Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 24 (1977)

Heft: 1-2

Artikel: "Fides formata caritate"

Autor: Bavaud, Georges

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761332

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 04.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

GEORGES BAVAUD

« Fides formata caritate »

La critique par Luther de cette formule dans son Commentaire de l'Epître aux Galates (1531)

L'objet principal du débat

Lorsqu'en 1531, Luther expose son commentaire de l'Epître aux Galates, il centre sa critique du catholicisme sur la formule si souvent employée par la scolastique: le pécheur est justifié par la foi formée par la charité: *fides formata caritate* [1]. Le Réformateur considère le mystère du pardon des péchés comme l'*articulus stantis et cadentis Ecclesiae:* «Si l'article de la justification est renversé, tout est renversé» [2]. Or, aux yeux de Luther, la conception catholique de la justification qui se résume par l'expression de «foi formée par la charité» contredit radicalement la Révélation, et c'est pour cette raison que la communauté dirigée par le pape est devenue l'Eglise de l'Antichrist. Le Réformateur utilise les formules les plus fortes pour condamner cet enseignement «papiste». «C'est là un Evangile fardé et simulé» [3]. C'est

[1] Voir par exemple S. THOMAS. *Somme théologique* II/II 4,3: «Utrum caritas sit forma fidei.»

[2] Nous citons la traduction française parue aux Editions Labor et fides, Genève 1969 (pour le tome I, Oeuvres de Luther XV) et 1972 (pour le tome II, Oeuvres de Luther, XVI).

Le chiffre entre parenthèse renvoie à l'édition de Weimar t. 40 et t. 41. In 1,3 (72) t. I p. 41. Voir également In 4,8 (602) t. II p. 106: «Quiconque s'écarte de l'article de la justification ne connaît pas Dieu: il est idolâtre.»

[3] In 2, 4–5, (164), t. I p. 102.

«un bruit de paroles chimériques» [4]. C'est «la glose impie des sophistes» [5], «pernicieuse et pestilentielle» [6]. «Il faut donc l'éviter comme un poison infernal» [7]. Ce n'est pas un produit innocent des «songes scolastiques» [8]. C'est un fruit de l'enfer puisque Luther parle de «moquerie de Satan» [9]. En considérant la charité comme la «forme» de la foi, les catholiques n'ont fait de cette vertu «qu'un informe chaos, inopérant, inefficace, sans vie» [10]. Bref, c'est une «explication maudite» [11]. On peut s'étonner d'une telle véhémence face à une formule qui paraît bien anodine. Voyons donc pourquoi Luther la considère comme si nocive.

La justification rendue impossible

Luther définit la charité comme les catholiques: elle implique l'amour de Dieu et du prochain. Or qui peut offrir ici-bas au Seigneur un don total de lui-même? Personne. Aussi la vertu qui nous obtient le pardon ne peut être que la foi comprise comme l'abandon à la miséricorde divine. Si vous dites avec les catholiques que la foi doit être formée par la charité pour que le pécheur soit pardonné, alors vous imposez une condition irréalisable pour la créature terrestre. En effet, aucun chrétien ne peut promettre un accomplissement parfait de la loi divine, promesse incluse dans la charité. Cette vertu aura sa place légitime dans la *vie* chrétienne postérieure au pardon divin. Mais elle ne doit jouer aucun rôle dans l'*acte* même de la justification. Luther enseigne que nous sommes justifiés par l'amour que Dieu a pour nous et non par l'amour que nous avons pour lui: «Car le vrai Dieu ne nous prend pas en considération et nous accueille pas à cause de notre amour, de nos vertus... mais à cause de Christ...» [12] Dans le Royaume *céleste*, la thèse catholique sera authentique car vraiment nous pourrons offrir à Dieu un amour parfait. «Dans la vie à venir, où nous serons entière-

[4] In 2, 4–5, (165), t. I p. 103.
[5] In 3,16 (239), t. I, p. 149.
[6] Ibidem, t. I, p. 149.
[7] Ibidem, t. I, p. 150.
[8] In 2,16 (228), t. I, p. 142.
[9] In 2, 20 (285), t. I, p. 180.
[10] In 3, 11 (423), t. I, p. 275.
[11] In 3, 12 (427), t. I, p. 278.
[12] In 4, 8, (606), t. II, p. 109.

ment purifiés de tout vice et de tout péché, et purs comme le soleil, nous aimerons pleinement et nous serons justes par un parfait amour» [13].

Ce qui rend pernicieuse ici-bas la position catholique, c'est la certitude de notre misère. «Si vous aviez une parfaite charité, aucune tristesse, aucune adversité ne pourrait être assez grande pour la troubler... Aucune laideur, aussi grande qu'elle fût, n'empêcherait un mari d'aimer ardemment sa femme et de dédaigner les autres femmes, fussent-elles des beautés. Tel n'est pas le cas, et il est donc impossible que vous soyez justifiés par l'amour» [14].

Par voie de conséquence, la thèse catholique aboutit à jeter les âmes dans le désespoir: on leur impose une condition impossible à remplir pour obtenir le pardon de leurs péchés. Luther fait allusion aux tourments que lui a occasionnés, lorsqu'il était catholique, sa compréhension de la «fides formata caritate». «Il faut donc que nous rendions grâce à Dieu d'avoir été affranchis de ce monstre de l'incertitude...» [15]

Si vous prêchez la justification par la foi, vous apportez la certitude du pardon, puisque vous conduisez le pécheur à regarder la seule miséricorde de Dieu. Mais si vous enseignez la justification par l'amour, vous suscitez la crainte puisque le chrétien devra se demander sans cesse s'il aime assez Dieu et le prochain: Luther fait allusion à des moines qu'il a connus: «Lorsque sonnait l'heure de la mort, ils tremblaient au point que j'ai vu bon nombre de meurtriers condamnés à la peine capitale faire preuve de plus de confiance en mourant que ces hommes qui avaient pourtant vécu très saintement» [16].

La gratuité du pardon divin

Selon Luther, la thèse catholique aboutit à présenter le mystère de la justification sous la forme d'un contrat entre Dieu et l'homme. Ce dernier dirait en fait au Seigneur: Tu m'accordes le pardon si je t'offre mon amour fructifiant en bonnes œuvres. La justification apparaît, non comme un don, mais comme une récompense méritée par l'acte de charité. Aussi le Réformateur établit-il un contraste entre son enseignement et celui des catholiques. Les Papistes, par leur doctrine de la «fides formata caritate», prêchent en fait la justification par la

[13] In 5, 16, (79), t. II, p. 242.
[14] In 5, 16, (85), t. II, p. 246.
[15] In 4, 6, (589), t. II, p. 97.
[16] In 5, 3 (15), t. II, p. 188.

loi (car l'amour se prouve par l'obéissance). Or si l'on s'oriente sur cette voie, on va mettre l'accent non pas sur ce que l'on *reçoit* de la main de Dieu, mais sur ce que l'on *offre* au Seigneur. Dès lors, la gratuité du pardon est compromise. «... La loi et l'Evangile sont deux enseignements entièrement contraires... Car la loi est un exacteur qui demande que nous accomplissions et que nous donnions. Pour tout dire: elle veut obtenir (quelque chose) de nous. Par contre, l'Evangile n'oblige pas, mais il donne gratuitement et il ordonne que nous recevions ses dons dans nos mains tendues. Exiger et donner, recevoir et offrir sont des contraires! C'est une différence qui exclut qu'ils puissent être vus simultanément. Car ce qui est donné, je le reçois; par contre, ce que je donne, je ne le reçois pas mais je l'offre à un autre. Si donc l'Evangile est un don et qu'il offre un don, il n'exige rien. Par contre, la loi ne donne rien, mais elle exige de nous, et même des choses impossibles, etc.» [17].

Evoquant cette «passivité» de la créature, Luther a cette belle formule: «Agir pour nous, c'est souffrir que Dieu opère en nous» [18].

En fait, le Réformateur utilise volontiers l'expression de «justice passive» pour souligner la gratuité de la justification. Nous la trouvons dans la première page du commentaire: «... Il convient d'appeler passive cette justice de la foi, la justice chrétienne» [19]. Luther parlera aussi de «sainteté passive» pour bien souligner que si les œuvres jouent leur rôle dans la *vie* chrétienne, elles ne nous obtiennent d'aucune manière la sainteté. «A la vérité, les œuvres sont bonnes et Dieu les exige sévèrement de nous, mais ce ne sont pas les œuvres qui font de nous des saints... L'Eglise, la cité, le peuple sont saints, non d'une sainteté qui soit la leur, mais d'une sainteté qui est celle d'un autre, non d'une sainteté active, mais passive» [20].

C'est dans cette perspective que le Réformateur condamne la vie monastique telle qu'elle est conçue par les catholiques; il y voit l'application rigoureuse de la justification par la «fides formata caritate». Ses attaques ne portent pas avant tout contre les moines relâchés mais

[17] In 3, 2 (337) t. I, p. 217–218. Même doctrine plus loin: In 3, 12 (426), t. I, p. 277 «C'est pourquoi la loi exige que nous offrions quelque chose à Dieu. Or la foi ne requiert pas que nous fassions mais que, croyant à la promesse de Dieu, nous recevions de lui.»

[18] In 4, 9 (610), p. 112.

[19] Introduction (41) t. I, p. 21.

[20] In 1,2 (70), t. I, p. 40–41. Même doctrine In 4,7 (597) t. II, p. 103 et en In 5,19 (103) t. II, p. 261.

contre les plus «vertueux». Evoquant la vocation religieuse, Luther écrit: «C'est à bon droit que Paul qualifie ce monde de mauvais car c'est alors qu'il est le meilleur qu'il est pire» [21]. C'est au moment où saint Bernard a manifesté de l'angoisse face aux œuvres, aux «actes de dévotions» [22], qu'il a retrouvé le pur Evangile.

Cependant Luther précise qu'une authentique vie monastique est possible au moment où les observances sont considérées comme n'ayant aucun rapport avec la justification qui repose sur la foi seule, non sur l'amour.

«Nous, de même, nous laissons à chacun la liberté de revêtir le froc ou de s'en dépouiller, d'entrer dans un monastère ou d'en sortir... pourvu qu'il le fasse librement et sans que la conscience en soit lésée, ou comme un exemple de charité et non de foi...» [23] Nous sommes dans le domaine du témoignage de la vie chrétienne, non dans celui du pardon des péchés.

Jésus-Christ n'est pas un nouveau Moïse

Luther estime que la doctrine catholique aboutit à faire de Jésus un législateur et non un Sauveur. En effet, si c'est la charité qui nous obtient le pardon, le chrétien doit regarder la loi divine au moment où il veut obtenir le pardon de ses péchés puisque l'amour exige l'offrande de notre obéissance. Or, aux yeux du Réformateur, Dieu nous justifie par un regard jeté sur la seule *miséricorde divine*, non sur nos œuvres.

Luther avait parlé de glose «pestilentielle» en évoquant la doctrine de la «foi formée par la charité». La même expression polémique revient sur sa bouche lorsqu'il évoque le thème du Christ législateur en rappelant la peine qu'il éprouve de s'en libérer, «tellement cette doctrine et cette opinion pestilentielle d'un Christ législateur, pénétrantes comme l'huile, ont imprégné mon être» [24]. En fait le catholicisme fait du Christ un «tyran cruel qui, comme Moïse, exige ce qui est impossible...» [25].

La même condamnation atteint ceux qui proposent Jésus comme *exemple* au moment où ils parlent de la justification. Car dans cet acte,

[21] In 1, 4 (95), t. I, p. 55.
[22] In 4, 30 (687), t. II, p. 175.
[23] In 2, 3 (160), t. I, p. 100.
[24] In 2, 20 (298), t. I, p. 189.
[25] In 2, 17 (259) t. I, p. 162. Nombreux passages qui vont dans le même sens; par exemple, In 2, 16 (232) t. I p. 145; in 3, 24 (533) t. II, p. 57.

Jésus «doit être saisi par la foi comme un don, non comme un exemple» [26]. Un troisième attribut du Christ doit être également écarté du mystère du pardon des péchés: celui de *juge*. Luther rappelle ses angoisses du passé: «Je pâlissais d'épouvante, persuadé qu'il était pour moi un juge» [27].

Cependant Luther connaît trop bien le Nouveau Testament pour refuser totalement au Christ les titres de législateur, d'exemple, de juge. Mais, dit-il, ce sont des offices seconds que l'on aurait tort de mettre sur le même plan que celui de Sauveur.

«Enseigner la loi..., ce n'est pas l'office propre du Christ en vue duquel principalement il est venu dans le monde: c'est office adventice, comparable aussi à celui qu'il exerçait en guérissant les maladies...» [28].

Ailleurs Luther écrit: «Il est vrai que Christ interprète la loi, mais ce n'est pas là son propre ni principal office» [29]. Bref, «que si l'on trouve des préceptes dans l'Evangile, ils ne sont pas l'Evangile: ce sont des explications de la loi, des dépendances de l'Evangile» [30].

Double ou triple usage de la loi?

Dans le Commentaire de l'Epître aux Galates, Luther, expressément, ne reconnaît que deux usages de la loi.

«Il importe ici de savoir qu'il y a un double usage de la loi. Le premier est l'office qu'elle a dans la cité... Le second usage de la loi est l'usage théologique ou spirituel, qui est d'accroître les transgressions» [31].

Il fait encore allusion plus loin à cette distinction: «Tout ce que j'ai dit plus haut, à maintes reprises, des deux offices de la loi, l'office politique à l'usage des peuples et l'office théologique, fait assez voir que la loi n'est pas donnée pour les justes, mais pour les injustes, comme Paul l'enseigne ailleurs» [32].

Nous avons peut-être ici la raison qui nous indique pourquoi Luther n'a pas parlé d'un troisième usage de la loi alors que sa théologie profonde le pousse à reconnaître l'importance de l'obéissance dans la *vie* chrétienne. Le troisième office de la loi vise en effet les «justes».

[26] In 3, 9 (389) t. I, p. 252.
[27] In 2, 20 (298) t. I, p. 189.
[28] In 4, 4 (548) t. II, p. 82.
[29] In 1, 4 (91) t. I, p. 53.
[30] In 2, 17 (260) t. I, p. 162.
[31] In 3, 19 (479–481) t. II, p. 19–20.
[32] In 3, 23 (528) t. II, p. 54. Luther fait allusion à I Tim. 1, 19.

Or Luther prend à la lettre le texte de I Tim. 1.9 auquel il fait allusion. Cependant, au delà de ce problème de vocabulaire, il nous apparaît évident qu'aux yeux du Réformateur, le Christ doit être considéré comme un législateur, non dans l'acte de justification, mais dans la vie chrétienne qui suit le pardon gratuit de Dieu. «Que si Christ, dans l'Evangile, nous donne des commandements, s'il nous enseigne la loi ou, mieux, s'il l'interprète, cela ne concerne pas le domaine de la justification mais celui des bonnes œuvres» [33]. La conséquence est claire: pour accomplir les bonnes œuvres, le chrétien justifié doit jeter un regard sur le Christ législateur. Dans la même perspective, le Réformateur déclare: «L'Ecriture nous présente Christ de deux manières. Tout d'abord, comme un don» (c'est l'étape de la justification)... «Après cela, l'Ecriture nous présente encore Christ comme exemple que nous avons à imiter» [34] (c'est le temps de la vie chrétienne).

Ainsi lorsque Luther polémique contre les catholiques, il leur reproche d'abord, à propos de la loi, de la considérer comme nécessaire dans l'acte même de la justification. La loi qu'il faut rejeter à ce moment, ce ne sont pas seulement les cérémonies de la vie judaïque, mais le décalogue lui-même. Le Réformateur critique à ce sujet «une interprétation pernicieuse» [35]. Celle qui comprend l'Apôtre de cette manière: «Paul allègue la loi cérémonielle et nullement la loi morale.» Et le Réformateur poursuit: «Mais l'apôtre parle en termes propres et clairs et il n'exclut absolument aucune loi lorsqu'il dit: «Si la loi avait été donnée», etc. La glose des sophistes n'a donc aucune valeur» [36].

Seconde critique qui vise les catholiques à propos de la loi. Dans la vie chrétienne, les «papistes» sont tenus, sous peine de péché, à observer des lois autres que celles du décalogue, les «commandements de l'Eglise». Luther proteste de nouveau:... «Ils ne font qu'ajouter des lois à d'autres lois par lesquelles ils se tourmentent, eux et les autres, et accablent les consciences à un point tel que de bon nombre d'hommes meurent avant l'heure sous le poids excessif de la tristesse» [37].

Dans le *Traité de la liberté chrétienne*, Luther utilise la distinction entre l'homme intérieur et l'homme extérieur. Le premier est libéré

[33] In 4, 4 (568) t. II, p. 82.
[34] In 5, 8 (42) t. II, p. 211.
[35] In 3, 21 (510) t. II, p. 41.
[36] Ibidem t. II, p. 41.
[37] In 4, 9 (616) t. II, p. 117. C'est dans ce passage que Luther appelle la «Somme angélique» de Thomas d'Aquin la «Somme diabolique».

de toute loi, même du décalogue, tandis que le second est soumis totalement aux exigences de l'amour [38].

Dans le Commentaire de l'Epître aux Galates, on retrouve la même doctrine, mais exprimée dans une autre conceptualisation: Luther oppose le domaine de la conscience et celui de la chair. Le chrétien doit dire à la loi: «Tiens-toi dans tes bornes, exerce ta domination sur la chair. Mais ne touche pas à ma conscience» [39].

La foi opérant par la charité

Si Luther condamne la formule catholique de «fides formata caritate», c'est parce qu'elle est employée dans le contexte de la justification du pécheur. Mais à ses yeux, la charité joue un rôle décisif dans la vie chrétienne; (le mot biblique de «sanctification» n'apparaît pratiquement pas dans le Commentaire: l'index – qui est bien rédigé – ne mentionne jamais ce mot).

Voici une déclaration importante du Réformateur: «Nous reconnaissons que l'enseignement doit aussi porter sur les bonnes œuvres et la charité, mais en leur temps et en leur lieu, savoir quand la question des œuvres est posée en dehors de cet article capital» [40] (de la justification). Aussi Luther reconnaît que la foi concrète, incarnée, implique la charité en ce sens qu'un homme qui, à l'avance, refuserait de donner son cœur à Dieu prouverait par le fait même qu'il n'a pas la foi qui justifie. «Font aussi mauvais usage de la loi ceux qui veulent entièrement affranchir les chrétiens de la loi, comme s'y efforçaient les sectaires» [41].

Mais pour manifester que dans l'acte de la justification opère la seule foi, non la charité, Luther recourt à une comparaison tirée de la christologie. En vertu de la communication des idiomes, je puis proclamer que le Fils de Dieu est mort; mais il est mort en tant qu'homme, non en tant que Dieu.

De même, il est possible, en reprenant une expression de S. Paul, de proclamer: la foi opérant par la charité justifie. Mais elle justifie,

[38] *De la liberté des chrétiens* (Collection foi vivante), Aubier, Paris 1969, p. 44.

[39] Introduction (50) t. I, p. 28. Même doctrine In 2, 14 (210) t. I, p. 130. «Mais, quand ce n'est pas la conscience qui est en cause, lorsqu'il s'agit des devoirs extérieurs..., ce n'est pas alors le moment d'écouter l'Evangile, mais la loi.» De même In 4, 3 (558) t. II, p. 76; In 4, 7 (595) t. II, p. 107.

[40] In 2, 16 (240) t. I, p. 150.

[41] In 3, 23 (528) t. II, p. 54.

non en tant qu'opérant par la charité, mais en tant que regard jeté sur la seule miséricorde divine.

En effet Luther rappelle que certains textes de l'Ecriture parlent «du Christ composé et incarné». «Et je puis dire alors avec la plus grande vérité que cet enfant, qui est couché sur les genoux de sa mère, a créé les cieux et la terre» [42].

Or lorsque l'Ecriture semble attribuer aux œuvres la justification, Luther déclare: L'auteur inspiré parle de la «foi concrète, composée, incarnée» [43]. «La signification de ce passage: «Fais cela et tu vivras» est la suivante...: ce «faire» te donnera la vie à cause de la seule foi. Ainsi la justification relève de la foi seule, comme la création relève de la divinité» [44]. Mais comme la foi authentique est suivie de l'exercice de la charité, on comprend que l'Ecriture attribue parfois à la charité et à ses œuvres ce qui, en fait, est le fruit de la seule foi. On se rappellera alors le principe: «En théologie, la foi sera toujours la divinité des œuvres à travers les œuvres, comme la divinité est diffuse en Christ à travers son humanité» [45]. Cette explication concernant la «foi incarnée», Luther l'appelle sa «grammaire théologique» [46]. Dans cette perspective, Luther serait prêt à donner un sens acceptable à la formule catholique: «fides formata caritate». «S'ils distinguaient donc la foi formée en l'opposant à la foi fausse et feinte, cette distinction qu'ils font ne me heurterait pas» [47]. Mais le contexte doctrinal dans lequel les catholiques utilisent cette notion oblige le Réformateur à la condamner.

Cependant, en face des passages bibliques qui insistent sur la nécessité de l'obéissance à la loi pour obtenir le salut, Luther a tendance à former un «canon dans le canon». A ceux qui sont troublés par les objections provenant de «tels passages de l'Ecriture qui concernent les œuvres», il conseille cette réponse: «Tu fais état du serviteur, c'est-à-dire de l'Ecriture: (et encore) non pas de toute l'Ecriture ou de sa partie la plus importante, mais seulement de quelques passages qui concernent les œuvres. Je te laisse ce serviteur. Pour moi, je fais état du Seigneur, qui est Roi de l'Ecriture, qui a été fait pour moi mérite, prix de la justice et du salut» [48].

[42] In 3, 10 (416) t. I, p. 270.
[43] In 3, 10 (416) t. I, p. 271.
[44] In 3, 10 (416) t. I, p. 271.
[45] In 3, 10 (417) t. I, p. 271.
[46] In 3, 14 (457) t. I, p. 298.
[47] In 3, 11 (422) t. I, p. 274.
[48] In 3, 14 (459) t. I, p. 299.

La notion de «foi formée par la charité» est-elle biblique?

Avant de porter un jugement critique sur la polémique de Luther, demandons-nous quelle est l'origine de la conception catholique de la «fides formata caritate».

Rappelons d'abord la conception paulinienne de la foi: «Elle implique... que l'homme se *soumette* librement au Dieu qui se révèle à lui comme fidèle et véridique et qui, renouvelant l'homme, lui permet d'obéir à sa volonté» [49]. Par cette vertu, le chrétien offre à Dieu une obéissance de *toutes* ses facultés. Aussi la charité, l'«agapê», qui présuppose toujours la foi, a-t-elle en général pour objet direct le *prochain* que l'on aime à la lumière de l'amour que Dieu nous manifeste. La TOB interprète l'hymne à la charité de I Cor. 13 dans cette perspective: «L'amour pour Dieu n'est pas *directement* visé, mais il est toujours implicitement présent, surtout au v. 13, en liaison avec la foi et l'espérance» [50].

Dans la théologie scolastique, la charité est d'abord l'amour pour Dieu et secondement l'amour du prochain. Dès lors, la foi sera considérée comme une obéissance de l'*intelligence* à la Parole de Dieu; des chrétiens se contentent de cette seule adhésion volontaire au Credo: cette foi, qui demeure un don divin, ne peut justifier. Pour accorder le pardon, Dieu doit infuser la charité qui seule nous permet de donner notre cœur au Sauveur. On dira que la foi est alors «formée par la charité», cette vertu étant comme «l'âme» d'une foi qui, sans amour, est «morte».

Le point de départ de la synthèse scolastique serait-il l'Epître de Jacques qui décrit la «foi» du pécheur? Mais une difficulté surgit car chez Jacques, la «foi morte» est rapprochée fortement de celle «des démons» (cf. 2,19). Or la scolastique distingue nettement la foi «des démons» et celle du pécheur. En effet, les mauvais anges reconnaissent la vérité du christianisme en se fondant uniquement sur l'*évidence* des motifs de crédibilité. «Ils voient en effet de nombreux indices manifestes par lesquels ils perçoivent que la doctrine de l'Eglise vient de Dieu» [51]. Le pécheur, lui, adhère au Credo non seulement à cause des motifs de crédibilité, mais en ayant déjà un certain amour de la *lumière* qui vient

[49] *Traduction œcuménique de la Bible.* Nouveau Testament. Paris 1972. In Rom. 1, 5, note k, p. 541.

[50] Ouvrage cité, note b, p. 513.

[51] S. Thomas, *Somme théologique* II/II 5,2.

de Dieu. Mais il n'a pas le courage de donner son *cœur* au Seigneur. Cette conception de la «foi morte» a pour origine, selon nous, une expérience ecclésiale: Par son contact quotidien avec des «pécheurs», (l'expérience de la confession sacramentelle a été décisive), l'Eglise a été convaincue que l'on ne pouvait assimiler l'attitude des chrétiens «en état de péché mortel» avec celle des démons.

Mais il faut reconnaître que la conception scolastique de la foi ne correspond pas à la conceptualisation biblique. En effet, elle *appauvrit* la notion paulinienne puisqu'elle implique la soumission de l'intelligence et non celle de *toutes* les facultés.

D'autre part, elle *valorise* la foi morte telle que Jacques la conçoit puisqu'on refuse absolument de l'assimiler à la foi des démons. Ainsi la lettre de l'Ecriture n'autorise pas cette notion de foi formée par la charité. Cependant, au moment où l'on enseigne: la justification est accordée par la foi formée par la charité, on rejoint, avec une autre conceptualisation, le fond de la pensée paulinienne. En effet, la foi paulinienne qui implique la soumission de *toutes* les facultés équivaut à une foi animée par l'amour de Dieu et du prochain.

Luther, quand il critique la scolastique, commence par déprécier la notion de foi morte. Il parle de «foi historique» [52] qu'il considère comme n'étant nullement un don de Dieu.

D'autre part, il a eu l'intuition que la conceptualisation scolastique ne pouvait pas s'appuyer sur celle de Paul. Très justement, il refuse l'identification des concepts de «foi formée par la charité» et de «foi agissant par la charité» (Gal. 5,6). ... «Il faut ajouter que Paul ne parle pas ici d'une foi informe et rudimentaire... Il ne dit pas: la charité est efficace, mais: «la foi est agissante». De la charité, il fait sans doute, en quelque sorte, l'instrument de la foi, par le moyen duquel elle opère...» [53]. Ailleurs il résume encore mieux le mouvement même de la pensée de S. Paul: «Mais cette charité ou les œuvres qui s'ensuivent n'informent pas ma foi et elles ne l'ornent pas: c'est ma foi qui informe et qui orne la charité» [54].

Cependant, lorsque Luther enseigne que la charité ne joue aucun rôle dans l'acte même de la justification, il donne au mot charité le

[52] In 5, 6 (35) t. II, p. 205.
[53] In 5, 6 (36) t. II, p. 206.
[54] In 2, 19 (275) t. I, p. 172.

sens d'amour de Dieu et du prochain. Par conséquent, le don du cœur à Dieu fait partie selon lui de la vie chrétienne, non de la foi en tant qu'elle justifie. Or par rapport à la pensée profonde de Paul, cette position de Luther nous paraît être un contresens puisque la foi paulinienne implique l'*obéissance* à Dieu de toutes les facultés de l'homme. Le moment est venu de voir si les critiques que Luther adresse à la notion de «fides formata caritate» sont vraiment justifiés.

La polémique de Luther est-elle justifiée?

— Selon Luther, le pardon des péchés est rendu impossible par la doctrine catholique. En effet, si l'homme, par grâce, peut se confier à la miséricorde divine, il lui est impossible d'offrir à Dieu un amour suffisamment pur, étant donnée la corruption de sa nature. Mais l'objection serait valable s'il fallait identifier charité et *impeccabilité*. Or des époux peuvent s'aimer vraiment et commettre parfois des indélicatesses l'un envers l'autre. De même, le Saint-Esprit peut susciter en nous un amour authentique pour Dieu, même si des fautes échappent à notre fragilité. La scolastique est fortement influencée par la parole de S. Augustin: «Deux amours ont fait deux cités, la terrestre: l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, la céleste: l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi» [55]. Le pécheur, sous l'influence de la grâce, peut changer le pôle de sa vie (sa fin ultime). La justification est donnée par ce retournement intérieur compatible avec un état de fragilité, source de péchés quotidiens.

— Selon Luther, la doctrine catholique est contraire à la gratuité du pardon. Mais le Réformateur est-il cohérent avec lui-même? En effet, il reconnaît que dans le Royaume, la thèse catholique sera conforme au plan divin: nous serons justes à cause de notre amour pour Dieu. Mais une pareille concession aboutit à laver le catholicisme de l'accusation de «pélagianisme», car il serait tout de même paradoxal que, dans le Royaume, le don de la grâce ne soit plus gratuit! Donc la thèse de la justification par la «fides formata caritate» ne doit pas être considérée a priori comme contraire à la Révélation.

— La doctrine catholique, selon Luther, aboutit à cette conclusion: Le Christ est un nouveau Moïse. Or, je répondrais: Oui, si la loi nous

[55] *De civitate Dei*, 14, 28, P. L. 41, 436. D'après AUGUSTIN, la «cité céleste» commence ici-bas.

est présentée comme gravée sur des tables de pierre. Non, si la loi est inscrite dans nos cœurs. Il est tout de même paradoxal que dans son commentaire si copieux de l'Epître aux Galates, Luther ne cite jamais les prophéties de Jérémie (31, 31-34) et d'Ezéchiel (36, 25-27) sur le don du cœur nouveau. Or pour interpréter saint Paul, il est impossible de les négliger. En effet, Luther établit une opposition entre l'ordre de la conscience où la loi n'a aucun empire et l'ordre de la vie extérieure où la loi est nécessaire. Mais cette antithèse ne correspond nullement à la signification des prophéties sur le don du cœur nouveau. Au contraire, pour Jérémie et Ezéchiel, la loi est inscrite dans le *cœur*, (donc dans l'intérieur de l'homme), et c'est pourquoi l'opposition massive entre le Christ Sauveur et le Christ législateur ne paraît pas heureuse: Le Christ est Sauveur du fait même qu'il légifère d'une manière différente de celle de Moïse: il inscrit sa loi dans nos cœurs.

Pour un dialogue œcuménique sur la justification

Cependant nous serions injuste envers Luther si nous nous contentions de le réfuter. Il a manifesté une intuition exacte lorsqu'il établit un contraste entre le pur regard jeté sur la miséricorde divine, (la foi selon lui), et le don de notre cœur à Dieu, (la charité). En effet, lorsque S. Paul, dans le chapitre 4 de l'Epître aux Romains, veut montrer la *gratuité* du pardon divin, il ne choisit pas dans la vie d'Abraham l'épisode de l'offrande de son fils, (donc l'amour envers Dieu), mais il évoque la *confiance* du patriarche au Seigneur lui promettant *gratuitement* un fils. Le Réformateur rejoint donc bien le mouvement de la pensée paulinienne lorsqu'il souligne l'antithèse entre le fait de «recevoir» et celui de «donner». Cependant la réaction de Luther nous semble trop massive car, entre la foi telle qu'il la conçoit et l'amour pour Dieu, on doit reconnaître des valeurs *dominantes qui font contraste*, mais non l'opposition *absolue* qu'il y voit.

En effet, un amour pour Dieu qui ne reposerait pas sur la confiance en Dieu qui seul peut nous donner cet amour, serait un amour pélagien, donc, un faux amour et d'autre part, la foi définie comme regard sur la miséricorde divine n'implique pas une passivité pure comme le dit Luther; le pécheur offre à Dieu son espérance, sa certitude de pardon; donc, par grâce, l'homme manifeste une certaine attitude *active*. Cependant, la mention de cette activité de l'homme est réduite au minimum puisque le don du cœur, on va le mentionner dans la vie chrétienne, non dans

l'acte de la justification. Cette manière de présenter le pardon des péchés est légitime puisqu'elle résume l'attitude du publicain dans le temple qui ne manifeste que son appel à la miséricorde, non son amour pour Dieu. Mais, à mes yeux, le tort de Luther a consisté dans l'absolutisation de sa théologie, ce qui, par voie de conséquence, a conduit le catholicisme à la condamner sans chercher le bon sens qu'elle pouvait avoir.

En résumé, le mystère de la justification peut être présenté de deux manières selon la valeur évangélique que l'on veut souligner.

Voulez-vous manifester surtout la gratuité du pardon? Alors l'obéissance à la volonté divine présente dans la foi, (selon la TOB), ne sera pas explicitée dans la description de l'acte même de la *justification* mais dans le contexte de la *sanctification*. Le pardon du péché sera explicitement relié à la seule confiance aux promesses divines.

Voulez-vous manifester surtout les exigences de l'entrée dans l'Alliance? Alors cette obéissance à la volonté divine présente dans la foi sera précisément explicitée dans l'acte même du pardon par la mention de la charité: saint Jacques attentif à cet aspect mentionne l'offrande d'Isaac par Abraham (2,21). Mais pour éviter toute idée de contrat entre Dieu et l'homme, il faut mentionner que cet amour a pour source le don de l'Esprit.

Küng nous semble avoir bien perçu comment protestants et catholiques devraient s'interroger mutuellement: «Foi de celui qui aime, certes, foi aimante donc, mais non pas amour qui surclasse la foi... Foi dans l'amour et de l'amour certes, mais – pour le pécheur à justifier! – amour pudique et non pas impudent» [56].

Luther rappelle que la foi n'est pas une «œuvre». Par là il suggère qu'elle n'est pas un acte qui exigerait le pardon comme récompense. «La foi n'est ni une loi, ni une œuvre, mais une ferme assurance qui se saisit de Christ...» [57]

Or Karl Rahner insiste pour attribuer à la charité une valeur plus grande qu'à la simple confiance aux promesses. En effet, la foi, au sens luthérien, demeure attachée au désir de *ma* libération. Cet amour de soi est légitime, mais la charité vise la gloire de Dieu et le bien du prochain.

Ainsi dans la foi paulinienne qui implique l'obéissance à Dieu, l'amour est-il le mouvement de l'homme vers Dieu le plus «gratuit»,

[56] *La justification*. Desclée De Brouwer. Paris 1965, p. 369.
[57] In 3, 24 (533) t. II, p. 57.

le plus désintéressé qui soit. «Aussi cette charité est-elle précisément la culmination la plus radicale de ce qui se produit dans la foi, et non quelque chose qui vient après la foi, comme une œuvre: abandon radical (mais justement aimant) et total de l'homme devant Dieu, que l'homme pécheur, anxieusement enfermé dans son «autonomie», ne réalise que lorsqu'il a compris et accepté que Dieu l'aime et l'a adopté dans le Christ et donc qu'il est insensé et coupable quand il n'ose pas détourner de lui-même son amour»[58]. Ainsi la charité est-elle présente à l'acte même de la justification, même si cette présence n'est pas explicitée: nous rappelons la prière du publicain: «Aie pitié de moi, Seigneur!»

La thèse de la double justice

Au Concile de Trente, Seripando, avec d'autres théologiens, a présenté une thèse sur la justification qui a été discrètement écartée. La voici résumée: Le chrétien pardonné par le don d'une transformation intérieure a besoin pourtant d'un complément de justice en raison du fait que son cœur demeure partiellement un «cœur de pierre». Ce complément de justice lui est accordé par l'imputation des mérites du Christ. D'où l'appellation: la théorie de la double justice[59]. Or cette théologie est fort proche de celle que Luther défend dans le commentaire de l'Epître aux Galates. Certes le Réformateur aurait rejeté tout un aspect de l'enseignement de Seripando: car, comme tous les catholiques, ce dernier se meut dans le contexte de la foi «formée par la charité». Mais quand le Réformateur parle de la sainteté de la vie chrétienne, il réagit dans le contexte de la double justice, (sans employer ce vocabulaire).

En effet, Luther parlant de l'homme justifié évoque deux éléments nécessaires pour décrire cette justice reçue: le premier est une certaine transformation intérieure reçue de l'Esprit, le second, l'imputation des mérites du Christ. «Ce sont en effet ces deux choses, comme je l'ai dit, qui font ensemble toute la justice chrétienne. L'une est la foi du cœur, qui est un don de Dieu et qui, formellement croit en Christ. L'autre, c'est que Dieu impute à justice parfaite cette foi imparfaite, à cause de Christ, son Fils»[60]. Explicitement, le Réformateur déclare: «Il

[58] *Ecrits théologiques* VIII, Paris 1967, p. 221.

[59] Tout ce débat se trouve dans *Concilium Tridentinum*. Edition Ehses, Friburgi Brisgoviae 1911, t. V., p. 523 et s.

[60] In 3, 6 (366) t. I, p. 238.

est donc nécessaire que la seconde partie de la justice intervienne: l'imputation divine pour parfaire la première. Formellement, la foi ne donne pas assez à Dieu car elle est imparfaite» [61]. Au concile de Trente, Seripando se demande également s'il ne fallait pas enseigner que le justifié, «avec cette justice inhérente (qu'il a reçue), en plus, n'a pas besoin de la miséricorde et de la justice du Christ, c'est-à-dire du mérite de sa passion par lequel sont suppléés (suppleantur) les défauts de la justice (du justifié)...» [62]. Ainsi se confirme par le Commentaire de l'Epître aux Galates le jugement que nous formulions après l'étude du Commentaire de l'Epître aux Romains. Nous écrivions: «... Si Luther avait rédigé une synthèse de ses vues, il aurait abouti à la thèse défendue au Concile de Trente par plusieurs théologiens de marque: celle de la «double justice» [63]. Or en 1531, le Réformateur aboutit, plus explicitement qu'en 1516, à parler de l'imputation divine pour «parfaire» la justice provenant de la transformation intérieure réelle quoique très imparfaite.

Nous nous demandons si le Concile de Trente n'a pas écarté trop rapidement la thèse de Seripando. Certes on l'a comprise de manière malheureuse: on a cru que son auteur enseignait la juxtaposition sur le même plan de deux causes formelles de la justification: on reçoit le pardon en partie (partim) par la transformation intérieure et en partie (partim) par l'imputation des mérites du Christ.

Mais une autre interprétation était possible. Le thème de l'imputation des mérites du Christ décrit d'une manière imagée la cause méritoire du pardon divin. Or, comme le juste continue à pécher, il a toujours besoin, pour être pardonné, de faire à nouveau appel à la miséricorde divine, donc de compter sur cette imputation des mérites de Jésus-Christ.

Seripando n'a-t-il pas déclaré au Concile: «Si quelqu'un en train de mourir priait ainsi: «Père, je doute d'avoir satisfait à tes commandements; je te prie par les mérites de ton Fils de suppléer à mon imperfection», est-ce que cette prière serait bonne?» Et le compte-rendu de la séance conciliaire ajoute: «Il ne croit pas (Seripando) que cette sentence soit hérétique» [64].

[61] In 3, 6 (364) t. I, p. 236.

[62] *Concilium Tridentinum*, t. V, p. 523.

[63] *Luther, commentateur de l'Epître aux Romains (1515–1516)*. Revue de théol. et de phil. 1970, nº 4, p. 240.

[64] *Concilium Tridentinum* t. V, p. 664.

Non seulement cette prière n'est pas hérétique mais elle nous permet un rapprochement œcuménique. En effet la TOB déclare: «Sur le processus des œuvres de l'homme dans ce processus, (de la rétribution eschatologique), les doctrines catholique et protestante restent divergentes» [65].

Que l'Ecriture établisse un lien entre les bonnes œuvres du juste et le salut eschatologique, Calvin le reconnaît explicitement: «Il n'y aura nul inconvénient d'estimer sainteté de vie être la voie, non laquelle nous fasse ouverture en la gloire céleste, mais par laquelle Dieu conduit ses élus en la manifestation d'icelle» [66]. Le catholicisme utilise habituellement le concept de mérite, mais avec cette précision importante: le rapport des œuvres à la récompense est fondé sur le dynamisme de la grâce, la foi «formée par la charité» étant ordonnée à s'épanouir dans la pleine intimité de la vie trinitaire.

Toutefois la controverse sur le «mérite des bonnes œuvres» s'est déroulée dans un contexte trop étroit. Du côté catholique, on n'a pas été assez attentif à la situation existentielle du chrétien. Ce dernier, bien que justifié, demeure encore pécheur. Aussi ne suffit-il pas d'affirmer que par sa foi vive, il est sur le chemin de la gloire. Il faut encore ajouter: en tant que pécheur, il a sans cesse besoin de la miséricorde divine si bien qu'au moment de sa mort, il doit compter sur une dernière imputation des mérites du Christ pour obtenir une ultime transformation de son être.

Dans cette perspective, on comprendrait pourquoi l'Ecriture tantôt souligne le lien entre les œuvres et la gloire eschatologique, tantôt parle de la gratuité de tout le processus du salut.

Une étude plus approfondie de la doctrine de la «double justice» permettrait, croyons-nous, un rapprochement entre le catholicisme et le luthéranisme.

[65] In Rom. 6, 23 p. 466, note n.

[66] *Inst. chrét.* VI (1541). Edition Pannier. Paris 1936–1949, t. II, p. 354.