

**Zeitschrift:** Revue de Théologie et de Philosophie  
**Band:** 20 (1970)  
**Heft:** 2

**Artikel:** Quel est le principal usage de la loi?  
**Autor:** Peter, Marc  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-380941>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 13.10.2024

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

## QUEL EST LE PRINCIPAL USAGE DE LA LOI ?

L'ouvrage de Wilfried Joest, intitulé *Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese*, est d'une portée considérable. Il conduit au cœur de la théologie du réformateur. Il permet de confronter l'enseignement de Luther avec les positions du précatholicisme, de la théologie scolastique et de la théologie catholique actuelle. Il présente l'attitude des successeurs immédiats du réformateur. Il situe la théologie réformée par rapport à la théologie luthérienne et dresse le bilan de l'œuvre barthienne. Il dégage deux grands courants dans la théologie des luthériens du XX<sup>e</sup> siècle. Il offre une étude des différentes lignes de force de la théologie néotestamentaire, propose les principes d'une herméneutique et préconise quelques règles pour la prédication. Cet ouvrage, enfin, introduit à une réflexion d'ordre éthique.

Luther, lorsqu'il affirme qu'un bon théologien doit savoir faire la différence entre la loi et l'Évangile, exprime sa rupture avec Rome et sa volonté de revenir aux sources. Il veut rendre à la théologie son objet premier : « Christ est la fin de la loi » (Rom. 10 : 4 ; 3 : 21). Il met fin au mouvement nomiste qui le précède. Très tôt déjà, une sorte de synthèse entre la loi et l'Évangile était apparue. Saint Augustin excepté, Hermas, Justin, Barnabas, Clément tendaient à réduire le Christ au rôle d'un nouveau législateur. Ils ébauchaient ainsi une théologie qui allait conduire à vider la grâce de son contenu en identifiant cette dernière à une amnistie des péchés antérieurs au baptême et en faisant dépendre la justification au jugement dernier de l'obéissance à la volonté divine.

Rappelons le schéma dogmatique devenu traditionnel depuis la Réforme. On le désigne du nom de *triplex usus legis*. Le *primus usus legis*, appelé aussi *civilis*, *politicus*, désigne la loi que Dieu a donnée à l'humanité afin que l'homme ne sombre pas dans le chaos. Le *secundus usus legis*, appelé aussi *theologicus*, *elenchticus*, *paedagogicus*, *spiritualis*, précise comment Dieu se sert de la loi pour rendre le péché manifeste (Gal. 3 : 24 ; Rom. 5 : 20 ; 7 : 7 ; 7 : 9 ; 7 : 13 ; I Cor. 15 : 56, etc.). La loi s'oppose à l'Évangile. Le *tertius usus legis*, appelé aussi *usus in renatis*, *usus didacticus*, désigne un office positif de la loi réservé aux croyants. La loi retrouve une unité avec l'Évangile.

Luther, Mélanchthon et Calvin s'entendent pour dissoudre la synthèse catholique entre la loi et l'Évangile. Pourtant, ils ne sont pas unanimes. D'une part, le principal usage de la loi n'est pas le même pour les luthériens et les réformés. Pour Calvin, principal est le troisième, pour Luther et ses successeurs, le deuxième. L'un accentue l'unité de la loi et de l'Évangile, l'autre leur opposition. D'autre part, Luther ne mentionne jamais explicitement un *tertius usus legis*. Il ne connaît que les deux premiers. L'enseignement sur les trois fonctions de la loi a été introduit par Mélanchthon. Ce dernier voulait perpétuer l'enseignement du maître, tout en le clarifiant et en écartant les risques de mal le comprendre. Cette différence dans la formulation, toutefois, se montra propre à susciter la controverse, et au XVI<sup>e</sup> siècle déjà, les gnésio-luthériens, nommés aussi antinomistes (Agricola, Poach, Otho, Néander, Musculus), s'accordaient pour déclarer fidèle à Luther celui qui maintenait le *duplex usus*, et infidèle, celui qui, comme les philippistes, disciples de Mélanchthon, préconisait le *triplex usus*. Le problème apparaît clairement : pourquoi Luther ne mentionne-t-il pas un troisième usage de la loi ? Transmet-il pourtant un enseignement qui en recouvre le contenu ? A l'heure actuelle, les théologiens luthériens ne s'entendent toujours pas sur les réponses qu'il faut donner à ces questions et se divisent, grosso modo, en deux courants.

\* \* \*

Dans son introduction, Joest confronte Luther et Barth entre eux. Pour Luther, la subdivision de la Parole de Dieu en deux formes, la loi et l'Évangile, constitue le centre de la théologie. La loi a le premier mot, l'Évangile le dernier. La loi exige et accuse, l'Évangile offre. Conformément à la volonté de Dieu, l'homme meurt à la loi et vit en Christ qui a rempli l'exigence de la loi. L'amour émerge de la colère, le don de l'exigence, l'Évangile de la loi. Nous reconnaissons dans cet exposé le deuxième usage de la loi.

Barth conteste cet enseignement. En faisant de la loi l'œuvre étrangère qui précède l'Évangile, œuvre propre, Luther amorçait un processus qui devait provoquer l'abandon de l'État et du droit à leur autonomie <sup>1</sup>. A l'encontre du réformateur, Barth affirme l'unité

<sup>1</sup> Cf. *Guérison des Allemands*, p. 9. L'opposition entre la loi et l'Évangile a fatalement imprégné les sphères théologiques, sociales et politiques allemandes d'un « esprit dialectique » : les Allemands ont acquis la redoutable « capacité de vivre la conscience partagée entre les deux règnes opposés », séparant par conséquent « leur vie intérieure de leur vie publique, tout en construisant un va et vient de l'une à l'autre ». Il en est résulté une accoutumance à se taire, à fermer les yeux sur le processus commencé dès Bismarck, au cours duquel le peuple allemand allait se diviniser lui-même dans son État.

de la loi et de l'Évangile. La loi n'est pas le rival, mais la forme de l'Évangile.

L'Évangile ne désigne pas un point d'émergence, mais le contenu de la loi. Il ne suit pas, mais précède la loi. Nous reconnaissons dans cette position un rejet de l'enseignement traditionnel sur les trois usages de la loi et une radicalisation du troisième.

Joest loue Barth d'avoir barré la route à l'esprit des « *deutsche Christen* » et d'avoir jeté « les bases théologiques d'une intervention efficace de la prédication ecclésiale » dans le domaine social et politique. Mais alors, Joest garde la conviction que Luther n'a pas sombré dans un illuminisme qui attribue au croyant la possibilité d'obéir à la volonté de Dieu sans entendre les directives évangéliques, ni dans un dualisme qui abandonne l'État à son autonomie. Critique maintenant à l'égard de Barth, il lui demande s'il est légitime d'affirmer que l'opposition entre la loi et l'Évangile n'est pas biblique et s'il n'est pas dangereux d'affirmer unilatéralement le renversement « Évangile-loi ».

L'ouvrage de Joest comporte deux subdivisions. Dans la première, intitulée « Loi et liberté chez Luther », l'auteur expose comment le réformateur conçoit la fin de la loi proclamée par l'Évangile, et comment il réintroduit, sans craindre de se contredire, une mission parénétiq ue de la loi, qui s'exerce dans le cadre de l'Évangile. Dans la deuxième, intitulée « L'enseignement de Luther et la parénèse dans le Nouveau Testament », il confronte l'enseignement du réformateur au donné scripturaire.

\* \* \*

Premier chapitre : « La loi prend fin dans l'Évangile ». Luther ne porte pas l'accent de cette proclamation sur l'abolition du contenu de la loi, mais sur la dissolution, par Christ, d'une relation légale entre Dieu et l'homme. Joest expose celle-ci en quatre schémas existentiels.

1. « Liberté contre réclamation d'une dette. » « Celui qui vit sous la loi se trouve placé sous la pression d'une norme étrangère, tandis que celui qui vit dans la foi accomplit dans une liberté spontanée et joyeuse la volonté de Dieu. » Toutefois, à maintes reprises, Luther affirme que l'Évangile fait aimer la loi. Une ambiguïté subsiste donc et empêche de comprendre cette spontanéité de l'homme nouveau au sens d'une action inconsciente et instinctive.

2. « Passivité évangélique contre activité légale. » « La loi, écrit Luther... est toute entière axée sur nos actions... Car Dieu, au travers d'elle, ordonne : 'fais cela'. L'Évangile au contraire nous dit : 'regarde ! Voici ce que Dieu a fait pour toi !' » L'homme doit passer au stade où il ne fait que recevoir, où il confesse que l'œuvre bonne ne peut

venir que de Dieu. L'ambiguïté réapparaît cependant : Luther déclare souvent que l'Évangile nous inscrit dans une vie active. La passivité évangélique se trouve aux antipodes d'une vie contemplative, d'une mystique de l'abandon à Dieu, d'un repos quiétiste.

3. « Sagesse divine contre raison humaine. » L'homme de la loi édifie un système qui lui permet de mesurer le degré de sa justice. S'il accomplit l'œuvre exigée par la loi, Dieu l'aime ; sinon Dieu le punit. Il dispose en maître et seigneur de Dieu et cette logique légaliste tend à le rendre aveugle aux besoins d'autrui. L'Évangile met fin à une telle mainmise. L'homme de l'Évangile est à chaque instant surpris par une Parole qui le libère pour Dieu et son prochain, l'arrache à son conformisme, le renouvelle, le met en mouvement, l'oriente. La logique miraculeuse du don prend la place du calcul égocentrique.

4. « L'orientation consécutive contre l'orientation finale des œuvres. » Tandis que « les œuvres de la loi » ont un caractère final (tu dois afin que), « la vie qui procède de la force de l'Évangile » a un caractère consécutif (tu peux parce que). Dans le premier cas, les actes humains sont orientés vers la constitution d'un tout (*Aristotelicum Dogma*). Dans le deuxième, toute idée de progression est exclue, car le tout est préalablement donné. Christ est notre justice, ce tout vers lequel l'homme veut justement progresser. A la conception catholique d'une ascension continue, Luther oppose celle d'un point où le néant et la plénitude s'entrechoquent. L'ambiguïté subsiste une fois encore : Luther parle souvent d'une loi qui demeure et qui place l'homme en face d'un devoir.

L'enjeu est le suivant : cette loi, dans sa mission, est-elle de provenance divine ou bien n'est-elle qu'un signe des fausses interprétations de l'homme ? En d'autres termes, dans l'opposition entre la loi et l'Évangile, avons-nous à faire à une dialectique intérieure à la Parole de Dieu (Dieu contre Dieu), ou bien au contraire à une dialectique extérieure à Dieu entre l'Évangile et une fausse opinion humaine (Dieu contre l'homme) ? La divergence fondamentale entre Barth et Luther se précise. Le théologien bâlois voit dans l'opposition entre la loi et l'Évangile la marque des égarements légalistes de l'homme et rejette l'idée luthérienne d'une dialectique interne à Dieu. Joest estime que Barth perd quelque chose d'essentiel et rappelle que Luther a farouchement défendu cette opposition au sens d'une dialectique entre deux paroles de Dieu. L'exigence de la loi exerce une fonction relative à l'Évangile et s'inscrit dans un mouvement qui tend vers le Christ.

Le réformateur désigne du nom de *per motum contrarium* ce mouvement au cours duquel la loi s'éloigne de son « but secret », l'Évangile. Dieu prend l'homme au mot. Il souscrit à sa religion des œuvres dans

le secret dessein de la briser et d'amener l'homme à l'Évangile. Il devient rationnel afin de bannir toute construction rationnelle hors des frontières de l'Évangile. La loi et l'Évangile s'opposent l'une à l'autre et entretiennent une relation finale : « la loi maintient l'homme dans son propre être face à Dieu, AFIN QUE l'Évangile introduise l'être de l'homme dans l'être de Dieu ».

Deuxième chapitre : « le double aspect du *simul justus ac peccator* et sa signification pour le problème de la permanence de la fonction de la loi ». Tantôt Luther affirme l'achèvement de la fonction de la loi dès l'instant où l'Évangile a fait irruption, tantôt sa nécessaire permanence puisqu'il n'existe point d'homme complètement changé dans sa nature. Joest confronte ces affirmations paradoxales avec la thèse du *simul justus ac peccator*. La confrontation se corse, car on rencontre deux lignes contraires dans l'enseignement du réformateur : l'aspect total du *simul* côtoie son aspect partiel. Dans le premier cas, le *simul* désigne le choc de deux réalités : le chrétien est totalement pécheur et totalement juste. Dans le deuxième, le *simul* désigne le vis-à-vis de deux grandeurs qui se limitent l'une l'autre : le chrétien est encore partiellement pécheur et déjà partiellement juste.

Dans l'aspect total du *simul*, Luther juxtapose deux contraires dans le même sujet et dans le même temps. Le chrétien est en même temps libre et esclave. Il est citoyen du règne de la valeur imputée, quant à Christ, citoyen du règne de l'état de fait, quant à lui-même. Il n'est pas question d'un plus ou moins. La vie chrétienne, la sanctification, s'identifie à un mouvement qui conduit l'homme du péché à la justification. Ce passage (*transitus*) doit sans cesse être répété et nécessite par conséquent la constante intervention de la loi, sinon l'homme cesserait d'être affamé de l'action de Dieu. L'aspect partiel du *simul*, par contre, introduit l'idée d'un « plus ou moins », antithétique au « tout ou rien » affirmé dans l'aspect total. La vie chrétienne ne correspond pas seulement à la perpétuelle oscillation entre la totalité d'en-bas et celle d'en-haut, mais aussi à la diminution constante de la grandeur d'en-bas et à la croissance progressive de celle d'en-haut.

Quant à la loi, elle remplit une fonction négative au niveau total du *simul* et une fonction positive au niveau partiel. Werner Elert a démontré que Luther ne mentionnait jamais explicitement le *tertius usus legis* et en a conclu qu'il ne savait rien de son contenu<sup>1</sup>. Joest souscrit à la démonstration, mais refuse la conclusion. Pour Joest,

<sup>1</sup> La position d'O. Ritschl, de Seeberg, d'Elert et de l'école scandinave peut se résumer en ces mots : « La foi accomplit la volonté de Dieu dans une liberté spontanée, sans qu'il faille pour autant qu'elle y soit poussée par la loi. »

Luther connaît les composantes du troisième usage de la loi. Il parle fréquemment de cette Parole de Dieu qui assiste l'homme de ses encouragements et de ses directives, sur le chemin de l'obéissance concrète.

Troisième chapitre : « loi et paraclèse dans la vie du chrétien ». Joest définit le rapport entre l'aspect total et l'aspect partiel du *simul*. L'aspect total du *simul* décrit le vis-à-vis de la valeur imputée et de l'état de fait ; l'aspect partiel, celui de l'état de fait nouveau et de l'état de fait ancien. Pour Luther, il existe une relation interne entre l'aspect « valeur imputée contre état de fait » et l'aspect « nouvel état de fait contre ancien état de fait ». La « justice imputée » ne plane pas au-dessus de l'homme pris au niveau de son état de fait. Elle l'assaille. Le péché est livré à une force qui le diminue. Un lien indissoluble relie la justification à la sanctification, la foi à la charité.

La sanctification n'est pas faite d'une addition d'œuvres temporelles. Elle est ordonnée à sa source. Le croyant n'attend pas ce qui n'existe « pas encore ». Par sa justification, il est greffé sur le « déjà maintenant », sur la force résurrectionnelle qui travaille les réalités anciennes, sur la venue de l'éternité dans le temps. La sanctification s'identifie à une réalité nouvelle et actuelle, qui, quoique invisible et non mesurable, fait irruption dans le monde concret. Ainsi donc, l'affirmation de la sanctification progressive ne contredit pas celle de la plénitude déjà présente de la sanctification.

Le maintien paradoxal de la sanctification totale et de la sanctification progressive résoud du même coup le problème posé par une loi qui conserve une mission alors même que sa fin a été proclamée. La loi détient la double mission de contraindre l'homme ancien au *transitus* et d'assister l'homme nouveau, par ses directives concrètes, dans le cheminement de la sanctification (*progressus*). Dans le premier cas, la loi énonce un « tu dois afin que », dans le deuxième, un « tu peux parce que ». Tantôt elle est un joug pour le moi ancien, tantôt une parole encourageante et exhortative qui confirme le moi nouveau dans sa liberté. Pour l'homme ancien, la question du salut reste devant lui et l'angoisse ; pour l'homme nouveau, elle est derrière lui parce que résolue en Christ.

Quelle solution faut-il donner au problème du *tertius usus legis* ? Joest propose qu'on respecte, chez Luther, l'absence de toute mention explicite de cette notion. Le troisième usage de la loi fait problème parce qu'il évoque la loi alors que l'Évangile a proclamé sa fin. Il ne met pas l'accent sur le renversement absolu qu'opère Dieu. Il ne rend pas clairement compte du paradoxe : le plan où la loi et l'Évangile s'opposent l'un à l'autre voisine celui où ils sont unis. Joest trouve chez Luther lui-même la proposition d'une nomenclature plus

conforme aux composantes du problème. Le réformateur recourt au mot « loi » lorsqu'il évoque le deuxième usage, et au mot « commandement » lorsqu'il expose le contenu du troisième. Aussi parlons de l'*usus elenchticus* et de l'*usus practicus evangelii*, ou encore de l'*usus legalis* et de l'*usus evangelicus* du commandement. Cela évitera tout compromis fatal entre la loi et l'Évangile : ou bien le commandement est loi, ou bien il est parénèse, paraclèse, parole d'encouragement, directive, Évangile.

\* \* \*

La deuxième partie de l'ouvrage est intitulée « l'enseignement de Luther et la parénèse dans le Nouveau Testament ». On a souvent accusé Luther de développer un système qui convenait à une conscience humaine angoissée, et non pas à une conscience assoupie. On lui a reproché de majorer la théologie paulinienne et de trahir Matthieu et Jacques. Joest confronte ces critiques au Nouveau Testament. Nous avons vu que Luther maintenait côte à côte, sans les harmoniser, l'usage légal et l'usage évangélique du commandement, le jugement dernier déjà prononcé dans la justification et le jugement dernier de la fin des temps. Le problème tient en ces termes : le Nouveau Testament connaît-il une telle antinomie ? S'engage-t-il ou non sur une voie harmonisante ?

Au terme de sa démonstration, Joest posera la thèse de l'accord entre Luther et le Nouveau Testament. Sa réflexion se déroule en trois étapes : dans la première, il présente une ligne néo-testamentaire qui gravite autour de la proclamation de la fin de la loi ; dans la deuxième, il analyse une autre ligne néo-testamentaire qui contredit la précédente ; dans la troisième, il examine le problème de l'unité de ces deux lignes contradictoires.

1. Beaucoup de textes pauliniens présentent le Christ comme la fin de la loi <sup>1</sup>. Pour Luther, la loi revêt le sens général de « norme morale » universelle, pour l'apôtre, le sens historique de « loi donnée à Israël au Sinaï ». Cette divergence n'enlève rien à leur entente fondamentale : l'un comme l'autre n'annoncent pas la fin du contenu de la loi, mais le renversement de la relation que Dieu entretient avec l'homme. Luther, en radicalisant la loi, confirme une vérité biblique essentielle : une certaine forme que revêt la volonté de Dieu pour rencontrer l'homme ne concerne pas seulement Israël, mais tous les hommes <sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Rom. 2 : 27-29 ; 6 : 14 ; 7 : 1-6 ; 8 : 3 ; 10 : 4 ; II Cor. 3 : 6-11 ; Gal. 3 : 11-13 ; 3 : 24 s. ; 4 : 1-6, etc.

<sup>2</sup> La place nous manque pour parler de la théologie johannique et de celle de l'épître aux Hébreux. Pour Joest, elles proclament chacune à leur manière la fin de la loi, et en tirent les mêmes conséquences que Paul. On peut donc affirmer l'existence de la ligne paulino-johannique.



L'accord entre Luther et Paul se retrouve au niveau de leur compréhension des conséquences de la justification. Bultmann, Wendland, Schlatter, Preisker et d'autres ont montré que la justification exprime l'actualité du jugement dernier <sup>1</sup>. Ensuite, la Parole libératrice de la justification est une Parole créatrice <sup>2</sup>. L'Évangile est une force <sup>3</sup>. Paul n'opère pas une distinction, devenue traditionnelle dans la démarche dogmatique scolastique, entre la justification et la sanctification. Il les unit étroitement. Ainsi la sanctification est le jugement même de la justification dans son accomplissement efficace.

L'accord entre Luther et Paul se perpétue au niveau de la signification qu'ils confèrent à l'impératif de la parénèse apostolique. La coexistence chez Paul de l'indicatif et de l'impératif a longtemps déconcerté l'exégète et suscité des solutions qui aboutissaient à violenter l'un ou l'autre. Plusieurs exégètes contemporains, dont Bultmann et Braun, ont sorti la théologie de cette impasse et ont enseigné à respecter la tension paulinienne. Cet impératif, en fait, ne revendique pas un développement moral de la part de l'homme, mais invite le croyant à l'accueil des réalités qui viennent d'en-haut. Les textes parénétiqes du Nouveau Testament fondent leur exhortation sur la présence efficace du Christ <sup>4</sup>.

2. Une deuxième ligne néo-testamentaire s'oppose à la précédente. On la rencontre souvent dans l'évangile de Matthieu et dans l'épître de Jacques. Elle comporte une parénèse qui place l'exigence de la sanctification sous le signe de la crainte. Elle fait dépendre de l'obéissance humaine aux œuvres la décision finale du salut au jugement dernier. Alors que Paul et Jean opposent l'échelle de la justification à celle de la loi, Matthieu renforce et approfondit l'exigence de la loi <sup>5</sup>.

Le dissensus entre les deux lignes néo-testamentaires est donc bien marqué. Il faut pourtant se garder de le comprendre comme une opposition entre la ligne synoptique et celle paulino-johannique. Il existe, en effet, une autre série de textes synoptiques dans lesquels retentit la prédication du règne et de la victoire déjà présents en Christ <sup>6</sup>. Ces textes fondent l'existence d'un consensus entre la théologie de Paul et de Jean et celle de Matthieu et de Jacques. De même, il existe un certain nombre de textes où Paul enseigne une parénèse

<sup>1</sup> Rom. 5 : 1, 2, 9 ; Jean 3 : 18 ; 5 : 29 ; 10 : 28 ; 12 : 3 ; 16 : 11, etc.

<sup>2</sup> Rom. 4 : 17.

<sup>3</sup> Rom. 1 : 17 ; I Thess. 1 : 5 ; Col. 1 : 6, etc.

<sup>4</sup> Rom. 12 : 1 ; 14 : 30 ; I Cor. 1 : 10 ; Eph. 4 : 17, etc.

<sup>5</sup> Mat. 3 : 10-12 ; 5 : 21 s. ; 7 : 16-23 ; 13 : 24-30 ; 13 : 39-43 ; 15 : 1, 23 ; 21 : 28-32. Joest se désolidarise des théologiens luthériens qui, comme G. Kittel, ont harmonisé en interprétant le sermon sur la montagne, par exemple, à la lumière de l'*usus elenchticus*.

<sup>6</sup> Mat. 3 : 21 ; 12 : 28 s. ; 20 : 28 ; 26 : 28.

fondée sur le jugement, antithèse de la parénèse du pardon. Rom. 2 : 6 s. et 7 : 10 introduisent la justification par les œuvres. L'antinomie paraît aussi dans le cadre du jugement dernier : tantôt Paul le comprend comme un événement passé, tantôt comme un événement futur. Elle paraît encore au niveau du Christ : tantôt Paul voit en lui l'intercesseur (Rom. 8 : 34), tantôt le juge devant lequel nous comparâtrons (II Cor. 5 : 10). Le caractère dialectique du Nouveau Testament ressort dans toute son ampleur.

3. Comment faut-il interpréter la coexistence de ces deux lignes néo-testamentaires contradictoires ? D'innombrables solutions ont été proposées. Nous recommandons tout particulièrement la lecture des pages où Joest expose la synthèse de E. Kühl (théorie du jugement annexe), celle de Frédéric Godet, de Zahn, de Wernle et de Schlatter (théorie de la double justification), celle de F. Büchsel (théorie de la foi qui justifie dans la mesure où elle est liée à l'amour), celle de Wendland (théorie du caractère non méritoire de la récompense au jugement), celle enfin de Wrede et de Pfeiderer (théorie du résidu judéo-légaliste chez Paul). Au terme de son analyse, Joest est amené à refuser chacune de ces solutions, parce qu'elles cèdent au goût de la systématisation. Bannissant tout système, il veut maintenir l'unité du contenu scripturaire à travers ses contradictions, car c'est en toute conscience et dans une pleine maturité que les auteurs du Nouveau Testament ont énoncé, côte à côte, deux lignes contradictoires.

La solution proposée par Joest se résume en ces mots : unité existentielle des deux lignes contradictoires. L'antinomie doit être maintenue sinon la grâce et la foi sont vidées de leur contenu. Il faut que la prédication de la parénèse du jugement retentisse, sinon la grâce devient une vérité générale et la foi une connaissance objective. La loi doit être prêchée autant au croyant qu'à l'incroyant, car elle permet à la grâce d'être événement, et à la foi d'être un saut vers Jésus-Christ. Voilà pourquoi Paul prêche au croyant le canon de la loi : « sont justifiés ceux qui mettent la loi en pratique »<sup>1</sup>. Examinés à la lumière de l'« unité existentielle », cette proclamation paulinienne ne porte pas atteinte à la proclamation de la fin de la loi, mais rappelle que « la connaissance de l'Évangile en tant que dernier mot n'est pas une possession dont l'homme dispose » (p. 179).

Aussi longtemps que le théologien veut résoudre l'unité des deux lignes contradictoires sur le terrain logique et objectif, il acquiert la certitude que Paul n'a pas su maîtriser son exposé théologique. Il émerge de cette impasse dans la mesure où il reconnaît que la Parole

<sup>1</sup> Cf. Rom. 2 : 13 ; 10 : 5 ; II Cor. 5 : 9, 10 ; Gal. 3 : 12. Cf. tous les textes de la parénèse du jugement.

de Dieu est véhiculée à travers ses contradictions. Seul Dieu peut conférer l'unité aux deux lignes : l'unité du témoignage se réalise au fur et à mesure que la Parole de Dieu me rencontre à travers ses contradictions, moi qui suis en ce lieu-ci. Moi qui ne sais qu'une seule chose : ce qui m'est dit maintenant a sa pleine valeur. Le croyant rencontre tantôt une parénèse finale, tantôt une parénèse consécutive.

\* \* \*

Parvenu au terme de son ouvrage, Joest conclut que l'enseignement de Luther s'accorde avec celui du Nouveau Testament. En développant l'antinomie « loi-Evangile », le réformateur s'est conformé à la dialectique interne à l'Écriture. Joest prend ses distances à l'égard des réformés, comme à l'égard du courant luthérien qui ne veut rien savoir du contenu du *tertius usus legis*. Dans la tradition réformée, le principal usage de la loi est le troisième ; dans la tradition luthérienne, le deuxième. Les uns accentuent l'unité de la loi et de l'Évangile, les autres leur opposition. Joest, quant à lui, veut rendre compte à la fois de leur opposition et de leur unité. Ce n'est pas l'*usus legalis* ou bien l'*usus evangelicus* du commandement qui est principal. L'un et l'autre sont tour à tour principaux.

Joest rend hommage à Barth d'avoir rappelé aux luthériens l'importance du commandement divin positif, riche en directives dans les questions concrètes. Avec raison, il a condamné l'insistance outrancière sur l'opposition entre la loi et l'Évangile ; car elle aboutit à unir l'homme et Dieu dans une relation mystique, où il n'y a plus ni Parole qui retentit, ni homme qui écoute et obéit. Pourtant Joest reproche à Barth d'avoir prêté à Luther l'erreur de type illuministe qu'il combat. Il l'accuse, ensuite, de trahir la dialectique interne au Nouveau Testament lorsque, radicalisant le troisième usage de la loi, il affirme que l'Évangile précède la loi. Il n'est pas possible de prétendre que l'*usus elencticus legis* n'a rien à voir avec la Parole de Dieu et résulte d'une fausse compréhension de l'homme. Joest, enfin, se demande si Barth n'ouvre pas la porte au danger de mélanger le « tu peux parce que » au « tu dois afin que », la parénèse du salut à celle du jugement. Certes il n'a pas fait cette confusion ; mais, en supprimant l'opposition entre la loi et l'Évangile, il laisse planer sur la théologie la menace qu'elle réduise leur unité à un principe général et Dieu à un principe de grâce.

\* \* \*

Nous voulons maintenant dégager la portée de l'ouvrage de Joest.

I. *Contribution de Joest au problème d'une herméneutique du Nouveau Testament.* Certains reprocheront à Joest de trahir l'exégèse

lorsqu'il rassemble en une seule gerbe, et sous la même question systématique, les différents livres saints, malgré leurs contradictions. Il prévient cette critique : après une première étude séparée des couches littéraires et des auteurs, il est nécessaire d'affronter l'ensemble scripturaire. Le Nouveau Testament n'est pas une fiction ecclésiastique, mais un fait. Il constitue un tout qui, tel un faisceau, réunit un ensemble de tensions <sup>1</sup>. La prédication, par conséquent, n'a pas pour tâche d'enseigner l'ensemble de la dogmatique, mais celle d'interpréter le texte donné. Tour à tour retentissent la prédication de la parénèse du jugement et celle du salut, l'annonce du salut eschatologique et celle de l'actualité du salut. De même, dans la cure d'âme, il ne s'agit pas de tout dire à chacun, mais ce dont il a besoin à tel ou tel moment <sup>2</sup>.

2. *Joest et Bultmann*. La réflexion de Joest bénéficie largement des travaux de Bultmann sur l'actualité [du salut eschatologique dans la justification paulinienne et johannique. Joest, pourtant, diverge foncièrement de Bultmann dans l'appréciation des textes où Paul et Jean parlent du jugement dernier comme d'un événement futur. Bultmann attribue à un rédacteur postérieur l'accent futur du jugement et en déduit qu'il représente un élément secondaire. Joest ne le suit pas et lui reproche de dissoudre l'antinomie entre le futur et le présent du jugement dernier dans une majoration de l'actualité. Qu'il y ait révision ultérieure ou pas, l'antinomie est là et constitue un trait essentiel du kérygme évangélique.

3. *Position du problème* : dans ce débat sur les rapports entre la loi et l'Évangile, on peut dégager schématiquement trois grandes orientations :

a) Un premier courant, au lendemain de la parution de l'ouvrage de Joest, a maintenu son option en faveur de la position barthienne. Retenons en particulier la contribution de H. Gollwitzer et celle d'Otto Weber (cf. bibliographie). Gollwitzer dégage deux lignes opposées dans la pensée de Luther : dans le premier cas, le réformateur accorde à la loi le rôle de pédagogue qui conduit à Christ et

<sup>1</sup> Une telle herméneutique interdit que l'on expulse du canon Jacques 2 : 24, par exemple (*sic* Althaus).

<sup>2</sup> La confrontation de l'ouvrage de Joest à d'autres projets herméneutiques, celui de Käsemann, par exemple (cf. bibliographie), est féconde. Elle conduit à demander à ce dernier s'il est légitime de dégager, comme centre des Écritures, l'unanimité de Jésus, de Paul et de Jean dans la proclamation du salut des « sans-Dieu ». Pour Käsemann, Christ est venu annoncer « que l'homme en tant que tel est corrompu et qu'il a besoin du pardon » (p. 219). Est-ce que cette thèse du canon à l'intérieur du canon ne majore pas l'opposition de la loi à l'Évangile aux dépens de leur unité, la loi qui condamne aux détriments de la loi qui exhorte et oriente ? L'herméneutique de Joest est certainement plus acceptable que celle de Käsemann, pour un héritier de Calvin.

maintient l'opposition entre l'*opus alienum* et l'*opus proprium*, dans le deuxième, il ne prête à la loi que le seul rôle de nous exhorter à l'action et ignore toute dialectique à l'intérieur de Dieu. Gollwitzer invite à opter contre le premier Luther et en faveur du deuxième, celui que l'on a trop longtemps oublié.

Weber estime que le schéma dialectique luthérien aboutit à une impasse, car il atténue le sérieux de la rencontre de l'homme avec la loi et l'Évangile. « Lorsqu'éprouvant l'une, je sais déjà ou toujours encore l'autre, alors je n'éprouve plus existentiellement ni l'une ni l'autre. » Weber reproche à Luther de s'être livré à une abstraction intellectuelle. Barth a montré que cette dialectique ne se résoud qu'au moment où on quitte le plan anthropologique pour passer au plan christologique. Nous ne connaissons la loi qui tue l'homme qu'en contemplant la croix. L'homme n'est acculé à se reconnaître coupable que lorsqu'il reçoit la grâce de Dieu. Ce n'est pas l'exigence absolue, mais le don concret de Dieu qui nous révèle à notre péché.

b) Un deuxième courant groupe un certain nombre de théologiens luthériens qui s'orientent dans le même sens que Joest. Tout en conservant la dialectique « loi-Évangile » de Luther, ils accueillent avec reconnaissance la révolution barthienne et insistent sur l'importance de la paraclèse néo-testamentaire. Citons, entre autres, les noms d'Althaus, de Thielicke, de Schlink et de Wingren (cf. bibliographie).

c) Un troisième courant luthérien diverge autant de la position barthienne que de celle de Joest. Werner Elert, Haikola, Ebeling, Bultmann laissent entendre explicitement ou implicitement que Luther ignore tout du contenu du *tertius usus legis* (cf. bibliographie).

Haikola affirme que Joest est tombé dans l'erreur de la théologie postérieure à Luther. Les philippistes ont trahi le réformateur en cessant d'annoncer le renouvellement total et quotidien au cours duquel l'homme est arraché au règne terrestre des œuvres et transplanté dans le règne de la liberté et de la spontanéité évangéliques. Haikola ne veut rien savoir du bon commandement de Dieu, de la parénèse de la grâce. L'homme saisi par la foi obéit spontanément et n'est pas sollicité par une loi qui lui donnerait des directives.

Ebeling affirme que Luther ne connaît qu'un « *duplex usus legis* ». La difficulté tient au fait qu'on interprète faussement ce concept lorsqu'on sépare l'*usus civilis* de l'*usus theologicus*. Luther n'a jamais fait une telle distinction. Celle-ci n'est apparue qu'avec Mélancthon. Pour Luther l'*usus legis* n'est pas un concept formel qui rassemble, comme pour son disciple, les différentes fonctions de la loi, mais il est une catégorie existentielle. « C'est pourquoi la loi ne recouvre pas une idée ou une somme de principes, mais la réalité de l'homme déchu »

(*Wort und Glaube*, p. 65). Dès lors, Ebeling ferme la voie, suivie par Joest, d'une distinction entre la *lex impleta* et la *lex implenda*, l'*usus evangelicus* et l'*usus legalis* du commandement. La loi ne peut qu'être *lex non impleta*, à savoir « *lex accusans, reos agens, exactrix et efficax* ». Il n'y a qu'un usage légitime de la loi : le *paedagogus in Christum*.

Dans un deuxième article intitulé « *Erwägungen zur Lehre vom Gesetz* », Ebeling se désolidarise de Barth et des théologiens vétéro-testamentaires qu'il a inspirés. Il conteste l'affirmation de von Rad selon laquelle Paul est entré en conflit avec la loi devenue une grandeur absolue au lendemain de l'exil et non pas avec la loi deutéronomique préexilique, articulée sur l'alliance. Alors que Barth, Noth, von Rad et Kraus comprennent la différenciation entre la loi et l'Évangile à l'intérieur et à partir de l'essence de la Parole de Dieu, Ebeling comprend l'essence de la Parole de Dieu à partir de leur différenciation. Bultmann déjà préconisait une interprétation de ce type. Pour lui, l'Ancien Testament est le miroir de l'échec de chaque individu qui rêve d'un salut sans la croix. L'Ancien Testament et la loi sont actuels puisque l'homme doit faire à chaque instant l'expérience de l'échec pour savoir ce qu'est la grâce. « Perpétuellement nous connaissons la tentation des œuvres ou de l'autojustification, et la foi n'est pas autre chose que le constant anéantissement de ce désir » (p. 183).

Quelle position adopter face à ces trois courants ? D'un côté, nous avons Barth et ses disciples. Ils aboutissent à identifier l'Ancien et le Nouveau Testament, en voyant dans le Christ le milieu des Écritures et en oubliant qu'il en est aussi le tournant. A la limite, ne risquent-ils pas de faire de l'Évangile un principe de grâce et ne mettent-ils pas en danger le caractère historique de la révélation ? De l'autre côté, nous trouvons Bultmann et ses épigones. Ceux-ci ne courent-ils pas le risque d'enfermer l'homme dans le schéma existentiel de la décision de la foi, dans le mouvement sans cesse répété « repentance-pardon » ? N'est-ce pas appauvrir l'anthropologie et l'eschatologie bibliques ? Dans ce débat, Joest nous paraît montrer la voie médiane propre à récupérer les apports enrichissants du barthisme et du bultmannisme.

4. *Joest et sa contribution au problème de l'éthique.* L'ouvrage de Joest est décisif pour qui veut réfléchir aux fondements de l'éthique, car la réflexion sur la responsabilité de l'Église à l'égard des domaines sociaux et politiques est directement tributaire de l'option prise sur les rapports entre la loi et l'Évangile.

Quelle est pour Barth la relation entre l'Église et le monde ? Poursuivant sur la lancée du renversement « Évangile-loi » et sans craindre de s'opposer à tous les réformateurs, il affirme que l'essence de l'État relève de l'*ordo redemptionis* et non pas de l'*ordo creationis*.

Le monde peut être représenté comme un grand cercle qui entoure l'Eglise, cercle plus petit. Le centre commun, autour duquel gravitent ces deux cercles, est le Christ. Il en résulte cette thèse capitale : « de même que la justification divine constitue le seul et véritable élément de continuité de la justice humaine, de même l'Eglise constitue le seul et véritable élément de continuité de la politique » (cf. « Justification divine et justice humaine »).

A n'en pas douter, une telle concentration christologique a rendu un très grand service à l'Eglise, au moment où elle a dû se préparer à contrecarrer la main-mise du Führer et la soumission des « Deutsche Christen ». L'Eglise sait ce que l'Etat ne sait pas. Elle lui fait connaître qu'il est un instrument de la grâce divine. Elle lui rappelle qu'il est dépendant d'elle. Elle lui fait connaître ses limites, sa mission, son fondement et sa raison d'être.

Aujourd'hui, pourtant, il importe de considérer l'enseignement barthien sur le rapport entre l'Eglise et le monde à la lumière des appréciations luthériennes. Tout en rendant hommage à Barth de les avoir obligés à prendre davantage au sérieux la question de la signification de la foi en Christ, pour la vie dans le monde et pour les décisions concrètes de l'homme, les luthériens refusent de le suivre dans son concentrisme christologique. Christ ne peut être pour eux le fondement de l'Etat et de la justice mondaine. Ils conservent l'enseignement des deux règnes. Les cercles ne sont pas l'un dans l'autre, mais côte à côte.

Voici quelques-unes des questions critiques des luthériens : à force de prêcher l'homme nouveau, les yeux fixés sur le Christ qui est en un « le Dieu qui sanctifie et l'homme sanctifié », ne court-on pas le danger d'oublier que cet homme nouveau fait corps avec l'homme ancien ? Peut-on ne parler de l'éon présent qu'à partir de l'éon qui vient ? N'est-ce pas se condamner tôt ou tard à faire entendre à un homme désincarné, sorti de sa situation spatiale et temporelle, une *prédication intemporelle* de la grâce ? Cette question est décisive pour le pasteur aujourd'hui. Elle rappelle l'urgence de s'interroger non seulement sur la puissance de la grâce, mais aussi sur l'homme qu'elle concerne <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> André Dumas s'est inquiété, dans un article, du désintérêt dont font preuve un certain nombre de disciples de Barth à l'égard des sciences historiques et anthropologiques. Elles sont propres, pourtant, à dévoiler le vrai visage de l'homme moderne à qui s'adresse le message de la grâce. Dumas trouve le germe de ce désintérêt à l'égard des tâtonnements anthropologiques et sociologiques dans la démarche exégétique de Barth lui-même, tout en affirmant que ce dernier n'est pas tombé dans le piège. On peut se demander si le diagnostic de Dumas est suffisant et si la majoration du principe aux dépens de la rencontre, de la grâce au détriment de l'homme rencontré par la grâce dans sa situation, n'est pas inhérent à la compréhension concentrique du rapport entre l'Eglise et le monde.

Il faut que tous les lecteurs de Barth lisent ces pages où Wingren dénonce les dangers de lier exclusivement la sphère mondaine à la connaissance de la communauté chrétienne. Il faut lire aussi les pages où Thielicke, dans un va-et-vient entre l'un et l'autre cercle et une réflexion sur le schéma inductif<sup>1</sup> de l'éthique, invite le théologien à demander aux sciences anthropologiques profanes de lui fournir le relevé du terrain dans lequel s'incarne la parénèse évangélique<sup>2</sup>. Barth ne se trompe-t-il pas quand il affirme que la connaissance du cercle intérieur est le seul chemin qui permet de bien structurer la communauté civile ? Les critiques des luthériens ne peuvent que nous apprendre à bien user de Barth et à éviter les dangers inhérents à sa radicalisation et à son centrisme christologiques.

\* \* \*

Parvenu au terme de cette étude, nous espérons avoir montré la fécondité de l'ouvrage de Joest. L'auteur nous paraît renouveler le dialogue entre luthériens et réformés sur cette question du troisième usage de la loi. Il offre une connaissance approfondie de Luther et un tremplin pour pénétrer au cœur de la théologie de Barth. Il demeure dans la ligne d'un dialogue où les héritages luthérien et calviniste s'affrontent, se critiquent, s'enrichissent, sans toutefois s'enfermer dans leur tour d'ivoire.

En raison de la richesse du contenu scripturaire dans cette question des rapports entre la loi et l'Évangile, Schlink affirme que les théologiens ont la tâche de remettre *sans cesse en chantier* le développement systématique, à partir de la différenciation ou de la relation entre l'Évangile et la loi d'une part et en fonction de la situation historique du monde et des tendances théologiques du moment d'autre part. Le génie de Barth tient au fait qu'il a su développer ce rapport de manière à sortir la théologie de l'engrenage du « Kulturprotestantismus » et, par la suite, les théologiens de leur silence dramatique face au nazisme et aux « Deutsche Christen ». Aujourd'hui un examen du mouvement œcuménique révèle que la question du rapport de l'Église au monde se pose avec urgence. Elle est en effet préalable à la construction d'une éthique sociale. Joest a montré que cette question était tributaire de l'option prise quant au rapport de la

<sup>1</sup> Inductif : qui procède du réel et non du principe (déductif).

<sup>2</sup> Je suis préalablement en situation et « je ne peux trouver une directive qu'en interrogeant le message biblique à partir des problèmes actuels et concrets qui me concernent et inversément en me laissant interroger par le message biblique sur ces problèmes » (cf. préface à *Glaube und Handeln*).



loi et de l'Évangile. La solution qu'il préconise nous paraît propre à bien préparer le terrain et à nous introduire au cœur des recherches actuelles.

MARC PETER.

#### BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- P. ALTHAUS : Gebot und Gesetz (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Gütersloh, 1952).
- K. BARTH : Evangelium und Gesetz (Theologische Existenz heute, Heft 32. München, 1935).
- Justification divine et justice humaine (Cahiers bibliques de « Foi et Vie », 3<sup>e</sup> année, n<sup>o</sup> 5).
- Communauté chrétienne et communauté civile (CPE, Genève, 1947).
- Dogmatique. Tome II\*\* (Genève, 1959).
- Les Allemands et nous (Neuchâtel, 1945).
- Guérison des Allemands ? (Neuchâtel, 1945).
- Une voix suisse 1939-1944 (La chrétienté au creuset de l'épreuve. Genève).
- BULTMANN : Glauben und Verstehen (Bultmann II).
- A. DUMAS : Des prolégomènes dogmatiques à l'insertion éthique dans l'exégèse de K. Barth (K. Barth zum 70. Geburtstag, 1956. p. 208-216).
- G. EBELING : Zur Lehre vom *triplex usus legis* in der reformatorischen Theologie (1950) ; in : Wort und Glaube ; 2<sup>e</sup> édition (Tübingen, 1962).
- Erwägungen zur Lehre vom Gesetz (1958) ; id.
- W. ELERT : Eine theologische Fälschung zur Lehre vom *tertius usus legis* (Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte, Heft 2, 1948).
- Zwischen Gnade und Ungnade. Abwandlungen des Themas Gesetz und Evangelium (1948).
- H. GOLLWITZER : Zur Einheit von Gesetz und Evangelium (Barth-Geburtstag, 1956. p. 288-309).
- L. HAIKOLA : *Usus legis* (Uppsala universitets Arsskrift 1958, 3. Acta universitatis upsaliensis).
- W. JOEST : Gesetz und Freiheit. Das Problem des *tertius usus legis* bei Luther und die neutestamentliche Parainese (Göttingen, 1951, 1961, 3<sup>e</sup> éd.).
- E. KÄSEMANN : Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche ? (1951, in : Exegetische Versuche und Besinnungen) (3<sup>e</sup> éd., 1964, Göttingen, 1960).

- MARC PETER :** Du principal usage de la loi chez les luthériens et les réformés (thèse de la Faculté de théologie de l'Eglise évangélique libre du canton de Vaud. Bibliothèque des pasteurs, Lausanne, 1966).
- E. SCHLINK :** Gesetz und Paraklese (Barth-Geburtstag, 1956. p. 323-335).
- H. THIELICKE :** Zur Frage « Gesetz und Evangelium ». Eine Auseinandersetzung mit K. Barth. In : Theologie der Anfechtung (1949).  
— Glaube und Handeln (Bremen, 1961).
- O. WEBER :** Grundlagen der Dogmatik (Neukirchen, Moers, 1962).
- G. WINGREN :** Evangelium und Gesetz (Barth-Geburtstag, 1956. p. 310-322).