

1 INSTITUT DE THEOLOGIE ORTHODOXE SAINT-SERGE, PARIS
CONFERENCE DU METROPOLITE ATHANASIOS D'ACHAIE

ΘΕΩΣΙΣ:

LA DOCTRINE DE LA DIVINISATION CHEZ LES PERES GRECS ET LE
DIALOGUE ŒCUMENIQUE.

I) *Les prémices de la doctrine:*
a) *de la Bible à la patristique grecque.*

La doctrine de la déification se trouve au cœur même de la foi orthodoxe autour du thème relevant le salut. Depuis Clément d'Alexandrie et Irénée de Lyon les Pères ont essayé d'interpréter les nuances et les conséquences du message biblique concernant l'œuvre salvifique du Dieu de l'amour pour l'homme déchu. Le thème de la déification est un thème parmi les plus caractéristiques de la pensée des Pères grecs, principalement jusqu'au XVe siècle. Après la chute de Constantinople, et surtout dans les *Confessions* du XVIIe siècle, les théologiens se contentaient d'idées plus communes, telles que la filiation divine (Dt 14:1; Ps 81:6; 88:27-28; Sg 2:18; 5:5; Mt 6:9; Rm 8:14-17; Ga 3: 26; 4: 5) ou la vision de Dieu, qui l'assimilera à Lui (1 Cor 13: 12; 1 Jean 3: 2), quand elles en venaient à définir ce que l'œuvre de Dieu a valu aux hommes. L'intérêt de la théologie pour la doctrine patristique de la déification est renouvelé après la deuxième guerre mondiale et nous avons déjà des études importantes en plusieurs langues sur ce sujet.

La divinisation s'accomplit à la fin des temps, et même en toute rigueur au-delà du temps et des siècles. Mais, en même temps, ceux qui en sont dignes peuvent déjà la recevoir en cette vie par le fait que le passé, le présent et l'avenir sont englobés par l'éternité et que l'intemporel (ou le supra temporel) est en quelque sorte présent dans le temps, ou encore que chaque moment de celui-ci peut participer de celui-là. Il ne s'agit pas d'une affirmation philosophique, mais d'un axiome christologique. Le Verbe divin accomplit la divinisation en la nature humaine qu'Il a assumée, c'est-à-dire la nature de tous les hommes du passé et du futur. Ainsi la divinisation se situant dans le temps le transcende et englobe tous les temps. Dans ce sens christologique Maxime le confesseur peut dire que "puisque notre Seigneur Jésus Christ est le commencement, le milieu et la fin de tous les siècles passés, présents et futurs, avec raison est arrivé pour nous, par la puissance de la foi, ce qui, selon la grâce, par une opération selon la vision, sera la fin des siècles pour la divinisation des dignes"¹. Les saints participent à la grâce acquise par le Verbe incarné quand ils voient à distance, quand ils prophétisent et quand ils transcendent les lois de la nature et les limites de l'espace et du temps. Ils peuvent

¹ *Quaestiones ad Thalassium* 22, PG 90, 320BC.

ainsi participer à ce qui se situe au delà du temps, à ce qui est intemporel et éternel. Ce qui est donc d'un certain point de vue futur devient pour eux présent.

La divinisation ou déification exprime d'abord, dans un contexte chrétien, une idée qui se trouve déjà dans l'Ancien Testament. Lorsqu'en effet, en Gn 2: 7 le document yahviste nous raconte la création de cet "être vivant" qu'est l'homme, il nous indique que Yahvé "insuffle" une "haleine de vie" dans les "narines" de l'homme (texte massorétique), sur la face (texte grec). Par là, le document yahviste nous dit quel est le contenu de la réplique de l'image de Dieu en l'homme affirmée en Gn 1: 26 par le document sacerdotal. Si à la différence des animaux, l'homme est créé à l'image de Yahvé et selon Sa ressemblance, c'est ne point en tant qu'il est un "être vivant", mais c'est dans la mesure où de la face même de Dieu est issu un souffle vital divin qui vient demeurer en l'intime de l'homme et rendre ce dernier capable de participer à la vie même de Dieu. Certes, les animaux aussi reçoivent une "haleine de vie", qui fait d'eux des êtres vivants. Mais ce qui fait de l'homme, dans la création, un "être vivant" absolument à part, c'est qu'en lui la "Rouah" de Yahvé peut venir demeurer.

Ce thème était déjà très présent dans divers courants philosophiques et religieux de l'Antiquité- en particulier l'orphisme, le platonisme, le stoïcisme et l'hermétisme². Voilà la belle formule du Poimandres: "Pour ceux qui possèdent la gnose, la fin bienheureuse, c'est d'être divinisés (θεωθῆναι)³. Il s'agit d'un texte non chrétien, mais certainement influencé par la religiosité du judaïsme alexandrin et, peut-être, du christianisme primitif. Le fait est que le contexte ne nous semble pas laisser entendre que l'âme serait changée par la contemplation dans sa nature profonde, mais simplement que l'âme, divine par essence, ayant pris conscience de l'être, est promise après la mort, à *l'apothéose*. Platon, lui, ne connaissait qu'une "ressemblance" avec Dieu, récupérée par la fuite hors du monde sensible vers l'intelligible⁴. Plotin pense que l'âme doit être non seulement échappée au péché, mais qu'elle doit récupérer l'être divin⁵. Pour retrouver l'être un, qui est en même temps l'être universel, il suffit à l'âme, croit-on, de renoncer à son individualité. C'est une idée radicalement étrangère à la mystique chrétienne de divinisation parce qu'elle ne parle pas ni de créateur ni de créature, mais seulement de l'erreur à surmonter d'un être partiel. Dans la pensée plotinienne il n'y a pas l'idée de la transformation, mais seulement d'une extinction du soi qui croit rejoindre, ou plus exactement retrouver, la divine existence en s'absorbant simplement dans le monde comme unité indifférenciée.

² Voir l'étude de J. GROSS, *La divinisation*

³ 6 *Corpus hermeticum*, 1er traité, 26, éd. Nock- Festugière, p. 16, 12.

⁴ 7 *Théétète* 176B. Cf. *République* X, 613.

⁵ 8 *Ennéades* IV, VIII, 5, 24- 27.

La doctrine chrétienne de la divinisation possède un fondement scripturaire néotestamentaire, qui apparaît dans la continuité de l'enseignement vétérotestamentaire. Cette continuité se manifeste de la façon la plus claire en Jn 10: 34, où la formule du psaume 82: 6, est reprise par le Christ: "J'ai dit: vous êtes des dieux." Le même psaume en son premier verset proclamait: "Dieu s'est tenu dans l'assemblée des dieux, au milieu d'eux il juge les dieux." A ces formules fait écho le célèbre passage d'Aratos cité par l'apôtre Paul répétée par deux fois: "nous sommes de sa race..., nous sommes de la race de Dieu" (Actes 17: 28-29). Une autre affirmation essentielle est celle de l'apôtre Pierre: par la gloire et la force agissante de la gloire de Dieu "les biens du plus haut prix qui nous avaient été promis nous ont été accordés, afin que vous deveniez ainsi communiants à la nature divine (2 P 1: 4).

C'est dans ce sens qu' Ignace d'Antioche, ouvrant la première période de la réflexion patristique sur la divinisation, dit à ses correspondants qu'ils sont "porteurs de Dieu (θεοφόροι)"⁶, "remplis de Dieu"⁷, "participants de Dieu"⁸, qu'ils auront dans l'éternité "une part en Dieu"⁹, et posséderont "l'incorruptibilité et la vie éternelle"¹⁰. On peut suivre l'étude du P. Dalmais¹¹ pour noter que cette idée que l'immortalité incorruptible équivaut à être déifié se trouve chez les apologistes: Justin, Tatien et Théophile d'Antioche, dans le sens que l'immortalité qui déifie restera toujours un don divin et ne deviendra jamais une incorruptibilité par nature comme celle de Dieu. Saint Irénée de Lyon reprend l'idée de Théophile sur la convenance d'une assimilation progressive à Dieu destinée à trouver sa perfection dans la vision. On peut noter sur ce point le passage suivant explicite du traité *Contre les hérésies*: "Notre Seigneur, dans les derniers temps, lorsqu'il récapitula en lui toutes choses, vint à nous non tel qu'il le pouvait, mais tel que nous étions capables de le voir: il pouvait, en effet, venir à nous dans sa gloire indicible, mais nous n'étions pas encore capables de la porter"¹². Mais soucieux de rester fidèle au vocabulaire scripturaire et défiant à l'égard d'expressions trop compromises, Irénée demeure très sobre dans l'emploi du vocabulaire de la divinisation et organise sa synthèse autour du thème d'image et ressemblance de Dieu (Gn 1:26-27; Sg 2:23)¹³. Clément d'Alexandrie fait appel à la langue des philosophes et des cultes à mystères en soulignant, même trop, l'aspect intellectuel de la doctrine et en orientant la théologie grecque vers une conception exagérément spéculative de la

⁶ 9 *Aux Ephésiens* IX, 2, SC 10, 78 (éd. P. Th. CAMELOT).

⁷ 10 *Aux Magnésiens* XIV, SC 10, 106

⁸ *Aux Ephésiens* IV, 2, SC 10, 72.

⁹ *A Polycarpe* VI, 1, SC 10, 176.

¹⁰ *ibid.* II, 3, SC 10, 172.

¹¹ Irénée-H. DALMAIS, "Divinisation. La patristique grecque", *Dictionnaire de Spiritualité* 2, 1376-1389.

¹² IV, 38, 1, SC 100bis, p.946-948.

¹³ Voir note 43.

divinisation. Origène reprend et approfondit l'enseignement de Clément, en le recentrant sur le donné scripturaire.

C'est Athanase d'Alexandrie celui qui, inaugurant la deuxième période patristique sur le sujet de la divinisation, élabore une théologie susceptible de constituer une assise solide pour la défense de la foi et dégage explicitement la doctrine de la déification intégrant l'apport de Clément et d'Origène. C'est Athanase qui nous donne la fameuse formule : Le Verbe «S'est fait homme pour que nous devenions dieux»¹⁴. Saint Basil le Grand développe les vues proposées par Athanase sur le rôle déifiant de l'Esprit, en renforçant considérablement, comme le feront les autres cappadociens, l'aspect intellectualiste de la divinisation. Saint Grégoire de Nazianze, notamment, utilise le mot *θέωσις* plusieurs fois, soit à propos du Christ¹⁵, soit à propos de l'eucharistie¹⁶ ou des vertus¹⁷. Saint Cyrille d'Alexandrie achève cette seconde période assimilant l'apport des cappadociens dans une théologie plus ample de la divinisation.

Le témoin le plus important et sans doute le plus décisif qui, au 6e siècle, marque une étape dans le vocabulaire comme dans la doctrine même de la divinisation, est constitué par l'ensemble des écrits attribués à Denys l'Aréopagite. Avec lui nous entrons dans la troisième période du développement de cette doctrine. Il se caractérise par l'introduction du terme *θεοποίησις*, fabriqué sous l'influence de Proclus et du néoplatonisme tardif. La doctrine de la divinisation selon Maxime le confesseur parvient à un sommet qu'elle ne devait pas dépasser. Pour saint Maxime même si la déification n'était pas mentionnée explicitement dans toute définition de l'évangile, elle était présente implicitement comme contenu du salut proclamé par lui. Aux noces de Cana en Galilée, par exemple, telles que les décrit l'évangile de Jean (2: 10), quand les invités disaient que leur hôte avait "gardait le bon vin jusqu'à présent", ils visaient la Parole de Dieu, gardée pour la fin et par laquelle les hommes sont divinisés¹⁸. Dans la 1 Jn 3: 2, lorsqu'il était dit, "ce que nous serons n'a pas encore été manifesté", cela se rapportait à "la déification future de ceux qui ont maintenant été faits enfants de Dieu"¹⁹. Notons ici la pensée de Maxime sur la grâce de l'adoption filiale qui est conférée par l'Esprit-Saint dans un sens éminemment personnelle. La grâce de l'adoption filiale donnée au baptême est potentielle et requiert pour être actualisée le libre choix du baptisé²⁰. Enfin,

¹⁴ *De incarnatione Verbi*, 54, 3, SC 199, p. 458, 13-14.

¹⁵ *Oratio XXV*, 16, SC 284, éd. J. MOSSAY, 1981, p. 196.21 (=PG 35, 12218)

¹⁶ *ibid.*, 2, p. 160.21 (=1200C)

¹⁷ *Poemata moralia* 34, 161. PG 37, 957.

¹⁸ *Quaestiones ad Thalassium*, 40, PG 90, 396.

¹⁹ *ibid.*, 9, PG 90, 288.

²⁰ Cf. *Quaestiones ad Thalassium* 6, PG 90, 877 A.

quand l'apôtre Paul parlait de la "richesse" de la gloire de Dieu aux saints²¹ cela également signifiait la déification²². Saint Jean Damascène ne fera guère que compiler les différents courants de pensée de ses devanciers et notamment de Maxime et des cappadociens.

b) Le péché.

Saint Jean Damascène, au commencement du troisième livre de sa *Foi Orthodoxe* (qui s'occupe notamment de la personne du Christ), décrit l'état humain ainsi: "l'homme est pris au piège dès l'attaque du prince des démons. N'ayant pas observé l'ordre du Démiurge, il est dépouillé de la grâce, privé de la familiarité de Dieu, couvert de la rudesse d'une vie pénible [...] et enveloppé de la mort et de l'épaisseur opaque de la chair[. . .]. Le voilà expulsé du paradis par le juste jugement de Dieu, condamné à mort, soumis à la corruption"²³. Pour accentuer l'importance de l'immense amour de Dieu et la nécessité de l'intervention du Bien divin, afin que l'homme déchu soit sauvé, Macaire dit que le mal s'est si étroitement uni à l'âme humaine, et si mystérieusement assimilé à elle qu'il est impossible pour l'homme - être à la fois spirituel et matériel, de les distinguer, encore moins de les séparer complètement²⁴. Saint Grégoire de Nysse insiste que "le mal caché dans les âmes est si mauvais et si difficile à guérir qu'il n'est pas possible à la vertu ou à un effort purement humain de l'extirper et de le retirer, si l'on ni ajoute pas l'alliance de la puissance de l'Esprit"²⁵. Non seulement l'homme n'a pas été capable de se sauver lui-même du péché et de la mort, et de recevoir l'immortalité et la vie éternelle, mais aucun être qui fût supérieur à l'homme et inférieur à Dieu ne pouvait le faire, car tous les êtres, sur cette échelle de l'existence qui va de l'homme jusqu'à Dieu, ne sont que des êtres créés, et tous sont donc incapables et impuissants à sauver l'homme du péché et de la mort, à restaurer en lui la santé divine, la beauté, l'immortalité et la perfection. Dans son essence empoisonnée et mortelle, le péché est une chose que nul d'autre que Dieu ne peut, ni déraciner, ni anéantir, ni chasser (cf. Mat. 9: 3-6; Marc 2: 5-11; Luc 5: 20-24).

Maxime le confesseur note que, par son péché, l'homme a perdu l'image de Dieu²⁶ et a reçu en échange la ressemblance avec les animaux sans raison²⁷. Cette ressemblance avec les animaux se manifeste surtout dans ses passions qui, par la chute hors de la perfection, « furent entrées dans la partie la plus irrationnelle de la

²¹ Eph 1: 18: "qu'il ouvre votre coeur à sa lumière, pour que vous sachiez quelle espérance vous donne son appel, quelle est la richesse de sa gloire, de l'héritage qu'il vous fait partager avec les saints".

²² *ibid.* 9, PG 90, 285.

²³ PG 94, 981A.

²⁴ *Homélie VI* (Col1. II) 3, PG 34, 520BD.

²⁵ *De instituto christiano* PG 46, 293AB.

²⁶ *Mystagogia*, Intr., PG 91, 6618.

²⁷ *Quaestiones ad Thalassium* 1, PG 90, 269A, CCSG 7, p. 47, 10-13. Maxime se réfère ici explicitement à Grégoire de Nysse, dans l'oeuvre de qui cette idée est réquente.

nature » alors qu'elles « n'étaient pas primordialement constitutives de la nature des hommes », et se sont substituées aux semences des vertus qui constituaient l'image de Dieu²⁸. On remarquera que cette ressemblance avec les animaux sans raison acquise par l'homme constitue le point le plus bas de sa chute, le degré inférieur d'une involution qui constitue l'antithèse du développement spirituel que, selon le projet divin, il aurait dû connaître, et dont le plus haut degré devait être, dans la ressemblance à Dieu, la divinisation.

Déjà Platon avait reconnu que la ressemblance à Dieu est le but de la vie vertueuse²⁹ animée par le désir de devenir "ami de Dieu"³⁰. Les Pères sont très conscients de l'étroite relation qui existe entre le comportement moral de l'homme et la participation de l'homme à la vie divine présente en lui, l'image céleste. Dieu-dit Grégoire de Nazianze "est appelé charité, paix, et par ces dénominations il nous exhorte à nous transformer selon ces vertus qui Le qualifient"³¹. Les vertus sont donc une mesure de notre déification³².

Ici nous devons noter quelque mot sur le rapport entre nature et grâce que pour l'Orient, l'homme "*à l'image de Dieu*" (c'est-à-dire avec la grâce de l'Esprit) définit exactement ce qu'est l'homme "*par nature*": "L'homme est créé participant de la nature de Dieu"³³- dit P. Evdokimov alors "le charisme est inhérent à la nature humaine"³⁴. Par conséquent "naturel" est à l'homme tout ce qui est son véritable bien: la charité, la foi, les vertus, la gnose... La malice, c'est-à-dire le péché, les pensées mauvaises, les passions... tout cela est "contre nature"³⁵. Chez Evagre nous lisons: "Quand nous avons été produits au commencement, des semences de vertu se trouvèrent naturellement en nous, mais de malice point..."³⁶. Les démons nous chassent "de l'état qui est nôtre"³⁷.

En général l'Orient défendait la bonté foncière de la "nature"; là on ne parle pas de la *natura lapsa*, *natura corrupta*, comme dans la théologie occidentale parce que les Pères Orientaux avaient toujours à combattre quelques traces du

²⁸ *ibid.*, p. 47, 5- 14.

²⁹ *Théétète* 176ab: *Polit.* X, 613a.

³⁰ *Nomoi* IV, 716d

³¹ *Carm.* I, II, 9, v. 19sv., PG 37, 668.

³² *Or.* 6,12, PG 35, 737c; cf *Or.* 11,7, col. 841c.

³³ *La femme et le salut du monde*, Tournai-Paris, 1958, p. 68; cf. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944, p. 63.

³⁴ P. EVDOKIMOV, *op. cit.*, p. 67.

³⁵ Cf. I. HAUSHERR, *Philautie*, OCA 137, Roma, 1952, p. 134sv.; id., *L'imitation de Jésus Christ dans la spiritualité byzantine*, dans *Mélanges... F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 239 sv.; *Etudes de la spiritualité orientale*, OCA 183 (1969), p. 225sv.

³⁶ *Kephalaia gnostica*, I, 39, éd. GUILLAUMONT, p. 639; cf *Le traité pratique* 57, SC 171, p. 635.

³⁷ *Le traité pratique* 43, SC 171 (1971), p. 601.

manichéisme³⁸, du messalianisme³⁹ et d'autres systèmes dualistes qui pensaient que la matière est mauvaise. En Occident, au contraire, l'hérésie principale fut le pélagianisme qui diminuait la grâce divine. Augustin s'attacha donc à montrer la débilité et la corruption de la nature humaine par le péché. Ainsi la théologie occidentale a développé l'anthropologie sur la ligne de l'homme "naturel" auquel la grâce est surajoutée pour former l'homme spirituel. Dans ce contexte la nature humaine (*natura pura*) comprend la vie intellectuelle et la vie animale, et c'est la vie spirituelle (le surnaturel) qui se surajoute et dans une certaine mesure se superpose à l'économie purement humaine.

Le chapitre III, 54 de *l'Imitation* qui admoneste à ne pas suivre la "nature", mais à écouter la voix de "grâce" est, pour les Orientaux difficilement compréhensible. Saint Ephrem explique que ce n'est pas la nature de l'homme, mais ce sont ses habitudes qui sont corrompues, et cette corruption altère la nature. Seul l'affranchissement du péché permet d'user convenablement de la nature⁴⁰. La conversion est, dans le langage des Orientaux, le retour à la nature première..., la seule véritable, la seule voulue par Dieu avec l'image (c'est-à-dire l'image de Dieu) gravée en elle"⁴¹.

Ce que l'Occident appelle "naturel-surnaturel", les auteurs d'Orient le nomment tout simplement "humain-divin", "créé-incréé"⁴². L'homme est médiateur entre la création et le Créateur. Saint Grégoire de Nazianze exprime cette idée ainsi: "Dieu le plaça sur la terre, (...) cet adorateur "mêlé", pour contempler la nature visible, être initié à l'invisible... réalité à la fois terrestre et céleste, instable et immortelle, visible et invisible, tenant le milieu entre la grandeur et le néant, à la fois chair et esprit (...); animal en route vers une autre patrie et, comble du mystère, rendu semblable à Dieu par un simple acquiescement à la volonté divine "⁴³. La nature humaine porte le mystère de la grâce empreinté sur l'image divine. Grégoire de Nysse exprime ainsi ce mystère de l'homme qui est le lieu de Dieu: "L'image n'est véritablement l'image que dans la mesure où elle possède tous les attributs de son modèle (...) La caractéristique de la divinité, c'est d'être insaisissable: cela aussi, l'image doit l'exprimer. Si l'essence de l'image pouvait être comprise alors que son modèle échappe à toute saisie, cette différence annulerait le fait même de l'image. Mais nous n'arrivons pas à définir la nature de notre dimension spirituelle, à l'image justement de notre Créateur: (...) c'est donc que nous portons l'empreinte

³⁸ Cf. H.CH. PUECH, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris, 1949.

³⁹ Cf. A. CHATZOPOULOS, *Two outstanding cases in the Byzantine Spirituality : the Macarian Homilies and Symeon the New Theologian*, □νάλεκτα Βλατάδων 54, ThessaIoniki, 1991.

⁴⁰ Cf. *De paradiso* 7, 18, ASSEMANI, t. 3, p. 584C: BECK, p. 70.

⁴¹ P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde*. p. 143.

⁴² Cf. R. LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles, 1951, p.100sv.

⁴³ *Discours* 45, *Pour la Pâque* 7, PG 36, 850.

de l'insaisissable divinité par le mystère qui est en nous"⁴⁴.

Le thème de la divinisation de l'homme occupe dans la théologie des Pères grecs dès l'origine une place essentielle. C'est un thème lié avec d'autres thèmes caractéristiques de la théologie patristique, notamment l'homme et le Christ, qui a pris une position centrale dans la spiritualité de l'Orient chrétien. La déification a été de tout temps le thème dominant de l'enseignement des Pères de l'Eglise sur le salut, parce qu'elle est le plus éminent des dons que Dieu ait fait à l'homme, parce qu'elle est aussi la vocation finale de son existence ici-bas. Vlad. Lossky note⁴⁵ que surtout chez saint Maxime le confesseur "la déification, fin suprême à laquelle tend la volonté humaine, détermine tout le reste". La divinisation peut seulement être éprouvée par ceux qui en font l'expérience⁴⁶. Ceux-là mêmes qui en font l'expérience ici-bas n'en reçoivent que les arrhes et ne la "connaissent" que "comme en un miroir", d'une manière confuse et imparfaite⁴⁷. Ce n'est que "quand Ce qui est parfait sera venu que ce qui est partiel disparaîtra" (1 Cor 13, 10) et que tout sera parfaitement connu dans la vision face à face (1 Cor 13, 12) de ceux qui espèrent et de celui en qui ils ont espéré⁴⁸.

II) Théosis et justification par la foi.

Pour mettre le thème de la théosis dans le contexte du dialogue œcuménique contemporain c'est utile d'aborder ici certains points concernant le thème de la justification et puis les mettre en relation avec la théosis. Le thème de synergie, du point de vue patristique, comme nous allons voir, est implicitement lié avec ce problème⁴⁹.

a) Justification par la foi.

Luther, dans le contexte de l'enseignement autour du salut, pour répondre à la question "Comment obtenir un Dieu qui me soit miséricordieux?", a formulé la doctrine de la justification par la foi, une doctrine que toutes les Eglises réformées

⁴⁴ *De la création de l'homme* 11, PG 44, 155.

⁴⁵ *Vision de Dieu*, Neuchâtel, 1962, p. 110,

⁴⁶ Cf. *Quaestiones ad Thallassium* 9, PG 90, 285C.

⁴⁷ Cf. *ibid.* 9, PG 90, 285D.

⁴⁸ Cf. *ibid.*, PG 90, 285D- 288A.

⁴⁹ Comme base de cette approche et, aussi, pour suivre le développement du dialogue sur ce sujet, on peut consulter l'édition de Risto SAARINEN, *Faith and Holiness. Lutheran- Orthodox Dialogues* 1959- 1994, Vandenhoeck and Ruprecht, Gottingen, 1997, mainly pp. 147- 155, 243- 245, où l'on trouve le contenu des discussions récentes entre des théologiens luthériens et orthodoxes.

saluent et confessent y compris les Eglises qui s'opposaient à Luther en plusieurs autres points. Les disciples réformés de Jean Calvin, par exemple, au XVIIe siècle, qui se savaient en désaccord avec les luthériens sur de nombreux sujets, reconnaissaient qu'ils se rejoignaient tous dans cette doctrine de la justification par la foi, qui était le fondement de la Réforme toute entière: à vrai dire cette doctrine centrale est le principal point de divergence entre le protestantisme et le catholicisme romain⁵⁰. Les diverses tentatives entreprises aux XVIe et XVIIe siècles pour unifier les enseignements luthériens et réformés purent s'appuyer sur cette doctrine comme sur une base commune, quelles que fussent leurs divergences par ailleurs⁵¹.

Ce fut un théologien réformé suisse, Heinrich Bullinger, qui, dans le titre d'un livre publié en 1554 et dédié au roi luthérien du Danemark, parvint à intégrer tous les éléments de cette confession commune dans une formule remarquablement condensée: « *De la grâce de Dieu qui nous justifie à cause du Christ, par la foi seule, sans les œuvres, cependant que la foi abonde en bonnes œuvres* »: L'auteur présentait la doctrine de la justification comme "le sommet et la source de la doctrine évangélique et apostolique"⁵².

La doctrine de la justification était implicitement fondée sur une vigoureuse réaffirmation de l'anthropologie augustinienne. Rejoignant la critique que l'augustinisme médiéval tardif avait adressé aux "nouveaux pélagiens", Luther faisait du pélagianisme l'éternelle hérésie qui, traversant toute l'histoire chrétienne, n'avait jamais été totalement exterminée et triomphait à présent, sous le patronage de l'Eglise de Rome. Luther partait du texte principal sur lequel Augustin avait fondé sa doctrine du péché originel, "Voilà que j'ai été enfanté dans la faute et dans le péché ma mère m'a conçu" (Ps 50, 5) pour prouver que "le péché originel est le péché"⁵³. C'est caractéristique qu'à la suite du débat entre Luther et Erasme sur la doctrine du libre arbitre, Luther accusait Erasme de pélagianisme à l'extrême puisqu'il était prêt à attribuer la liberté à la volonté déçue de l'homme⁵⁴, et Erasme accusait Luther de manichéisme et défendait son opinion que la grâce joue le rôle le

⁵⁰ *Confessio Augustana* 20, 8, *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 2e éd., Göttingen, 1952, p. 159; Philippe Melancton, *Annotation sur l'Épître aux Romains, Corpus Reformatorum*, Berlin et Leipzig, 1834-, vol. 15, p. 445; Calvin, *Institution de la religion chrétienne* (1559), 3, II, 1, éd. Barth-Niesel, *Johannis Calvini opera selecta*, Munich 1926-1936, vol. 4, p. 182

⁵¹ Cf. *Consensus Sandomiriae*, éd. H.A. Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatorum*, Leipzig, 1840, p. 554; Théodore de Bèze, *Ad Acta colloqui montis belgardensis*, Heidelberg, 1588, p. 187.

⁵² *De gratia Dei justificante nos propter Christum per solam fidem absque operibus bonis, fide interim exuberante in opera bona*, 3, 1, Zurich, 1554, 49v.

⁵³ *Confessio Augustana* 2,3, op.cit. p. 53.

⁵⁴ *De servo arbitrio*, dans *Martin Luthers Werke*, Weimar, 1883-, 18, p. 678; 664.

plus important dans le drame du salut, mais le libre arbitre n'est pas entièrement aboli, car une part" de peine et d'effort" reste encore à la volonté⁵⁵. Luther a cherché de se défendre contre l'accusation du manichéisme dans sa *Disputation contre la théologie scolastique* en écrivant que la volonté humaine n'est pas "mauvaise par nature, c'est-à-dire essentiellement mauvaise", mais en soulignant aussitôt après qu'elle était "néanmoins, congénitalement et inévitablement, mauvaise et corrompue"; elle n'était donc "pas libre de tendre vers tout ce qui est déclaré bon"⁵⁶.

Le *Traité des bonnes œuvres* de Luther, un commentaire du Décalogue exposant les œuvres spécifiques exigées par chaque commandement concluait en insistant que "sans la foi, nul n'est capable de s'en acquitter. En vérité, toutes les œuvres sont entièrement comprises dans la foi". Car "si la justice consiste dans la foi, il est clair que la foi accomplit tous les commandements et imprime sur toutes ses œuvres la marque de la justice". La foi n'était pas opposée aux bonnes œuvres; au contraire, c'était seulement par la justice de la foi que l'on se délivrait de l'angoisse de devoir apaiser par ses œuvres la colère de Dieu et que l'on pouvait vraiment commencer à accomplir des bonnes œuvres, comme le montrait clairement l'exemple d'Abraham. Les bonnes œuvres de la foi étaient des œuvres profitant "au voisin", puisqu'il n'était plus longtemps nécessaire de les accomplir pour son propre bénéfice ou pour gagner la faveur de Dieu.

Par contre, dans la tradition des Pères grecs les œuvres ou bien la *praxis* sont un élément constitutif de la vie spirituelle. D'abord, c'est saint Paul qui, par le mot foi, désigne la vie chrétienne⁵⁷. Pour lui la foi est un don de Dieu (1 Cor 12:3). Quand Clément d'Alexandrie parle de la foi, il pense plutôt à la *praxis*. Ceux qui ont la foi, les fidèles, sont ceux qui pratiquent les commandements, surtout la charité; aussi peuvent-ils comprendre Dieu-Charité⁵⁸. Selon Origène⁵⁹, Evagre, Maxime le confesseur et autres la *praxis* constitue le premier degré de la vie spirituelle, les deux autres étant la contemplation et la *théologia*⁶⁰. La *praxis* s'identifie à la pratique des commandements ou encore à l'ascèse, laquelle ne consiste pas simplement dans les actes de mortification corporelle (jeûne, veilles, travail etc.), mais dans toute œuvre servant d'une part à combattre les passions et à

⁵⁵ *De libero arbitrio* 2, a, 12, éd. J. von Walter, 2e éd., Leipzig, 1935.

⁵⁶ 8-11, *Martin Luthers Werke*, Weimar 1883-, 1, p. 224

⁵⁷ Cf. par ex. Rm 3,24 à 4,16.

⁵⁸ *Strom.* V,13, GCS 2, p. 334, 17.

⁵⁹ *Com. in Jo.* XIX, 23 (6), GCS 4, p. 325,5: "Celui qui meurt dans ses péchés, même s'il dit qu'il croit au Christ, n'y croit pas en réalité: si ce qu'il appelle sa foi n'est pas accompagné des oeuvres, elle est morte".

⁶⁰ EVAGRE, *Le traité pnitique* 1, SC 171, p. 499; cf. introd. de A. GUILLAUMONT, SC 170, p. 38sv. Origène a vu symbolisée la distinction de la vie spirituelle en "action" et "contemplation" par Marthe et Marie, *Com. de Jean*, fragm. tirés des chaînes sur *Jean* 11, 18, GCS 10, p. 547. Cf. MAXIME LE CONFESSEUR, *Capita de caritate*, II, 26, éd. A. Ceresa-Gastaldo, p. 102.

en purifier le *nous*, l'âme et le corps, et d'autre part à pratiquer les vertus. Ceci étant la finalité de cela, la vie vertueuse peut être considérée comme constituant l'essentiel de la praxis. Maxime notamment reconnaît à la praxis envisagée dans sa totalité et en rapport avec la contemplation, une fonction essentielle et, peut-on dire, immédiate par rapport à la déification. Dans l' *Ambiguum* 48, il voit dans la praxis et la contemplation les degrés de gloire en lesquels Dieu élève l'homme jusqu'à la déification: "Toujours Jésus, le Verbe de Dieu, qui a traversé les cieux et est devenu supérieur à tous les cieux, fait passer et transpose ceux qui le suivent par la praxis et la contemplation, de l'inférieur au meilleur, et de celui-ci à ce qui est encore au-dessus et, à parler simplement, le temps me manquerait pour dire les divines ascensions des saints et leurs révélations les changeant de gloire en gloire jusqu'à ce que chacun reçoive en son propre rang la déification"⁶¹.

Luther, à son tour, disait dans sa préface à l'Épître *aux Romains* que la grâce signifie "la faveur de Dieu, ou la bonne volonté qu'en lui-même il nous porte"⁶² en rejetant toute importance des œuvres. Il voyait dans la grâce l'opération ou l'action continue et perpétuelle à travers laquelle nous sommes saisis et mus par l'Esprit de Dieu. La formule de l'Évangile de Jean "nous avons reçu grâce pour grâce" (1: 16) était entendue comme signifiant deux types de grâce, la première, étant la grâce du Christ et la source principale de toute grâce, la deuxième, étant la grâce que nous tirons du Christ, et qu'il distribue parmi nous. Le salut et la rémission viennent seulement par la grâce du Christ, et toutes les peines et tous les efforts déployés pour arriver au ciel par d'autres voies sont futiles et vains⁶³. La justification signifiait que la miséricorde et la grâce étaient accordées librement et par pure miséricorde, indépendamment des efforts et des œuvres des hommes⁶⁴. Le siège de la justice n'était pas dans le croyant justifié, mais dans la miséricorde de Dieu.

Pour Luther la grâce de Dieu était un bien encore plus grand que cette sainte justice qui vient de la foi. La grâce de Dieu est un bien extérieur, la faveur de Dieu, le contraire de la colère. On admettait certes, depuis Augustin, que les bonnes œuvres n'étaient agréables à Dieu qu'en considération de la grâce, et que les croyants devaient tout espérer de la grâce de Dieu, mais la grâce qui était comprise comme une disposition en l'homme et non comme la faveur imméritée et le pardon miséricordieux accordés par Dieu. Dans la *Confessio Augustana*⁶⁵, qui n'était qu'un bref sommaire de la doctrine luthérienne (1530), c'est bien clair que "à chaque fois

⁶¹ *Amb. Io* 48, PG 91, 1364A.

⁶² D. *Martin Luthers Werke. Vorreden zum Neuen Testament. Deutsche Bibel*, 7, 8, Weimar, 1883-

⁶³ *Sermons sur l'évangile de Jean* 1-2, 1, 16. *Werke* 46, 654.

⁶⁴ *Grund und Ursache, aller Artikel* 11, *Werke* 7, 375-377.

⁶⁵ 4, 380-381, *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 2e éd., Göttingen, 1952, 231-232..

qu'il est question de la grâce, il faut également parler de la foi, car seule la foi nous permet d'accueillir la miséricorde de Dieu, sa réconciliation et son amour pour nous".

Il faut noter ici que chez les Pères de l'Orient la notion de la "grâce" s'identifie avec l'idée de participation à la vie divine. L'homme devient communiant à la nature divine et est réellement déifié⁶⁶. Pour Cyrille d'Alexandrie la grâce seule n'explique pas le miracle de la déification sans la foi à l'inhabitation en nous de l'Esprit Saint: "Nous devenons communiants de la nature divine, et pour cela nous sommes dits nés de Dieu et appelés dieux. Ce n'est pas seulement par la grâce que nous sommes élevés à cette gloire surnaturelle; c'est que nous possédons Dieu habitant et demeurant en nous... Nous sommes les temples de Dieu, selon saint Paul, parce que le Saint-Esprit habite en nous"⁶⁷ Plus loin le même Père précise que c'est le Saint Esprit qui assure la divinisation et la filiation divine de l'homme: c'est Lui qui nous "fait passer à un autre état (□ξίς)"⁶⁸. C'est Lui qui "par la sanctification et la justice, introduit en nous une certaine conformation divine"⁶⁹. Cyrille, certainement, n'oublie pas le caractère christocentrique de cette inhabitation: "parce que le Verbe de Dieu habite en nous par l'Esprit, nous sommes élevés à la dignité de l'adoption, ayant en nous le Fils Lui-Même auquel nous sommes rendus conformes par la participation de Son Esprit"⁷⁰. La grâce n'est jamais un don créé, mais une communion à la vie divine. En S'imprimant en nous tel un sceau, le Saint Esprit opère une profonde transformation, transfigure notre nature au point de la rendre semblable à la nature incréée: "c'est par Lui-Même que l'Esprit agit en nous, nous sanctifiant vraiment, nous unissant à Lui par le contact avec Lui, et nous rendant communiants de la nature divine"⁷¹. Le Saint Esprit "S'imprime, comme dans le cire, dans le cœur de ceux qui Le reçoivent, à la façon d'un sceau, invisiblement"⁷². L'auteur inconnu qui se cache sous le pseudonyme de "Macaire le Grand" et dont l'influence fut grande en Orient, écrit de son côté: "Si la nature humaine était restée seule dans sa nudité et n'avait pas bénéficié d'un mélange et d'une communion avec la nature supra céleste, elle n'aurait abouti à rien de bon"⁷³. Nature et grâce, dans la pensée patristique grecque, ne s'opposent pas, mais se supposent mutuellement: la nature cesse d'être vraiment naturelle si elle abandonne

⁶⁶ Voir J. MARE, 'La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie', *Revue d'histoire ecclésiastique*, 10, 1909, p. 38.

⁶⁷ *In Io I*, 13, PG 73, 1578.

⁶⁸ *In Io XVI*, 6-7, PG 74, 433CD.

⁶⁹ *In Is XLIV* 21-22, PG 70, 9368.

⁷⁰ *Thesaurus de Trinitate* 23, PG 75, 571CD.

⁷¹ *ibid.* 34, PG 75, 597C.

⁷² *ibid.* 609D.

⁷³ *Hom. (Coll II)* 32, 6, PG 34, 7378

sa destinée propre, qui est de communier à Dieu et de s'élever toujours plus avant dans la connaissance de l'Inconnaissable.

Pour Luther il était non moins nécessaire de comprendre et de définir correctement ce qu'était une telle foi, capable d'accueillir la grâce et la réconciliation. La *Confessio Augustana*⁷⁴ affirmait que "la foi qui justifie n'est pas une simple connaissance d'ordre historique, mais la ferme acceptation de l'offre de Dieu promettant la rémission des péchés et la justification". La foi consistait à croire "dans" le Christ. Cela impliquait, comme le montrait le commentaire de Luther sur le Symbole des Apôtres, croire que la vie, la mort et la résurrection du Christ étaient historiquement vraies- mais avant tout, qu'elles étaient vraies "pour moi", proposition qu'il fallait accepter avec une foi sûre et appliquer à soi-même sans la moindre hésitation⁷⁵.

En même temps, il devint nécessaire d'empêcher qu'une telle apologie de la foi donnât l'impression que celle-ci consistait en "croire à la foi", ou que l'imputation de la foi comme justice se faisait indépendamment de Jésus comme objet et contenu de cette foi. Alors Luther enseignait que la foi justifie ou que la foi sauve, mais seulement au sens que la foi est l'aptitude, créée par Dieu, à s'approprier la promesse de la grâce dans le Christ⁷⁶. Telle était la raison pour laquelle Luther n'avait pas de difficulté de dire que nous étions justifiés "pour notre foi dans le Christ ou pour l'amour du Christ"⁷⁷, ces deux phrases signifiant exactement la même chose.

b) Justification et péché.

Le mot "justification", en tant que terme technique désignant l'établissement ou bien le rétablissement d'une relation légitime entre Dieu et l'homme, n'apparaissait guère que dans les Epîtres aux Romains et aux Galates (que Luther avait commentées longuement et, dans le dernier cas, à deux reprises une fois en 1519 et une autre fois en 1535). Mais l'idée de justification aux yeux de Luther constituait l'enseignement universel des toutes les Ecritures, du nouveau Testament comme de l'Ancien. Par exemple, même que le terme "justification" n'apparût pas dans le texte de saint Jean, Luther pensait que c'était un chef d'œuvre pour sa présentation de la doctrine de justification. Notamment, quand le Christ, dans cet Evangile, disait: "Celui qui croit possède la vie éternelle" (6:47), il posait, selon Luther, "la pierre d'angle de notre justification" comme il a dit dans ses *Sermons*

⁷⁴ 4, 48, , *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 2e éd., Göttingen, 1952, p.169.

⁷⁵ *Kleiner Katechismus* 2, 3-4, , *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 2e éd., Göttingen, 1952, p.511.

⁷⁶ *Apologeticum pour la Confession d'Augsbourg* 4, 338, , *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 2e éd., Göttingen, 1952, p.226.

⁷⁷ *Com. Gal.*, 1535, 3, 6, *Werke* 40-I, 370.

sur l'Évangile de Jean. Car le problème ne portait pas sur la terminologie, mais sur le message évangélique, dont la doctrine de la justification était synonyme de la vie éternelle auquel ce passage faisait référence, et synonyme de la rémission de péchés.

En définissant la justification comme rémission des péchés, Luther soulignait encore plus énergiquement son caractère gratuit. La doctrine scolastique du mérite était coupable d'usurper le droit qui appartient au seul Christ. Lui seul délivre l'homme du péché, Lui seul accorde la vie et la justice éternelle. La prière du psalmiste pour obtenir la miséricorde et la rémission de ses péchés était la négation d'un tel mérite ou de tout autre droit que le pécheur pourrait vouloir revendiquer. Dans son *Kleiner Katechismus*⁷⁸ Luther considère la rémission comme une force positive "car là où il y a rémission des péchés, il y a aussi la vie et le salut". C'est pourquoi Luther, expliquant la cinquième demande de *Notre Père* : "Remets-nous nos dettes, comme nous remettons aussi à nos débiteurs", était obligé de déclarer que le fait de pardonner aux autres était une condition pour être soi-même pardonné, et en même temps d'expliquer que le pardon de Dieu ne "dépend pas du pardon que l'homme accord à son prochain, car Dieu accord le sien tout à fait librement, par pure miséricorde, parce qu'il l'a promis, comme l'enseigne l'Évangile. Bien que la doctrine de la justification du pécheur n'apparût pas explicitement dans les Écritures, Luther la reconnaissait à chaque fois qu'il était question de rémission; il se conformait, se faisant, à l'exemple de l'apôtre Paul, qui avait cité les mots du psaume "Heureux celui à qui Dieu n'a pas imputé le péché" (Ps 31: 1-2), pour montrer que "David déclare bienheureux l'homme à qui Dieu compte une justice sans les œuvres" (Rom 4:6-8).

Luther a compris la justice en sens positive, comme l'imputation de la foi en Jésus-Christ. Il affirmait que dans la doctrine de la justification la foi, le Christ et l'imputation sont réunies. La justice chrétienne était la confiance du cœur en Dieu à travers le Christ, en considération de quoi Dieu passe sur nos péchés. Pour l'amour du Christ Dieu compte une justice imparfaite comme une justice parfaite, et ne compte pas le péché pour tel, bien qu'il soit réellement un péché. Il pouvait dire indifféremment: "pour l'amour de notre foi dans le Christ" ou "pour l'amour du Christ", parce que l'antithèse entre la foi et les œuvres excluait la possibilité d'attribuer à la foi un mérite capable de déterminer la justification. Ainsi la justification se faisait à la fois "à travers le Christ" et "à travers la foi", l'un n'allant pas sans l'autre. L'imputation signifiait que "Dieu détourne les yeux de nos péchés, et même de notre justice et de nos vertus, et nous compte comme justes en raison de notre foi, qui saisit son Fils" (Gen. 15, 6). La doctrine "juridique" de l'imputation telle qu'elle avait été formulée par Luther et précisée par Melancthon s'imposa

⁷⁸ 6, 6.

dans les interprétations confessionnelles de la justification. La *Formule de Concorde* luthérienne de 1577, exprimant l'opinion de la plupart des "maîtres de la Confession d'Augsbourg", définissait le Christ comme "notre justice, non selon la seule nature divine ni selon la seule nature humaine, mais selon les deux natures; à la fois Dieu et homme, il a par sa parfaite obéissance, racheté nos péchés, nous a justifiés et nous a sauvés". L'obéissance du Christ, grâce à laquelle nous sommes acceptés, était parfaite parce qu'elle ne rendait pas seulement une satisfaction passive à la justice punitive de Dieu (comme l'avait enseigné Anselme), mais aussi une satisfaction active aux exigences de la Loi relativement à une vie parfaitement juste.

La doctrine de la justification par la foi impliquait que le pécheur justifié était à travers toute son existence, à la fois juste et pécheur, selon une formule qui contient toute la théologie de Luther. Le principal fondement biblique de ce principe était le septième chapitre de l'Épître aux Romains. Les réformateurs pouvaient ici invoquer l'exemple d'Augustin, qui avait tout d'abord rapporté ce chapitre à Paul le pharisien, mais s'avisa finalement qu'il devait s'appliquer à Paul le chrétien, et ainsi à tous les chrétiens. Ce texte décrit "un seul Paul, qui reconnaît exister dans deux situations différentes: sous la grâce, il est un être spirituel, sous la foi il est charnel. C'est toujours le même Paul dans les deux situations. Toutefois, ce par quoi le pécheur justifié pouvait être appelé juste n'était pas sa propre justice, mais la justice du Christ, et il lui fallait placer et garder sa confiance dans la Croix. Ce par quoi le justifié pouvait être appelé "pécheur" était en revanche son propre péché, même après le baptême. Ce paradoxe de l'homme à la fois juste et pécheur devint, avec l'interprétation de Romains 7, un enseignement caractéristique des divers disciples de Luther; il devint également une des pierres de touche de sa doctrine de la justification par la foi, par où elle se démarquait même des doctrines catholiques romaines apparemment les plus proches des conceptions luthériennes.

Dans la tradition spirituelle de l'Orient chrétien l'enseignement de Romains 7 sur l'homme, qui se trouve sous l'influence du péché, manifeste l'état "passionné", c'est-à-dire corrompu et mortel. Devenu mortel par le péché d'Adam, l'homme s'attache aux basses branches de l'existence matérielle, succombe aux besoins de la chair et laisse "le prince de monde" régner sur lui. La lutte contre les passions donc va bien au-delà des simples commandements négatifs qui faisait l'essentiel de la Loi de l'Ancien Testament et qui ne concernaient que les actes: elle suppose un retour à l'équilibre originel entre l'esprit et la matière, entre l'homme et le monde, et, finalement, entre l'homme et Dieu. Cet équilibre est réalisé en Christ, nouvel Adam, en qui le chrétien retrouve sa véritable existence.

c) Justification et liberté de l'homme.

La doctrine de la justification par la foi a suivi le débat autour les notions de

libre arbitre et de responsabilité morale. C'était Augustin qui affirma contre les accusations des pélagiens de nier que l'homme possédât encore le libre arbitre après la chute, que "le libre arbitre ne disparaît pas dans le pécheur", puisque le pécheur commet librement son péché, non sous l'impulsion de quelque force extérieure et encore moins selon une nécessité divine. Luther, de son côté, n'hésitait pas à maintenir que "nous faisons tout par nécessité et rien par notre libre arbitre, puisque le pouvoir du libre arbitre est nul, et ne fait pas le bien ni n'en est capable en l'absence de la grâce". Il confinait le libre arbitre aux affaires naturelles, telles que manger, boire, procréer, gouverner" et autres choses semblables.

Cyrille d'Alexandrie enseignait⁷⁹ que le péché est conçu comme une maladie contractée par Adam et transmise héréditairement à sa postérité, une maladie mortelle dont la nature humaine tout entière est atteinte et qui l'induit au péché. Le péché lui-même reste un acte coupable accompli par l'individu; *il est transmissible dans ses conséquences, mais non dans sa culpabilité*: la race humaine possède une nature corrompue dans la mesure où tout entière elle provient d'Adam, comme celle de chacun de ses descendants, reste entièrement responsable de ses actes; elle ne partage pas la faute d'Adam, elle l'imite. Même à l'état déchu elle préserve donc sa liberté qui, comme on l'a vu, est l'aspect essentiel de l'image de Dieu dans l'homme. Le péché n'a fait qu'obscurcir cette image et limiter cette liberté.

Luther, dans ses *Commentaires sur la Genèse*, sentit manifestement le besoin de modérer son langage d'allure manichéenne, qui avait permis à ses adversaires de dire qu'en cherchant à éviter l'extrémité du pélagianisme, il avait ressuscité le cadavre de l'hérésie manichéenne. Il n'était que temps de nuancer son propos. Expliquant le récit de la Création dans son *Commentaires sur la Genèse*, il eut également l'occasion de développer son interprétation de la doctrine de l'image de Dieu. Cette interprétation soulignait que l'état d'Adam, créé à l'image de Dieu, n'était même plus intelligible à l'homme déchu, qui n'en avait nulle expérience. Il était encore moins correct de dire que l'image de Dieu était restée présente en l'homme, car "elle fut perdue par le péché en Paradis".

Luther comprenait l'image de Dieu de la façon suivante: "Adam avait l'image divine inscrite dans son être, et non seulement il connaissait Dieu et croyait qu'il était bon, mais il menait également une vie parfaitement divine: il ne craignait ni la mort ni aucun autre danger, et se suffisait de la faveur de Dieu". Tout cela était maintenant perdu, et ne serait entièrement restauré qu'après le jugement dernier.

Cet enseignement n'était pas d'accord avec l'anthropologie athanasienne et des Pères grecs sur la participation originelle de l'homme à la vie divine et sur la liberté comme une expression de cette participation. Dans son *De Incarnatione*⁸⁰

⁷⁹ *In Rom.* PG 74, 784C- 7898.

⁸⁰ 20, PG 25, 132B.

saint Athanase écrit: "Le Corps du Christ était de même substance que celui de tous les hommes... et il est mort selon le sort commun à ses semblables... La mort de tous s'accomplissait dans le corps du Seigneur, et d'autre part la mort et la corruption étaient détruites par le Verbe qui habitait en ce corps".

La rédemption de la nature humaine, accomplie par le Christ, nouvel Adam, consista essentiellement dans le fait qu'une hypostase impeccable, celle même du Logos, assumait volontairement la nature humaine dans l'état concret de corruption où elle se trouvait- ce qui impliqua la mort- et, par la Résurrection, rétablit sa relation première avec Dieu: en Christ l'homme participe de nouveau à la vie éternelle que Dieu lui destinait, il est libéré de l'esclavage que Satan lui avait imposé par l'intermédiaire de la mort. Alors le but de toute vie chrétienne est la participation à la vie divine, la déification, dont Adam avait été privé par la chute, mais qui redevenait de nouveau accessible en Christ. De même que la corruption apparaissait aux Pères grecs comme une maladie contractée par l'homme, plutôt qu'une punition infligée par la justice divine, de même la mort et la résurrection du Verbe incarné, le sacrifice dont le Christ fut à la fois le prêtre et la victime, sont compris par eux comme, d'abord, l'accomplissement en Christ de notre commune destinée et, ensuite, comme une nouvelle création, cette dernière n'ayant pu être achevée sans que l'humanité du Christ devienne d'abord vraiment nôtre, dans la mort même.

Cet enseignement a resté sous deux tentations en Orient. La première était l'origénisme évagrien qui affirmait que "la prière intellectuelle" était le moyen du salut par excellence, qui rétablissait l'intellect dans sa fonction originelle: il n'y avait besoin pour cela ni de l'Incarnation, ni de la grâce, et on aboutissait en fait à une forme extrême de pélagianisme. Le danger ne fut évité que parce que la doctrine évagrienne de la prière, connue sous le pseudonyme de saint Nil, fut intégrée à une métaphysique chrétienne et reçut ainsi un sens nouveau. Mais la tentation origéniste resta extrêmement forte dans le monachisme oriental tout au long des Ve et VIe siècles: le cas des moines palestiniens "isochrists", qui prétendaient devenir "égaux au Christ", en restaurant leurs intellects dans la contemplation de Dieu, en est l'exemple le plus frappant. La tentation origéniste ne fut pas seulement surmontée par la condamnation formelle dont elle fut l'objet en 553. Au niveau du monachisme lui-même, une autre tendance, à la fois spirituelle et théologique, exerçait une influence importante. Poussée à l'extrême, cette tendance présentait elle aussi ses dangers, sous la forme du " messalianisme"⁸¹.

Selon Luther à l'état de l'homme après la chute avaient succédé la mort et la peur de la mort, le blasphème, la haine envers Dieu et la concupiscence: "Ces maux et tous les maux semblables sont l'image du diable, qui les a imprimés en nous".

⁸¹ Cf. A. GUILLAUMONT, "Messaliens" dans *Dict. de Spiritualité* 10, 1980, 1074- 1083.

Introduisant ainsi, dans son *Commentaire de la Genèse*, la notion d'une "image du diable" inscrite dans l'homme à la place de l'image de Dieu, Luther entendait empêcher que la doctrine de l'image de Dieu et du libre arbitre dont l'homme avait hérité par cette ressemblance divine entraînaît la glorification des facultés humaines aux dépens de la grâce, et mît en péril la doctrine selon laquelle la volonté humaine joue un rôle dans la conversion. Luther disait que par la chute "nous avons tous péché en Adam et avons perdu l'image et la gloire de Dieu" et avec elle la liberté de "choisir dans le domain spirituel". L'objet principal de la doctrine était de sauvegarder l'accent mis par Luther sur le besoin absolu de la grâce (contre l'erreur du pélagianisme qui minimisait le rôle de la grâce et exaltait le primat et l'efficacité de l'effort personnel).

Cela signifiait pour Luther l'exclusion de toute notion de mérite comme base de la relation de l'homme avec Dieu. L'idée même de mérite constituait selon Luther un retour au pélagianisme. Pour Luther il n'y a aucune œuvre accomplie avant la grâce, mais seulement colère, péché, terreur et mort⁸². La justification était l'antithèse même du mérite, que ce soit avant ou durant la grâce, et les passages de l'Écriture où il est question d'une récompense, par exemple le Sermon sur la montagne, devaient être interprétés à la lumière du principe selon lequel "la grâce et le mérite s'excluent mutuellement": les "récompenses" promises par l'Écriture n'étaient qu'un moyen pour admonester et reconforter les fidèles, assurés que leur obéissance à la volonté divine était vraiment agréable à Dieu.

Dans la tradition patristique grecque il existe une constante absolue pour affirmer que l'image n'est pas une empreinte externe, reçue à l'origine par l'homme et que la nature humaine préserve, comme son bien propre, indépendamment de ses relations avec Dieu, mais qu'elle implique une participation à la nature divine. Sur ce point nous avons la pensée dominante de saint Cyrille d'Alexandrie pour qui l'image de Dieu réside essentiellement dans le fait que l'homme est "raisonnable" et en cela distinct de toutes les autres créatures. Mais ce caractère raisonnable, suppose une participation au Logos divin. Adam avant la chute "préservait en lui-même, pure et sans souillure, l'illumination que Dieu lui avait accordée et ne prostituait pas la dignité de sa nature; ainsi le Fils illumine, en tant que Créateur, puisqu'il est lui-même la Lumière véritable, tandis que la créature est illuminée par participation à la Lumière et ainsi reçoit le nom de lumière et devient lumière, en s'élevant vers le surnaturel par la grâce de celui qui l'a glorifiée et qui la couronne de dignités variées"⁸³.

La même relation entre "image", "participation" et "grâce" se trouve chez Athanase⁸⁴. Selon saint Basil, l'état "naturel" avant la chute était la compagnie de

⁸² V. *Comm. sur l'Épître aux Galates*, 1535, 2, 16.

⁸³ *Comm. sur Jean I*, 9, éd. Pusey, I, 111.

⁸⁴ *De Incarn.* 11, PG 25, 113- 116.

Dieu et le contact avec Lui dans l'amour⁸⁵. Il ressort de ces passages que la dignité propre de la nature humaine, telle qu'elle a été conçue par Dieu et réalisée en Adam, consiste à se dépasser et à recevoir la grâce illuminatrice.

C'est cette conception de l'image et de la destinée primitive de l'homme qui détermine l'interprétation patristique dominante de la liberté. Etre libre est le propre de la créature raisonnable: donc, la liberté fait elle aussi parti de l'image de Dieu dans l'homme et suppose une participation à la vie divine. Saint Basil dit dans son *Hom. Quod Deus non est auctor malorum*⁸⁶ que "l'homme, dès l'origine de la création, reçut le contrôle de ses désirs et pouvait suivre librement les inclinations de son choix, car la Dèité, dont il est l'image, est libre"⁸⁷. Saint Cyrille d'Alexandrie écrit très clairement que l'âme d'Adam était "libre de toute contrainte, qu'elle avait reçu du Créateur une vie libre, parce qu'elle avait été créée à l'image de Dieu"⁸⁸.

d) Justification- union à Dieu- déification.

La principale antithèse sur laquelle se fondait la doctrine de la justification dans la pensée de Luther était celle qui opposait le salut par la grâce à travers la foi, et le salut par les bonnes œuvres. Cette doctrine de la disqualification des œuvres humains était aussi le résultat de la querelle des indulgences. Comme on lit dans la *Confessio Augustana* la prolifération de telles prescriptions destinées à gagner la faveur de Dieu avait "obscurci la grâce du Christ et la doctrine de la foi". Cette disqualification ne se limitait aux œuvres humaines, elle touchait toutes les œuvres quelles qu'elles fussent, "même celles de la très sainte Loi de Dieu". Pour Luther l'idée d'une *synergie* (ou coopération de l'homme) était fallacieuse parce qu'il pensait qu'il s'agissait d'une juxtaposition blasphématoire de la grâce divine et de l'effort humain. En Occident, le "synergisme" fut taxé de semi-pélagianisme en la personne de Cassien, mais le jugement fut porté en fonction de catégories étrangères à la tradition patristique orientale.

Pour les Pères grecs l'effort humain comme aussi la vraie liberté et la nature ne s'accomplissent que dans la participation à la vie divine, dans la communion réelle à l'Archétype dont l'homme est l'image, autrement dit dans ce que l'Orient appelle déification. C'est essentiellement pour défendre la possibilité et la réalité de cette communion à Dieu en Christ qu'Athanase et Cyrille, patriarches d'Alexandrie, ont combattu respectivement l'arianisme et le nestorianisme: il s'agissait pour eux du fondement même de l'Évangile. Et c'est pour garantir et exprimer la nécessaire collaboration de la liberté humaine à l'œuvre du salut que la tradition macarienne (qui, sous des formes diverses, se perpétuera à Byzance avec Diadoque de Photicé,

⁸⁵ PG 31, 344B.

⁸⁶ 6, PG 31, 344B.

⁸⁷ Cf. la doctrine identique de saint Grégoire de Nysse, chez J. GAITH, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* Paris, 1953, 40- 66.

⁸⁸ *Glaphyra in Gen.* 1, PG 69, 24C.

Maxime le confesseur, Syméon le Nouveau Théologien, Grégoire Palamas et beaucoup d'autres) insistera sur le caractère conscient de la participation de l'homme à la vie divine. Il ne s'agit pas du tout ici d'une sorte de messalianisme latent, puisque Macaire et ses disciples affirment tous la nécessité du baptême, comme prémices objectives de toute vie en Christ. Ils reconnaissent donc que la grâce divine n'est aucunement liée par la conscience de l'homme: il s'agissait simplement de maintenir que la collaboration de l'homme à son propre salut, dès lors qu'il atteint l'âge conscient, implique une rencontre personnelle et directe avec Dieu.

Tous les malentendus concernant le prétendu "messalianisme" des Homélie macariennes, ou le "semi-pélagianisme" de la spiritualité des Pères grecs proviennent de ce qu'on leur applique des critères excluant l'idée de communion à Dieu et de participation à la vie divine. L'homme est appelé à participer à Dieu, sans que sa nature se confonde jamais avec celle de Dieu, sans que sa liberté en soit diminuée. C'est dans cette communion qu'il trouve au contraire sa propre destinée, tout en continuant la lutte contre Satan qui, jusqu'au jour du jugement, conserva sa puissance. En Christ l'homme retrouve sa destinée première, réadapte son existence au Modèle divin, redécouvre la liberté véritable que l'esclavage de Satan lui a fait perdre et use de cette liberté, avec la collaboration de l'Esprit-Saint, pour aimer et connaître Dieu. Il peut alors, par anticipation, participer au Royaume dont le Christ a dit qu'il est au dedans de nous, et connaître par expérience ce qu'est la lumière divine. Sur ce point voici un passage caractéristique de l'Homélie macarienne⁸⁹:

"De même que le soleil est tout semblable à lui-même, n'ayant aucune infériorité, mais tout entier respandit de lumière, est tout lumière et semblables en toutes ses parties, ou comme, dans le feu, la lumière du feu est toute semblable à elle-même, n'ayant rien de primaire ou de secondaire, de plus grand ou de plus petit, ainsi l'âme qui a été pleinement illuminée par l'ineffable beauté de la gloire de la lumière de la face du Christ et remplie du Saint-Esprit, digne de devenir la demeure et le temple de Dieu, est tout œil, toute lumière, tout visage, toute gloire et tout esprit, le Christ l'ornant de la sorte, la portant, la dirigeant, la soutenant et la conduisant et de la sorte l'illuminant et la décorant de la beauté spirituelle".

Nous avons ici une description de la déification que la tradition patristique de l'Orient considère comme le but final de la vie spirituelle et qui donne son caractère "mystique" à la spiritualité byzantine. On a mieux employer le terme "mystique" ou "mysticisme" entre guillemets parce que dans toutes les langues occidentales modernes il évoque un contexte religieux subjectiviste, émotionnel, et, par conséquent, instable et indémontrable. En fait, l'union à Dieu et la vision lumineuse

⁸⁹ (Coll. II) 1, 2, PG 34, 451AB

dont parlent les Pères est une réalité à la fois pleinement objective, pleinement consciente et pleinement personnelle: le dilemme entre la grâce et le libre arbitre, entre l'acte divin et l'effort humain n'existe pas pour eux.

En effet, toutes choses existent par participation à l'Unique Existant; mais l'homme a une façon particulière de communier à Dieu, différente des autres êtres: il y communique librement, parce qu'il porte en lui l'image du Créateur. La déification est, précisément, cette participation libre et consciente à la vie divine, propre à l'homme seul. C'est ainsi que l'union à Dieu, dont parlent les Pères, ne se résout jamais en une désintégration de la personne humaine dans l'Infini divin: elle est au contraire l'accomplissement de sa destinée libre et personnelle. De là, également, l'insistance des spirituels byzantins sur la nécessité d'une rencontre personnelle avec le Christ, dont la conséquence est la déification de l'homme tout entier, par anticipation sur la résurrection générale des corps: "Le Royaume de la lumière et Jésus-Christ, l'image céleste, illuminent l'âme dès aujourd'hui, dans le secret, et règnent dans l'âme des saints. Toutefois, le Christ, caché aux yeux des hommes, n'est visible qu'aux yeux de l'âme, jusqu'au jour de la résurrection, lorsque le corps lui-même sera recouvert et glorifié par la lumière du Seigneur qui, dès maintenant, est présente dans l'âme".

Quant à la foi nous notons que dans la pensée patristique elle est le fondement de la vie spirituelle, liée, donc, avec le salut et la déification. La foi pourtant n'est pas considérée comme la simple condition ni comme le simple commencement d'un processus de déification. Cette dernière apparaît en vérité comme proportionnelle à la foi, à laquelle Maxime, notamment, comme ses prédécesseurs, reconnaît des degrés, allant de la toute première démarche du croyant qui le conduit au baptême jusqu'à la vision finale de Dieu. Par la foi celui qui devient chrétien et est baptisé bénéficie de la présence active du Saint-Esprit et accède par Lui à la déification. Le Saint-Esprit, écrit saint Maxime, "est en ceux qui ont en partage le nom divin et réellement déifiant du Christ par la foi, non seulement veillant et indiquant comment pratiquer les commandements sans les transgresser, mais encore procurant l'adoption filiale selon la grâce par la foi". Le rôle divinisant de la foi engagée et éprouvée dans la pratique des commandements est également souligné dans la *Question ad Thal.* 54: "la foi éclaire, glorifie, illumine et amène ceux qui ont été éprouvés par la pratique des commandements à la déification (πρὸς ἁκθέωσιν), ayant comme de l'argent la divinité du Verbe illuminant les dignes, autant que cela est possible"⁹⁰.

⁹⁰ PG 90, 525 A.