

## À la fois pécheur et juste devant Dieu

### ÉCLAIRAGES DE SAINT BERNARD DANS LE DÉBAT LUTHÉRO-CATHOLIQUE<sup>1</sup>

#### *Miseria, misericordia*

Lors d'une audience générale, Paul VI, faisant allusion à saint Augustin, montre comment la *miseria* qu'il décrit avec un réalisme insistant, est rencontrée par la *misericordia* de Dieu<sup>2</sup>. L'expérience de la *miseria* semble nécessaire pour que se manifeste la *misericordia* dans ce qu'elle est réellement, pure gratuité imméritée<sup>3</sup>. Mais faut-il être dans la *miseria* pour que la *misericordia* vienne à notre rencontre : la situation est-elle aussi tragique ? D'ailleurs ne trouve-t-on pas aussi dans la tradition l'affirmation de la grandeur de l'homme à l'image de Dieu, sa dignité inamissible ? Un malaise par rapport à un certain pessimisme s'explique après des siècles d'augustinisme, de luthéranisme, de jansénisme, insistant sur le péché originel et sur l'homme déchu, après des siècles de prédication culpabilisante à propos du péché. Prenons donc acte de cela, sans cesser toutefois de poursuivre la recherche, car la *miseria* est affirmée dès les premiers chapitres de la Genèse, comme un dysfonctionnement dû au péché. Elle est traduite par la tradition avec cet autre mot, *dissimilitudo*, la « dissemblance ». Le fils prodigue de la parabole de Luc 15, représente le type de l'humanité, et donc de chaque homme, dans sa relation avec Dieu marquée par la dissemblance. Il fait l'expérience de sa *miseria*, il a conscience d'être la cause de ce qui lui

---

<sup>1</sup> L'expression *simul peccator et justus*, significative de la doctrine du Réformateur, est tirée de son *Commentaire de l'Épître aux Romains* (LUTHER, *Œuvres*, Labor et Fides, 1985, t. 12, p. 26, 272).

<sup>2</sup> Audience Générale du 14 avril 1976, *Documentation Catholique* 1697, 1976, p. 403-404.

<sup>3</sup> Le binôme *miseria-misericordia* est très présent chez saint Bernard, par exemple dans le *Sermon 4 sur le Carême* (3-4).

enlève le titre de fils : « Je ne mérite plus d'être appelé ton fils, traite-moi comme l'un de tes esclaves. » Là est cependant sa grandeur car il garde la mémoire de sa situation déchue de fils et d'une relation brisée. Le mal-être du fils perdu, sa conscience malheureuse, est bien liée à une situation de déchéance. Le fils est déchu de son rang, réduit non seulement au rang de l'esclave, mais à celui de l'animal en gardant les cochons. On retrouve cette déchéance dans la littérature orientale, avec le thème des larmes d'Adam. Celui-ci pleure le paradis perdu, dont il garde la mémoire douloureuse.

Autre point qui fait sens à propos de cette parabole, c'est qu'en fait, contrairement à bien des interprétations, ce n'est pas le fils perdu qui est au centre de la parabole, mais le Père. Cette révélation d'un nouveau visage de Dieu, qui est la part d'irrationnel de la parabole par l'excès de miséricorde, n'est pas à dissocier de ce qui précède à propos du fils, puisque l'amour du Père, sa prévenance qui va très loin, révèle le degré d'égaré du fils. Une sortie de la *miseria* n'est possible que par cette révélation d'un amour inconditionnel qui pardonne. La parabole du fils perdu et du père aimant, nous dit qu'en fait, c'est la situation de l'homme face à Dieu (*coram Deo*), qui est en cause. Elle n'est pas seulement l'histoire d'un homme qui se convertit après s'être égaré. Dans sa situation de *miseria*, l'homme n'a plus accès à sa grandeur qui est l'image de Dieu en lui, et pourtant il en garde la mémoire, c'est tout ensemble cette impossibilité et cette nécessité de se retrouver soi-même qui plongent l'homme dans le mal-être, mais ce mal-être peut être salutaire dans la mesure où il provoque un retour. Si dans l'Antiquité l'on croit à un accord entre raison et vertu<sup>4</sup>, si au XVIII<sup>e</sup> siècle, avec la philosophie des Lumières, on croit à l'émancipation de l'homme adulte grâce à la raison, souvent contre Dieu, les horreurs du XX<sup>e</sup> siècle ont remis fondamentalement en cause cet optimisme. La *miseria* est un état ou un lieu d'existence (*regio*).

## Libre et pécheur

Dans le *Traité de la grâce et du libre arbitre*<sup>5</sup>, saint Bernard aborde dans toutes ses dimensions la question de l'homme « libre et pécheur devant Dieu ». Sa réflexion recoupe à la fois la philosophie, l'anthropologie venant des Pères et la théologie.

<sup>4</sup> Voir par exemple, ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, livre 1.

<sup>5</sup> *La grâce et le libre arbitre*, (Sources Chrétiennes 393), Cerf, Paris 1993.

À partir de Rm 7, 18, « vouloir le bien est à ma portée, mais je ne trouve pas le moyen de l’accomplir<sup>6</sup> », Bernard reconnaît la capacité naturelle inamissible du vouloir libre, la *libertas a necessitate*<sup>7</sup>, « la liberté de ne pas être contraint ». Cette liberté demeure intacte dans l’homme : c’est le « libre arbitre ». Elle est même indispensable pour que l’homme participe librement à son salut et que le bien et le mal puissent lui être imputés<sup>8</sup>. Mais cette liberté est confrontée à une limite : l’homme ne peut pas ne pas pécher, il a perdu la deuxième liberté, *libertas a peccato*, « liberté de ne pas pécher », que Bernard appelle aussi *liberum consilium*, le « libre conseil », autrement dit, non seulement la capacité de connaître le bien, mais la liberté de le suivre effectivement en l’accomplissant. C’est surtout le pouvoir de faire le bien qui manque, le vouloir ne suffit pas. Nous ne pouvons pas réaliser le bien sans la grâce, nous demeurons pécheurs. Il y a une instabilité dans la réalisation du bien : le juste tombe sept fois le jour ; Bernard reprend souvent ce verset de l’Écriture. Une transformation dans un renouvellement de l’homme intérieur, de clarté en clarté (cf. 2 Co 3, 18), est possible, mais au prix d’un combat jamais fini, d’une tentation permanente.

Ce combat permanent signifie que nous ne sommes pas dans la troisième liberté, *libertas a miseria*, dite aussi *liberum complacitum* : « affranchissement de l’effort pénible » et donc liberté de jouissance, liberté de trouver son « bon plaisir » dans la volonté de Dieu et de la suivre avec aisance. Autrement dit, la *miseria* se trouve dans le fait que l’obéissance à Dieu soit un joug que l’on porte sans plaisir. Aujourd’hui, pour suivre la volonté de Dieu, il faut passer par des obstacles, des combats, des résistances extérieures et intérieures, bref des souffrances<sup>9</sup>.

Nous retrouvons bien dans cette analyse la permanence de la grandeur inamissible de l’homme dans sa première liberté, celle du libre arbitre, mais son incapacité à la mettre en œuvre par lui-même, car les deux autres libertés qui consisteraient à choisir le bien et à l’accomplir avec plaisir sont défailiantes.

Analyse âpre de la réalité de notre *miseria*, qui est celle du fils perdu, certes, mais connaissance de soi nécessaire pour retrouver le chemin de la vie. La connaissance de soi pour Bernard, et en cela il n’invente rien, passe donc par une reconnaissance à la fois de la

<sup>6</sup> *Ibidem*, § 18, p. 287.

<sup>7</sup> *Ibidem*, § 9-11, p. 265-270.

<sup>8</sup> *Ibidem*, § 5, p. 255.

<sup>9</sup> Sur la deuxième et la troisième liberté, cf. *ibidem* § 11-14, p. 269-279.

*miseria* qui est du côté de l'homme « naturel-actuel » et de l'œuvre de Dieu, *misericordia*, qui redonne gratuitement à l'homme son statut de fils, ce qu'en termes pauliniens on appellera la « justification ». Mais une autre question se pose alors : dans quelle mesure cette justification transforme-t-elle réellement l'homme, autrement dit, est-elle accompagnée d'une sanctification ? Comment le fait-elle passer d'une *deformatio* à une *reformatio* ?

Si la *libertas consilii*, la liberté de ne pas pécher, est aléatoire comme nous l'avons vu précédemment à propos du traité *De la grâce et du libre arbitre*, la situation n'est guère encourageante : je suis sauvé-justifié, mais le fruit effectif du salut dans ma vie ne serait qu'en espérance. Pourtant dans le même traité, Bernard fait un pas de plus, et nous donne un peu d'air, avec la parabole de la femme qui recherche sa pièce d'argent.

En ce monde non plus, on ne pourrait trouver nulle part la ressemblance, et l'image aurait été encore à terre, ici-bas, hideuse et déformée, si la femme de l'Évangile n'allumait sa lampe, c'est-à-dire si la sagesse n'apparaissait dans la chair<sup>10</sup>.

L'interprétation de la parabole est très allégorique : la lumière allumée est mise en lien avec la sagesse, le Verbe venu dans la chair. Le temps des verbes « indique que l'action de la Sagesse dure encore et toujours<sup>11</sup> ». Ce n'est pas fortuit, le Verbe-Sagesse s'incarne aujourd'hui et se met à travailler maintenant.

Pour saint Bernard, reprenant une interprétation de saint Grégoire le Grand qui n'utilise pas notre traduction habituelle de Luc 15, 8, « balayer la maison » (*everrere*), la femme – Verbe-Sagesse – « met tout sens dessus dessous » (*evertere*<sup>12</sup>). Autrement dit, le passage de la *deformatio* à la *reformatio* est quelque chose comme une re-création, du moins une transformation radicale. Un petit balayage ne suffit pas, car la pièce d'argent est bien cachée dans la poussière, précise Bernard. Et ensuite la femme doit bien frotter pour que l'image soit retirée de la région de la dissemblance pour être re-formée en sa beauté primitive. L'homme-image peut alors avoir « une gloire semblable à celle des saints », « il sera en tout conforme à elle-même », la Sagesse-Christ. Cette dernière remarque est complétée par la citation de 1 Jn 3, 2 : « Nous savons que, lorsqu'il apparaîtra, nous lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est. » Nous sommes donc situés à la fois dans un présent encore inaccompli, où

<sup>10</sup> *Ibidem*, § 32, p. 312-313.

<sup>11</sup> Cf. *ibidem*, note 2, p. 312.

<sup>12</sup> *Ibidem*, note 3, p. 312-313.

le Verbe-Sagesse, la femme de la parabole, travaille certes radicalement, il s'agit d'une re-formation, d'un « reformatage », et dans un avenir eschatologique où l'accomplissement total de la ressemblance se réalisera dans la manifestation à découvert de ce même Verbe, dans une vision qui sera une assimilation à lui.

Pour Bernard, le Verbe incarné est bien venu dans notre poussière pour que la pièce perdue dans la poussière puisse être dépoussiérée ; cet énergique travail ménager n'est pas seulement un époussetage mais une récréation, pleinement achevée dans la gloire. La perspective théologique complète bien le réalisme de la description de l'homme dans la *miseria*. Seul le Christ est l'artisan en nous d'une transformation, ce que nous avons appelé précédemment pure grâce. C'est pourquoi, la connaissance de soi comme initiation d'un processus de libération par des procédés ascétiques, ou selon une sagesse humaine comme dans les sagesse orientales, voire le semi-pélagianisme ou même le pélagianisme qui guette toujours les moines, n'est pas de mise. Il n'est pas sûr que l'attrait actuel de beaucoup de gens pour la connaissance de soi ne navigue pas dans les ambiguïtés d'une recherche d'une méthode spirituelle efficace, comme on recherche une thérapie rapide ou une médecine parallèle qui guérisse tout avec une seule pilule.

Après avoir cherché dans le *Traité de la grâce et du libre arbitre*, il nous faut considérer chez saint Bernard le *Traité de l'Amour de Dieu*, ou plutôt la lettre XI aux Chartreux qui en est la synthèse<sup>13</sup>. On y retrouve cette thématique du mal-être de l'homme qui se met en contradiction avec lui-même, mais ici la présentation de Bernard présente un autre angle et trace une voie. Il part de très haut, de la loi qui est en Dieu, qui est la charité ou l'amour, c'est la loi même de la Trinité, l'exemplaire parfait de la *vita communis* où tout est commun à tous et où chacun cherche, non pas son intérêt, mais celui de tous dans un partage intégral, un effacement devant l'autre<sup>14</sup>.

Pour montrer comment l'homme, au lieu de suivre la loi commune de l'amour, a choisi une autre loi, deux figures sont proposées, celle de l'esclave et celle du mercenaire, qui tous deux, par crainte (l'esclave) ou par intérêt (le mercenaire) agissent pour eux, ce qui revient pour l'homme en définitive à rester le maître du jeu<sup>15</sup>. Par contre la figure du fils est celle qui se rapproche le plus de cet exemplaire de la vie commune parce que « seule la charité du fils ne cherche pas

<sup>13</sup> *L'Amour de Dieu*, (Sources Chrétiennes 393), Cerf, Paris 1993, p. 147-165.

<sup>14</sup> *Ibidem*, § 35, p. 149-153.

<sup>15</sup> *Ibidem*, § 34, p. 149.

son intérêt ». Bernard montre comment l'homme par son propre choix est l'artisan de son propre malheur car il se met en contradiction avec lui-même, il va contre lui-même. Et cela se fait par une appropriation indue, la mise au centre du *proprium*. Celui-ci se manifeste de façon double par le fait de garder pour soi, de chercher son intérêt ou de se protéger par crainte, et par le fait de mettre sa volonté propre, sa loi, à la place de la loi commune qui est la loi de Dieu lui-même, la charité<sup>16</sup>. Notons à ce sujet combien ces réflexions s'enracinent dans la Règle de saint Benoît pour qui la volonté propre et le vice de propriété sont à extirper résolument.

Bernard cherche où est réellement le mal-être de l'homme. Ce qui donne lieu à une description dramatique du malheur de l'homme quand il est dans cette situation d'auto-aliénation. L'homme se met sous sa propre loi ; en ce sens, il se fait l'égal du Créateur. Mais curieusement cette autonomie le rend plus malheureux que s'il se soumettait à la loi d'un autre, celle de la charité, qui correspond en fait à l'accomplissement de son être. Son propre joug « est un joug pesant et insupportable pour tous les fils d'Adam » (Bernard reprend ici Si 40, 1). Joug beaucoup plus insupportable que celui du Christ qui est doux et léger. Et Bernard d'ajouter :

Job gémissait sous le poids de cette charge quand il disait : *Pourquoi m'as-tu mis en contradiction avec toi, et suis-je devenu une charge pour moi-même ?* (Jb 7, 20) Quand il dit : *Je suis devenu une charge pour moi-même*, il montre qu'il était lui-même sa loi et que cela n'était pas l'œuvre d'un autre que de lui-même<sup>17</sup>.

Plus haut, Bernard avait repris le cri de Paul en Rm 7, 24 : « Qui me séparera de ce corps qui me voue à la mort ? » Le contexte de ce verset évoque les tiraillements de l'homme pécheur qui ne peut faire le bien qu'il voudrait faire et fait le mal qu'il ne voudrait pas faire (Rm 7, 16). Ce serait une erreur d'interpréter ces passages comme une confession personnelle de l'Apôtre, de même Bernard ne décrit pas sa propre situation personnelle du moment. Il s'agit d'un « Je » rhétorique, qui décrit l'homme sous le péché, celui du premier Adam<sup>18</sup>.

Au point où nous sommes rendus, une question se pose : si la connaissance de soi en régime biblique et chrétien, connaissance dans la foi, est d'abord d'ordre théologique au sens où elle nous informe sur

<sup>16</sup> *Ibidem*, § 36, p. 153-155.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 153.

<sup>18</sup> La question de savoir si cela concerne l'homme pas encore dans la foi, le païen, ou l'homme déjà dans la foi, mais encore pécheur, en est une autre qui ne manque d'ailleurs pas d'importance dans le dialogue luthéro-catholique, comme nous le verrons plus tard.

notre statut en face de Dieu et sur le salut, en quoi cette connaissance peut-elle avoir une incidence sur notre expérience et notre vécu ?

Bernard nous trace une piste qui nous concerne dans notre cheminement actuel de re-formation. Il y a d'abord le rapprochement entre le *proprium* et la préservation de soi par crainte et intérêt qui est une mise au centre de l'*ego*, à l'opposé de la charité qui est décentrement de soi. Le paradoxe est dans le fait que suivre sa propre loi est une aliénation et que suivre la loi d'un autre est une libération pour retrouver l'esprit de liberté, celui des fils. En se libérant du joug de sa propre loi, l'homme en trouve un autre plus doux, celui du Christ. On peut alors se demander si le bon plaisir (*complacitum*), comme *libertas a miseria*, n'est pas dans cette présentation plus accessible ici et maintenant que dans le *Traité de la grâce et du libre arbitre*.

Ce langage de liberté retrouvée est très parlant aujourd'hui : être libéré de son auto-aliénation, c'est se retrouver soi-même, dans son véritable moi, libre. Dimension qui n'est pas seulement psychologique mais proprement spirituelle et même théologique puisqu'elle a l'avantage de dépasser l'opposition, issue de la modernité, entre Dieu et l'homme : l'homme qui croit ne pouvoir s'accomplir qu'en s'affranchissant de Dieu, ce qui l'amène à s'en débarrasser. Si l'on veut parler de liberté spirituelle, celle-ci n'est possible que sur la base naturelle du libre arbitre, ce qui la rend d'ailleurs méritoire, au sens où l'homme est vraiment partie prenante, partenaire d'une alliance.

### **La prise en compte de l'ambiguïté**

Nous pourrions nous en tenir là, méditant un enseignement parlant, qui nous trace un beau chemin, du moins idéalement, mais où demeure une certaine ambivalence du langage. D'un côté, comme nous venons de le voir, la crainte de l'esclave ou l'intérêt du mercenaire sont très fortement arrimés à l'opposition radicale de l'homme à Dieu, car si l'homme met sa loi à la place de celle de Dieu, comment pourrait-il progresser ? Il semble définitivement, tragiquement, enfermé en lui-même. Mais d'un autre côté, Bernard reconnaît que si crainte et intérêt ne sont pas parfaits, ils ne sont pas exclusifs d'un certain lien avec Dieu. Autrement dit, entre le péché radical qui touche à l'orgueil qui sépare de Dieu et l'égoïsme de l'esclave et du mercenaire, n'y a-t-il pas une grande différence, celle qui existe entre finitude et culpabilité, pour reprendre les termes de Ricœur ? Intérêt et crainte ne sont-ils pas souvent la conséquence malheureuse de blessures, de ruptures de la confiance dues à des abandons, des

manques de sécurité, conséquence certes mal adaptée mais tellement compréhensible ? N'est-on pas davantage victime que responsable de ces blessures qui empêchent la liberté de se donner ?

Bernard connaît ces ambiguïtés et les prend en compte. Et il est utile à ce sujet de faire allusion à un autre passage de notre lettre<sup>19</sup> : une certaine crainte n'est pas seulement servile et peut même devenir chaste, c'est à dire non centrée sur soi, et une certaine convoitise peut être ordonnée, si elles sont comme travaillées de l'intérieur par la charité. Ce qui est de l'ordre de la limite – la crainte, la convoitise – peut être ouvert à une autre dimension. Nous sommes bien là dans la ligne des quatre degrés de l'amour de Dieu dont le premier est l'amour de soi, et Bernard de citer 1 Co 15, 46 : « car c'est le charnel qui vient d'abord, ensuite vient le spirituel. » Cet égocentrisme naturel, vital et nécessaire que l'on trouve chez les enfants, est lié à notre finitude, à la fragilité foncière du petit d'homme. Mais cette finitude dérape facilement et insensiblement vers le péché, quand la rivière déborde de son lit selon la belle image de Bernard, quand l'homme ne cherche plus seulement à satisfaire ses besoins légitimes, mais s'approprie le nécessaire des autres sans leur laisser de place<sup>20</sup>. Cette prise en compte de la fragilité humaine n'est donc pas sans lien avec le péché, mais elle s'en distingue, au sens où elle n'est pas assimilable directement au péché.

L'ambiguïté réside dans le fait que la fragilité humaine peut soit faire le lit d'une opposition à Dieu, où l'homme alors se met en contradiction avec lui-même, soit devenir le chemin d'une humilité qui guérit. N'oublions pas que la liberté du libre arbitre est très prégnante chez Bernard, comme capacité d'orientation ou de réorientation y compris dans notre fragilité et notre faiblesse<sup>21</sup>. Cette liberté empêche le repli dans un fatalisme du péché. Certes nous n'avons pas prise sur le travail de la sanctification qui traverse notre ambiguïté sans la contourner tout à fait. Il s'agit de la grâce qui nous libère, nous reconduit à nous-mêmes, mais jamais ce travail ne s'achève, car aussi loin qu'aïlle notre sanctification, nous restons pécheurs.

Bernard serre ainsi de plus près le réel complexe de nos existences. Car nous oscillons entre une culpabilité qui paralyse et une

<sup>19</sup> *L'Amour de Dieu*, § 38, p. 157-159.

<sup>20</sup> *Ibidem*, § 23, p. 119.

<sup>21</sup> Cf. Christian TROTTMANN qui apporte des éclairages nouveaux sur ces questions : « Bernard de Clairvaux sur la faiblesse de la volonté et la duperie de soi », colloque « Weakness of the Will », Iéna, 12-14 août 2004, dans *Das Problem der Willensschwäche in der mittelalterlichen Philosophie*, (Recherches de Théologie et Philosophie médiévales 8), Peeters, Leuven 2007, p. 147-172.



auto-justification qui nous « déresponsabilise », mais cette oscillation est en fait un profond déséquilibre qui bloque tout progrès. Pour éviter la culpabilité trop lourde, il faudra dénier la responsabilité, mais on ne peut plus accéder alors à ce premier degré de la vérité qui est la connaissance de soi<sup>22</sup>. Pour Bernard la responsabilité demeure car le libre arbitre est inamissible, mais il y a une marge, une distance d'avec une culpabilité directe car nous n'avons pas la liberté de ne pas pouvoir pécher ; c'est toute la doctrine du *Traité de la grâce ou du libre arbitre*. Cela laisse une marge entre irresponsabilité par rapport à sa faute et culpabilité désespérante qui se laisse enfermer par la faute ; alors s'ouvre un chemin, celui de l'humilité où l'ambiguïté est acceptée. Renonçant à l'auto-justification, le pécheur se laisse justifier par un autre, car jamais il ne peut se justifier lui-même, ce qui ne l'empêche pas d'avancer.

### Ouverture œcuménique

À travers les réflexions précédentes, c'est le rapport entre justification et sanctification qui est en cause. Ce point fait partie du débat entre luthériens et catholiques. On connaît la formule célèbre de Luther, *simul peccator et justus*, qui peut être interprétée chez le Réformateur comme une volonté de dissocier justification et sanctification. On comprend cette dissociation dans le contexte de la lutte contre la justification par les œuvres. Associer systématiquement la sanctification à la justification, n'est-ce pas sournoisement revenir aux œuvres et donc à une justification par soi-même ou à l'aide de moyens, fussent-ils sacramentels, avec le risque d'oublier la totale gratuité de la grâce ? Pour Luther l'homme « naturel », qui n'est pas sous la grâce, est incliné au mal, sa volonté est servie, d'où le serf arbitre, à l'opposé du libre arbitre de saint Bernard. Justifié, l'homme est mû par l'Esprit (Rm 8, 14), mais en lui se poursuit le combat entre la chair et l'Esprit (Ga 5) et Luther reprend à ce propos Rm 7, 22-23<sup>23</sup>.

Avec l'accord sur la justification de 1997-1999<sup>24</sup> et tout ce qui l'a précédé, ces divergences semblent dépassées : les catholiques recon-

<sup>22</sup> Nous renvoyons ici au *Traité des degrés de l'humilité et de l'orgueil*, c. IV, 13-15.

<sup>23</sup> LUTHER, « La Formule de Concorde-Solida Declaratio I ». *Du Libre-arbitre*, dans *La Foi des Églises luthériennes*, Textes édités par A. BIRMELÉ et M. LIÉNARD, Cerf/Labor et Fides, Genève 2003, n. 972, p. 468.

<sup>24</sup> *La Doctrine de la Justification*, Déclaration commune de la Fédération Luthérienne Mondiale et de l'Église Catholique Romaine, *Documentation Catholique* 2168, 1997, p. 875-88 et *Annexe à la Déclaration*, *Documentation Catholique* 2209, 1999, p. 720-722.

naissent la nécessité de la grâce pour être sauvé et que sans elle les œuvres ne servent à rien, les luthériens reconnaissent que dans la doctrine paulinienne, il y a les fruits de l'Esprit qui traduisent une sanctification effective du croyant. Pourtant les commentaires des deux côtés montrent bien que les sensibilités restent différentes. Ainsi le cardinal Cassidy, alors président du Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens, soulignait une des difficultés majeures qui empêchent d'affirmer qu'il existe un consensus total sur la justification : après le baptême où le péché est pardonné, d'un point de vue catholique, le croyant n'est plus totalement pécheur – affirmation que laisse entendre la déclaration aux n. 28-30 – ; même si la concupiscence demeure en lui comme tendance au péché, elle est à distinguer du péché effectif<sup>25</sup>. Plus loin, il est insisté sur le fait que selon 2 Co 5, 17, la « miséricorde divine opère une nouvelle création et rend ainsi l'homme capable de répondre au don de Dieu, de coopérer avec la grâce », ce qui est davantage que de laisser à la liberté de l'homme seulement la capacité de refuser la grâce comme au n. 21 de la Déclaration<sup>26</sup>.

Si la doctrine de Bernard sur le libre arbitre va bien dans le sens d'un consentement actif de l'homme à l'œuvre de la grâce en lui, par contre l'expérience de l'ambiguïté abordée précédemment montre que dans l'expérience concrète, il n'est pas si facile de faire le départ entre la concupiscence et le péché. En ce sens, malgré les critiques évoquées plus haut, il y a bien une justesse dans l'analyse de Luther. Ainsi Bernard rejoindrait davantage la sensibilité protestante, car la clarification entre la concupiscence et le péché effectif n'est jamais complète<sup>27</sup>. La *libertas a peccato* est bien le fruit de la grâce sur laquelle on n'a pas prise : manière d'affirmer la part de vérité qui demeure dans la formule *simul justus et peccator*. Selon la perspective luthérienne, la justification n'est pas seulement le moment du baptême ou de la conversion, à la suite de laquelle viendrait la sanctification comme dans une succession chronologique, ce qui d'après André Birmelé<sup>28</sup> correspondrait davantage à la perspective catho-

<sup>25</sup> Le péché chez Luther est un tout, du coup la tendance au péché est considérée comme péché. On a pu critiquer cette approche psychologisante chez Luther, cf. *Catholicisme*, t. VII, article « Luther », F. FROST, col. 1320-1321. Cette perspective de Luther n'est pas sans rappeler la description du mal-être de l'homme évoqué précédemment chez saint Bernard, ce que la philosophie moderne appellerait un « existentiel ».

<sup>26</sup> *Documentation Catholique* 2187, 1998, p. 713-715.

<sup>27</sup> Les documents pontificaux, aussi bien ceux de Jean-Paul II que ceux de Benoît XVI, emploient l'expression « structures de péché » qui indiquent un déplacement par rapport au péché conçu comme faute individuelle pleinement consciente.

<sup>28</sup> A. BIRMELÉ, « La Déclaration commune sur la Justification », dans *Mélanges offerts à Joseph Hoffmann*, Cerf, Paris 1999, p. 217.

lique selon laquelle la justification étant « une étape sur le chemin du salut », la sanctification est « son complément nécessaire ». Dans la conception luthérienne la justification est « synonyme de salut ». « Elle décrit la relation nouvelle qui unit le croyant à son sauveur. Rien ne saurait la compléter. » Ceci n'exclut pas d'ailleurs une transformation du croyant<sup>29</sup>.

Pour Bernard, la situation de l'homme face à Dieu est dans la conversion permanente où la stabilité n'est jamais atteinte, mais reste au contraire marquée par les vicissitudes (*vicissitudo*), tout comme les mérites ne sont jamais acquis comme une propriété. Nous ne sommes pas très loin de saint Benoît avec son vœu de *conversatio morum*, ce que l'on pourrait traduire par « conversion permanente » (RB 58, 17). Le juste ignore ses mérites, il s'ignore d'une bienheureuse ignorance qui n'est pas présomptueuse. Le chemin tracé par l'abbé de Clairvaux se fonde sur un verset de saint Paul, qu'il affectionne particulièrement : « Oubliant le chemin parcouru et tout tendu en avant, je m'élançai vers le but » (Ph 3, 13-14). Celui qui est sur ce chemin ne s'appuie pas sur ses mérites en regardant en arrière, il sait qu'il est encore loin du but, pourtant cette lucidité par rapport à son être qui reste pécheur ne l'enferme pas dans ses propres limites. La liberté inamissible laisse toujours ouverte une possibilité d'avancer. Ainsi sont posées les bases d'un renouvellement, d'une *reformatio*, d'une sanctification effective, comme nous l'avons vu précédemment dans le *Traité de la grâce et du libre arbitre* à propos de la femme de l'Évangile qui recherche sa pièce perdue. C'est peut-être cela, la vraie connaissance de soi dans cette situation de *miseria* toujours présente qui rive l'homme au péché et cette miséricorde qui le tire, le justifie et le sanctifie.

Cette perspective d'anthropologie théologique n'est pas sans correspondance dans le domaine ecclésiologique. Si l'homme justifié *coram Deo* reçoit gratuitement le salut, dans une perspective luthérienne il n'y coopère pas, tout au plus y consent-il. Dans une perspective catholique, l'homme coopère au salut car les fruits de la sanctification agissent sous l'effet de la grâce. Cette différence est transposable au plan ecclésiologique : si l'Église pour les deux confessions est signe et instrument du salut, pour le luthérien, elle l'est d'abord comme réceptrice du salut et, pour le catholique, elle

<sup>29</sup> L'auteur ajoute en faisant référence à O.H. Pesch que saint Thomas a plutôt une approche « sapientiale » et Luther une approche théologique « relationnelle ». Deux anthropologies différentes qui ne sont pourtant pas exclusives l'une de l'autre, comme nous le montre saint Bernard. Les deux options peuvent d'ailleurs se retrouver au sein de chaque famille confessionnelle.

l'est davantage comme coopératrice du salut. Cette différence se traduit par le débat autour de l'Église comme sacrement, expression utilisée par Vatican II et qui suscite des réticences chez les luthériens<sup>30</sup>.

En arrière-fond de ce débat se trouve la question des ministères, spécialement de l'épiscopat et de la succession apostolique de droit divin, indispensable à l'Église pour les catholiques, et qui pour les luthériens est très utile, mais n'est pas une nécessité absolue, car ce serait porter atteinte au principe de la justification<sup>31</sup>. Pour Bernard, les ministres de l'Église sont au service de l'Évangile par la prédication et le témoignage de leur vie<sup>32</sup>. Ces remarques rejoignent le document *Église et Justification*. Le ministère est au service des « deux colonnes » que sont Parole et sacrements.

Le ministère épiscopal et la succession apostolique servent à préserver la tradition apostolique dont le contenu s'exprime dans la règle de foi. [...] Le ministère épiscopal est en ce sens, dans la conception catholique, un service indispensable à l'Évangile nécessaire au salut<sup>33</sup>.

On peut noter, à partir de cette dernière remarque, que le ministère épiscopal n'est pas mis sur le même plan que Parole et sacrements puisqu'à leur service et bien que, d'un point de vue catholique, il soit indispensable, il ne s'oppose pas au principe de la justification puisqu'il est soumis à l'Évangile.

On peut reconnaître dans l'histoire du catholicisme une tendance à sacraliser les formes ecclésiales, la sainteté de l'Église se traduisant presque immédiatement dans ses structures. Certains excès catholiques, voulant faire de l'Église une continuation de l'Incarnation à travers la perfection de ses ministères hiérarchiques, aboutissaient à la conséquence que « les questions et les critiques concernant ses décisions devinrent un affront au Christ lui-même<sup>34</sup> ». Bien des auteurs<sup>35</sup> et le Concile Vatican II ont reconnu que si l'Église est sainte, elle est aussi pécheresse :

<sup>30</sup> *Église et Justification*, Document de la commission théologique catholique-luthérienne, 4.2, *Documentation Catholique* 2101, 1994, p. 829-831.

<sup>31</sup> *Ibidem*, § 192, p. 838-839.

<sup>32</sup> Les interpellations de saint Bernard à ce sujet sont nombreuses : *Traité de la Conversion (ad clericos)*, n. 32-39, *Traité des Mœurs et des Devoirs des Evêques*, *Traité de la Considération*, particulièrement le livre IV, Le sermon 33, 15-16 sur le Cantique, etc.

<sup>33</sup> *Église et Justification*, Document de la commission théologique catholique-luthérienne, *Documentation Catholique* 2101, 1994, § 196, p. 839.

<sup>34</sup> Cf. Peter NEUNER, *Théologie œcuménique*, Cerf, Paris 2005, (édition originale en 1997), p. 440 et notes 1 et 2 à propos de ce « déisme ecclésiastique ».

<sup>35</sup> Cf. en particulier Henri DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier, Paris 1953, sur l'Église sainte et pécheresse, p. 94 et suivantes.

Mais tandis que Christ, saint, innocent, sans tache (He 7, 26), n'a pas connu le péché (2 Co 5, 21), venant seulement expier les péchés du peuple (cf. He 2, 17), l'Église, elle, renferme des pécheurs dans son propre sein, elle est donc à la fois sainte et appelée à se purifier, poursuivant constamment son effort de pénitence et de renouvellement<sup>36</sup>.

Il n'est pas inutile de revenir à saint Bernard à ce sujet. Celui-ci n'a pas hésité à dénoncer les abus de l'Église de son temps et s'en est pris aux évêques et aux clercs mondains, ou même au Pape, avec une virulence dans le verbe, et ceci de manière répétée, qui a de quoi surprendre. Citons un exemple parmi bien d'autres :

Chez eux règne l'avarice et domine l'ambition, l'orgueil y gouverne, l'injustice y siège, et la luxure enfin y est reine ; et chez eux apparaît aussi, à l'intérieur des murs, la pire des abominations si, selon la prophétie d'Ézéchiël, nous percions le mur : quel horrible spectacle alors dans la maison de Dieu<sup>37</sup>.

Peut-être même que la présence d'un saint Bernard au XVI<sup>e</sup> siècle, avec le même propos réformateur de l'Église qu'au XII<sup>e</sup>, aurait permis d'éviter la rupture<sup>38</sup>.

Dans la même perspective que celle du *simul justus et peccator*, on trouve chez Luther des passages très forts concernant l'Église comme la plus grande des pécheresses, mais en lien avec la Croix, ce qui change tout : « ce qui fait de l'Église dans le monde une Église cachée est ce qui faisait du Christ en croix un Dieu caché », et ces lignes décisives du grand commentaire de Luther sur l'Épître aux Galates :

Car Dieu cache tellement l'Église, il la couvre de tant de faiblesses, de péchés, d'erreurs, de toutes sortes de croix et de tentations, que les sens ne la remarquent pas<sup>39</sup>.

Si l'Église est pécheresse, c'est qu'elle est unie à son Seigneur qui sur la croix a été fait péché pour nous. On croirait lire certains passages des sermons sur le Cantique à propos de l'Épouse noire, mais belle comme son Époux crucifié.

Avant d'évoquer ces passages des sermons sur le Cantique, il nous faut revenir à la deuxième *Vita* de saint Bernard par Arnaud de Bonneval qui explique parfaitement cela. L'allusion aux sermons sur le

<sup>36</sup> VATICAN II, *Lumen Gentium* 8, 3.

<sup>37</sup> *Conversion des Clercs* 34, ( Sources Chrétiennes 457), Cerf 2000.

<sup>38</sup> Il est étonnant de retrouver dans les propos de LUTHER, *Apologie*, articles VII-VIII, des critiques semblables à celles de Bernard, à l'adresse d'une Église rongée de l'intérieur.

<sup>39</sup> Cité dans *Église et Justification, Documentation Catholique* 2101, 1994, § 141, p. 832.

Cantique y est claire. Bernard rentré d'Aquitaine, vaque à la méditation dans une cabane. Je cite :

Voilà que tout à coup son humble retraite, comme une autre étable du Seigneur, retentit de chants d'amour, et se remplit de festins de noces [allusion claire à Noël]. Il lève les yeux et il est saisi d'étonnement en voyant que l'Époux, qui est le plus beau des enfants des hommes (Ps 44, 3) et que les anges mêmes brûlent du désir de contempler, s'est épris d'amour pour une femme au teint hâlé, à la peau brûlée par le soleil, et qu'il lui prodigue des louanges au point de lui dire qu'elle est toute belle, et qu'il n'y pas une seule tache en elle (Ct 4, 7). Il voit aussi avec étonnement que cette épouse languit également d'amour et il se demande quel est cet amour de femme, dont les baisers sont plus doux que le vin, et tels que l'âme soupire avec impatience après eux et brûle du désir de s'y désaltérer<sup>40</sup>.

Arnaud de Bonneval en quelques lignes a fait une sorte de résumé de tout le commentaire de l'abbé de Clairvaux sur le Cantique, preuve que toute une génération de cisterciens en a été pétrie. Les mots d'Arnaud sont un écho du sermon 28 sur le Cantique. Le mouvement est en quelque sorte inverse, dans le texte du sermon ce n'est pas l'Époux qui reconnaît la beauté de l'Épouse dans la laideur, mais l'Épouse-Église qui a reconnu la beauté de l'Époux, malgré sa noirceur (SCt 28, 11). Elle est elle-même marquée de cette noirceur et y trouve la gloire de l'Époux blanc et vermeil. Bernard se plaît à décrire les éléments qui constituent cette noirceur : péché, repentir, compassion envers les autres, persécution pour la justice, zèle pour la justice contre les ennemis, langueur du désir qui n'est pas encore comblé.

Bernard est bien dans la ligne paulinienne : c'est la foi qui va permettre de reconnaître, dans le Crucifié, le Fils de Dieu et la gloire dans la laideur. Paul en Éphésiens reconnaissait également l'amour sponsal du Christ pour son Église :

Le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle ; il a voulu ainsi la rendre sainte en la purifiant avec l'eau qui lave et cela par la Parole ; il a voulu se la présenter à lui-même splendide, sans tache ni ride, ni aucun défaut ; il a voulu son Église sainte et irréprochable (Ep 5, 25-28).

Cette Épouse-Église, Bernard la montre encore hâlée par son combat sur la terre et pourtant belle, malgré les apparences<sup>41</sup>. Cette Église reçoit sa justice et sa sainteté, non pas d'elle-même comme « société parfaite », mais de son Époux.

<sup>40</sup> ARNAUD DE BONNEVAL, *Vie de saint Bernard*, II, c. vi, 40.

<sup>41</sup> *Sermon 27 sur le Cantique*, 14.

Il y a une similitude d'expérience entre l'Époux et l'Église, entre le Christ et l'Église. C'est bien cette égalité entre ce qui est fondamentalement inégal qui surprend Bernard et est pour lui une source inépuisable d'étonnement (cf. le passage cité plus haut de la *Vie* d'Arnaud de Bonneval). Le fruit de l'humilité n'est pas pour l'Épouse une purification nécessaire pour, après s'être refait une beauté, pouvoir entrer dans la chambre nuptiale où l'amour chasse la crainte. « Le Christ a aimé l'Église et s'est livré pour elle. » Cette manifestation de l'amour, sous la forme choquante de dérélition qu'il porte, ne peut pas être mise de côté, l'Église reste noire. Pour contempler l'amour de Dieu, il nous faut la regarder en face, sans détourner les yeux. Être Épouse du Christ, c'est accepter le chemin qu'il a pris, car le disciple n'est pas au-dessus du maître<sup>42</sup>. Le risque d'une égalité entre l'Église et le Christ au point qu'elle pourrait se substituer à lui tombe ainsi de lui-même<sup>43</sup>.

Ici encore, nous pouvons faire le lien entre l'homme devant Dieu et l'Église. Pour l'une comme pour l'autre, le péché est indissociablement lié à la faiblesse, à la finitude, à des ambiguïtés. L'une et l'autre sont en travail de conversion, oubliant le chemin parcouru sans s'appuyer sur leurs mérites.

## Conclusion

Le parcours que nous venons d'effectuer nous a permis, à travers la lecture de saint Bernard, de prendre du champ par rapport à la cristallisation des débats sur des points précis du dialogue luthéro-catholique (Eucharistie, ministère épiscopal et succession apostolique). Cela peut s'expliquer par le fait que, l'abbé de Clairvaux ayant vécu bien avant la grande scission du xvi<sup>e</sup> siècle, son message n'est pas orienté par les débats polémiques qui ont marqué la Réforme et la Contre-Réforme et qui durcirent leurs positions respectives en gauschissant celles de ceux qui étaient considérés comme des adversaires de la vraie foi. Même si le dialogue œcuménique poursuivi durant des dizaines d'années a permis de lever bien des incompréhensions, les approches restent différentes sur des points importants à cause de cette séparation qui reste encore une blessure longue à guérir.

<sup>42</sup> On comprend la véhémence de Bernard par rapport à une Église avide de pouvoir et de richesses.

<sup>43</sup> « Le face à face pour ainsi dire personnel du Christ et de l'Église ne doit évidemment pas occulter l'inégalité des relations entre eux deux ; car l'Église est d'emblée la rachetée, la bénéficiaire, et elle le demeure à jamais », *Documentation Catholique* 2101, 1994, § 133, p. 831.

Par ailleurs une théologie comme celle de Bernard, qui s'appuie, à la manière patristique, essentiellement sur l'Écriture, échappe aux systématisations ou à la dialectique scolastique. C'était aussi la manière pour Luther de faire de la théologie. Lui-même vénérait le cistercien, bien qu'il fût moine<sup>44</sup>. La doctrine de Bernard est recevable en grande partie par les luthériens comme par les catholiques. Elle peut permettre aux uns et aux autres d'effectuer des déplacements utiles par rapport à leurs positions pour un dialogue plus fructueux.

Des deux domaines que nous avons abordé d'une manière partielle, l'un relève d'une anthropologie théologique, l'autre de l'ecclésiologie. Pour ce qui concerne l'anthropologie théologique, Bernard a une théologie de la grâce basée sur saint Paul, grâce qui seule peut tirer l'homme de sa *miseria*, celle-ci étant décrite avec réalisme. Sur ce versant, les luthériens seront à l'aise. Mais pour Bernard, la *misericordia* vient à la rencontre de la *miseria*, comme le père de la parabole vient à la rencontre de son fils perdu, qui lui-même, librement, s'est mis en route vers lui. Cette *misericordia* est créatrice de l'homme, et s'accompagne de *sapientia*, cette sagesse co-créatrice qui est aussi verbe, connaissance qui éclaire l'humain et le réel tout entier d'une lumière nouvelle et ainsi le transforme. Des luthériens reconnaissent eux-mêmes que la *sola fides*, la foi seule, peine à aller à la rencontre de la quête spirituelle, parfois chaotique, des hommes et des femmes d'aujourd'hui. Saint Bernard, sans du tout édulcorer la foi, a su trouver les mots, proposer une pratique, donner le goût d'une expérience, en allant à la rencontre de la culture et de la société de son temps.

En ce qui concerne l'ecclésiologie, nous n'avons pas abordé la remise en cause par Bernard, particulièrement dans le *Traité de la Considération*, de ce que nous appelons aujourd'hui les tendances centralisatrices de l'Église de son temps. Tendances généralisées alors à passer par-dessus les autorités ecclésiastiques locales, autrement dit les évêques, pour en référer directement au Pape. En milieu catholique, cet enseignement est toujours valable. Mais surtout Bernard nous rappelle que l'Église est au service de l'Évangile et non pas d'elle-même : Épouse marquée de *miseria*, elle reçoit sa beauté d'un Autre. À partir de cet enseignement, pourquoi ne pas reconnaître que, partout où il y a service de l'Évangile, foi authentiquement annoncée, il y a Église ?

---

<sup>44</sup> Le Réformateur, cite Bernard plus de cinq cent fois dans ses œuvres et affirme que celui-ci surpasse tous les autres dans ses sermons. Dans le chœur de la cathédrale luthérienne d'Oslo, se trouve une représentation avec Augustin et Bernard côte à côte avec Luther et Calvin. Cf. K. GERVIN, *Klostrene ved verdens ende*, Pax Foslag, Oslo 2007, p. 14.



Face à l'insistance, ces dernières années, sur les différences perçues comme séparatrices plutôt que légitimes et complémentaires, certains parlent de piétinement œcuménique, d'autres d'hiver œcuménique, d'autres encore, moins pessimistes, y voient une maturation nécessaire, un printemps qui prépare un nouvel été<sup>45</sup>. Puisse la voix de l'abbé de Clairvaux, parmi d'autres, donner, au-delà des impasses, l'intelligence pour ouvrir de nouvelles voies.

*Munkeby Mariakloster  
Munkeberget  
N – 7600 Levanger*

Joël REGNARD, ocsso

---

<sup>45</sup> Cf. W. KASPER, « L'identité confessionnelle, richesse et défi », Conférence au Kirchentag œcuménique de Berlin, *Documentation Catholique* 2298, 2003, p. 815.