Fides facit personam

La notion de personne chez Luther et quelques-uns de ses lecteurs contemporains

Fides facit personam. The Notion of Person According to Luther and Some of His Contemporary Readers

Marc Vial

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/2240>

DOI : 10.4000/cps.2240

ISSN : 2648-6334

Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2012

Pagination : 107-132

ISBN : 978-2-354100-44-5

ISSN : 1254-5740

Référence électronique

Marc Vial, « *Fides facit personam* », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 31 | 2012, mis en ligne le 15 mai 2019, consulté le 08 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/2240> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.2240>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

*Fides facit personam*¹
La notion de personne chez Luther
et quelques-uns de ses lecteurs contemporains

Marc Vial

Nul n'ignore la contribution décisive de la théologie, et plus particulièrement de la théologie chrétienne, à l'élaboration d'un concept philosophique de «personne»². On pense bien entendu, et d'abord, à la configuration de la notion de «personne divine» dans le cadre de la théologie trinitaire, c'est-à-dire aux modifications sémantiques qui affectent tant le grec *prosôpon* que le latin *persona*. Identifiant le premier à l'*hypostasis*, les Pères cappadociens (Basile de Césarée, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse) font pour ainsi dire *tomber le masque*, en tant que le terme, désignant d'abord le visage, cesse de renvoyer au masque, ainsi qu'à l'individu, pour référer les trois modes de subsister de l'unique essence (*ousia*) divine. Quant à *persona*, déjà employé par Tertullien en lien avec les trois de la Trinité³, il se voit réinvesti d'une signification nouvelle par Augustin: dans son *De Trinitate* justement,

1 «La foi fait la personne».

2 Le paragraphe qui suit doit beaucoup à l'excellente synthèse de Paul McPARTLAN, «Personne», *in*: Jean-Yves LACOSTE (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, P.U.F., 3^e éd., 2007, p. 1078-1082. Voir aussi la lecture suggestive donnée de l'histoire chrétienne du concept de personne par Emmanuel HOUSSET, *La Vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, P.U.F., 2007, p. 33-269.

3 Voir TERTULLIEN, *Adversus Praxean*, éd. É. Kroymann & E. Evans, *in*: *Quinti Septimi Florentis Tertulliani Opera*, p. II: *Opera montanistica*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina, 2), 1954, 12,6 (p. 1173, l. 37); 31,2 (p. 1204, l. 9).

l'évêque d'Hippone le substitue à *hypostasis* (terme équivoque, en tant qu'il peut être traduit par *substantia*, ce qui rend difficilement compréhensible l'affirmation selon laquelle une même *essentia* subsiste en trois *substantiae*) et voit en lui essentiellement une *relation* : les personnes divines ne sont telles qu'en tant qu'elles sont, *en elles-mêmes* et non par accident, en relation l'une avec les autres. Qui plus est, l'élaboration du concept de personne *divine* dans le cadre de la théologie n'a pas été sans influencer la configuration d'un concept de personne *humaine*. Toujours dans le cadre de sa théologie *trinitaire*, Augustin – mais maints autres auteurs pourraient être cités – soutient que c'est justement parce que l'homme a été créé à l'image de Dieu qu'il est une personne⁴. C'est cependant en contexte *christologique* que la définition la plus célèbre de la personne, la plus influente aussi, a été donnée, puisque c'est pour contrer à la fois le monophysisme d'Eutychès (qui infère de l'unicité de la personne du Christ l'unicité de sa nature) et le nestorianisme (doctrine de Nestorius qui infère de la double nature du Christ une dualité de personnes) que Boèce en est venu à distinguer la nature de la personne et à définir cette dernière comme une « substance individuelle de nature rationnelle »⁵. À ses yeux, une telle définition convient à la fois à Dieu, à l'ange et à l'homme⁶. Cette thèse a également été soutenue par Thomas d'Aquin qui, contrairement à Richard de Saint-Victor⁷, a

4 AUGUSTIN, *La Trinité*, XV, 11, trad. fr. S. Dupuy-Trudelle, in: *Œuvres*, vol. III: *Philosophie, catéchèse, polémique*, dir. Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, 2002, p. 671-672. Sur la contribution de l'évêque d'Hippone à la problématique de la personne, voir Philippe CORMIER, « La fondation augustiniennedelapersonne », *Les Études philosophiques*, 81, 2007, p. 147-162.

5 BOÈCE, *Contre Eutychès et Nestorius*, III, 1, in: *Traité théologiques*, trad. fr. A. Tisserand, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 75. La littérature à ce sujet est immense. Aux études signalées par E. HOUSSET (« La personne indéfinissable. Boèce et Thomas d'Aquin », in: François-Xavier PUTALLAZ & Bernard N. SCHUMACHER (dir.), *L'Humain et la Personne*, Paris, Le Cerf, 2008, p. 159 n. 1), on ajoutera Axel TISSERAND, *Pars theologica. Logique et théologique chez Boèce*, Paris, J. Vrin, 2008, p. 311 sq.

6 Voir *ibid.*, II, 14, p. 75.

7 Voir RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, IV, 23, éd. et trad. fr. G. Salet, Paris, Le Cerf, 1999, p. 283 : « aussi vrai que toute personne créée est une substance individuelle de nature raisonnable, aussi vrai toute personne est une existence individuelle de nature raisonnable. » On voit par là que, si Richard tient pour exacte la définition boécienne de la personne *pour peu qu'elle se rapporte exclusivement à une personne créée*, il nie qu'elle corresponde

fait valoir que le terme « personne » ainsi défini se dit tant de Dieu que de l'être humain, en tant que le mode d'individuation de l'un comme des autres se traduit par le fait qu'ils agissent librement, et pour peu que l'on comprenne que ce terme se prédique *analogiquement* (et non sur le mode de l'univocité), dans la mesure où la manière pour Dieu – et pour Dieu seul – de subsister réside dans la relation de chaque personnes aux autres : contrairement à la personne humaine, la personne divine est une « relation subsistante »⁸.

On aurait tort de croire que les schèmes patristiques et médiévaux dont on s'est ici contenté de rappeler les lignes principales relèvent d'une histoire révolue. De fait, il ne manque pas d'auteurs contemporains pour penser que le concept de personne, tel qu'il a été élaboré dans le cadre de la *théologie* chrétienne, est susceptible de donner à penser aujourd'hui, dans une perspective *philosophique*. Une telle relecture du corpus théologique relatif à la personne s'atteste de manière exemplaire dans le travail d'Emmanuel Housset⁹. Lisant le corpus en question avec les instruments de la phénoménologie, l'auteur de *La Vocation de la personne* vise notamment à pousser jusqu'au bout la logique de la conception relationnelle de la personne dont il a été rapidement question plus haut pour faire valoir que c'est justement dans le cadre d'une relation, et plus précisément d'une *vocation*, que la personne se constitue comme telle. C'est en réponse à un appel que se constitue l'« être unique parce que

aux personnes *divines*. Dans ce dernier cas, la définition est modifiée comme suit : « une personne divine est une existence incommunicable de la nature divine » (*ibid.*, IV, 22, éd. cit., p. 281). Pour la compréhension ricardienne de la personne, voir Niko DEN BOK, *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor*, Paris / Turnhout, Brepols, 1996.

- 8 Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, I, qu. 29, art. 4, resp., trad. fr. A.-M. Roguet, Paris, Le Cerf, 1999, vol. I, p. 372-373. Sur la doctrine thomasiennne, voit la très belle étude de Camille DE BELLOY, « Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin : l'irréductible analogie », *Les Études philosophiques*, 81, 2007, p. 163-181, reprise in : Thierry-Dominique HUMBRECHT (dir.), *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Le Cerf, 2010.
- 9 On pourrait également citer les travaux de Philippe Cormier. Outre l'article déjà mentionné plus haut (n.2), voir, du même, *Généalogie de personne*, Paris, Critérion, 1994 (disponible en ligne : <http://homepage.mac.com/guyjacqu/Cormier/>) et « Altérité et intersubjectivité », in : F.-X. PUTALLAZ & B. N. SCHUMACHER (dir.), *op. cit.*, p. 337-355.

relationnel et responsif» qu'est la personne¹⁰. C'est l'appel à répondre *de l'Autre*, de manière particulière à chaque fois, qui est constitutif du principe d'individuation de cette hypostase particulière qu'est la personne, et c'est dans le libre don d'amour de soi que réside le mode d'existence spécifique de l'être humain et qu'il est, à l'image de Dieu, une personne. «On n'est soi-même qu'à rendre l'amour substantiel en soi et telle est sa vocation personnalisante dans le monde»¹¹. D'un mot : «l'amour fait la personne»¹².

Peut-être parce qu'elle se situe largement en rupture avec le réseau conceptuel jusqu'ici évoqué, il est une tradition théologique qui n'a pas retenu l'attention de Housset : la tradition luthérienne¹³. Elle aussi pense la personne dans la catégorie de la relation, mais à partir d'une option propre. Dans le dispositif qui vient d'être schématiquement présenté, la condition de possibilité de la personne est un appel, et plus précisément encore une *requête* : «la personne reçoit sa vie, sa vertu, de ce qui la requiert»¹⁴ ; au lieu que, dans le dispositif mis en place par Luther, c'est non plus une requête, mais une *acceptation inconditionnelle* qui est constitutive de la personne. Cette différence d'approche de la personne se manifeste immédiatement dans les formules mêmes que Housset et Luther frappent pour synthétiser leur pensée respective : dans le premier cas, «l'amour fait la personne» ; dans le second, «fides facit personam»¹⁵. C'est à l'explicitation de cette dernière formule que les lignes qui suivent seront consacrées. Concrètement, à la tentative d'explicitation sommaire de la pensée propre à Luther succédera l'analyse de celle de deux lecteurs contemporains particulièrement suggestifs du Réformateur, et dont la

10 E. HOUSSET, *La Vocation de la personne*, éd. cit., p. 503.

11 *Ibid.*, p. 507.

12 *Ibid.*, p. 506 et 507.

13 Sauf erreur, Luther lui-même n'est mentionné qu'une seule fois dans *La Vocation de la personne*, éd. cit., p. 418.

14 *Ibid.*, p. 500.

15 Martin LUTHER, *Die Zirkulardisputation de veste nuptiali. 15. Juni 1537*, in : *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, 39/1, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1926, p. 282. On citera dorénavant comme suit l'édition canonique des œuvres de Luther : *WA* (= *Weimarer Ausgabe*), suivi du numéro du volume, suivi du numéro de la page, suivi des numéros des lignes. Sauf indication contraire, les traductions des textes de Luther comme de ceux d'Ebeling et de Jüngel sont de notre fait.

proximité intellectuelle est patente: les théologiens allemands Gerhard Ebeling¹⁶ et Eberhard Jüngel¹⁷.

- 16 Né en 1912 et mort en 2001, Gerhard Ebeling est l'auteur d'une œuvre couvrant à la fois les champs de l'histoire du christianisme et de la théologie systématique. Relèvent du premier champ les travaux sur Luther dont Ebeling fut l'un des plus grands spécialistes au xx^e siècle, depuis sa thèse de doctorat (*Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962) jusqu'à son ouvrage sur la correspondance du Réformateur (*Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituation an seinen Briefen dargestellt*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1997) en passant par son introduction à la pensée de Luther (qui introduit également au travail théologique lui-même – dans une perspective luthérienne bien entendu: *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1964; *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, trad. fr. A. Rigo et P. Bühler, Genève, Labor et Fides, 1983) et les cinq volumes publiés sous le titre *Lutherstudien* (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1971-1989). On mentionnera surtout les trois tomes du deuxième volume qui, à partir d'une étude de la dispute *De homine* de 1536, consistent en une monumentale analyse de l'anthropologie de Luther et constituent le cœur (dans tous les sens du terme) des *Lutherstudien*; ils ont fait l'objet d'une présentation par Pierre BÜHLER, «La "Dispute au sujet de l'être humain" de Luther, hier et aujourd'hui», *Études Théologiques et Religieuses*, 69, 1994, p. 529-548. S'agissant du champ de la théologie systématique, Ebeling fut l'un des fers de lance de la théologie dite herméneutique, laquelle trouve son expression achevée dans sa *Dogmatik des christlichen Glaubens*, 3 vol., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1979. Sur ce dernier ouvrage, voir Pierre BÜHLER, «Une dogmatique existentielle. À propos de la dogmatique de Gerhard Ebeling», *Revue de Théologie et de Philosophie*, 113, 1981, p. 139-153.
- 17 Né en 1934, Eberhard Jüngel s'est essentiellement illustré dans le champ de la théologie systématique. Disciple critique de Rudolf Bultmann (comme Ebeling) et de Karl Barth, il est tenu pour l'un des plus grands spécialistes de ce dernier (dont il a édité plusieurs textes dans la *Gesamtausgabe* en cours de publication à Zurich, Theologischer Verlag); ses *Barth-Studien* (Zürich/ Gütersloh, Benziger/ G. Mohn, 1982) font autorité. L'ouvrage qui s'annonce comme une «paraphrase» de la pensée barthienne en matière trinitaire (*Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1965) jette en fait les bases d'une pensée personnelle qui trouve son expression achevée dans l'ouvrage le plus célèbre et le plus discuté (huit éditions à ce jour) de Jüngel (*Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977; *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, 2 vol., trad. fr.

I. La personne chez Luther

L'originalité du traitement luthérien de la personne est redevable de l'originalité du cadre à l'intérieur duquel la question de la personne est posée, ce cadre déterminant d'ailleurs les termes mêmes de la question. C'est par ce dernier problème qu'il convient de commencer. Une première remarque s'impose à ce sujet, négative : à proprement parler, Luther ne se demande pas *ce qu'est* une personne. À plus forte raison ne se demande-t-il pas (comme le font maints penseurs contemporains, éthiciens notamment¹⁸) *qui* peut être appelé « personne », ce qui reviendrait à se demander de quelles classes d'étants ou de quels types d'existants le terme peut être prédiqué. En somme, le problème qui se pose à lui n'est pas celui, abstrait ou formel, de la *définition* du terme « personne »¹⁹. La rupture que la pensée de Luther accuse par rapport au traitement patristique et médiéval du problème de la personne ne se traduit donc pas par la recherche d'une définition inédite, mais d'abord et avant tout par le fait d'approcher le problème de la personne autrement que par le biais d'une définition. Si l'on en vient maintenant à la manière dont le Réformateur aborde effectivement le problème, on dira que la question qui se pose à lui en lien avec la personne est celle de sa constitution. Encore faut-il ici préciser l'analyse du questionnement luthérien. Le texte suivant (généralement allégué par ceux qui s'interrogent sur le sens de *fides facit personam*) permettra d'avancer en ce sens.

« Il est question ici non de l'œuvre que la personne accomplit, mais de la personne elle-même, de ce à partir de quoi elle est constituée. La réponse [à cette question] n'est assurément pas celle qu'Aristote a

sous la dir. de Horst Hombourg, Paris, Le Cerf, 1983) ainsi que dans les cinq volumes (recueils d'articles) qui constituent à ce jour ses *Theologische Erörterungen* (München, Kaiser, puis Tübingen, J. C. B. Mohr, 1972 sq.). Pour une introduction à sa pensée, voir John WEBSTER, *Eberhard Jüngel. An Introduction to His Theology*, Cambridge et al., Cambridge University Press, 1999 (1^{re} éd. : 1986).

18 Voir dans ce volume la contribution de Karsten LEHMKÜHLER.

19 Ce jugement rejoint celui de G. EBELING, *Lutherstudien*, vol. II : *Disputatio de homine*, t. 3 : *Die theologische Definition des Menschen. Kommentar zur These 20-40*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, p. 206-207 : « In seinem komplexen Ringen um den rechten Umgang mit dem Personbegriff gelangt Luther freilich nicht zur einer definitiven Neuprägung, deren man sich anthropologisch allgemein bedienen könnte. »

donnée: c'est en faisant de la cithare qu'on devient un bon cithariste, en opérant bien qu'on devient bon, en agissant de manière juste qu'on devient juste. Ce qu'on vient de dire a toute sa valeur dans la sphère de la philosophie et du monde, mais ce n'est pas ainsi qu'il en va devant Dieu. Car ici, on ne devient pas juste en agissant de manière juste, mais c'est, une fois rendu juste, que l'on agit de manière juste et bonne. De plus, la personne est et demeure juste, sainte et pieuse par la seule foi en Christ, avant qu'elle n'ait agi de manière juste, pieuse et bonne, par la miséricorde de Dieu »²⁰.

On le voit: la question que pose Luther n'est pas celle de la constitution de la personne *en général*; ce qui le préoccupe en effet, c'est la constitution de la personne en tant qu'elle est « juste, sainte et pieuse ». Pour tout dire en un mot, la question de l'origine de la personne n'est autre que celle de la justice de l'être humain. Nous en venons par là au *cadre* à l'intérieur duquel Luther pose la question de la personne, c'est-à-dire au contexte permettant de comprendre la thèse selon laquelle *fides facit personam*. Que ce soit dans le texte d'où la citation est extraite ou dans le commentaire biblique où cet énoncé se rencontre également²¹, la toile de fond est identique, qui est constituée par la discussion de la doctrine, centrale entre toutes aux yeux du Réformateur (et au sein du luthéranisme en général), de la justification par la foi. Un rapide exposé de cette doctrine permettra, outre une meilleure intelligence de la citation en question, de serrer de plus près la notion de *fides*, réalité constitutive de la personne pour Luther.

Pour tout dire en un mot, cette doctrine, essentiellement fondée sur la théologie paulinienne, sur l'*Épître aux Romains* en particulier, fait valoir que la justice de l'être humain devant Dieu (celle par laquelle l'être humain peut subsister devant Dieu) n'est pas une justice conquise mais une justice reçue: loin d'être acquise sur la base des œuvres, fussent-elles les meilleures d'un point de vue moral et religieux, la justice de l'être humain, acquise par le Christ en croix, est le fait de la seule œuvre divine, œuvre parfaitement gracieuse, hors toute logique de mérite. Par

20 M. LUTHER, *Die Zirkulardisputation de veste nuptiali...*, WA 39/1, 282, 7-13. Dans les lignes qui suivent, Luther écrit par trois fois *Fides facit personam* (282, 16; 283, 1; 283, 18-19).

21 Voir M. LUTHER, *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius* (1535), WA 40/I, 401-402. *Commentaire de l'Épître aux Galates* (Œuvres, XV), trad. fr. R.-H. Esnault, Genève, Labor et Fides, 1969, p. 260-261 (dorénavant cité *MLO*, suivi de la tomaisson, suivi du numéro de page).

conséquent, la justice devant Dieu, loin d'être une qualité intrinsèque à l'être humain, est reçue de l'extérieur; elle est le fait, non d'une *propriété de l'homme*, mais de la *seule considération de Dieu*: l'homme est juste, dans l'exacte mesure où Dieu le tient pour tel. Une telle thèse conduit Luther à falsifier la thèse d'un certain aristotélisme théologique selon laquelle c'est en opérant des actes justes que l'homme devient juste. Non que cette thèse, tirée de l'*Éthique à Nicomaque*²², soit fausse absolument parlant: comme Luther l'écrit dans le passage cité plus haut, elle vaut dans l'ordre philosophique (éthique) et mondain, c'est-à-dire dans la sphère qui régit les rapports des hommes entre eux. Ce que le Réformateur remet en cause, c'est la légitimité de l'acte consistant à prélever cette thèse de son domaine d'énonciation premier, le domaine philosophique et celui des relations intramondaines, pour la transplanter dans un autre ordre: celui de la grâce²³. C'est ce mélange des genres que le Réformateur critique, celui qui réside dans le fait de mettre sur un même plan la justice au sens éthique du terme et la justice au sens théologique, c'est-à-dire la justice devant Dieu²⁴. La seconde s'acquiert d'une manière qui diffère radicalement de celle dont Aristote a parlé. Ce ne sont pas les œuvres justes qui sont constitutives de la justice: elles découlent au contraire de la justice de la personne qui les accomplit, laquelle justice dépend de la seule communication de la grâce et se réalise dans la foi. Reste à comprendre la signification de ce dernier terme.

Dans le texte cité plus haut, Luther parle de *fides in Christum*; dans d'autres textes cependant, il use à la suite de l'apôtre Paul d'un autre syntagme: *fides Christi*²⁵. Cette dernière formulation explicite la première, en ceci qu'elle permet de comprendre que, pour le Réformateur, la foi ne se réduit pas à une pure croyance, un simple

22 ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103a34-b2, trad. fr. R. Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004, p. 100-101.

23 Voir sur ce point G. EBELING, *Luther. Introduction...*, éd. cit., p. 128-133.

24 Voir M. LUTHER, *Disputatio contra scholasticam theologiam* (1517), WA 1, 226, th. 41, 43-44, 50-51. *Controverse sur la théologie scolastique*, trad. fr. J. Bosc revue par G. Lagarrigue, in: LUTHER, *Œuvres*, I, dir. Marc Lienhard & Matthieu Arnold, Paris, Gallimard, 1999, p. 128 (cité dorénavant *Œuvres*).

25 Voir par exemple M. LUTHER, *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, WA 40/I, 33; MLO XV, 13. On retrouve l'expression *fides Christi* à de nombreux autres endroits dans ce seul commentaire.

assentiment donné à un contenu de pensée – en somme : à un acte psychologique, spécifique peut-être, mais parmi d'autres. Et de fait, la foi est ici pensée en-deçà de toute psychologie, comme l'événement par lequel l'homme est effectivement rencontré par le Christ et dans lequel le Christ est par lui réellement saisi. Une telle saisie ne se limite cependant pas à la seule sphère intellectuelle, comme si la foi était de l'ordre de la simple compréhension de la signification, pour le croyant, de la personne et de l'œuvre du Christ. Elle est plus fondamentalement une *union* avec le Christ, union par laquelle la justice du Christ est *effectivement* communiquée au fidèle (si l'on veut bien prendre ce dernier mot au sens étymologique), et par laquelle ce dernier est *effectivement* conscient de sa justification. Sans doute n'est-ce pas sans raison qu'on a pu dire à ce sujet que le génitif *Christi* de *fides Christi*, loin de n'être qu'un plat génitif objectif, pouvait être caractérisé comme un «génitif de communion»²⁶. Quoi qu'il en soit, Luther va jusqu'à écrire au sujet de la foi :

«[...] par elle, tu es uni à Christ, de telle manière que de toi et de lui elle fasse, pour ainsi dire, une unique personne qui ne puisse être divisée mais qui ne cesse de lui être attachée et qui dise : moi, je suis [en quelque sorte] Christ, et que Christ dise de son côté : moi, je suis [en quelque sorte] ce pécheur, car il est conjoint avec moi et moi avec lui»²⁷.

Fidèle au motif du «joyeux échange» développé dans l'un de ses grands écrits réformateurs de 1520 et selon lequel, dans la foi, le péché du fidèle est assumé par le Christ cependant que le fidèle se voit transférer la propriété de justice inhérente au Christ²⁸, le Réformateur donne ainsi à penser que, si la personne du Christ subsiste *en elle-même*, elle ne subsiste pas *pour elle-même* uniquement²⁹, mais en vue de la personne du fidèle dont, au moyen de la foi, elle est constitutive de la justice.

26 Voir à ce sujet les lumineuses explications de Bernard RORDORF, *Tu ne te feras pas d'images. Prolégomènes à une théologie de l'amour de Dieu*, Paris, Le Cerf, 1992, p. 43-57.

27 M. LUTHER, *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, WA 40/I, 285-286; *MLO* XV, 180.

28 Voir M. LUTHER, *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (1520), WA 7, 25, 32-34; *De la liberté du chrétien*, trad. fr. A. Greiner, in : *Œuvres...*, éd. cit., vol. I, p. 846.

29 Voir M. LUTHER, *In Epistolam S. Pauli ad Galatas Commentarius*, WA 40/I, 448; *MLO* XV, 292-293. Sur ce point, voir G. EBELING, *Lutherstudien...*, vol. II, t. 3, éd. cit., p. 183-192.

Les quelques remarques qui viennent d'être faites devraient, on l'espère, avoir d'une part montré que l'horizon premier du questionnement de Luther était celui de la constitution de la personne juste et d'autre part explicité la réponse qu'il donne à la question ainsi posée : c'est la foi qui est constitutive de la personne juste – *fides facit personam*. Il s'en faut pourtant de beaucoup que ce premier résultat épuise la pensée de Luther relative à la personne. De fait, de ce que l'intérêt du Réformateur porte essentiellement sur la personne juste, autrement dit de ce qu'il ne s'intéresse pas à la constitution de la personne en général, ne s'ensuit pas que sa doctrine n'ait pas une portée anthropologique générale. On peut à cet égard risquer la formulation suivante : si Luther ne se met pas en peine de produire une définition en bonne et due forme du concept de personne, l'introduction du concept de personne n'en vise pas moins à définir l'être humain, et d'abord à préciser ce par quoi *l'être humain ne se définit pas*. Or, ce par quoi l'être humain ne se définit pas, ce sont ses œuvres : l'être de l'homme ne se réduit pas à ce qu'il *fait*, et en particulier à ce qu'il fait *de lui*. Tel est l'enjeu de la distinction, opérée par Luther, entre la personne (juste) de l'homme et ses œuvres. Comme l'a remarqué Jüngel, distinguer n'est pas séparer³⁰. Et de fait, il ne s'agit pas pour le Réformateur de nier que la foi se traduit nécessairement en actes et, par extension, que l'homme est nécessairement un *homo agens*³¹. En distinguant la personne de l'homme de ses œuvres, et en marquant

30 Voir E. JÜNGEL, «Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen» (1985), in: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen*, III, Tübingen, Mohr Siebeck, 2^e éd., 2003, p.195-196. «*Homo humanus*. La signification de la distinction réformatrice entre la personne et ses œuvres, pour la façon dont l'homme moderne se comprend lui-même», trad. fr. L. Freuler & J.-Ph. Bujard, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 119, 1987, p.34-35.

31 Voir M. LUTHER, *Die Zirkulardisputation de veste nuptiali...*, WA 39/1, 281, 19-282, 5 : «Assurément, l'œuvre ne produit ni la personne ni les œuvres, c'est au contraire la personne qui produit et fait l'œuvre. Les deux sont cependant conjointes de telle sorte que l'une ne peut être sans l'autre. Si la personne est réellement bonne, elle n'est ni ne peut être oisive, de la même manière que la vie, même quand nous dormons, agit à travers le sommeil et jamais ne se repose. Par conséquent, séparer la foi des œuvres est comme vouloir disjoindre le poulx des artères».

l'*antériorité* de la personne sur les œuvres, il s'agit précisément de faire valoir que l'œuvre juste est conditionnée par la constitution d'une personne juste, laquelle est le fruit, non de l'œuvre de l'homme, mais de celle de Dieu³². Distinguer la personne de ses œuvres revient ainsi, et c'est là le point capital, à marquer que l'être humain est plus et autre chose que la somme de ses actes, dans la mesure où son être véritable, ce qui le définit en propre et qui lui confère une valeur insoupçonnée et insoupçonnable, est à la garde de Dieu. Pour être plus précis, ce que l'homme est, est ce qu'il est aux yeux de Dieu. C'est là ce que l'on peut inférer de l'une des thèses d'une dispute de 1536, la *Disputatio de homine*, dans laquelle Luther avait défini l'être humain dans les termes lapidaires suivants :

« En Rm 3 ("nous pensons que l'être humain est justifié par la foi sans les œuvres" [Rm 3/28]), Paul condense la définition de l'être humain dans la brève formule: l'être humain est justifié par la foi" »³³.

Définir l'être humain à partir de la justification revient à marquer qu'il est, d'abord et avant tout, objet de la considération divine. Être véritablement humain revient par conséquent à se vivre dans la conscience d'être l'objet d'une telle considération et donc à *se* recevoir. On a pu parler à cet égard du « caractère excentrique de l'être-personne »³⁴. De fait, dans la pensée de Luther, l'être que je suis véritablement, ma personne, résulte d'une réalité extérieure à moi-même : la considération

32 Voir *ibid.*, 283, 10-19: « Il est certain également, et il est nécessaire que la personne, afin d'être parée par Dieu au moyen de la foi, soit antérieure à l'œuvre, de même que le bon arbre est antérieur aux bons fruits et que la cause est antérieure à l'effet. Paul demande donc: d'où avons-nous la personne? Le Juif et le pape répondent: du fruit, fais ceci et cela et tu seras une personne sainte et juste. [...] Mais Paul nie [que cela soit le cas] et affirme que la personne est faite au moyen de la foi par Dieu [...]. D'une personne ainsi régénérée dans la Parole au moyen de la foi découlent les bonnes œuvres, sans que la Loi n'exige rien, mais de manière spontanée et d'elles-mêmes. De fait, la foi fait la personne et la personne fait les œuvres; les œuvres ne font ni la foi ni la personne ».

33 M. LUTHER, *Disputatio de homine* (1536), th. 32, WA 39/I, 176, 33-35, trad. fr. in: P. BÜHLER, « La "Dispute au sujet de l'être humain"... », éd. cit., p. 533. Pour des raisons de clarté, la ponctuation de la citation a quelque peu été modifiée.

34 Voir Wilfried JOEST, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, p. 233-274.

justificatrice de Dieu, considération dont la reconnaissance par moi-même n'est autre que la foi. C'est elle, sous l'espèce de la certitude d'être une créature justifiée, libérée du besoin d'avoir à justifier son existence, qui fait de l'homme la *persona* qu'il est.

II. Les lectures de Ebeling et Jüngel

On l'a fait valoir à plusieurs reprises: c'est en vain que l'on rechercherait dans l'œuvre de Luther une définition générale et univoque de la notion de personne. Ebeling a cru pouvoir dégager au moins deux acceptions fondamentales du terme correspondant, lesquelles sont loin de se recouper³⁵. En premier lieu, le Réformateur connaît le sens théâtral et, par extension, social de *persona*: le masque à travers lequel le personnage parle et, par suite, le *rôle* que joue l'individu dans la sphère sociale ou, si l'on file la métaphore, dans la comédie sociale; la *persona* est ici la fonction de l'individu, le masque derrière lequel son être véritable est dissimulé et que Dieu met à bas; c'est ainsi qu'il convient, selon le Réformateur, de comprendre l'affirmation paulinienne selon laquelle *Deus personam hominis non accipit*, «Dieu ne regarde pas à la réputation de l'homme» (*Ga*2,6). Il a été dit plus haut que, aux yeux du Réformateur, la notion de personne renvoyait également à l'être véritable de l'homme et à la conscience qu'il en a; dans ce second sens, la *persona* serait l'homme sous le rapport de la conscience qu'il a de sa situation véritable, c'est-à-dire de la certitude d'être justifié³⁶. Tel est le sens fort que les deux lecteurs de Luther assignent à *persona*.

De fait, c'est au sens d'«être véritable de l'homme» qu'Ebeling et Jüngel entendent le terme «personne». Pour être plus précis, la problématique de la personnalité est chez eux liée à celle du *mode d'être authentiquement humain* de l'homme: la personne est l'homme sous le rapport de ce qu'il est *en vérité*. Dans le sillage de Luther, nos deux auteurs identifient ce que l'homme est *en vérité* à ce que l'homme est *par rapport à Dieu*. C'est ainsi que être véritablement humain renvoie

35 Voir G. EBELING, *Luther. Introduction...*, éd. cit., p. 170-175.

36 Voir le lien établi entre *Gewissen* (conscience) et *gewis* (certain) par Philippe BÜTTGEN, «“Conscientia” – “Gewissen” chez Luther», in: Barbara CASSIN (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Éditions du Seuil / Le Robert, 2004, p. 264-265.

selon Ebeling à la conscience que l'homme prend de sa *situation* véritable devant Dieu et dans le monde³⁷; quant à Jüngel, il voit dans le fait d'être une personne le fait d'être celui à qui Dieu adresse la parole³⁸. Ces différences d'accent n'en renvoient pas moins à une conviction commune: l'être véritable de l'homme est identique à l'*être-accepté* par Dieu³⁹. De fait, la situation *véritable* de l'homme n'est autre que celle d'un *justifié*, comme l'est celui à qui Dieu adresse sa parole, laquelle est fondamentalement *justifiante*. On mesure ici l'influence de Luther, laquelle se traduit par l'extension de la doctrine de la justification par la foi, du domaine sotériologique au champ *anthropologique*. Rien d'étonnant à ce que la notion de personne se ressente de cette extension. Pour tout dire en un mot, ce que la tradition luthérienne (telle du moins qu'elle s'exprime sous la plume de nos deux auteurs) veut porter au langage, c'est non seulement que la problématique de la personne renvoie à la question du *mode d'être de l'homme* (et non de son *essence*), mais également, et plus fondamentalement encore, que l'être de l'homme coïncide avec son être accepté. Par conséquent, pour l'homme, vivre à la hauteur de ce qu'il est, vivre conformément à la personne qu'il est, revient à *se* vivre comme accepté, à exister *comme tel*, c'est-à-dire à traduire cet état de choses dans tous les aspects de son existence. Les lignes qui suivent visent à développer ces considérations d'ordre général en montrant successivement 1) que l'être humain se définit par son être en relation; 2) que c'est la relation que Dieu entretient avec l'homme qui est constitutive de la *personne* humaine; 3) que la foi donne à l'homme d'accéder à son statut de personne, en lui permettant de se comprendre tel qu'il est compris et d'honorer comme il convient les différents types de relations qui sont constitutives de son être.

37 Voir G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaube*, vol. III: *Der Glaube an Gott den Vollender der Welt*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1979, p. 116.

38 Voir, par exemple, E. JÜNGEL, «Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie» (1975), in: *Entsprechungen. Gott, Wahrheit, Mensch. Theologische Erörterungen*, München, Ch. Kaiser, 1980, p. 314.

39 Voir G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glauben*, vol. I: *Prolegomena. Erster Teil. Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1979, p. 354; E. JÜNGEL, «*Homo humanus...*», éd. cit., p. 37 et 50.

Le premier élément à faire valoir a trait à la conception foncièrement *relationnelle* qu'Ebeling et Jüngel se font de la personne humaine: le mode d'être proprement humain se caractérise pour eux par le fait d'être en relation, les différentes relations qu'un individu entretient étant constitutives de son humanité. En énonçant une telle thèse, l'un comme l'autre a conscience de prolonger la réflexion de Luther, en faisant valoir que, pour l'homme, être se traduit par le fait d'être toujours *devant* autrui, ce mot «devant» traduisant l'un des termes clés de la théologie du Réformateur: le terme *coram*⁴⁰. C'est à Ebeling que l'on doit d'avoir élevé ce terme au rang de concept anthropologique de base. Traduction latine de l'adverbe hébraïque *liphené*, qui signifie «devant», «en face de», employé dans l'Ancien Testament pour décrire la situation de l'homme *devant Dieu*, *coram* est utilisé par Luther pour rendre compte de la situation et, partant, de l'autocompréhension de l'homme tout court. Le mode d'être humain se caractérise par le fait que l'homme se vit sous le regard d'autrui: celui de Dieu (*coram Deo*), celui des autres (*coram hominibus* ou *coram mundo*) ou le sien propre (*coram seipso*)⁴¹. À partir de cette donnée de base, l'existence de ces relations *coram*, Ebeling met en évidence le fait que cette structure est la structure anthropologique fondamentale⁴². Il s'agit pour lui d'une structure anthropologique fondamentale, dans la mesure où, pour l'homme, le fait d'être-placé-en-face-de est constitutif du mode d'être proprement humain: il est essentiel au mode d'être propre à l'humain de se vivre sous le regard de différentes instances⁴³. On pourrait dire en somme que, pour l'homme, être revient à être envisagé. Par conséquent, ce que je suis est fonction de la manière dont ces différentes instances m'envisagent ou me considèrent, ou, plus précisément encore, de la valeur que j'accorde à ces différentes instances. Ce dernier aspect sera développé ultérieurement.

40 Voir E. JÜNGEL, «*Homo humanus...*», éd. cit., p. 37.

41 Voir G. EBELING, «*Luther. Introduction...*», éd. cit., p. 167-171.

42 Voir G. EBELING, *Dogmatik...*, éd. cit., vol. I, p. 346-355. Une rapide analyse des «relations *coram*» est fournie par P. BÜHLER dans «L'être humain et sa connaissance de Dieu», in: André BIRMELÉ, Pierre BÜHLER, Jean-Daniel CAUSSE & Lucie KAENNEL (dir.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 209-210.

43 Voir G. EBELING, *Dogmatik...*, vol. I, éd. cit., p. 351: «Für das Sein des Menschen ist konstitutiv, daß er ein Gegenüber hat und ein Gegenüber braucht, von dem er überhaupt erst der wird, der es ist».

Pour l'heure, il convient de remarquer que l'anthropologie théologique d'Ebeling (que Jüngel ne désavoue en rien) est élaborée dans ce qu'il appelle lui-même une «ontologie de la relation». De fait, on l'a vu, le mode propre de l'être humain réside dans l'être-envisagé, certes par soi-même, mais aussi par les autres et par Dieu. Cet état de choses est constitutif de l'être personnel de l'homme. Ce qui est constitutif de la personne humaine par conséquent, ce sont les relations dans lesquelles elle est toujours déjà engagée. L'être personnel de l'homme se définit comme étant depuis toujours et à jamais pris dans des relations. Ebeling se démarque ainsi de toute tradition de pensée consistant à penser la personne comme une substance à qui les relations n'échoient qu'à titre accidentel. On peut ici penser à la définition boécienne de la personne, et sans doute est-ce à elle qu'Ebeling pense lorsqu'il écrit :

«D'un point de vue d'une ontologie de la substance, il semble évident que l'on est d'abord un individu, auquel s'ajoutent par la suite diverses relations qui relient aux autres. Ici cependant, l'on apprend à être attentif à l'événement par lequel on devient un individu, non pas abstraction faite de ses relations, mais justement par le biais de relations précises aux autres. Cependant que, du point de vue d'une ontologie de la substance, une chose est comme telle définie en elle-même – les relations *ad extra* n'ayant de caractère qu'accidentel – l'ontologie de la relation attire l'attention sur le fait que les relations avec l'extérieur sont constitutives »⁴⁴.

Prenant congé d'une structure de pensée au sein de laquelle les relations sont considérées comme des accidents qui se limitent à modifier la personne comprise comme substance sans la constituer en tant que telle, c'est de ce qu'il appelle l'«ontologie de la substance» qu'Ebeling prend congé. Son ontologie à lui est une «ontologie de la relation», une ontologie au sein de laquelle l'inscription originaire de l'homme dans un tissu de relations est constitutive de son mode d'être propre. Il y a plus. En effet, il a été question plus haut du fait que l'être humain était déterminé par différentes instances, que son mode d'être propre consistait à se vivre comme étant envisagé par ces instances. Il apparaît immédiatement que ces instances sont autant d'instances *judicatives*, au sens où le regard déterminant jeté sur la personne est un regard qui *juge* (positivement ou négativement). En somme, être humain revient

44 G. EBELING, *Dogmatik...*, vol. I, éd. cit., p. 350.

s'envisager comme étant envisagé simultanément par des instances judicatives⁴⁵. Qui plus est, les jugements prononcés par ces instances sont contradictoires. En particulier, la manière de s'envisager comme étant envisagé par son propre regard et celui des autres diffère du tout au tout de la manière de s'envisager tel que l'on est envisagé par Dieu. La question décisive est ici : quelle est l'instance judicative dernière ? Quel est, parmi tous les jugements qui constituent l'être humain, celui auquel ce dernier va, *en dernière instance*, laisser le dernier mot ?⁴⁶ On pourrait reformuler la question de la manière suivante : de toutes les relations dans lesquelles je suis toujours déjà pris, quelle est celle qui est constitutive de ce que je suis en vérité, c'est-à-dire de ma personne ? La réponse à cette question permettra d'aborder le deuxième point annoncé plus haut.

Comme on peut s'y attendre de la part de lecteurs de Luther, Ebeling et Jüngel s'accordent à dire que c'est la relation que Dieu entretient avec un être humain qui constitue ce dernier comme personne. L'identité véritable de l'individu, celui qu'il est en vérité, est irréductible aux regards mondains qui sont portés sur lui (qu'il s'agisse de son regard propre ou de celui de toute instance du monde), dans la mesure où elle est le résultat du regard *de Dieu*. Peut-être pourrait-on dire que, si les premières ne voient jamais la personne qu'au sens de ce qu'elle donne à voir, Dieu seul considère la personne en tant qu'elle est derrière le masque, savoir l'être humain tel qu'il est en vérité. Dans un tel dispositif, l'homme *réel* (empirique) ne se confond pas avec l'homme *véritable*, celui qu'il est aux yeux de Dieu. Or, autant l'homme empirique est celui qui est *dévisagé* par les différentes instances mondaines devant lesquelles il comparait toujours, autant l'homme véritable n'est autre que l'homme tel que Dieu l'*envisage*. Ce qu'il est aux yeux de Dieu (*coram Deo*) est toujours plus et autre chose que ce qu'il est à ses propres yeux et aux yeux du monde (*coram seipso, coram mundo*), et seul ce qu'il est aux yeux de Dieu est celui qu'il est en vérité. C'est donc bien le regard de Dieu

45 Voir G. EBELING, *Dogmatik...*, vol. I, éd. cit., p. 351.

46 G. EBELING, *Dogmatik...*, vol. I, éd. cit., p. 355 : « Il n'en va pas de même, selon que ma conscience est déterminée par son être devant Dieu ou par son être devant le monde, selon qu'elle est déterminée par le jugement de Dieu ou celui du monde, selon que je cherche ma justification devant Dieu des œuvres par lesquelles je me justifie devant le monde ou que je reçois ma justification exclusivement de la foi, par laquelle la promesse de Dieu est saisie. »

qui apparaît ici déterminant, en tant que l'être humain qu'il voit est l'individu non sous le rapport de ce que lui-même ou les autres voient et donc font de lui, mais sous le rapport de ce à quoi Dieu le destine, de ce en vue de quoi (ce qui revient au même) il l'a créé. C'est là l'homme véritable, c'est là la personne de l'homme. D'un mot: la *personne* de l'homme est celle que Dieu *a en vue*. Cette thèse gagnera (on l'espère) en intelligibilité après lecture du texte suivant, extrait d'un article que Jüngel signe avec Ingolf U. Dalferth :

« La personne est l'être humain, en tant que, comme individu ou espèce, il est celui à qui Dieu s'adresse et qui, en qualité de vis-à-vis créé, est appelé à la communion avec Lui. Avec cette vocation commence son histoire avec Dieu, dont le but est son être humain achevé dans la communion avec Dieu. Ce but est posé, en tant que l'être comme personne est la destination [de l'homme], il n'est cependant pas atteint ni réalisé, mais à réaliser par lui comme personne »⁴⁷.

Ce texte permet d'approfondir la signification spécifique du terme « personne » dans la tradition luthérienne ici interrogée. Nous venons de faire valoir que la personne est comprise comme l'individu *tel qu'il est aux yeux de Dieu*. Concrètement, un tel individu n'est rien d'autre que celui qui est destiné (ou promis) à la communauté avec Dieu, celui que Dieu a en vue lorsqu'il le crée. Il s'agit par conséquent (nous l'avons du reste déjà dit) de l'individu *en tant qu'il est accepté par Dieu*⁴⁸. C'est là ce qu'il faut développer. Lecteur du *De homine* de Luther, Jüngel affirme dans plusieurs de ses travaux que la définition de l'homme qui y est donnée (« l'être humain est justifié par la foi ») a une portée anthropologique générale⁴⁹. On veut dire par là que cette définition ne vaut pas pour une classe d'hommes uniquement (les fidèles au sens étymologique: ceux qui vivent de la foi), mais pour tout homme (quand bien même il ne se fierait pas au Dieu qui de toute éternité l'accepte). De fait, tout homme est accepté, quand bien même tout homme ne

47 Ingolf U. DALFERTH & Eberhard JÜNGEL, « Person und Gottebenbildlichkeit », in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 24, Freiburg i. B./Basel, Herder, 1981, p. 87.

48 Voir E. JÜNGEL, « Der Gott entsprechende Mensch... », éd. cit., p. 309: « L'homme sauvé est celui que Dieu a, dès l'origine, déjà en vue ».

49 Voir E. JÜNGEL, « Der Gott entsprechende Mensch... », éd. cit., p. 309: « "Hominem iustificari fide" n'est donc pas uniquement la définition théologique du *chrétien*, mais la définition théologique de *l'être humain* ».

le reconnaîtrait pas. On pourrait dire que l'acceptation divine ne fait pas acception de personne, au sens où elle n'est pas conditionnée par le crédit qu'un individu lui porte. Dans la mesure où elle est *originaire*, elle précède la manière dont l'individu y répond, et dans la mesure où elle est le fait d'une décision *divine* originaire, elle n'est pas compromise par l'accueil que l'homme lui réserve. De fait, comme Jüngel le fait valoir, ce n'est pas la relation que j'entretiens avec Dieu qui est constitutive de ma personne, mais bien celle que *Dieu* entretient avec moi⁵⁰. Qui plus est, puisque «être une personne» est convertible avec «être accepté» et que cette acceptation est universelle (même si, comme élection, elle se particularise à chaque fois), *tout homme est une personne*. Dans bien des dispositifs conceptuels, «être une personne» et «être un homme» ne sont pas des expressions synonymes⁵¹. Il en va de même chez Jüngel⁵². Cela étant, dire que les expressions n'ont pas même sens ne revient pas à dire qu'elles ont des références distinctes. Un individu peut certes manquer son être personnel, ne pas se vivre comme une personne, c'est-à-dire ne pas se comprendre comme étant originairement accepté : il n'en demeure pas moins une personne, dans la mesure où rien de ce qu'il fait ne peut compromettre ce qu'il est aux yeux de Dieu. Tout juste ne vit-il pas à la hauteur de ce qu'il est appelé à vivre. Ontologiquement cependant, en tant qu'il est créé par Dieu en vue d'une destination particulière (la communion avec lui), il est et demeure une personne.

Une telle thèse a plusieurs conséquences importantes. En premier lieu, elle garantit la *dignité* de tout homme. Jüngel investit ici de manière particulière la liaison, établie par plusieurs, entre dignité de l'homme et dignité de la personne⁵³. À ses yeux, si tout homme fait l'objet d'une acceptation originaire de la part de Dieu, en tant qu'il est une créature

50 Voir I. U. DALFERTH & E. JÜNGEL, «Person und Gottebenbildlichkeit», éd. cit., p. 95.

51 Voir par exemple, dans une perspective essentiellement lockéenne, les remarques de Stéphane CHAUVIER, *Qu'est-ce qu'une personne?*, Paris, J. Vrin, 2003.

52 Voir I. U. DALFERTH & E. JÜNGEL, «Person und Gottebenbildlichkeit», éd. cit., p. 69.

53 Une telle liaison est contestée, pour des raisons tant spéculatives que pratiques, par Christophe BOURIAU, *Qu'est-ce que l'humanisme?*, Paris, J. Vrin, 2007, qui pense la dignité humaine à partir du modèle de la métamorphose mis en place par Jean Pic de la Mirandole.

destinée à la communion avec lui, tout homme jouit d'une dignité particulière⁵⁴. Une seconde thèse, qui n'est du reste pas sans lien avec la première, peut être établie. Si la personne de l'homme est à la garde de Dieu, sa dignité n'est pas davantage le résultat d'une « performance » qu'elle n'est compromise par l'agir mauvais de l'homme, fût-il le plus innommable.

« Il en va du destin de la foi chrétienne qu'elle ose voir dans la personne – en dépit de tout ce qui la lie à ses actes – plus que l'auteur de ceux-ci : un moi humain qui vit d'être reconnu comme tel par Dieu. C'est *cela*, la justification du pécheur. Elle interdit d'identifier tant la *meilleure action* que la *pire* avec le moi qui en est l'auteur. De même qu'il n'y a pas d'occasion de gloire devant Dieu, parce qu'il se refuse à assimiler l'homme à ses *réussites*, ainsi défend-il dans le cas contraire d'étendre la catégorie d'acte *manqué* ou *inhumain* à l'auteur d'un tel acte »⁵⁵.

De telles affirmations sont solidaires d'une distinction que Jüngel reprend de Luther : la distinction de la personne et des œuvres. Son enjeu principal, aux yeux du disciple contemporain du Réformateur, réside dans le fait de garantir ce qu'il appelle la « valeur en soi » qu'est la personne « par rapport à ses actes et à ses performances »⁵⁶. Il opère dans un autre texte une distinction, qui n'est pas sans rappeler celle qu'établit Kant entre la dignité (*Würde*) et le prix (*Preis*)⁵⁷, entre la *dignité* (*Würde*) de la personne et la *valeur* (*Wert*) de ses actes. Sa thèse consiste à faire valoir qu'aucun jugement sur la valeur d'un acte (positif ou négatif) n'affecte la dignité de la personne. La dignité de la personne étant garantie par le seul jugement divin, rien ne peut la compromettre, ni l'acte le plus immoral qui soit, ni l'absence de toute performance (les « improductifs » ou « impotents » étant des personnes au même titre que les autres).

Si tout homme est *ontologiquement* une personne, reste que tout homme ne se vit pas *existentiellement* comme la personne qu'il est. Dans

54 Voir I. U. DALFERTH & E. JÜNGEL, « Person und Gottebenbildlichkeit », éd. cit., p. 85-86.

55 E. Jüngel, « *Homo humanus...* », éd. cit., p. 48.

56 *Ibid.*, p. 49.

57 Voir Immanuel KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer / W. de Gruyter, 1910-1983, vol. IV, p. 434. *Fondation de la métaphysique des mœurs*, trad. fr. A. Renaut, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 116.

le sillage du *fides facit personam*, Jüngel fait ainsi valoir que c'est par la foi seule que l'homme *réalise* la personne qu'il est, et par ce verbe il est loisible d'entendre (en français tout du moins) à la fois que l'homme *prend conscience* de la personne qu'il est et qu'il lui *permet d'advenir en lui*. Peut-être pourrait-on dire que, si c'est la relation que Dieu entretient avec moi qui est constitutive de ma personne, c'est la foi qui fait que je puis me vivre comme personne. De fait, c'est par la foi seule que l'individu *se fie* au jugement d'acceptation que Dieu prononce de toute éternité sur lui et donc qu'il se vit comme tel. C'est par la foi que l'homme «correspond» à Dieu (pour reprendre un terme cher à Jüngel), en tant que la relation que *l'homme* entretient avec Dieu répond favorablement à la relation que *Dieu* entretient avec l'homme. Cet aspect a déjà assez été développé pour qu'on se contente de le rappeler ici. Mais il faut également faire droit à un second aspect, relatif non plus à la relation que l'homme entretient avec Dieu, mais à celles qu'il entretient avec les autres (et lui-même), dans le monde. On aborde là le troisième et le dernier des points annoncés plus haut. Concrètement, il s'agit de voir successivement l'approche respective de chacun des deux auteurs, chacune pouvant sauf erreur être lue comme un commentaire de *fides facit personam*.

Aux yeux d'Ebeling, la foi fait la personne au sens où le fait de se vivre comme accepté par Dieu, autrement dit de laisser le dernier mot à l'instance judiciaire divine, loin d'abolir les autres instances au point de les faire taire, leur confère leur portée véritable. De fait, Ebeling ne soutient pas que le fait de se soumettre au jugement de Dieu en dernière instance équivaut au rejet ou au mépris du regard que les autres portent sur moi ou que je porte sur moi. Quand bien même je le voudrais, je ne le pourrais pas : je suis dans le monde et, de fait, placé devant le *forum* du monde. Je ne puis y échapper. Mieux : je n'ai pas à vouloir y échapper ; la foi ne consiste pas en une fuite du monde, pas davantage qu'elle n'exonère qui que ce soit de ses responsabilités dans le monde. Les jugements que je porte sur moi et que les autres portent sur moi, ces jugements sont réels voire valides ; ainsi, aux yeux d'Ebeling, le fait de se fier en dernière instance au jugement divin ne les invalide pas, mais elle les *relativise*⁵⁸. La foi n'invalide pas les jugements mondains ; tout au plus en révèle-t-elle le caractère relatif, en tant justement que ce

58 G. EBELING, *Dogmatik...*, vol. I, éd. cit., p. 354.

sont des jugements que des instances du monde portent sur l'homme en tant qu'entité du monde. L'auteur étant peu prolixe à ce sujet, on risquera ici une interprétation. On dira ainsi que le propre de la foi consiste à dépouiller ces jugements mondains de leur caractère absolu et enfermant : aucun de ces jugements, que ce soit celui des autres ou le mien propre, ne peut prétendre « faire le tour » de ma personne, la percer dans son mystère insondable, prononcer sur elle un jugement définitif. Toute personne est toujours autre chose que la somme des regards que le monde (elle-même ou les autres) porte sur elle sur la base de ses qualités et de ses actes. Sans priver ces regards qui sont autant de jugements de leur pertinence, la foi les prive de ce qu'ils peuvent avoir d'*im-pertinent*, l'impertinence consistant à s'ériger au rang d'un « jugement *dernier* » et de s'élever indûment à la hauteur du jugement divin, comme pour se substituer à lui. Loin donc de priver ces regards de toute pertinence, la foi leur attribue leur vraie pertinence et permet ainsi à l'homme d'être une personne dont l'identité est stable, intégrant d'autant mieux la pluralité des regards portés sur lui qu'il affecte à chacun d'entre eux la sphère limitée au sein de laquelle il est valide. En somme, la foi fait la personne, au sens où elle permet à l'homme d'être une personne constituée dans tout le réseau de ses relations, sans être disloquée par aucune d'entre elles.

Jüngel prolonge d'une certaine manière une telle compréhension de *fides facit personam*. Partant comme Ebeling du principe selon lequel la structure anthropologique *coram* est la structure anthropologique de base, il fait valoir que seule la distinction entre la personne et ses actes (dont il a déjà été question) permet à l'homme de vivre pleinement de ses relations à autrui⁵⁹. Pour étayer cette affirmation, il pousse jusqu'au bout les conséquences de la compréhension qui s'oppose à celle de Luther, et selon laquelle l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait, en quoi il voit la quintessence de la manière moderne de comprendre la personne : l'autoréalisation. De fait, identifier la personne et ses actes revient à penser que l'identité de l'homme se joue tout entière dans ses actes. Par conséquent, tout acte aura fondamentalement pour objet de faire valoir l'agent à ses propres yeux et aux yeux d'autrui. Mais dans ces conditions, la relation à autrui est viciée à la base : loin d'être l'expression de l'ouverture de l'homme aux autres, une relation de ce genre ne sera guère qu'un alibi

59 Voir E. JÜNGEL, « *Homo humanus...* », éd. cit., p. 35-38.

en l'espèce d'un recroquevillement de l'homme sur lui-même. Dans la tradition luthérienne, un tel repli de l'homme sur lui-même (la volonté de se faire en se faisant valoir) caractérise l'*homo incurvatus in se* et ne désigne rien d'autre que le péché. Le coup de force de Jüngel consiste à mettre en évidence que le péché n'est pas uniquement une catégorie religieuse, mais également une catégorie anthropologique : le péché n'est pas uniquement la fermeture de l'homme à Dieu, mais également le fait, pour l'homme, de passer à côté de sa propre humanité. Plus encore : dans la mesure où le péché vicie les relations de l'homme à autrui, il est proprement facteur d'*impersonnalité*. Il constitue la négation de l'être-personnel de l'homme. À l'opposé du péché se tient la foi, c'est-à-dire en particulier l'acceptation par l'homme du fait qu'il n'a pas à justifier son existence parce que cette dernière est définitivement justifiée par Dieu. L'homme n'a pas à se faire reconnaître : il est reconnu. Dans la foi, sa personne est reconnue, une fois pour toutes. Distinguer la personne des actes revient ainsi à libérer ces derniers de toute velléité justificatrice : les relations à autrui peuvent désormais être autre chose que l'occasion de faire valoir l'agent⁶⁰. C'est là la condition de possibilité de l'être-personnel de l'homme : je puis d'autant mieux être une personne, ouverte à toutes les relations qui me constituent, que je me reconnais garanti de manière ultime par la relation que Dieu entretient avec moi.

Conclusion

Voyant dans le fait d'être une personne le fin mot de l'accomplissement, par l'individu, de son humanité, la tradition luthérienne ici convoquée tient (comme celle dont le travail d'Emmanuel Housset, évoqué au début de cet article, se fait l'écho) que la notion de personne désigne, non pas une classe d'étants, mais une manière d'exister : le mode d'existence par lequel l'homme accède à son humanité ou en fait l'épreuve. Sa contribution spécifique réside, si l'on voit bien, dans la manière particulière qu'elle a de comprendre le mode proprement humain d'exister. Car si, comme d'autres, elle identifie l'être proprement humain à l'être en relation ; si, pour être plus précis, elle considère que le Je humain, loin de se perdre ou d'avoir quoi que ce soit à craindre,

60 Une telle idée se trouve également chez G. EBELING, *Luther. Introduction...*, éd. cit., p. 140-145.

s'accomplit dans les relations à autrui (jusque dans le don de soi), elle insiste plus particulièrement sur la condition de possibilité de cet accomplissement de la personne, c'est-à-dire de l'humanité de l'individu : la reconnaissance, par l'individu en question, de la considération dont il est l'objet de la part de Dieu – d'un mot : la foi. Croire, ici, ne se réduit pas trivialement à adopter une croyance religieuse particulière, mais bien plus fondamentalement à laisser Dieu être là pour soi⁶¹, à se laisser accepter par lui, mieux encore : se laisser *être*. Laisser le *Je* qui le constitue être garanti par un Autre que *soi* : tel est, dans ce dispositif, le mode d'être authentique de l'être humain. C'est ainsi qu'il est véritablement humain, c'est ainsi qu'il accède à la personne qu'il est. *Fides facit personam*.

Bibliographie

- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, trad. fr. Richard Bodéüs, Paris, GF Flammarion, 2004.
- AUGUSTIN, *La Trinité*, trad. fr. Sophie Dupuy-Trudelle, in : *Œuvres*, vol. III : *Philosophie, catéchèse, polémique*, dir. Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard, 2002, p. 247-728.
- BELLOY Camille DE, « Personne divine, personne humaine selon Thomas d'Aquin : l'irréductible analogie », *Les Études philosophiques*, 81, 2007, p. 163-181.
- BOËCE, *Contre Eutychès et Nestorius*, III, 1, in : *Traité théologiques : Contre Eutychès et Nestorius. Comment les substances en ce qu'elles sont, sont bonnes, bien qu'elles ne soient pas des biens substantiels. Comment la Trinité est un Dieu et non trois Dieux. Si le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont prédiqués substantiellement de la Divinité. De la foi catholique*, trad. fr. Axel Tisserand, Paris, GF Flammarion, 2000, p. 61-121.
- BOK Niko DEN, *Communicating the Most High. A Systematic Study of Person and Trinity in the Theology of Richard of St. Victor*, Paris/ Turnhout, Brepols, 1996.
- BÜHLER Pierre, « Une dogmatique existentielle. À propos de la dogmatique de Gerhard Ebeling », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 113, 1981, p. 139-153.

61 Voir E. JÜNGEL, « Der Gott entsprechende Mensch... », éd. cit., p. 299 : « L'humanité d'un Je humain consiste en ceci, que je laisse un autre être là pour moi ».

- BÜHLER Pierre & GOUNELLE André, « L'être humain et sa connaissance de Dieu », in: BIRMELE André, BÜHLER Pierre, CAUSSE Jean-Daniel & KAENNEL Lucie (dir.), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 179-212.
- BÜTTGEN Philippe, « "Conscientia" – "Gewissen" chez Luther », in: CASSIN Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, Paris, Éditions du Seuil/ Le Robert, 2004, p. 264-265.
- CORMIER Philippe, « Altérité et intersubjectivité », in: PUTALLAZ François-Xavier, SCHUMACHER Bernard N. (dir.), *L'Humain et la Personne*, Paris, Le Cerf, 2008, p. 337-355.
- CORMIER Philippe, « La fondation augustinienne de la personne », *Les Études philosophiques*, 81, 2007, p. 147-162.
- CORMIER Philippe, *Généalogie de personne*, Paris, Critérion, 1994.
- DALFERTH Ingolf U. & JÜNGEL Eberhard, « Person und Gottebenbildlichkeit », in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 24, Freiburg i. B./ Basel, Herder, 1981, p. 57-99.
- EBELING Gerhard, *Disputatio de homine*, 3 vol., Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1977-1989 (*Lutherstudien*, II).
- EBELING Gerhard, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, 3 vol., Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1979.
- EBELING Gerhard, *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962.
- EBELING Gerhard, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1964. *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, trad. fr. Annelise Rigo et Pierre Bühler, Genève, Labor et Fides, 1983.
- EBELING Gerhard, *Luthers Seelsorge. Theologie in der Vielfalt der Lebenssituation an seinen Briefen dargestellt*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1997.
- GELDER Katrin, *Glaube und Erfahrung. Eine kritische Auseinandersetzung mit Gerhard Ebelings « Dogmatik des christlichen Glaubens » im Kontext der gegenwärtigen evangelisch-theologischen Diskussion*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 1992.
- HOUSSET Emmanuel, « La personne indéfinissable. Boèce et Thomas d'Aquin », in: PUTALLAZ François-Xavier, SCHUMACHER Bernard N. (dir.), *L'Humain et la Personne*, Paris, Le Cerf, 2008, p. 155-173.

- HOUSSET Emmanuel, *La Vocation de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- JOEST Wilfried, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967.
- JÜNGEL Eberhard, *Barth-Studien*, Zürich/ Gütersloh, Benziger/ G. Mohn, 1982.
- JÜNGEL Eberhard, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1977. *Dieu mystère du monde. Fondement de la théologie du Crucifié dans le débat entre théisme et athéisme*, 2 vol., trad. fr. sous la dir. de Horst Hombourg, Paris, Le Cerf, 1983.
- JÜNGEL Eberhard, «Der Gott entsprechende Mensch. Bemerkungen zur Gottebenbildlichkeit des Menschen als Grundfigur theologischer Anthropologie» (1975), in: *Entsprechungen. Gott, Wahrheit, Mensch. Theologische Erörterungen*, München, Ch. Kaiser, 1980, p. 290-317.
- JÜNGEL Eberhard, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1965.
- JÜNGEL Eberhard, «Der menschliche Mensch. Die Bedeutung der reformatorischen Unterscheidung der Person von ihren Werken für das Selbstverständnis des neuzeitlichen Menschen» (1985), in: *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen*, III, Tübingen, Mohr Siebeck, 2^e éd., 2003, p. 194-213. «*Homo humanus*. La signification de la distinction réformatrice entre la personne et ses œuvres, pour la façon dont l'homme moderne se comprend lui-même», trad. fr. Léo Freuler & Jean-Philippe Bujard, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 119, 1987, p. 33-50.
- KANT Immanuel, *Kant's gesammelte Schriften*, königlich-preußische Akademie der Wissenschaften, Berlin, G. Reimer/ W. de Gruyter, 1910-1983 [= Ak].
- KANT Emmanuel, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, in: *Métaphysique des mœurs*, vol. I: *Fondation de la métaphysique des mœurs. Introduction à la métaphysique des mœurs*, trad. fr. Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1994, p. 49-155 (= *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Ak, t. IV).

- LUTHER Martin, *Die Disputation de homine. 1536*, in: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* [= WA], 39/1, Weimar, Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1926, p. 174-180.
- LUTHER Martin, *In epistolam Sancti Pauli ad Galatas commentarius*, WA 40/1-2. *Commentaire de l'Épître aux Galates*, 2 vol., trad. fr. René-H. Esnault, Genève, Labor et Fides, 1969-1972.
- LUTHER Martin, *Œuvres*, vol. I, dir. Marc Lienhard & Matthieu Arnold, Paris, Gallimard, 1999.
- LUTHER Martin, *Die Zirkulardisputation de veste nuptiali. 15. Juni 1537*, WA 39/1, 265-333.
- McPARTLAN Paul, « Personne », in: LACOSTE Jean-Yves (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 3^e éd., 2007, p. 1078-1082.
- RICHARD DE SAINT-VICTOR, *La Trinité*, édition et trad. fr. Gaston Salet, Paris, Le Cerf, 1999.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, 4 vol., trad. fr. Aimon-Marie Roguet, Paris, Le Cerf, 1997-2000.
- TISSERAND Axel, *Pars theologica. Logique et théologique chez Boèce*, Paris, J. Vrin, 2008.
- WEBSTER John, *Eberhard Jüngel. An Introduction to His Theology*, Cambridge et al., Cambridge University Press, 1999 (1^{re} éd.: 1986).
- WEBSTER John, « Justification, Analogy and Action. Passivity and Activity in Jüngel's Anthropology », in: WEBSTER John (ed.), *The Possibilities of Theology. Studies in the Theology of Eberhard Jüngel in his Sixtieth Year*, London / New York, T&T Clark, 2006 (1^{re} éd.: 1996), p. 106-142.