Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 7 (1957)
Heft: 1

Artikel: La théologie de Luther d'après les recherches récentes
Autor: Stauffer, Richard
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380658

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

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

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

Download PDF: 15.07.2025

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

LA THÉOLOGIE DE LUTHER D'APRÈS LES RECHERCHES RÉCENTES

Dans un article consacré aux travaux qu'ont suscités en Suède, au cours de ces dernières années, la personne et l'œuvre du réformateur allemand [1], Heinz-Horst Schrey a pu parler d'une « renaissance » [2] des études luthériennes. C'est, en effet, un véritable effort de réinterprétation qu'ont accompli, à partir de 1930 surtout, les théologiens de Lund et d'Upsal [3], secondés par leurs collègues danois et finnois, afin de découvrir, par-delà les déformations d'un luthéranisme infidèle à son inspirateur, le visage et la pensée du vrai Luther.

Cette renaissance, dont certains [4] veulent voir l'initiateur en Karl Holl [5], ne s'est pas manifestée qu'en Scandinavie. Malgré les

[1] *Die Luther-Renaissance in der neueren schwedischen Theologie*, in : *Theologische Literaturzeitung*, Berlin, 1949, col. 513-528.

[2] Walther von Loewenich, dont le nom reviendra souvent dans cet article, trouve malheureuse cette désignation d'un mouvement que, par ailleurs, il approuve entièrement. Il écrit ainsi dans *Luther als Ausleger der Synoptiker* : « Man redet heute bereits wieder sehr von oben herab von der sogenannten « Luther-Renaissance » unseres Jahrhunderts. Der Ausdruck ist gewiss denkbar unglücklich... Aber der theologische Aufbruch, der sich in dieser Bewegung vollzog, ist doch aufs Ganze gesehen unbedingt positiv zu werten. » Et Walther von Loewenich ajoute immédiatement ceci, qui nous paraît d'une extrême importance : « Die evangelische Theologie ist hier in einem Masse und in einer Tiefe bei Luther in die Schule gegangen, wie es seit den Tagen der Aufklärung nicht mehr der Fall gewesen war » (p. 7).

[3] « Die von Luther selbst ausgehende (und zu ihm zurückrufende) wissenschaftliche Kritik der schwedischen lutherischen Theologie am deutschen Luthertum und seiner Theologiegeschichte », tels sont les termes par lesquels Karl-Heinz Becker caractérise, dans sa préface à l'ouvrage de Ragnar Bring (p.5) présenté plus loin (cf. p. 22), la renaissance dont il est question ici.

[4] Par exemple, Philip S. Watson, in : *Let God be God ! An Interpretation of the Theology of Martin Luther*, London, 1954, p.VII. Tout en reconnaissant les mérites de l'œuvre de Holl, Watson en distingue nettement les limites lorsqu'il écrit : « Holl did not say the last word on the subject, of course, nor has it yet been said. If it is ever spoken, it will be due not least to the work of a number of Swedish theologians, to whom the leadership of Lutheran scholarship has passed in recent years » (p. VII).

[5] Ses travaux sur Luther ont été réunis dans le premier tome de ses *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, Tübingen, 7e édition, 1948.

retards que la guerre lui a imposés, l'Allemagne, à son tour, a été touchée par elle [1]. Ainsi, depuis une décennie, en dépit des restrictions sévères dont y souffre l'édition, de nombreux ouvrages y ont paru dans le champ très vaste que la théologie de Luther offre encore aux chercheurs [2]. De 1954 à 1956 seulement, neuf publications allemandes sur la pensée du réformateur de Wittemberg sont parvenues à la rédaction de cette revue ; c'est à elles, ainsi qu'à trois ouvrages édités respectivement en Suède, en Suisse et en France, que s'attachera la présente étude.

Luther et le serf arbitre

Toute renaissance présuppose un retour aux sources. Georg Merz l'a bien compris en patronnant la troisième édition des *Œuvres choisies* de Martin Luther dans la collection dite de Munich. Créée avant 1914 par Hans Heinrich Borcherdt, cette collection ne prétend pas remplacer les savantes éditions de Weimar ou d'Erlangen ; son but est de mettre à la portée d'un public cultivé, et non pas nécessairement spécialisé, les écrits les plus importants du réformateur de Wittemberg. Six volumes [3] en constituent la série principale, qui, fait curieux, ne comprend pas un ouvrage aussi capital que le *Traité du serf arbitre.*

Cette lacune vient heureusement d'être comblée par la parution du premier tome de la série complémentaire qui, sous le titre *Dass der freie Wille nichts sei; Antwort D. Martin Luthers an Erasmus von Rotterdam* [4], nous offre le *De servo arbitrio* dans une traduction de Bruno Jordahn dont le professeur François Wendel a relevé la fidélité [5]. Pour le lecteur français qui possède déjà l'excellente version de Denis de Rougemont [6], cette nouvelle édition allemande de

[1] Dans l'article déjà cité, Schrey estime que la renaissance luthérienne en Scandinavie, en Suède en particulier, peut exercer une excellente influence sur la théologie allemande : « Sie (sous-ent. : die schwedische Lutherforschung)... kann... auch für die deutsche Theologie ein gutes und wichtiges Korrektiv werden » (col. 527-528).

[2] Plus qu'aucune autre, la maison d'édition Chr. Kaiser, de Munich, a su mettre ses presses à la disposition des théologiens qui ont fait de la pensée de Luther l'objet de leurs investigations.

[3] Ils contiennent, le premier : les œuvres des années 1517 à 1519 ; le deuxième : les œuvres de l'année 1520 ; le troisième : les œuvres relatives à l'ordre, au service et à l'enseignement de la communauté chrétienne ; le quatrième : les œuvres datant de la lutte contre les Illuminés ; le cinquième, les œuvres relatives à la famille, au peuple et à l'état ; le sixième, enfin : un choix comprenant des traductions et des commentaires bibliques, ainsi que des prédications.

[4] Chr. Kaiser Verlag, München, 1954, 315 pages.

[5] Cf. son compte rendu dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, Strasbourg et Paris, 1955, p. 503.

[6] *Traité du serf arbitre* (Œuvres de Martin Luther, I), Editions « Je sers » et « Labor », Paris et Genève, 1937.

l'œuvre que Luther préférait entre toutes, avec le Grand Catéchisme [1], peut paraître d'importance secondaire. Tel n'est pourtant pas le cas. Muni d'une introduction à la fois théologique et historique, doté de notes copieuses (au total : soixante-cinq pages de commentaires dus à la plume autorisée de Hans Joachim Iwand), le volume que nous présentons peut rendre de précieux services. Le professeur de dogmatique protestante de l'Université de Bonn ne se borne pas, en effet, à y noter ce que chacun sait sur la naissance, en 1525, du *Traité du serf arbitre* (qu'appelait la *Diatribe ou essai sur le libre arbitre* [2] d'Erasme, publiée en 1524) ; il y dégage encore, en termes remarquables, la portée actuelle du débat qui mit aux prises le réformateur et l'humaniste.

Bien que la haute orthodoxie luthérienne ait répudié le dogme de la double prédestination impliqué dans le *De servo arbitrio*, le considérant comme « calviniste », bien que la théologie protestante du siècle dernier ait tenté de réhabiliter le libre arbitre, la doctrine du serf arbitre constitue aujourd'hui encore, selon Iwand, l'*articulus vel stantis vel cadentis Ecclesiae*. Elle signifie, en effet, que, lorsqu'il est question du salut, l'esprit humain doit céder le pas à l'Esprit de Dieu qui nous fait reconnaître Jésus-Christ comme notre Rédempteur.

Dans sa réponse à Erasme [3], Luther obéit aux mêmes mobiles que dans sa lutte contre les Illuminés qui, en prétendant se passer de l'Ecriture, affirmaient en somme, à l'instar des humanistes, l'autonomie de l'homme. Désireux de défendre la souveraineté de Dieu, le réformateur ne juge pas de notre situation en fonction de la raison, ainsi que le fait l'auteur de la *Diatribe*, mais il voit dans l'incarnation le seul point de départ d'une réflexion anthropologique authentique. Le *Traité du serf arbitre* mérite ainsi le sous-titre qu'Iwand propose de lui donner : *L'homme à la lumière de la révélation divine*.

[1] Luther écrivit le 9 juillet 1537 à Capiton qui, avec Bucer, se proposait d'éditer ses œuvres complètes : « Nullum enim agnosco meum iustum librum, nisi forte de Servo arbitrio et Catechismum » (Edition de Weimar, Correspondance, tome 8, p. 99).

[2] Pierre Mesnard nous en a donné la première traduction française en 1945, aux Editions Robert et René Chaix, à Alger.

[3] A la fin de cette réponse, Luther complimente l'humaniste d'avoir su découvrir le véritable enjeu de la Réforme : « Je te vante et te loue d'avoir été le seul de mes adversaires à saisir le vrai point de notre débat, et à ne m'avoir pas fatigué par des discussions accessoires au sujet du Pape, du purgatoire, des indulgences et autres farces semblables, que les ennemis de l'Evangile ont voulu m'opposer jusqu'ici, d'ailleurs en vain. Toi seul, tu as touché le nerf de la question et cherché le point décisif, ce dont je te rends grâces de tout cœur » (trad. Denis de Rougemont, p. 334).

Luther et la théologie de la croix

Outre les textes du réformateur qu'elle met à notre disposition, la renaissance des études luthériennes nous vaut la réédition de plusieurs ouvrages qui sont essentiels à la compréhension de Luther et dont nous nous sentons autorisé à parler ici, puisqu'à notre connaissance, ils ont, jusqu'à maintenant, passé inaperçus des revues théologiques de langue française. Parmi eux, il faut signaler en premier lieu la thèse de doctorat de Walther von Loewenich, actuellement professeur à l'Université d'Erlangen, *Luthers theologia crucis* [1]. Parue pour la première fois en 1929 [2] à l'instigation de la théologie dialectique [3] qui découvrait alors le caractère spécifique de la connaissance théologique, cette étude qui en est aujourd'hui à son quatrième tirage, n'a vieilli en rien, à l'encontre de tant d'autres publications.

Selon Walther von Loewenich, la *theologia crucis* (dont il n'est pas besoin de relever l'origine paulinienne) ne caractérise pas, comme l'a prétendu Otto Ritschl [4], l'idéal monastique d'humilité qui aurait animé le moine augustin de Wittemberg à la veille de la Réforme, mais elle est le signe distinctif de toute la théologie de Luther. Il y a plus encore. Telle qu'elle est définie dans les thèses 19 et 20 [5] de la *Disputation de Heidelberg* (avril 1518), la *theologia crucis* ne constitue pas pour le réformateur un *locus* dogmatique (qu'il aborderait seulement lorsqu'il est question du salut), mais bien une manière de poser tous les problèmes théologiques. A l'encontre de la *theologia gloriae*, la *theologia crucis* renonce à toute spéculation pour s'appuyer sur la révélation divine, qui, toujours indirecte, toujours voilée, ne peut être appréhendée que par la foi.

[1] Chr. Kaiser Verlag, München, 1954 (4. durchgesehene Auflage mit einem Nachwort und Anhang), 248 p.

[2] Dans la collection « Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus » dont elle constitue le tome 2 de la deuxième série.

[3] Ragnar Bring déclare à ce sujet dans le compte rendu qu'il a consacré à l'ouvrage de Walther von Loewenich : « Der Anstoss zur Untersuchung seines Themas scheint der Verfasser durch die dialektische Theologie bekommen zu haben » (*Theologische Literaturzeitung*, Berlin, 1931, col. 303). Le « scheint » est superflu dans cette citation, car Walther von Loewenich ne fait pas mystère de la sympathie qu'il éprouve pour les représentants de la théologie dialectique.

[4] In : *Dogmengeschichte des Protestantismus*, tome II/1, Leipzig, 1912, p. 40-84 (c'est-à-dire le Chapitre XXVII intitulé : « Luthers vorreformatorische Anschauungen als Theologia crucis »).

[5] « Non ille digne theologus dicitur, qui invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspicit ; sed qui visibilia et posteriora Dei per passiones et crucem conspecta intelligit » (Edition de Weimar, tome 1, p. 354).

La révélation divine, toujours indirecte et toujours voilée ? Reprenant la thèse de Kattenbusch [1], Walther von Loewenich montre que, pour Luther, la pensée du *Deus absconditus* qui apparaît *sub contraria specie* est en étroite relation avec la *theologia crucis*. Le *Deus absconditus* n'est personne d'autre que le *Deus revelatus* ; il est donc faux d'opposer l'une à l'autre, comme deux entités métaphysiques, ces deux désignations qui s'appliquent au même Dieu et à l'intérieur desquelles se meut la foi. Si Dieu se cache, tout en se manifestant, c'est parce que sa révélation ne peut épuiser le mystère de sa divinité. Au cœur même de l'incarnation du Christ subsiste ainsi l'incognito de son abaissement ; dans sa croix apparaît l'impossibilité d'accéder à une connaissance exhaustive de Celui qui l'a envoyé. Comprise en ce sens, la pensée du *Deus absconditus* ne constitue nullement chez le réformateur une spéculation de jeunesse qu'il aurait abandonnée à l'âge mûr : elle est, au contraire, jusqu'à la fin de sa carrière, une partie intégrante de sa théologie.

Nous l'avons déjà relevé : c'est par la foi que l'homme, selon Luther, répond à la révélation de Dieu, fondement de la *theologia crucis*. Walther von Loewenich s'efforce d'abord de distinguer cette foi de tout ce qu'elle n'est pas ; il montre qu'aux yeux du réformateur, elle ne se confond pas avec la συντήρησις de la scolastique [2] : le croyant ne possède pas, datant d'avant la chute, une conscience morale qui serait en lui un organe divin. Si la foi ne peut pas être identifiée avec la συντήρησις, a-t-elle, en revanche, quelque affinité avec l'*intellectus* ? Pas davantage. Répudiant la thèse de Hunzinger [3] qui avait parlé du néo-platonisme de Luther, notre auteur relève que l'*intellectus fidei*, qui, selon le réformateur, conduit à la vraie connaissance de Dieu, présuppose la μετάνοια et appartient ainsi totalement au domaine de la *theologia crucis*. Quant à la *ratio*, Luther la distingue, elle aussi, de la foi, non pas pour rester fidèle à la formation occamiste qu'il a reçue et que, du point de vue philosophique, il ne reniera jamais [4], mais pour obéir à des mobiles pure-

[1] *Deus absconditus bei Luther*, in : *Festgabe für Julius Kaftan*, Tübingen, 1920, p. 170 ss.

[2] Dans son compte rendu de *Luthers theologia crucis*, Ragnar Bring estime que le réformateur allemand n'a pas rejeté la συντήρησις aussi catégoriquement que le pense Walther von Loewenich. Cf. *Theologische Literaturzeitung*, Berlin, 1931, p. 305.

[3] *Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513-1516* (« Lutherstudien, 1. Heft »), Leipzig, 1906.

[4] Bengt Hägglund conteste cette vue dans son ouvrage *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition* que nous présenterons plus loin (cf. p. 19) ; faisant allusion à Walther von Loewenich, il écrit : « Man hat im allgemeinen angenommen, Luther folge in solchen philosophischen Fragen ziemlich treu der occamistischen Tradition. Aber ein eingehender Vergleich erweist, dass diese Auffassung keineswegs richtig ist » (p. 48).

ment théologiques. Poursuivant son approche critique, Walther von Loewenich montre enfin que, pour le réformateur, la foi ne consiste pas en une expérience d'ordre psychologique, mais qu'elle revêt une portée eschatologique (au sens négatif du terme, selon lequel *spes* n'est pas *res*).

Après avoir écarté ainsi les fausses acceptions qu'elle peut revêtir, Walther von Loewenich s'attache à définir le contenu positif de la foi chez Luther. Parce qu'elle est vécue, elle implique une sorte d'expérience, qui n'est pas affaire de psychologie, mais qui se traduit par une certaine confiance. Cette confiance, appuyée sur la Parole de Dieu et liée au Christ, ne consiste pas en un sentiment religieux, produit de la conscience humaine, mais en une action du Saint-Esprit. Dans ces conditions, quelles sont les caractéristiques de la vie chrétienne ? Pas plus constatable expérimentalement que la foi, elle est plus un devenir qu'un état accompli ; à proprement parler, elle est une participation aux souffrances du Christ (le sort du croyant consiste à être crucifié avec son Seigneur), une conformation à sa passion.

Pour bien montrer ce qu'est pour le réformateur la condition de l'homme vivant sous la croix, l'auteur de notre ouvrage analyse les notions d'*humilitas*, de *tentatio* et d'*oratio* qui la caractérisent. La première de ces notions, dont on sait qu'elle résumait l'idéal monastique, n'est pas comprise par Luther dans le sens du synergisme catholique. La deuxième nous ramène à la pensée du *Deus absconditus* dont l'*opus proprium* ne s'accomplit qu'à travers l'*opus alienum*. La troisième, enfin, n'évoque pas l'idée d'un paradis où le croyant fatigué de la croix pourrait se reposer, mais celle d'un lieu de combat marqué par le *signum crucis*.

Dans tout cela, il n'est pas question de mysticisme pour Luther. Walther von Loewenich prouve de manière convaincante que la *theologia crucis* du réformateur n'est tributaire ni de Tauler (pour lequel on accède à Dieu en rentrant en soi-même, pour lequel aussi — il subit en cela l'influence du néo-platonisme — la souffrance est une étape sur la voie du salut), ni de la *Théologie germanique* (où l'élément spéculatif l'emporte sur l'élément religieux), ni, enfin, de la *devotio moderna* représentée par les Frères de la vie commune et illustrée par *L'imitation de Jésus-Christ* (où ce n'est pas une théologie, mais une éthique de la croix qui apparaît).

Ragnar Bring a reproché[1] à l'auteur de *Luthers theologia crucis* de ne pas avoir développé sa thèse à partir de la christologie. D'autres auraient pu faire le grief au théologien d'Erlangen d'avoir été trop dépendant de l'ouvrage d'Emil Brunner *Die Mystik*

[1] Cf. *Theologische Literaturzeitung*, Berlin, 1931, p. 307.

und das Wort [1] et d'avoir ainsi forcé l'opposition entre la théologie du réformateur et la mystique médiévale. Walther von Loewenich a prévenu lui-même cette dernière critique dans la postface, datée de 1954, dont s'est augmentée la quatrième édition de sa thèse de doctorat : il s'exprimerait aujourd'hui, y déclare-t-il, en termes plus mesurés ; il éviterait, de plus, certaines systématisations un peu hâtives. Ces réserves faites, il pense que son œuvre demeure valable. Nous partageons son opinion : le livre par lequel il a inauguré sa carrière de théologien est indispensable à qui veut saisir la pensée de Luther.

Luther et la philosophie

Très proche à maints égards de *Luthers theologia crucis* [2], que, pourtant, il ne cite jamais (le fait est assez étonnant pour qu'on le remarque !), un autre ouvrage, nécessaire lui aussi à une compréhension nouvelle de Luther, a mérité les honneurs de la réédition. Il s'agit de la thèse de doctorat de Wilhelm Link, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie* [3], dont Ernst Wolf et Manfred Mezger ont assumé la publication après le décès prématuré de l'auteur.

Frappé du fait que les théologiens ont cherché jusqu'à maintenant à expliquer le développement du jeune Luther soit en découvrant dans son évolution des mobiles purement psychologiques, soit en recherchant dans l'histoire les systèmes de pensée qui auraient pu influencer et modifier ses conceptions primitives, Link estime qu'aucune de ces méthodes n'est capable de rendre justice à l'originalité du réformateur. Il montre combien il est difficile de définir ce que fut la découverte du moine de Wittemberg : on ne peut pas en saisir la nature par la seule analyse de la doctrine bien connue de la *justitia Dei passiva* ; on ne peut pas davantage s'en faire une idée en essayant de dater l'expérience décisive qui fut à l'origine de la Réforme ; on ne peut pas, enfin, en distinguer les caractéris-

[1] Tübingen, 1924.

[2] Walther von Loewenich a relevé cette parenté dans la postface de la quatrième édition de sa thèse de doctorat : « Über das Verhältnis von Theologie und Philosophie in Luthers Denken ist die vorzügliche, wenn auch einseitige Untersuchung von Wilhelm Link erschienen, die sich in manchen Punkten mit den von mir entwickelten Gedanken berührt » (p. 243).

[3] Publiée pour la première fois en 1940 dans la collection « Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus » dont elle constitue le tome 3 de la neuvième série. Chr. Kaiser Verlag, München, 1955 (2. unveränderte Auflage), 392 p. Répétiteur au Séminaire protestant de Tubingue, ce théologien auquel était promis le plus brillant avenir est mort en 1938, à l'âge de 30 ans et peu après avoir présenté sa thèse, des suites d'un accident de montagne survenu dans les Alpes valaisannes.

tiques en se livrant à l'exégèse des écrits du réformateur, polyvalents à l'extrême, composés avant 1519.

Passant en revue — et avec quelle acribie — toute la littérature consacrée à Luther, Link ne se fait pas faute d'en relever les innombrables divergences de vue [1], imputables, selon lui, aux erreurs de méthode qu'il a signalées chez les luthérologues qui l'ont précédé. Quelle sera donc la démarche de notre auteur ? Celle qu'il nomme « téléologique » [2] : elle consiste à interpréter la transformation qui fit de Luther un réformateur à la lumière des objectifs qu'il a poursuivis durant toute sa vie. Sa méthode ainsi définie, Link choisit comme point d'application, parmi tous ceux qui se présentent à lui, la formule *simul justus et peccator* que le théologien de Wittemberg a employée au début (dans son Commentaire sur l'Epître aux Romains, 1515-1516) comme à la fin de sa carrière (dans sa Préface au premier volume de la collection de ses Œuvres latines, 1545).

Que signifie cette formule ? Link lui attribue le caractère d'une confession [3], qui implique la reconnaissance de la miséricorde divine et de la misère humaine. Il ne s'agit donc pas dans ces quatre mots qui résument toute la pensée de Luther, d'une vérité d'ordre philosophique, pas davantage d'une description de faits qui seraient contrôlables en dehors de la foi. C'est dire qu'interpréter psychologiquement ou moralement la formule *simul justus et peccator*

[1] Ce qui constitue pour A. V. Müller l'essence de la Réforme est pour Scheel l'écueil que Luther devait précisément éviter pour réaliser son œuvre réformatrice ; saint Augustin est pour A. V. Müller le père de la Réforme, pour Scheel son plus grand antagoniste. Là où Vogelsang estime la Réforme déjà faite, Hunzinger, Denifle et R. Seeberg ne voient que pur catholicisme. Ce que Loofs considère comme l'élément durable de la piété luthérienne n'est qu'une survivance nominaliste aux yeux de Holl. Alors que Holl découvre le centre de gravité de la pensée de Luther dans le concept de *sanatio*, von Walter insiste sur le fait que la justice est imputée au croyant, c'est-à-dire qu'elle lui est toujours extérieure, parce qu'elle est celle du Christ en personne. Si Scheel et d'autres s'efforcent de marquer la nouveauté dont témoignerait l'attitude du réformateur, O. Ritschl estime que la particularité de ce dernier consiste dans sa faculté d'unir les contraires, et W. Braun que l'originalité du moine de Wittemberg a été de dégager les lignes de la pensée catholique.

[2] Dans l'étude critique très fouillée qu'il a consacrée à l'ouvrage de Wilhelm Link, Edmund Schlink nous aide à mieux saisir en quoi consiste cette méthode téléologique : « So ist auch Links fruchtbare teleologische Methode der Lutherinterpretation noch keine eigentlich theologische Methode, sondern ein allgemeiner Verstehensgrundsatz, der sich in den vergangenen zwei Jahrzehnten merkwürdigerweise in der Psychologie und in der allgemeinen Literaturgeschichte früher durchsetzte als in der Theologie, nämlich die Ablösung einer kausal-analytischen Methode durch die Ganzheitsbetrachtung. » (*Verkündigung und Forschung; Theologischer Jahresbericht 1940*, München, 1941, p. 39-40).

[3] Comme on le verra plus loin (p. 19, n. 3), cette vue est contestée par Bengt Hägglund.

équivaut à une incompréhension totale de la théologie du réformateur.

Après avoir écarté ainsi les fausses interprétations de la formule *simul justus et peccator*, Link en dégage le contenu positif ; il relève, en particulier, le rapport que ces quatre mots entretiennent avec les dogmes christologique et trinitaire. C'est parce que la justification par la foi dépend intimement du Christ que les termes *extra nos*, qui expriment son caractère forensique, excluent toute idée philosophique de transcendance, et que les mots *in nobis*, qui traduisent sa réalité, sont dépourvus de tout contenu psychologique. Si la justification est, ainsi, étroitement liée à la christologie, elle dépend également, et de manière directe, de la Trinité. Le fait de confesser le Christ comme *auctor justitiae*, et non comme *testis sanctificationis*, implique, en effet, la reconnaissance en Dieu du Père qui a envoyé son Fils pour sauver l'humanité, l'admission aussi du Saint-Esprit par lequel s'opère aujourd'hui la venue du Sauveur [1].

Si Link s'arrêtait ici, son ouvrage serait intéressant, certes, mais n'aurait pas l'importance que nous lui avons attribuée plus haut. Ce qui constitue à notre sens l'apport capital de notre auteur [2], c'est qu'après avoir relevé que la Réforme consistait en un affranchissement du message évangélique des liens de la sagesse humaine, il montre que, pour exposer la doctrine de la justification par la foi, Luther s'est servi de tous les concepts philosophiques, de toutes les catégories psychologiques qu'il a pu trouver, sans faire preuve pour autant d'éclectisme et sans renier un instant « sa » vérité. Cette variété d'expression dont s'enveloppe la pensée du réformateur explique, aux yeux de Link, les résultats contradictoires, et par là-même décevants, auxquels ont abouti les théologiens qui, s'achoppant au langage, s'accrochant aux mots, n'ont pas su voir que Luther a recouru aux terminologies augustinienne, mystique, nominaliste et même thomiste, sans jamais s'inféoder à elles.

La question est importante que pose l'emploi par le réformateur d'un vocabulaire emprunté à de si nombreux systèmes. C'est au fond celle d'une légitime *applicatio* à la théologie, afin qu'ils en traduisent le message propre, des concepts appartenant à la philosophie. C'est la question aussi d'une *concordatio* illégitime entre la théologie

[1] Link n'a pas la conception horizontale de l'histoire avec laquelle Oscar Cullmann nous a familiarisés depuis la publication de *Christ et le temps*. L'auteur de *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie* écrit : « Das liegt daran, dass im christlichen Begriff der Heilsgeschichte die Vorstellung vom horizontalen Geschichtsverlauf durchbrochen ist durch den Gedanken der vertikalen Bewegung von Gott zum Menschen hin » (p. 142).

[2] Telle est déjà l'opinion d'Edmund Schlink. Cf. *Verkündigung und Forschung; Theologischer Jahresbericht 1940*, München, 1941, p. 36.

et la philosophie, où la première, non contente de recourir aux moyens d'expression de la seconde, tend à se confondre avec elle. Link consacre la moitié de son ouvrage à l'étude de ce double problème ; il examine jusqu'à quel point le thomisme, l'augustinisme, le nominalisme et le mysticisme ont eu un contenu kérygmatique ; dans quelle mesure ils se sont aidés, pour exprimer leur doctrine de la justification, des moyens que la philosophie mettait à leur disposition ; dans quelles proportions ils ont rendu le message évangélique tributaire des catégories philosophiques auxquelles ils recouraient ; de quelle manière, enfin, ils ont été jugés par Luther, qui, tout en parlant leur langage à l'occasion, était soucieux de n'exposer que l'Evangile.

Contrairement à ce que pensent de nombreux théologiens romains, Luther a connu le thomisme. Gilles de Rome, le maître officiel de l'ordre des Augustins, était, en effet, un disciple du Docteur angélique dont Staupitz, lui aussi, subit fortement l'influence [1]. Ce que le réformateur de Wittemberg reproche à Thomas d'Aquin, c'est son « conditionalisme » (par ce terme, Link entend une certaine manière de nier l'intervention miséricordieuse de Dieu en la faisant dépendre de conditions qui appartiennent au domaine de l'être), avec la théorie de l'intention qui en est le corollaire éthique, sa doctrine de la forme qui permet de postuler un mouvement de l'homme vers Dieu, sa pensée de la grâce coopérante, sa distinction entre *necessitas consequentiae* et *necessitas consequentis* dans le problème de la prédestination, et, impliquant tout ce qui précède : sa relation ontologique entre le Créateur et la créature, sa conviction que l'homme participe à l'être de Dieu. L'erreur fondamentale du thomisme est, en somme, selon Luther et Link, de confondre de manière irrémédiable la philosophie et la théologie [2].

Augustin jouit auprès de Luther d'une estime infiniment plus grande que Thomas d'Aquin ; c'est qu'il a enseigné, selon le réformateur, deux vérités profondément évangéliques. Premièrement : en insistant sur la libre grâce de Dieu, il a banni la doctrine semi-pélagienne d'une coopération entre le Créateur et la créature ; l'homme

[1] Dans un article sur *Gilles de Rome et saint Thomas* (in : *Mélanges Mandonnet : Etudes d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*, tome I (Bibliothèque thomiste, volume 13), Paris, 1930, p. 385-409) que Wilhelm Link n'a pas connu, Edgar Hocedez conteste, il est vrai, le thomisme de Gilles : « Gilles décidément n'est pas le thomiste, dans le sens profond du mot, qui s'est donné Thomas pour Maître et guide de sa pensée : peut-on même lui donner le titre de disciple ? Il paraît plutôt comme un élève jaloux de sa liberté et qui veut affirmer sa personnalité » (p. 389).

[2] Link s'identifie tellement à Luther qu'il est parfois difficile de découvrir dans l'ouvrage que nous analysons maintenant quel est le bien propre de chacun de ces deux théologiens.

vit dans un état de perdition totale, aux yeux de l'évêque d'Hippone, aussi n'est-il pas capable de s'élever jusqu'à Dieu. Deuxièmement : en faisant de la justice divine une force qui s'applique au pécheur, et non un attribut céleste, Augustin a barré le chemin à une certaine spéculation, en même temps qu'il a mis en évidence la miséricorde agissante de Dieu et l'impuissance fondamentale de l'homme.

Si Luther reconnaît les qualités d'Augustin, il sait voir aussi les erreurs dont est entachée la théologie de ce dernier. Conjointement avec sa tendance antipélagienne, l'évêque d'Hippone manifeste dans sa doctrine du salut, de l'avis du réformateur, certains penchants qui l'inclinent vers la conception platonicienne de la création et qui, lui faisant souligner l'*imago Dei* en l'homme, le conduisent à une certaine théorie des mérites. Par le biais de la philosophie, Augustin est ainsi amené à présenter parfois la justification en termes plus psychologiques que théologiques. Alors que Luther ne s'intéresse qu'à l'intervention salvatrice du Père en Jésus-Christ, l'évêque d'Hippone considère Dieu, à l'occasion, comme le *primum verum bonum ens* qui vient couronner les efforts de l'homme en le revêtant de forces surnaturelles.

Dans son examen du nominalisme, Link part de l'opposition établie par Occam entre la *potentia absoluta* et la *potentia ordinata* [1]. La théologie de la *potentia absoluta*, qui offre au départ le mérite d'insister sur la liberté absolue de Dieu et de dénier toute différence de degré entre les hommes impliqués dans le péché, est accusée par Luther de sombrer dans le pélagianisme (en la personne de Biel) et d'affaiblir la loi (en la personne de Gerson). Quant à la théologie de la *potentia ordinata*, qui, en principe, présente l'avantage de s'opposer à toute philosophie et d'ériger l'obéissance à la révélation en vertu fondamentale, elle aboutit, selon le réformateur, à la spéculation et à une connaissance insuffisante du Christ.

Reste la mystique au sujet de laquelle, à maintes reprises, Luther s'est exprimé avec éloge, et qui, pourtant, elle aussi, a été l'objet de ses critiques. Ce que le réformateur lui reproche, c'est de faire du Dieu vivant, qui agit en vue du salut, un Dieu immobile et muet ; de parler des souffrances de Jésus de manière platonique ; de vouloir une *theologia gloriae* au lieu d'une *theologia crucis* ; de se méprendre sur la valeur de l'expérience, qui ne relève pas de la psychologie, mais qui, bien comprise, doit diriger le regard du croyant

[1] Occam nous donne le sens de cette opposition au *Quodlibet VI, q. I* : « Il y a deux manières de définir le possible : selon l'ordre que Dieu a donné au monde... ; — selon la toute-puissance qui, identique à Dieu, reste toujours égale à elle-même, ... capable de réaliser tout ce qui n'implique pas contradiction » (Article *Nominalisme*, par PAUL VIGNAUX, in : *Dictionnaire de théologie catholique*, tome XI/1, col. 764, Paris, 1931).

sur l'intervention miséricordieuse de Dieu en Christ. On le voit : sur tous les points qui viennent d'être énumérés, Wilhelm Link interprète la pensée de Luther dans le même sens que Walther von Loewenich.

Après avoir consacré trois cent cinquante pages à l'étude de la justification chez le réformateur de Wittemberg et chez les théologiens dont il a pu employer le vocabulaire, l'auteur de *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie* ne considère pas sa tâche comme achevée. Dégageant encore les prolongements éthiques de la confession *simul justus et peccator*, il analyse la doctrine des deux règnes pour montrer que, selon Luther, le croyant n'est pas quelque *homo sanctus*, mais bien le pécheur totalement corrompu qui accepte d'être entièrement pardonné. Cela signifie que, contrairement à ce qu'admet Augustin, le justifié ne suit pas une voie privilégiée qui le distinguerait extérieurement des autres hommes. Il ne faudrait pas en conclure, pourtant, que le réformateur tombe dans la morale des *pura naturalia*, chère aux nominalistes ; s'il répudie la sainteté de l'*homo perfectus*, il rejette également celle que constituerait la *bona intentio* de l'homme naturel. Que pense donc Luther, en fin de compte, de l'éthique chrétienne ? Il estime qu'elle se cache sous un vêtement profane — à l'instar de la théologie qui recourt à la philosophie — comme la gloire du Christ s'est dissimulée dans l'abaissement de l'incarnation.

Edmund Schlink [1] et Philip S. Watson [2] l'ont relevé à juste titre : l'ouvrage de Link que nous venons de présenter ne concerne pas seulement Luther, mais encore, et plus largement, la nature de la recherche théologique elle-même. Ayant fourni la preuve que le réformateur a pu s'exprimer dans le langage du nominalisme, de l'augustinisme et même de l'aristotélisme sans se laisser contaminer par ces systèmes, notre auteur tire en effet la conclusion que la philosophie est la forme indispensable de la théologie. Mais derrière cette forme, estime Link, se trouve caché le « nom » du Christ que le théologien a pour mission d'annoncer et dans la confession duquel il trouve sa liberté.

[1] Le professeur de dogmatique de l'Université de Heidelberg déclare de l'ouvrage de Link : « Dieses mit grosser Klarheit und starker systematischer Kraft geschriebene Buch... ist eine der wesentlichsten neueren Untersuchungen über Eigenart und Methode theologischen Denkens » (*Verkündigung und Forschung; Theologischer Jahresbericht 1940*, München, 1941, p. 30).

[2] Cf. *The Journal of Theological Studies*, Oxford et London, 1956, p. 169.

Luther et la doctrine de la double vérité

Nous avons noté au début de cet article le rôle de premier plan que jouent, dans la renaissance des études luthériennes, les théologiens scandinaves. Avant d'examiner deux de leurs principales œuvres dans leur traduction allemande, nous nous arrêterons au livre du luthérologue suédois Bengt Hägglund, intitulé *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition ; Luthers Stellung zur Theorie von der doppelten Wahrheit* [1]. Par l'objet de son étude (les rapports de la théologie et de la philosophie chez Luther), cet ouvrage n'est pas sans présenter, en effet, certaines analogies avec ceux de Walther von Loewenich et de Wilhelm Link ; il en diffère, pourtant, par sa portée plus restreinte (il se borne à confronter le réformateur avec l'occamisme) et par son orientation plus philosophique que théologique [2].

Faute de voir la différence essentielle qui existe entre les présuppositions du seizième siècle et celles d'aujourd'hui, on aurait commis souvent l'erreur, selon notre auteur, de traduire en catégories modernes le combat mené par Luther pour affranchir la théologie de la scolastique. Aussi Hägglund s'efforce-t-il d'abord de définir ce que la philosophie signifiait pour le réformateur allemand : le savoir humain, fondé sur la perception sensible et la spéculation rationnelle, qui s'exprime dans les arts et dans les sciences (telles que la grammaire, la logique, la rhétorique et la morale). Si le concept de philosophie n'a plus maintenant le même contenu qu'autrefois, il en va de même du concept de théologie. On admet communément aujourd'hui le caractère scientifique de la recherche théologique ; pour Luther, la question se posait, en revanche, de savoir si la théologie est vraiment une science. Le problème « théologie et philosophie » se ramène donc pour le réformateur au problème « théologie et science ».

Les termes du problème étant ainsi précisés, Hägglund s'efforce de déterminer chez Luther et dans l'occamisme les domaines respectifs de la théologie et de la philosophie. Ces deux disciplines ont des objets bien distincts, aux yeux du réformateur ; il le montre

[1] Publié dans la collection « Lunds Universitets Årsskrift. N.F. » dont il constitue le tome 51/4. C. W. K. Gleerup, Lund, 1955, 108 pages.

[2] Voici, par exemple, de quelle manière Link est visé par le luthérologue suédois : « Man hat Luther in der neueren Forschung manchmal so interpretiert, als handle es sich bei ihm um eine theologische Auffassung von der Wirklichkeit, die von der natürlichen, philosophischen gänzlich abwiche. Was in der Theologie ausgesagt werde, besitze nur unter bestimmten Bedingungen Realität und gelte nur in der « existentiellen » Situation des Bekenntnisses oder der Glaubenserfahrung » (p. 97).

nettement dans sa *Disputation sur Jean 1 : 14* (1539) où il critique l'axiome des théologiens parisiens : *idem esse verum in theologia et philosophia.* Pour Luther, en effet, les mystères de la foi dont traite la théologie ne sont ni soumis aux lois de la science, ni liés aux règles de la logique. La théologie ne constitue pas dans le domaine scientifique un champ parmi d'autres ; se rapportant aux choses invisibles qui ne sont saisissables que dans la foi, elle n'entre pas dans le cadre de la philosophie qui, par la raison, n'appréhende que les choses visibles.

Le nominalisme distingue, lui aussi, entre « croire » et « savoir » ; il le fait parce qu'il applique de manière radicale le concept aristotélicien de science (la théologie ne peut pas être une *scientia,* les vérités qu'elle enseigne n'étant pas évidentes au sens scientifique du terme), et, ensuite, parce qu'il estime que le contenu de la foi échappe à la prise de la raison. En dépit de cette distinction, l'occamisme n'exclut pas de la théologie la connaissance rationnelle ; constituant pour lui une *sapientia,* une sagesse surnaturelle destinée à compléter la connaissance naturelle, la théologie confine, en effet, du point de vue de la théorie de la connaissance, à la spéculation métaphysique.

S'il y a de nombreux points de contact entre Luther et l'occamisme, il y a de plus nombreuses divergences encore. Alors que la *via moderna* distingue entre « croire » et « savoir » sur la base d'une théorie de la connaissance, le réformateur le fait pour une raison d'ordre théologique : il a découvert ce que signifie la foi. Alors que le théologien nominaliste n'hésite pas à recourir à la philosophie, avec la conviction que les vérités théologiques accessibles à la seule foi sont susceptibles d'être développées rationnellement, le théologien de Wittemberg se méfie de la collaboration de la raison quand il expose le message de l'Evangile [1], étant persuadé que la théologie constitue une connaissance différente de la sagesse humaine plutôt qu'une science d'un ordre supérieur.

A la distinction que Luther opère entre les domaines de la théologie et de la philosophie correspond un autre dualisme : celui qui existe entre les moyens de connaissance que sont la foi et la raison.

[1] Dans la *Disputation sur Jean 1 : 14* déjà citée, Luther montre par quelques syllogismes corrects quant à leur forme, mais incorrects quant à leur fond, que les règles de la logique ne conviennent ni à l'exposé du dogme trinitaire, ni à celui du dogme christologique. Voici, à titre d'illustration, deux des exemples cités par Hägglund : 1. « Pater in divinis generat. Pater est essentia divina. Ergo essentia divina generat. » 2. « Omnis essentia divina est pater. Filius est essentia divina. Ergo filius est pater. » Pour pallier les difficultés qu'offrent ces deux syllogismes, Pierre d'Ailly, fidèle à l'occamisme, cherche une solution dans une logique supérieure, la « logique de la foi », qui vaudrait pour la philosophie comme pour la théologie, pour le domaine de la nature comme pour celui de la foi.

Tandis que la scolastique tend à confondre ces deux moyens (en faisant de la *fides infusa*, produit surnaturel de la grâce, la forme accomplie de la *fides acquisita* accessible à la nature et, partant, à la raison et à la volonté humaines), le réformateur les oppose très nettement : la foi est pour lui une *fiducia*, une assurance en Dieu qui se situe au-delà de la raison parce qu'elle est un don du Saint-Esprit. Suprarationnelle, cette *fiducia* n'implique pas un savoir objectif et général ; engendrant la connaissance du péché et de la grâce, elle est une *cognitio practica* ou *experimentalis* : quoiqu'elle échappe au domaine des sentiments, elle constitue une expérience *sui generis* par le fait qu'elle présuppose une intervention réelle de Dieu dans la vie de l'homme pécheur.

Si Luther oppose ainsi la foi et la raison, il ne refuse pas pour autant d'employer cette dernière en théologie. Sa réponse à la diète de Worms en est une preuve formelle, puisqu'il y déclare : *Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidente... victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis Dei. Ratione evidente* : par ces mots qu'à tort [1] on a voulu mettre en contradiction avec son rejet du raisonnement syllogistique dans l'exposé des dogmes christologique et trinitaire, le réformateur montre, comme Preuss l'a relevé [2], que soumise à l'autorité de l'Ecriture, la raison peut jouer un rôle légitime au service de la foi.

Contrairement à l'occamisme (qui, tout en admettant que la foi ne possède pas un caractère d'évidence, ne la bannit pourtant pas du domaine de la connaissance rationnelle, persuadé que l'intellect, guidé par des raisonnements vraisemblables, peut être amené à croire), Luther voit d'abord une relation d'opposition entre la foi et la raison ; et cela, non seulement parce que les propositions théologiques lui paraissent inévidentes au sens scientifique du terme, mais surtout parce que l'intelligence humaine atteinte par la chute constitue à ses yeux un empêchement de croire. Cette opposition constatée, le réformateur consent à établir entre la foi et la raison ce que nous pourrions nommer une « relation de dépendance » : quand l'entendement se soumet totalement à l'autorité de la Parole, quand il est éclairé et renouvelé par l'Esprit, il peut, selon Luther, être l'auxiliaire précieux du croyant.

Parvenu au point où nous sommes, Hägglund aborde enfin le problème qui lui a dicté le sous-titre de son ouvrage et que constitue *l'attitude de Luther en face de la doctrine de la double vérité.*

[1] A tort, parce que Luther rejette les syllogismes précités du fait qu'ils s'inscrivent en faux contre le témoignage même de l'Ecriture.

[2] In : *Was bedeutet die Formel « Convictus testimoniis scripturarum aut ratione evidente » in Luthers ungehörnter Antwort zu Worms ?* (*Theologische Studien und Kritiken 81*, Gotha, 1908, p. 62 ss.).

Cette doctrine [1] qui fait de la théologie et de la philosophie deux domaines inconciliables, a-t-elle été celle du réformateur ? Hägglund ne le pense pas. Si Luther estime, en effet, qu'une proposition vraie sur le terrain de la foi peut être absurde sur celui de la raison, et, inversement, que si un syllogisme correct du point de vue formel peut contenir une pensée théologique erronée, il n'admet pas pour autant que la théologie et la philosophie constituent deux réalités entre lesquelles existerait une contradiction dernière. Comme l'Evangile et la loi, la théologie et la philosophie représentent pour le réformateur deux sphères qui, pour être distinctes, n'en sont pas moins unies ; leur unité se fonde sur la foi, et non sur le concept d'être, comme le veut la métaphysique scolastique.

Luther et la relation de la foi avec les œuvres

Tous les luthérologues scandinaves ne sont pas à même, à l'instar de Bengt Hägglund, d'écrire dans une langue étrangère jouissant d'une large audience. Aussi, malheureusement, leurs travaux sont-ils en général inaccessibles aux théologiens européens qui habitent au-dessous du cinquante-cinquième degré de latitude. Pour remédier à cet état de choses, les protestants allemands ont fait un grand effort depuis la fin de la guerre [2] : ils ont traduit les ouvrages les plus marquants de leurs coreligionnaires nordiques. C'est ainsi que nous pouvons aborder maintenant le livre de Ragnar Bring, professeur à l'Université de Lund, *Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie* [3], dont l'édition originale date de 1933, qui présente un intérêt capital parce qu'il permet de comprendre en quel sens s'est opérée la renaissance luthérienne au sein de la théologie suédoise.

[1] Imputée par les théologiens orthodoxes, à la fin du treizième siècle, aux philosophes qui, tout en voulant se faire les interprètes d'Aristote et surtout d'Averroès, s'efforçaient d'être fidèles à l'enseignement de l'Eglise, la doctrine de la double vérité n'aurait jamais été vraiment soutenue au cours du moyen âge, selon Gilson. Cf. *La doctrine de la double vérité*, in : *Etudes de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 51-75.

[2] Il est curieux de constater qu'avant la dernière guerre mondiale (c'est là, sans doute, un effet du repliement sur lui-même que ce pays vécut alors sous l'influence du national-socialisme) l'Allemagne a manifesté très peu d'intérêt pour la théologie scandinave. Un exemple : dans la bibliographie de l'ouvrage de Wilhelm Link achevé en 1938, nous n'avons pas trouvé la mention d'un seul théologien nordique.

[3] Chr. Kaiser Verlag, München, 1955, 231 p. Publiée en allemand dans la collection « Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus » dont elle constitue le tome 7 de la dixième série, l'œuvre du professeur de Lund est présentée en ces termes par Karl-Heinz Becker, son traducteur : « Das für die neuere schwedische Lutherforschung grundlegend gewordene... Werk von Professor Ragnar Bring » (p. 5).

La relation de la foi et des œuvres pose un problème essentiel à la théologie luthérienne. Si Link, intéressé par d'autres objectifs, l'a laissé à la périphérie de ses préoccupations (il nous le fait entrevoir seulement dans la partie de son livre où il relève les implications morales de la formule *simul justus et peccator*), Bring, en revanche, s'y attaque résolument et redresse les erreurs que le protestantisme, reniant ses origines, a laissé croître en ce domaine. Le professeur de Lund montre que Luther rompt avec la manière dont la scolastique, héritière de l'idéalisme antique, posait la question du salut. En effet, le réformateur ne juxtapose pas comme deux grandeurs indépendantes la grâce divine et l'œuvre humaine, se bornant, comme on l'a prétendu si souvent, à mettre l'accent sur la première et à nier la valeur de la seconde dans la question de la justification. Lorsque Luther oppose la foi aux bonnes œuvres, il n'oppose pas la religion à la morale, mais bien deux religions qui, concevant les rapports de l'homme avec Dieu de façon entièrement différente, impliquent nécessairement — car toute croyance se traduit dans une vie — deux éthiques foncièrement dissemblables. Qu'est-ce à dire, sinon qu'il est faux d'enseigner que le réformateur a condamné toute morale, ou qu'il a subordonné simplement l'éthique à la religion.

Pour bien saisir l'argumentation de Bring, il faut relever qu'à ses yeux Luther ne considère la foi ni comme un chemin menant à la justification, ni comme un moyen permettant de gagner la bienveillance divine. Si la foi est ainsi autre chose qu'une prestation de l'homme, autre chose aussi que la condition de la grâce, c'est qu'elle est l'opération de Dieu. Ayant pour sujet Dieu lui-même qui s'empare du croyant, elle implique, au contraire des « œuvres » de la scolastique, un mouvement du ciel vers la terre. Mais, plus encore, la foi ainsi conçue engendre spontanément l'action, ou si l'on veut : l'amour. Dieu est donc aussi le sujet de la morale chrétienne. Pour cette raison, le réformateur s'élève avec force contre une certaine notion de l'imitation du Christ [1]. Le Sauveur n'est pas un exemple que le croyant doit s'efforcer de suivre, il est le don que le Père fait à l'humanité et dans lequel est renfermée notre justice.

Cette justice, la *iustitia actualis* ou *iustitia coram Deo*, qui caractérise les rapports du croyant avec Dieu, se prolonge — car l'amour de Dieu s'étend au prochain — dans la *iustitia civilis* ou *iustitia coram hominibus* dont les décisions sont le fruit de la *ratio*. La raison n'étant pour Luther ni un principe religieux (elle ne constitue pas une voie d'accès à Dieu), ni une grandeur

[1] On remarquera la concordance qui existe sur ce point entre les idées de Ragnar Bring et celles de Walther von Loewenich exposées plus haut (cf. p. 10).

d'ordre spéculatif ou métaphysique, mais un jugement naissant d'une compréhension objective des faits, la *iustitia civilis* dont l'homme est le sujet, n'a pas une signification indépendante de la *iustitia actualis*. Ainsi, la *iustitia civilis* n'entre pas en conflit avec l'amour, elle en constitue plutôt l'expression : l'amour conduit le chrétien à faire jour après jour ce que les circonstances exigent de lui. Lorsque le réformateur parle de l'Evangile et du Royaume du Christ d'une part, de la raison d'autre part, il ne distingue donc pas, comme le fait la théologie catholique, deux sphères dans la vie. Il n'y a pas une double morale pour lui, même s'il lui arrive de mentionner le droit naturel, ou la loi naturelle ; quand il recourt à ces dernières expressions, il n'entend pas dire que des règles propres président à ce droit ou à cette loi, mais bien que la *ratio* peut coïncider avec l'amour d'inspiration divine.

Après avoir exposé la relation de la foi et des œuvres chez Luther, Bring démontre [1] que certains disciples du réformateur, Mélanchthon en premier rang, ont mal interprété sa pensée. Cette incompréhension dont Luther est partiellement responsable (en raison de la négligence avec laquelle il s'est exprimé parfois [2], en raison aussi, comme Link l'a relevé [3], de sa terminologie empruntée souvent à des systèmes opposés aux siens), est née d'une préoccupation égocentrique. Pour celui qu'on a nommé le *Praeceptor Germaniae*, la question de la certitude personnelle du salut occupe en effet le centre du problème de la justification. En même temps, la foi et l'amour constituent pour Mélanchthon deux grandeurs distinctes : la justification est séparée de la sanctification, la relation du croyant avec Dieu est coupée de celle qui doit être entretenue avec le prochain. La foi est désormais l'organe, le moyen qui permet de recevoir le salut ; elle s'est chargée d'un contenu psychologique, elle présuppose l'existence du libre arbitre [4], elle a pris l'aspect d'un mérite. En

[1] Nous ne nous arrêterons pas longuement à cette démonstration fouillée (elle ne constitue pas moins des deux tiers de l'ouvrage analysé ici), car elle dépasse les limites de cet article.

[2] Walther von Loewenich se demande si cette négligence n'offre pas au contraire un avantage : celui de nous rappeler qu'on ne peut pas systématiser la pensée de Luther, parce que là où il est question des vérités fondamentales, toute systématisation doit cesser. Cf. *Theologische Literaturzeitung*, Berlin, 1955, p. 543.

[3] Sans l'avoir connu, le théologien allemand rejoint Bring qui estime, lui aussi, qu'il faut distinguer entre les intentions et les expressions du réformateur : « Aus dem Obenstehenden dürfte hervorgehen, wie notwendig es ist, zwischen Luthers Absichten und seiner direkten Ausdrucksweise zu unterscheiden » (*Das Verhältnis von Glauben und Werken in der lutherischen Theologie*, p. 164).

[4] Dans sa critique du libre arbitre, Bring se rencontre avec Iwand (cf. p. 9) : il montre que la doctrine du serf arbitre n'a d'autre but que de sauvegarder le caractère théocentrique de la relation qui existe entre Dieu et l'homme.

définitive, la position du disciple préféré de Luther n'est rien d'autre qu'un synergisme qui rappelle le semi-pélagianisme de la scolastique médiévale.

L'attitude de Mélanchthon devait peser sur toutes les discussions ultérieures. Les Philippistes l'adoptèrent, naturellement, par fidélité à leur maître. Mais, et ceci est plus grave, les Gnésioluthériens s'en rendirent tributaires aussi : croyant sauvegarder l'héritage du réformateur de Wittemberg, ils nièrent toute participation de la volonté humaine à la conversion, sans se rendre compte qu'en vertu de leurs prémisses, ils étaient entraînés forcément sur le terrain de la psychologie. Dans leurs controverses avec les partisans de Mélanchthon, les disciples de Luther connurent, pour avoir adopté l'optique de leurs adversaires, une autre difficulté encore : soucieux d'insister sur la *sola gratia* et de rejeter le salut par les œuvres, ils se virent amenés à négliger la *iustitia actualis* et à n'envisager la morale que sous l'angle de la *iustitia civilis*. Il résulta de tout cela, selon Bring, que l'éthique de Luther constitua désormais pour le luthéranisme un problème difficile, pour ne pas dire insoluble.

Luther et la pneumatologie

Après le livre de Ragnar Bring, il est une seconde œuvre de la théologie scandinave traduite en allemand dont il faut parler ici [1]. Il s'agit de la thèse de doctorat de Regin Prenter, actuellement professeur à l'Université de Aarhus, *Spiritus creator* ; *Studien zu Luthers Theologie* [2], dont la première édition danoise remonte à 1944. Se plaçant sur le terrain de la systématique plus que sur celui de l'histoire, l'auteur de cette remarquable monographie entend montrer que, contrairement à ce qu'affirme Rudolf Otto [3], la pneumatologie ne constitue pas chez le réformateur quelque réminiscence,

[1] Ernst Wolf, le directeur actuel de la collection « Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus » dont l'ouvrage de Prenter, traduit par W. Thiemann, constitue le volume 6 de la dixième série, souligne l'importance de la parution en allemand de *Spiritus creator* lorsqu'il déclare : « Eine deutsche Ausgabe des mit Recht stark beachteten Werkes von Regin Prenter *Spiritus creator* dürfte ein wirkliches Bedürfnis nicht nur der Lutherforschung, sondern auch der an das reformatorische Erbe neu anknüpfenden dogmatischen Arbeit in Deutschland befriedigen » (*Geleitwort des Herausgebers*, p. 5).

[2] Chr. Kaiser Verlag, München, 1954, 395 pages. Du même auteur, nous possédons en français *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Eglise* (« Cahier théologique » 23/24), Neuchâtel et Paris, 1949, ainsi qu'un article sur *L'Eglise, d'après le témoignage de la Confession d'Augsbourg* (in : *La sainte Eglise universelle*, « Cahier théologique » hors série 4, Neuchâtel et Paris, 1948, pages 93-131).

[3] In : *Die Anschauung vom Heiligen Geiste bei Luther*, Göttingen, 1898.

légèrement modifiée, de la pensée médiévale, mais qu'elle occupe une place centrale dans sa théologie. Animé de ces intentions, Prenter n'examine pas seulement la manière dont Luther a développé le troisième article du Credo ; présentant le « système » du réformateur en fonction de sa doctrine du Saint-Esprit, le théologien danois nous offre comme un résumé de la dogmatique de l'ancien moine de Wittemberg [1].

On a prétendu souvent que la pneumatologie de Luther aurait subi une modification capitale en 1522, au moment où il fut obligé de quitter la Wartbourg pour venir combattre Carlstadt et les Illuminés à Wittemberg [2]. Prenter prouve qu'il n'en est rien [3] : l'antispiritualisme du réformateur n'est pas une attitude de réaction, mais la conséquence normale de la doctrine du Saint-Esprit qu'il avait formulée avant que son œuvre fût menacée par les « prophètes célestes ». Quelle est cette doctrine ? Empruntant une terminologie augustinienne à laquelle il donne une signification propre [4], Luther, à l'encontre de la scolastique, ne conçoit pas le Saint-Esprit comme la cause transcendante d'une nouvelle et... « surnaturelle » nature en l'homme ; il ne pense pas que le Saint-Esprit produise chez le croyant une grâce infuse, une *caritas* qui couronnerait les aspirations idéalistes de l'être humain. Il n'y a pas d'affinité entre la nature spirituelle de l'homme et le Saint-Esprit. Ce dernier n'est rien d'autre que la présence *réelle* de Dieu, qui intercède pour nous dans nos tentations et qui se manifeste en nous par ces « soupirs inexpri-

[1] Telle est aussi l'opinion de Philip S. Watson qui écrit à propos de Prenter : « Indeed, his study of the doctrine of the Spirit in Luther has led him to give us what is virtually a theology of Luther in outline » (*The Journal of Theological Studies*, Oxford et London, 1956, p. 168). Cf. en outre, dans le même sens, les observations de Willi Oderbolz (in : *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, Basel, 1955, p. 242) et de Hans Heinrich Wolf (in : *The Ecumenical Review*, Geneva, 1956, p. 343).

[2] Relevons ici que, si Luther réserve en général le qualificatif d'« Illuminés » aux « prophètes » de Wittemberg, il n'hésite pas à l'appliquer, à l'occasion, au pape en personne. C'est ainsi que le réformateur peut écrire dans les Articles de Smalkalde : « Le papisme, lui aussi, est un pur illuminisme (en allemand : *Enthusiasmus*), car le pape prétend que « tous les droits sont dans le coffret de son cœur » (*Corpus juris canonici, liber sextus, I, 2, c. 1*) et que tout ce qu'il décide et ordonne dans son Eglise est esprit et doit être tenu pour juste, même si cela est contraire à l'Ecriture ou à la Parole orale. Tout cela vient de l'antique serpent, du diable qui fit aussi d'Adam et d'Eve des illuminés en les détournant de la Parole externe de Dieu pour les amener à une fausse spiritualité et à des opinions fantaisistes » (« Œuvres de Martin Luther », tome 2 , *Les Livres symboliques*, Editions « Je sers », Paris, 1947, p. 274).

[3] Afin d'en convaincre ses lecteurs, le théologien danois a, pour arriver chaque fois à des conclusions identiques, divisé son livre en deux parties : la première étudie la pneumatologie de Luther avant, la seconde après la lutte contre les Illuminés.

[4] On remarquera combien Prenter rejoint les idées de Link développées plus haut.

mables » dont parle Romains 8 : 26 ; selon Prenter, la pneumatologie de Luther est marquée ainsi au coin du réalisme qui caractérise toute la révélation biblique.

A cela, pourtant, ne se borne pas l'œuvre du Saint-Esprit. Sans lui, le Christ ne serait qu'un exemple, et la foi, qu'une foi historique ; mais lorsqu'il agit, il permet à l'homme de se conformer [1] à la mort et à la résurrection du Christ. En d'autres termes, le Saint-Esprit fait du Christ crucifié et ressuscité une réalité vivante, rédemptrice pour le croyant. Par ce dernier mot, nous touchons au problème de la foi. Qu'est-elle pour Luther ? Elle implique une expérience (elle n'est ni un rêve, ni une idée), mais une expérience différente de toutes les autres puisqu'elle a pour objet Jésus-Christ, accepté comme la révélation de Dieu [2]. Cette expérience ne peut pas se traduire en termes de psychologie ; elle n'est ni une entité d'ordre mystique, ni un phénomène constatable : elle n'est appréhensible que là où le Saint-Esprit intervient. Il en résulte que, pour le réformateur — contrairement à ce qu'affirment Karl Holl et Reinhold Seeberg, influencés sur ce point par le piétisme qui identifie le converti avec l'homme nouveau — le contenu de la justification ne consiste pas en une graduelle *Gerechtmachung*. Si Luther parle parfois d'un progrès de la sanctification, ce n'est pas dans le sens d'une augmentation de la piété personnelle, mais dans celui d'un recours constant à la justice du Christ [3].

La mise en garde de Prenter contre une interprétation de la pensée de Luther qui serait fondée sur la psychologie ou la mystique, ne doit pas nous induire en erreur et nous faire penser qu'aux yeux du réformateur, le Saint-Esprit n'est affecté que de qualités négatives. Outre le fait qu'il est le *spiritus precum*, l'esprit de supplication qui nous pousse vers le Christ, l'Esprit est pour Luther le *spiritus gratiae*, l'esprit d'amour qui, du Rédempteur vivant,

[1] Ici encore, il est une convergence à noter : quand Prenter parle de *conformitas cum Christo*, il le fait dans le même sens que Walther von Loewenich, c'est-à-dire en opposition à la notion d'*imitatio*. Pour le théologien danois comme pour son collègue allemand, la « conformité » va de pair avec la foi : elle est le résultat de l'intervention du Christ qui, s'emparant du pécheur, entre en contact avec lui. L'« imitation » est, en revanche, assimilée aux œuvres par Prenter et par von Loewenich : elle est l'attitude du pécheur qui, en s'efforçant de ressembler au Christ, prétend se rapprocher de Dieu.

[2] Sur ce point aussi, notons la similitude qui existe entre l'interprétation de Regin Prenter et celle de Walther von Loewenich.

[3] Une fois de plus, et sans s'être connus, Link et Prenter ont ici des vues identiques. Link voit en effet (p. 350 ss.) dans les mots « Proficere est nihil aliud, nisi semper incipere » (tirés des *Dictata super psalterium*, 1513-1515) le fondement de la morale chrétienne, alors que Prenter (p. 83 ss.) définit le progrès de la sanctification en ces termes : « Proficere hoc est semper a novo incipere » (empruntés au *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, 1515-1516).

nous conduit au prochain et à la réalité concrète ; on ne saurait dissocier ces deux mouvements. Ainsi, l'homme ne peut croire sans aimer du même coup, le pécheur n'est jamais justifié sans être appelé en même temps à expulser son péché. Cette expulsion, cependant, n'a pas la portée légaliste qu'on a voulu souvent lui prêter : il ne s'agit pas de développer progressivement la meilleure partie de soi-même, mais, sans s'arrêter à sa propre personne, de se confier tout entier à la justice du Christ et de venir en aide à son prochain.

Après l'œuvre, les moyens d'action du Saint-Esprit, tels qu'ils sont apparus à Luther, retiennent l'attention de Prenter. Le premier d'entre eux, sur lequel le réformateur insiste bien avant sa controverse avec les Illuminés, est la Parole, en dépôt dans l'Ecriture. Quel que soit pourtant l'accent mis par Luther sur cette Parole, il n'identifie jamais directement l'œuvre qu'elle accomplit avec l'action du Saint-Esprit ; il suppose toujours un intervalle, exprimé par les termes de *mox* ou de *sobald*, entre le moment où la Parole est reçue et celui où l'Esprit intervient. Cet intervalle signifie que le lien qui rattache l'Esprit à la Parole n'est pas celui d'une nécessité métaphysique, mais celui qui existe entre la promesse et son accomplissement, entre la prière et son exaucement.

Par sa redécouverte de l'Evangile, Luther se vit contraint de rejeter la doctrine de l'*ex opere operato*. Mais il ne fut pas amené pour autant à renoncer aux sacrements. Ceux-ci, au contraire, furent pour lui le second moyen dont use le Saint-Esprit pour agir. Inséparablement unis à la Parole, ils ne doivent pas être « spiritualisés », car ils participent du réalisme qui, selon Prenter, caractérise la pneumatologie du réformateur ; avec la Parole dont ils ne sauraient être détachés, ils doivent plutôt être « sacramentalisés » [1], c'est-à-dire : mis en rapport, non avec quelque cause transcendante dont ils seraient l'effet automatique, mais avec le Dieu vivant dont l'action réelle en eux ne relève pas du domaine rationnel. Ainsi, pour le théologien danois (et c'est à ses yeux la force de Luther !), il est impossible de partir des écrits du réformateur pour élaborer une doctrine où les moyens de grâce offriraient toute garantie à l'homme. Il y a un hiatus dans toute pneumatologie fidèle, car la venue du Saint-Esprit ne peut pas être calculée : elle doit être prêchée et attendue.

[1] Dans le substantiel article qu'il a consacré à l'ouvrage de Regin Prenter (cf. *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz*, Basel, p. 242-246), Willi Oderbolz s'élève vivement contre le sacramentalisme du théologien danois : « Die grossen Verdienste des Buches, die schöpferische Arbeit, die grosse Übersicht, sind staunenswert. Was wir bedauern, das ist jene Grundkonzeption, die meint, die Fülle der Evangeliumsverkündigung nur in einer *konsequenten* « *Sakramentalisierung* » bewahren zu können » (p. 246). Nous nous demandons si Oderbolz, en formulant cette critique, a suffisamment tenu compte des limites rigoureuses que Prenter a assignées à sa conception des sacrements.

Qu'en est-il, enfin, de la personne du Saint-Esprit chez Luther ? Prenter montre que le réformateur a accepté le dogme de la Trinité, c'est-à-dire qu'il a vu dans l'Esprit saint Dieu lui-même, et non quelque manifestation d'un pouvoir divin. Ce n'est pas néanmoins par simple conservatisme que Luther a été fidèle à la foi trinitaire, mais bien en vertu d'une compréhension profonde du message évangélique. L'Esprit créateur dont il a proclamé avec force la réalité (en tant que *creator*, l'Esprit est vraiment présent dans notre misère) et la souveraineté (en tant que *Spiritus*, il procède du Père et du Fils) ne peut être que la troisième personne de la Trinité.

Telles sont les grandes lignes de la pneumatologie de Luther avant 1522. La lutte contre les Illuminés ne devait pas les modifier (en les infléchissant vers la « droite », comme on l'a dit parfois), ni faire du réformateur, dans sa défense de la Parole et des sacrements, le représentant d'une doctrine rationnelle des moyens de grâce (où aurait été oublié le principe *ubi et quando visum est Deo*). Certes, le ton de Luther devient polémique lorsqu'il s'en prend aux « prophètes célestes », mais ses vues sur le Saint-Esprit — le fait est important — restent conformes à celles des premiers temps de son activité réformatrice.

Une dernière question se pose ici : celle de savoir exactement ce que Luther a reproché aux Illuminés. Comme nous le montre en particulier l'écrit intitulé *Wider die himmlischen Propheten* (1525), c'est d'avoir bouleversé l'ordre de Dieu, d'avoir fait passer les fruits intérieurs de la grâce (le Saint-Esprit et ses dons) avant les moyens extérieurs, *die eusserlich ding* (la Parole et les sacrements), établis pour notre salut. En intervertissant ainsi l'*ordo salutis*, les « prophètes célestes » ont rouvert la voie des œuvres ; ils prétendaient en effet que la mortification devait précéder la justification, qu'ils devaient anéantir eux-mêmes leur péché avant de recevoir le Saint-Esprit. Comme le montre Prenter, le Christ n'était plus qu'un exemple pour eux, leur foi au Rédempteur, plus qu'une *imitatio*. Luther disait d'eux, non sans raison, qu'ils n'enseignaient pas comment le Saint-Esprit descend en nous, mais comment nous devons aller au Saint-Esprit. En d'autres termes, le point de vue des Illuminés était anthropocentrique et légaliste, alors que celui du réformateur était théocentrique et évangélique.

Contre les Illuminés, Luther a montré que les signes extérieurs de la révélation sont inséparables de l'œuvre intérieure du Saint-Esprit. Inséparables, parce qu'en eux seuls nous découvrons l'humanité du Christ derrière laquelle Dieu s'est voilé dans l'incarnation. Inséparables, aussi, parce qu'ils créent l'attente du Saint-Esprit. Cette attente, qui n'a rien d'automatique, n'est pas fondée sur le fait que le réformateur aurait attribué à la Parole et aux sacrements une

efficacité qui leur serait inhérente, mais sur le fait que le Saint-Esprit est le libre maître des moyens de grâce.

Arrivé au terme de son étude, Prenter, constatant que le luthéranisme n'a rien gardé du réalisme pneumatique de Luther, se demande si, sur ce point, le réformateur a été un interprète fidèle des Ecritures, ou si le protestantisme a trahi son inspirateur. Bien qu'il n'ait pas confronté la pneumatologie de Luther avec la révélation biblique, le professeur de l'Université de Aarhus admet la première de ces deux suppositions. Aux exégètes du Nouveau Testament de vérifier le bien-fondé de cette hypothèse, après que les historiens auront décidé si le théologien danois a rendu justice au réformateur allemand ! [1]

Luther et les Illuminés

Traitant le problème développé par Prenter dans la seconde partie de son ouvrage, l'étude de Karl Gerhard Steck, *Luther und die Schwärmer* [2], doit être analysée à la suite de *Spiritus creator*. C'est d'ailleurs dans une perspective fort différente de celle du théologien danois que Steck considère la controverse du réformateur avec les Illuminés. Alors que Prenter voit dans les « prophètes célestes » de dangereux adversaires de la vérité évangélique, le professeur de Francfort-sur-le-Main se demande si, en combattant Carlstadt et Müntzer, Luther n'a pas commis une grave erreur dont les répercussions se feraient sentir jusqu'à nos jours dans certaines déficiences qui apparaîtraient au sein du protestantisme.

Aux yeux de Steck, du reste, la position de Luther ne diffère pas totalement, à son point de départ, de celle des Illuminés : elle serait un spiritualisme réaliste, plutôt qu'un réalisme pneumatique, comme le veut Prenter. A ce spiritualisme se rattacherait le manque d'intérêt du réformateur pour tout ce qui concerne l'organisation ecclésiastique, de même que sa doctrine de l'Eglise invisible, sa théorie des deux règnes et sa théologie de la nouvelle naissance. De ce spiritualisme commun à Luther et aux « prophètes célestes » serait née aussi la passion avec laquelle la controverse fut menée des deux côtés.

[1] Oderbolz, dans l'article déjà cité, conteste à maintes reprises et, pourrions-nous dire, de manière fondamentale l'interprétation que Prenter donne de la pensée de Luther. Nous croyons au contraire que, dans l'ensemble, Prenter a interprété correctement la théologie du réformateur.

[2] Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich, 1955, 64 pages. Cette étude a été présentée sous une forme abrégée, le 9 mars 1955, au séminaire que Karl Barth préside à l'Université de Bâle ; aussi a-t-elle été publiée dans la collection « Theologische Studien » que dirige le théologien bâlois et dont elle constitue le cahier 44.

L'auteur de *Luther und die Schwärmer* distingue un second trait caractéristique chez le réformateur : le dualisme, qui aurait joué un rôle décisif dans la lutte contre les Illuminés. Ce dualisme n'a rien de statique, il est dynamique, ou, pour employer la terminologie de T. F. Torrance [1], « eschatologique » en son essence ; il est caractérisé par la dialectique entre le ciel et la terre, l'Evangile et la loi, le *geistliches Regiment* et le *weltliches Regiment*, l'*homo interior* et l'*homo exterior*.

Au spiritualisme et au dualisme que nous venons de relever, Steck ajoute une troisième tendance, celle qu'il nomme le « positivisme » de Luther. De quoi s'agit-il ? Du rôle que le réformateur, à l'encontre de Müntzer, attribuait au pouvoir civil. L'homme qui n'avait pas craint d'affronter la papauté et de la dénoncer comme la puissance de l'Antichrist, accordait en effet un crédit considérable à l'Etat. Cette révérence envers les autorités humaines a pu passer pour de l'opportunisme ; tel n'était pourtant pas le cas. L'attitude de Luther était d'inspiration essentiellement théologique : c'est parce qu'il considérait l'Etat comme étant d'institution divine, parce que, de plus, son attente eschatologique revêtait un caractère plus passif qu'actif, qu'il a pu, non seulement abandonner aux princes le souci d'organiser l'Eglise, mais encore faire preuve, durant la guerre des paysans, d'une dureté qui a été sévèrement critiquée.

Pour clore son étude, Steck relève, dans le comportement du réformateur en face des Illuminés, une quatrième composante : l'autorité. Luther était une personnalité d'une telle envergure, il avait une conscience si aiguë de son rôle providentiel qu'incapable de réunir autour de lui d'authentiques collaborateurs, il n'aurait laissé que de pâles épigones. Il était si convaincu de la vérité qu'il avait pour mission d'annoncer qu'il aurait été fermé à tout dialogue digne de ce nom, qu'il aurait, comme Karl Jaspers le lui reproche, manqué cruellement du sens de la communication. En somme, Luther aurait méconnu la valeur de la *mutua consolatio fratrum* dans le domaine doctrinal. Cette méconnaissance se serait fait sentir de manière particulièrement grave dans la controverse avec les « prophètes célestes », Luther s'étant conduit avec eux comme un juge au lieu de se montrer un frère [2].

[1] Cf. *Les Réformateurs et la fin des temps* (« Cahier théologique » 35), Neuchâtel et Paris, 1955, p. 13. Dans son étude, Steck fait souvent usage de l'opuscule du théologien écossais.

[2] Steck reprend ici une opinion formulée par Otto Weber dans sa préface à la réédition de l'ouvrage de Karl Ecke intitulé *Kaspar Schwenckfeld ; Ungelöste Geistesfragen der Reformationszeit*, Gütersloh, 1952, p. 12. Mais peut-on vraiment accuser Luther d'avoir rompu le « lien de la paix » quand on se rappelle comment, alors qu'il était à la Wartbourg, Carlstadt compromettait l'œuvre de la Réforme à Wittemberg ?

Luther et les Evangiles synoptiques

Ceux de Hägglund et de Steck mis à part, les ouvrages dont il a été question jusqu'ici visaient non pas tant à exposer la pensée de Luther sur un point déterminé qu'à donner, à travers les sujets qu'ils étudiaient, un aperçu général de sa théologie. Comme ceux qui seront présentés dans la suite de cet article, le livre de Walther von Loewenich intitulé *Luther als Ausleger der Synoptiker* examine en revanche un aspect particulier de l'œuvre du réformateur [1]. Cela ne signifie pas que cette récente publication de l'auteur auquel nous devons déjà *Luthers theologia crucis* présente un intérêt limité. Elle essaie de répondre, au contraire, à une question capitale : celle de savoir si la théologie de Luther, caractérisée plus haut comme une « théologie de la croix », exprime un aspect seulement ou la totalité du message évangélique [2].

On a fait de Luther un paulinien ; force est de reconnaître qu'il a vu le cœur de l'Evangile dans la doctrine de la grâce formulée par l'apôtre des Gentils. Mais, de ce fait même, le réformateur n'aurait-il pas été amené à opérer un choix unilatéral parmi les écrits du Nouveau Testament ? N'aurait-il pas mérité le reproche que lui adressent aujourd'hui les théologiens romains, en la personne de Lortz, de n'avoir pas été *Vollhörer* de l'Ecriture ? [3] Sensible à ces critiques et soucieux de montrer que Luther ne s'est pas borné à commenter et à comprendre les épîtres de saint Paul, Walther

[1] Chr. Kaiser Verlag, München, 1954, 305 pages. Publié dans la collection « Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus » dont il constitue le tome 5 de la dixième série.

[2] Walther von Loewenich a fait preuve d'une constance remarquable au cours de sa carrière, car cette question à laquelle il n'a pu répondre qu'en 1954, s'était déjà posée à lui vingt-cinq ans plus tôt dans la conclusion de *Luthers theologia crucis*. Il écrivait alors : « Wir haben es bei unserer Untersuchung mit der Tatsache der theologia crucis, nicht mit der Frage nach ihrem Recht zu tun gehabt. Wollten wir ihr nachgehen, so würde sich unsere Arbeit nach zwei Seiten hin erweitern. Einmal müssten wir eine gründliche neutestamentliche Untersuchung leisten (z. B. auch über das Verhältnis von Paulus und Jesus) » (p. 228).

[3] J. Lortz, professeur à l'Université de Mayence, auteur, entre autres ouvrages, d'une *Histoire de l'Eglise des origines à nos jours* qui vient de paraître en français (Paris, 1956), écrit à propos de Luther et avec la conviction que l'Eglise romaine possède la plénitude de l'Ecriture : « Der Fehler Luthers liegt nicht nur darin, dass er die Elemente der Bibel nicht alle in seine Verkündigung aufgenommen hätte. Es liegt nicht nur eine unvollständige « Aufzählung » vor ; sondern eine Vereinfachung im Sinne einer Reduzierung des Wesens » (*Die Reformation als religiöses Anliegen heute*, Trier, 1948, p. 144). A lire Lortz, on mesure combien les critiques romaines contre Luther se sont affinées depuis Denifle et Grisar !

von Loewenich étudie l'exégèse des synoptiques que le réformateur nous a laissée dans quelque mille sermons qui embrassent plus de la moitié du contenu des Evangiles [1].

Avant d'exposer le contenu kérygmatique de cette prédication, le théologien d'Erlangen traite d'abord les problèmes herméneutiques qu'elle implique. Il montre, après Gerhard Ebeling, comment Luther a essayé peu à peu de s'affranchir de l'exégèse allégorique ; comment il a su demeurer fidèle à une compréhension christocentrique du langage évangélique ; comment, fils de son siècle, il n'a que très peu recouru à ce qu'on devait appeler plus tard la méthode historico-philologique ; comment, pour avoir éprouvé la puissance qui émane d'elle, il a interprété l'Ecriture en un sens existentiel ; comment, appliquant le texte biblique à la situation dans laquelle il se trouvait, il l'a chargé parfois d'une portée polémique ; comment, enfin, il a su percevoir dans la Bible la Parole vivante de Dieu.

Ces questions d'interprétation résolues, Walther von Loewenich examine dans quelle mesure — c'est là le problème qui nous intéresse avant tout — Luther a rendu le message propre aux trois premiers Evangiles. Selon notre auteur, il y aurait, entre la théologie du réformateur et le *kerygma* des synoptiques, quatre points de friction constitués par la christologie, le problème de la foi et des œuvres, l'eschatologie et le réalisme scripturaire.

Le portrait que Luther donne du Jésus des synoptiques ne se distingue pas de ceux que lui offrent le paulinisme et le johannisme. Si le réformateur présuppose ainsi que la christologie du Nouveau Testament est une, il admet également qu'elle implique la doctrine des deux natures. Tributaire de son époque par ces présuppositions, il sait distinguer cependant, sauf exception, les traits propres de Jésus dans les trois premiers Evangiles. C'est ainsi que, cédant au texte des synoptiques, il fait mine parfois de sortir du cadre qu'il a hérité de la tradition. Et quand il conserve ce cadre, il le marque toujours de son empreinte. Le dogme de Chalcédoine, par exemple, lui donne la possibilité d'insister sur l'humanité du Christ et sur l'incarnation, de relever aussi que le Sauveur est *Christus pro nobis, Christus praesens*. Le fait que Jésus de Nazareth soit ainsi pour lui une figure concrète ne peut s'expliquer que par sa compréhension profonde des trois premiers Evangiles. Si Luther mérite un reproche, ce n'est donc pas d'avoir été sourd au message

[1] Philip S. Watson estime que Walther von Loewenich ne tient pas assez compte, dans son étude, du fait que Luther a abordé les synoptiques en prédicateur, et non en exégète. Cf. *The Journal of Theological Studies*, Oxford et London, 1956, p. 167.

des synoptiques, mais de les avoir interprétés, sur le point qui nous occupe, avec les moyens dont disposait le seizième siècle !

Le problème de la foi et des œuvres constitue, aux yeux de Walther von Loewenich, le deuxième point de friction entre la pensée de Luther, d'inspiration paulinienne, et le message des trois premiers Evangiles. Qu'en est-il vraiment ? Le réformateur n'a pas manqué de relever la signification décisive que la foi revêt dans les synoptiques ; il a montré aussi qu'il n'y est pas question de « mérite » au sens strict du terme : la « récompense » dont il y est parlé n'est jamais qu'un fruit de la grâce ; il a reconnu enfin, comme Ragnar Bring l'a prouvé déjà contre certains interprètes étroits du *sola fide*, qu'on ne peut y être chrétien sans aimer, et qu'une foi qui n'est pas accompagnée des œuvres n'y est pas la foi. Bien qu'il ait insisté sur ces œuvres indispensables, Luther ne leur a pas attribué, cependant, la relative indépendance dont elles jouissent, par rapport à la foi, dans les trois premiers Evangiles. Ainsi, il n'a pu comprendre le sens authentique d'un texte tel que Matthieu 16 : 27 ; pour le faire entrer dans son « système », il a été obligé d'y voir une allusion au jugement qui s'opérera selon la foi, mère irremplaçable des œuvres. En définitive, selon le théologien d'Erlangen, le réformateur n'aurait pas su découvrir la dialectique qui existe dans les synoptiques entre la foi et les œuvres.

Walther von Loewenich passe ensuite à l'étude du troisième point de friction : en interprétant les trois premiers Evangiles, Luther n'aurait pas assez remarqué qu'ils expriment une attente essentielle à la compréhension du christianisme primitif. Bien qu'il ait cru lui-même, à la fin de ses jours surtout, à l'imminence de la parousie, le réformateur (en formulant sa doctrine des deux règnes au moyen desquels Dieu exerce son gouvernement dans l'éon présent) aurait attribué aux institutions terrestres une importance qui ne pouvait que nuire à l'espérance exprimée dans les synoptiques [1]. La doctrine des deux règnes offrait l'avantage, certes, de freiner un « adventisme » illuministe ; il n'en demeure pas moins que, s'écartant de l'eschatologie des premiers chrétiens, elle présentait un double danger : celui de faire du Royaume de Dieu une réalité intérieure, propre au croyant, et celui de voir dans les institutions terrestres autre chose que des organismes de secours au sein d'un monde déchu.

Les trois premiers Evangiles se caractérisent par un certain réalisme qui fait, par exemple, que le ciel et la terre y sont revêtus d'une signification locale, que la résurrection et l'ascension corporelles du Christ y ont une portée littérale. Walther von Loewenich

[1] Walther von Loewenich exprime ici une idée semblable à celle que Karl Gerhard Steck a présentée plus haut (cf. p. 31).

se demande en quatrième lieu quelle a été l'attitude de Luther à l'égard de ce réalisme. Le réformateur l'a maintenu d'une part, comme le prouve son intransigeance dans la controverse sacramentaire. Mais, d'autre part, il a ouvert la voie aux générations futures en spiritualisant certaines données scripturaires. Cette tendance au spiritualisme ferait de Luther l'un des ancêtres des théologiens qui, soucieux de rompre avec un réalisme biblique leur paraissant intenable et désireux en même temps de conserver un *kerygma* valable, proposent aujourd'hui de « démythiser » le Nouveau Testament.

Le jeune Luther et le baptême

Dans son ouvrage sur *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515* [1], Henri Strohl signalait déjà l'intérêt grandissant que les années de jeunesse du réformateur éveillaient chez les théologiens au lendemain de la première guerre mondiale. La renaissance des études luthériennes n'a fait qu'accroître cet intérêt, tant il est vrai qu'on ne saurait ignorer la période de formation du moine de Wittemberg. Parmi les nombreux ouvrages qu'ont inspirés depuis vingt ans la personne et l'œuvre du « jeune Luther », nous nous arrêterons maintenant au dernier paru : *Die Taufe beim jungen Luther ; Eine Untersuchung über das Werden der reformatorischen Sakraments- und Taufanschauung* [2], de Werner Jetter, pasteur à Stuttgart.

Présenté comme thèse de doctorat en 1951 sous le titre *Studien zur Geschichte der Tauflehre von Augustin bis zum jungen Luther* (qui correspond mieux à son contenu que le titre qui lui a été attribué en vue de sa publication), le livre de Jetter, après avoir étudié longuement les doctrines baptismales d'Augustin, de Pierre Lombard, de Thomas d'Aquin et de Gabriel Biel, montre pourquoi le jeune Luther s'est affranchi de la théologie du baptême en honneur dans l'Eglise avant lui [3]. Déjà convaincu de la suprématie de la Parole avant de faire figure de réformateur, Luther a marqué une certaine réserve à l'égard des sacrements en commen-

[1] « Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg », tome 1, Strasbourg et Paris, 1922, p. 27.

[2] J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1954, x + 372 pages. C'est dans la collection « Beiträge zur historischen Theologie » que dirige Gerhard Ebeling et dont il constitue le tome 18, qu'a été publié l'ouvrage de Jetter.

[3] Cette étude, qui occupait une place encore plus considérable dans a thèse originale, constitue dans l'ouvrage que nous avons sous les yeux une introduction de 108 pages.

çant sa carrière de théologien ; il ne les a pas rejetés, pourtant : il a cherché à les comprendre en fonction de la grâce, et non à mettre celle-ci dans leur dépendance, comme le voulait alors le catholicisme. Dans cet effort de réinterprétation, le moine de Wittemberg n'a reçu, selon notre auteur, aucune impulsion étrangère : ni la mystique qui recherchait une intimité directe avec Dieu en négligeant les traditionnels moyens de grâce, ni les Frères de la vie commune qui insistaient sur la cure d'âme, la prédication et la lecture de la Bible, ne l'ont aidé à voir clair en ce domaine.

Ayant indiqué ainsi la perspective dans laquelle se situe son travail, Jetter aborde l'étude des premiers écrits du jeune Luther. Il commence par l'examen des notes, datant de 1509-1510, que le *sententiarius* [1] d'Erfurt a laissées en marge des *Sentences* de Pierre Lombard [2]. Le baptême revêt encore dans ces notes une signification tout à fait traditionnelle : il a pour effet, en apportant au baptisé la rémission de ses péchés passés, de le délivrer du péché originel.

Passant ensuite au premier cours de Luther sur les Psaumes, professé de 1513 à 1515, Jetter note que le terme *sacramentum* y désigne la révélation de Dieu qui, voilée, ne devient une réalité saisissable que dans la foi ; il relève que le sacrement y est subordonné à la Parole et, en quelque sorte, confondu avec elle. Quant au baptême, il y possède déjà, en germes, tous les traits qu'il aura plus tard dans les écrits du réformateur ; il y est présenté comme modifiant la situation spirituelle de l'homme animé par la foi. Mis au bénéfice de la promesse de Dieu, le baptisé est délivré du péché originel ; certes, il demeure encore pécheur, mais, connaissant sa misère, il n'a plus à la craindre : revêtu de l'Esprit, il est appelé à naître de nouveau, sans cesse et non pas une fois pour toutes. Comme le relève à juste titre notre auteur, Luther, en faisant de la nouvelle naissance une *generatio sempiterna*, a rompu avec une certaine tentation perfectionniste : aux yeux du jeune professeur qui commentait les Psaumes, le baptisé n'a pas seulement derrière, mais encore devant lui la grâce baptismale ; les promesses faites au moment du baptême — Luther ne se pose pas ici le problème du pédobaptisme — doivent s'actualiser chaque jour à nouveau pour le croyant et devenir le contenu de sa vie chrétienne.

[1] Selon l'usage, les jeunes théologiens devaient faire un cours sur le système relativement simple de Pierre Lombard avant de commenter les grands maîtres de la scolastique. Cf. Henri Strohl, op. cit., p. 127, note 2.

[2] Les ouvrages français sur le réformateur allemand sont si rares que nous tenons à signaler ici que Paul Vignaux a publié une excellente étude sur *Luther commentateur des Sentences* (« Etudes de philosophie médiévale », tome 21), Paris, 1935.

La conception des sacrements que le premier cours sur les Psaumes ne faisait qu'ébaucher trouve une expression complète dans le cours sur l'Epître aux Hébreux (1517-1518). Ici, pour la première fois, Luther marque explicitement ses distances à l'égard de l'enseignement traditionnel de l'*opus operatum* : le sacrement est à ses yeux un « signe » qui ne tient son efficacité que de la foi. Dans cette perspective nouvelle, le baptême n'a plus toute la valeur salutaire qu'Augustin et la scolastique lui attribuaient ; comme il requiert la foi, il peut, là où celle-ci existe, être superflu à l'occasion. Son vrai rôle est en somme de concrétiser le fait que Dieu, en nous mettant au bénéfice de la médiation du Christ, donne une nouvelle direction à notre vie ; baptisés, nous ne sommes pas seulement délivrés du péché originel, mais encore appelés à mourir quotidiennement au péché.

Tels que nous venons de les exposer, les résultats sont assez pauvres auxquels aboutit l'ouvrage intitulé *Die Taufe beim jungen Luther*. La faute n'en est pas imputable seulement au jeune Luther qui, tout entier à sa découverte du salut *sola fide*, n'attribua qu'une importance secondaire à la doctrine du baptême. Jetter lui-même est responsable de l'insatisfaction qu'on ne peut s'empêcher de ressentir à la lecture de son ouvrage : après avoir voué un intérêt louable aux conceptions sacramentelles du moine augustin antérieures à 1519, il aurait dû poursuivre son enquête au-delà de cette date pour satisfaire aux exigences de son sujet. Autant il est heureux, en effet, qu'on redécouvre l'importance des années de formation du réformateur, autant il est regrettable qu'on se borne à ces années-là quand il est question du baptême [1]. Si Jetter s'est limité ainsi, ce n'est pas de propos délibéré [2] ; c'est, semble-t-il, pour s'être épuisé dans ses travaux d'approche et pour avoir fait preuve d'un excès de conscience qui, dans l'ouvrage qu'il nous offre, l'a conduit à ne consacrer, en fait, qu'une page sur trois à son sujet [3].

Luther et l'excommunication

L'excommunication est la dernière question particulière de la théologie de Luther que nous invite à aborder ici l'opuscule de Rudolf Hermann : *Die Probleme der Exkommunikation bei Luther*

[1] C'est aussi l'avis de Philip S. Watson. Cf. *The Journal of Theological Studies*, Oxford et London, 1956, p. 165.

[2] Nous en voulons pour preuve cette déclaration empruntée à la préface de son ouvrage : « Die vorliegende Arbeit hatte sich das Ziel gesteckt, Luthers Lehre von der Taufe im Ganzen darzustellen » (p. V).

[3] Mise à part la longue introduction déjà mentionnée, Jetter, sur les 235 pages qu'il consacre au jeune Luther, n'en a que 81 pour le problème du baptême.

und Thomas Erastus [1]. Le cadre de cet article ne nous permet pas de nous arrêter longtemps au personnage attachant dont Hermann, qui nourrit pour lui une évidente sympathie, étudie les vues après celles du réformateur. Il nous suffira de relever qu'Eraste, né en 1524 à Baden (dans l'actuel canton d'Argovie), nommé en 1558 médecin du prince palatin Otto Heinrich et professeur de médecine à Heidelberg, eut à souffrir en cette ville de la discipline calviniste qu'y exerçaient les autorités ecclésiastiques. Disciple convaincu de Zwingli, Eraste, à la suite de dissensions avec Olevianus, fut excommunié de 1570 à 1576 ; à la veille de l'exécution de cette mesure disciplinaire, il avait achevé un ouvrage qui ne fut publié qu'en 1589 [2], six ans après sa mort, et qui, sur la base de l'Ecriture mettait en doute la légitimité de l'excommunication.

Bien qu'il ait été lui aussi excommunié, Luther défendit la validité d'une certaine excommunication [3]. Avant de nous en donner la preuve, Hermann étudie les sermons *de virtute excommunicationis* (1518) et *von dem Bann* (1519), antérieurs à la promulgation de la bulle *Exsurge Domine* (15 juin 1520). Dans ces deux prédications, celui qui, officiellement, était encore moine augustin repousse l'erreur selon laquelle l'excommunication serait une *traditio ad Sathanam* : l'excommunié n'est ni voué à la damnation éternelle, ni exclu de la communion avec Dieu, mais privé des droits qui marquent extérieurement son appartenance à l'Eglise. Si l'excommunication frappe à tort un fidèle, elle demeure sans effet devant Dieu ; mais, même injuste, elle doit être supportée patiemment par le croyant.

Hermann ne se fait pas faute de relever les faiblesses d'une telle doctrine qui, selon lui, trahirait chez Luther, avant 1520, un flottement entre les ecclésiologies évangélique et romaine. Notre auteur montre que, si l'excommunication n'est qu'un acte extérieur qui ne porte pas atteinte à la *communio interna* du fidèle avec Dieu, elle n'est plus une véritable excommunication ; et qu'au contraire, si elle est la manifestation visible d'un état de fait intérieur, elle

[1] Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1955, 36 pages. Cet opuscule a paru d'abord comme article dans la *Zeitschrift für systematische Theologie*, Berlin, 1954, p. 103-136.

[2] Sous le titre *Explicatio gravissimae quaestionis, utrum Excommunicatio, quatenus Religionem intelligentes et amplexantes a Sacramentorum usu propter admissum facinus arcet, mandato nitatur divino an excogitata sit ab hominibus*.

[3] C'est là le seul rapprochement que Rudolf Hermann puisse établir entre le réformateur et Eraste, le second ayant commencé sa carrière professorale alors que le premier était mort depuis plusieurs années déjà. Ce rapprochement nous paraît un peu forcé, puisque Luther fut la victime de l'autorité romaine, alors que le médecin du prince palatin fut celle de la discipline calviniste.

doit faire sentir ses rigueurs non seulement dans le domaine de la vie ecclésiastique, mais encore — ceci implique en somme un régime théocratique — dans le domaine de la vie quotidienne.

Dans son ouvrage intitulé *Von den Schlüsseln* (1530), Luther, comme il fallait s'y attendre, exprime une pensée qui diffère sur plus d'un point de celle représentée par les deux sermons de 1518 et de 1519. Il rejette énergiquement la manière dont Rome conçoit le pouvoir de lier et de délier ; il s'oppose avec non moins de force à l'idée selon laquelle l'excommunication, même injuste, serait à craindre. Il maintient cependant (au grand déplaisir de Hermann qui, tenant l'Eglise pour invisible, estime que l'excommunication ne saurait y jouer un rôle légitime) qu'en vertu de Matthieu 18 : 15 ss., la communauté chrétienne peut, après une triple admonition, exclure de son sein les pécheurs scandaleux et impénitents. Comme le montrent en particulier plusieurs de ses *Propos de table*, le réformateur essaya de 1530 à 1540 de mettre en pratique, avec le concours des fidèles, cette doctrine de l'excommunication. Il ne parvint pas à ses fins, les pasteurs n'ayant pas été à la hauteur de leur tâche en ce domaine délicat, les nobles n'ayant pas prêté leur appui à une entreprise dont ils pouvaient craindre d'encourir un jour la censure, les autorités civiles n'ayant pas favorisé une discipline ecclésiastique qui menaçait de les dépouiller de leurs propres prérogatives.

Luther et... « Luther tel qu'il fut »

Les œuvres présentées jusqu'ici, toutes rédigées ou traduites en allemand, émanent d'auteurs protestants. Au cours des années 1954 et 1955 où elles furent éditées ou rééditées, la théologie d'expression française ne consacrait au réformateur de Wittemberg qu'un livre, dû, le fait mérite d'être relevé, à deux membres de l'Eglise romaine. Il s'agit de l'ouvrage intitulé *Luther tel qu'il fut* [1] qui, après une introduction de Daniel-Rops forte de trente pages, comporte un choix de textes de « l'hérétique » traduits du latin ou de l'allemand et annotés par le chanoine Cristiani, connu dans les milieux catholiques français comme le spécialiste de la Réforme [2].

Si, dans sa précieuse anthologie [3], Henri Strohl a adopté un classement d'inspiration dogmatique, le chanoine Cristiani a suivi,

[1] Publié dans la collection « Textes pour l'histoire sacrée » dirigée par Daniel-Rops. Librairie Arthème Fayard, Paris, 1955, 255 pages.

[2] A côté de nombreux ouvrages consacrés à Luther, le chanoine Cristiani est l'auteur de l'article *Réforme* dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, tome 13/2, col. 2020 ss.

[3] *La substance de l'Evangile selon Luther*, Carrières-sous-Poissy et Paris, « La Cause », 1934.

en revanche, un ordre qui est chronologique dans ses grandes lignes : de « la jeunesse monacale et professorale » (1505-1520), il passe à ce qu'il nomme « les grandes batailles » (1520-1522) et « les grandes controverses » (1525-1529) du réformateur. Il aborde ensuite l'« organisation de l'Eglise luthérienne », son culte et sa doctrine ; puis, après avoir relevé quelques-uns des fameux *Propos de table*, il nous présente la « vie intime de Luther, ses dernières années et sa mort ». Le recueil s'achève par des « portraits et jugements tracés sur Luther par ses contemporains ». Au total, le choix de textes [1] opéré par le théologien romain peut compléter à l'occasion celui de Strohl ; on y lira, *in extenso*, les 95 thèses sur les indulgences (du 31 octobre 1517) dont le doyen honoraire de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg ne donne que des extraits ; on y découvrira avec satisfaction le passage important de la Préface à l'édition générale de ses Œuvres latines (1545) dans lequel Luther raconte « l'expérience de la tour » [2].

A côté de ces textes fondamentaux, nous avons été surpris de trouver, car c'est leur accorder trop de place dans un ouvrage qui se veut impartial, certaines missives écrites de la Wartbourg (qui pendant longtemps, parce qu'elles exposent les tentations de Luther, ont fourni aux historiens romains la « preuve » que le chevalier Georges n'aurait été qu'un moine concupiscent), certains *Propos de table* (qui doivent laisser à un lecteur non informé l'impression que le réformateur n'était qu'un « rustique et dur Saxon », passé maître dans l'art de susciter de « gros rires » (p. 217, note 2) parmi ses hôtes), certaine « lettre scabreuse » (p. 218) à Spalatin (qui dénote « une rusticité de langage voisine de l'obscénité »), certaines épîtres adressées à Catherine de Bora, enfin, qui sont pleines des « grosses bonnes plaisanteries de Luther à l'égard de sa Ketha ou Käthe » (p. 230).

Dans ses annotations, le chanoine Cristiani fait preuve parfois d'une incompréhension étonnante chez un homme qui, depuis bientôt cinquante ans, entretient un commerce continu avec Luther ; pour ne citer qu'un exemple, il n'a pas saisi ce qu'est la doctrine de la justification par la foi, alors que sur ce point capital, précisément, plusieurs théologiens romains nous assurent aujourd'hui que les positions protestantes sont proches des leurs. Mais, plus encore

[1] Signalons ici que la meilleure anthologie récente consacrée au réformateur allemand est celle de HEINRICH FAUSEL : *D. Martin Luther ; Der Reformator im Kampf um Evangelium und Kirche ; Sein Werden und Wirken im Spiegel eigener Zeugnisse*, Stuttgart, 1955.

[2] S'il ne l'a pas reproduit dans son anthologie, Henri Strohl a transcrit en revanche ce passage dans l'excellent ouvrage de vulgarisation qui a pour titre : *Luther ; sa vie et sa pensée*, 2e édition, Editions Oberlin, Strasbourg, 1953, p. 70-72.

que certaines incompréhensions théologiques, la manière dont le réformateur lui-même est présenté par le chanoine Cristiani nous a frappé. Luther en effet — ceci confirme l'impression que nous avait déjà laissée le choix de plusieurs textes dont le seul mérite est d'être indécents — nous est dépeint avec prédilection sous un jour trivial. On tient à nous dire par deux fois (p. 61 et 63, note 1) qu'il fit sa découverte décisive dans les latrines de son couvent. On nous apprend que « ses plaisanteries furent plus d'une fois assez scabreuses » et que, faisant un mauvais calembour sur le nom de Catherine de Bora, sa femme, il changeait Bora en *Bahre*, qui signifie litière ou civière ; et l'on ajoute, pour les naïfs qui ne comprendraient pas, que « sa Bora était sa litière » (p. 220, note 3). On nous révèle enfin que, s'il fut maigre dans sa jeunesse, il « prit beaucoup d'embonpoint » dans la suite, et que, « sur son lit de mort, il était tout à fait bouffi » (p. 242, note 1), car il avait eu un gros appétit, avait mangé beaucoup et bu ferme.

Ces précisions relatives à la vie d'un homme qui n'eut jamais la prétention d'être parfait, étaient-elles nécessaires [1] ? Nous ne le pensons pas, du simple fait qu'elles risquent de détourner le lecteur du message valable que Luther peut lui apporter aujourd'hui. Sans tomber dans le panégyrique, il est plus équitable de présenter le réformateur sous un autre éclairage que celui du chanoine Cristiani. La preuve nous en est donnée par des théologiens romains eux-mêmes : Lortz [2] en Allemagne et le Père Congar [3] en France ont brossé des portraits de Luther qui, aux yeux d'un protestant, sont infiniment plus reconnaissables que celui dû à notre auteur. Que faut-il en conclure ? Nous sommes tenté de penser qu'ayant commencé sa carrière scientifique en mettant à la portée du public français les idées de Denifle [4] (selon lesquelles, en particulier, Luther aurait été un moine dissipé dont la doctrine « réformatrice » n'aurait eu d'autre but que de légitimer son relâchement moral), le chanoine Cristiani en est resté à sa position de départ [5], se bornant à lui faire subir quelques modifications secondaires pour tenir compte du

[1] On s'en rendra compte en lisant la belle étude de KARL HOLL : *Luthers Urteile über sich selbst*, in : *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, tome 1, p. 381-419.

[2] Cf. *Die Reformation in Deutschland*, 2 vol., Freiburg im Breisgau, 1940.

[3] Cf. *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris, 1950.

[4] Dans un ouvrage intitulé *Luther et le luthéranisme*, Paris, 1908.

[5] On trouvera dans l'ouvrage de LUCIEN FEBVRE : *Un destin : Martin Luther* (3e édition, « Presses universitaires de France », Paris, 1952) une appréciation très complète de l'œuvre de Denifle (p. 17-25). Cf. aussi HENRI STROHL : *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, Strasbourg et Paris, 1922, p. 12 ss.

Cf. HENRI STROHL : *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, Strasbourg et Paris, 1922, p. 15 et 22-25.

« dégel » qui, depuis un demi-siècle, s'est produit dans les milieux romains à l'égard du réformateur allemand.

L'introduction de Daniel-Rops, dont l'essentiel est extrait de son ouvrage sur *L'Eglise de la Renaissance et de la Réforme* [1], fait de Luther l'*homo duplex*, « attachant par bien des aspects de sa personnalité, exaspérant, voire odieux par d'autres » (p. 7). La formule est habile : elle permet d'exalter en un certain sens le réformateur, pour mieux le rabaisser ensuite. Ce qui ressort en effet de la dialectique subtile du directeur de la collection des « Textes pour l'histoire sacrée », c'est que le moine de Wittemberg fut une « âme exigeante et profonde, à laquelle un catholique ne saurait refuser, en charité, une pitié fraternelle », mais un « esprit luciférien aussi, que la volonté orgueilleuse de tracer seul sa route mena à la pire rébellion » (p. 36). De ces deux déclarations, la négative l'emporte sur la positive : après avoir lu l'introduction de *Luther tel qu'il fut*, chacun comprendra que le réformateur fut un ambitieux qui, après être sorti de l'Eglise, ne posséda pas la paix du cœur et fut « puni par la réussite » (p. 36).

Outre ce thème majeur, on trouvera chez Daniel-Rops le même intérêt que chez le chanoine Cristiani pour tout ce que la personne de Luther aurait eu de trouble. Après avoir dit que le réformateur n'était pas un malade, mais « un être à qui s'imposait, dans toute son intensité, le sentiment tragique du péché » (p. 12), notre préfacier nous avertit que les débats de conscience de l'hôte de la Wartbourg atteignaient à la crise pathologique. Après nous avoir affirmé qu'on ne saurait soutenir sans injustice l'idée que Luther était en proie à de secrètes luxures, l'académicien catholique ajoute perfidement que « malheureusement » le mariage du réformateur « donne une apparence de vérité, du moins aux yeux de certains » (p. 12, note 2), à l'image d'un moine « incapable de vaincre en lui la bête » (p. 12). Daniel-Rops tient à nous rappeler, de plus, que l'illumination vint à Luther « dans un endroit secret et solitaire (= *cloaca*) situé en une tour du couvent de Wittemberg » (p. 15, note 1). Il s'appesantit enfin, lui aussi, sur l'union de l'ancien moine avec Catherine de Bora, et, oubliant toute sa dialectique, il s'écrie avec sincérité : « Ce mariage d'un prêtre apostat, quel aveu ! » (p. 24).

Nous avons lu *Luther tel qu'il fut* « sans colère », comme le souhaite Daniel-Rops (p. 9), mais avec tristesse. Ce n'est pas, en effet, en présentant la personne du réformateur comme l'ont fait le directeur de la collection des « Textes pour l'histoire sacrée » et le chanoine Cristiani qu'on parviendra à créer « une compréhension meilleure » et « une meilleure entente entre ceux que le Christ

[1] Librairie Arthème Fayard, Paris, 1955.

a mandés tous à un unique amour » (p. 10). S'il devait être vraiment (car on peut en douter !) une contribution à « cette *Croisade pour l'Unité* qui, en face de maints plus graves périls, s'impose à la conscience chrétienne » (p. 10), l'ouvrage que nous venons de présenter n'a pas atteint son but : il est dépourvu de cet esprit de compréhension qui constitue le levain de l'œcuménisme.

Conclusion

Au terme de cet article, on ne manquera pas de remarquer avec étonnement que le protestantisme de langue française ne participe pas à la renaissance des recherches luthériennes [1]. Alors que la théologie du réformateur de Wittemberg est étudiée, avec un nouvel intérêt, en Scandinavie et en Allemagne (celle de l'Est aussi bien que celle de l'Ouest : preuve en est le livre de Ernst Barnikol, *Luther in evangelischer Sicht* [2]), la Suisse romande et la France attendent encore le théologien capable d'opérer une synthèse des travaux récents sur Luther aussi nécessaire aujourd'hui qu'elle le fut, il y a un peu plus de trente ans, lorsque, comblant une grave lacune, le professeur Henri Strohl publia ses deux ouvrages sur *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515* et *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515-1520* [4].

Pour justifier l'absence [5] du protestantisme d'expression française dans le champ des études luthériennes, on pourra être tenté

[1] Nous faisons abstraction ici des ouvrages déjà cités de LUCIEN FEBVRE et de PAUL VIGNAUX, de ceux de W. G. MOORE (*La Réforme allemande et la littérature française ; Recherches sur la notoriété de Luther en France*, Strasbourg, 1930) et de MAURICE GRAVIER (*Luther et l'opinion publique ; Essai sur la littérature satirique et polémique pendant les années décisives de la Réforme* (*1520-1530*), Paris, 1942), ainsi que des cours de JEAN BARUZI (cf. son *Introduction d'un cours sur Luther interprète de saint Paul* publiée dans cette revue en 1928, p. 21 ss.), aucun de ces auteurs ne pouvant être considéré comme un représentant du protestantisme de langue française.

[2] Divisé en deux parties montrant en Luther « le critique évangélique de l'humanisme et de la raison » et « le témoin œcuménique de l'Evangile », cet ouvrage reproduit la substance d'une conférence faite le 24 octobre 1952 (à l'occasion du 450e anniversaire de la fondation de l'Université de Wittemberg) et publiée d'abord dans la *Wissenschaftlicher Zeitschrift der Martin-Luther-Universität*, Halle, 1954, p. 611-652. Nous ne nous arrêterons pas à l'étude de Barnikol qui, destinée à un public non spécialisé, n'apporte rien de nouveau dans le domaine théologique. Max Niemeyer Verlag, Halle (Saale), 1955, 145 pages.

[3] « Etudes d'histoire et de philosophie religieuses publiées par la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg », tome 9, Strasbourg et Paris, 1924.

[4] Pour corriger ce que le terme d'« absence » pourrait avoir d'un peu abrupt, nous tenons à souligner ici le rôle estimable que la revue *Positions luthériennes* joue depuis quelques années en France.

d'invoquer les excuses qu'offrent tout naturellement à un esprit latin la « pensée germanique », et à un théologien réformé l'« intransigeance confessionnelle » de Luther. Ces excuses ne nous paraissent être, pourtant, que de faux prétextes. Les théologiens anglais dans les rangs desquels se recrutent deux luthérologues de valeur, appartenant l'un et l'autre au méthodisme, Philip S. Watson et E. Gordon Rupp, nous montrent qu'il n'est pas nécessaire d'être allemand, ni même luthérien pour comprendre le message d'un homme qui a voulu être, avant tout, le héraut de la Parole de Dieu [1].

RICHARD STAUFFER.

[1] Au moment de terminer cet article, nous apprenons que les éditions « Labor et Fides », de Genève, vont publier une biographie de Luther qui sera due à la plume du pasteur luthérien Albert Greiner, de Paris, et créer une collection qui, en dix volumes, contiendra les *Œuvres choisies* du réformateur de Wittemberg. Ces prochaines parutions marqueront-elles en Suisse romande et en France le début de cette « renaissance » que nous regrettions de n'y pas trouver ? Nous nous plaisons à le croire.