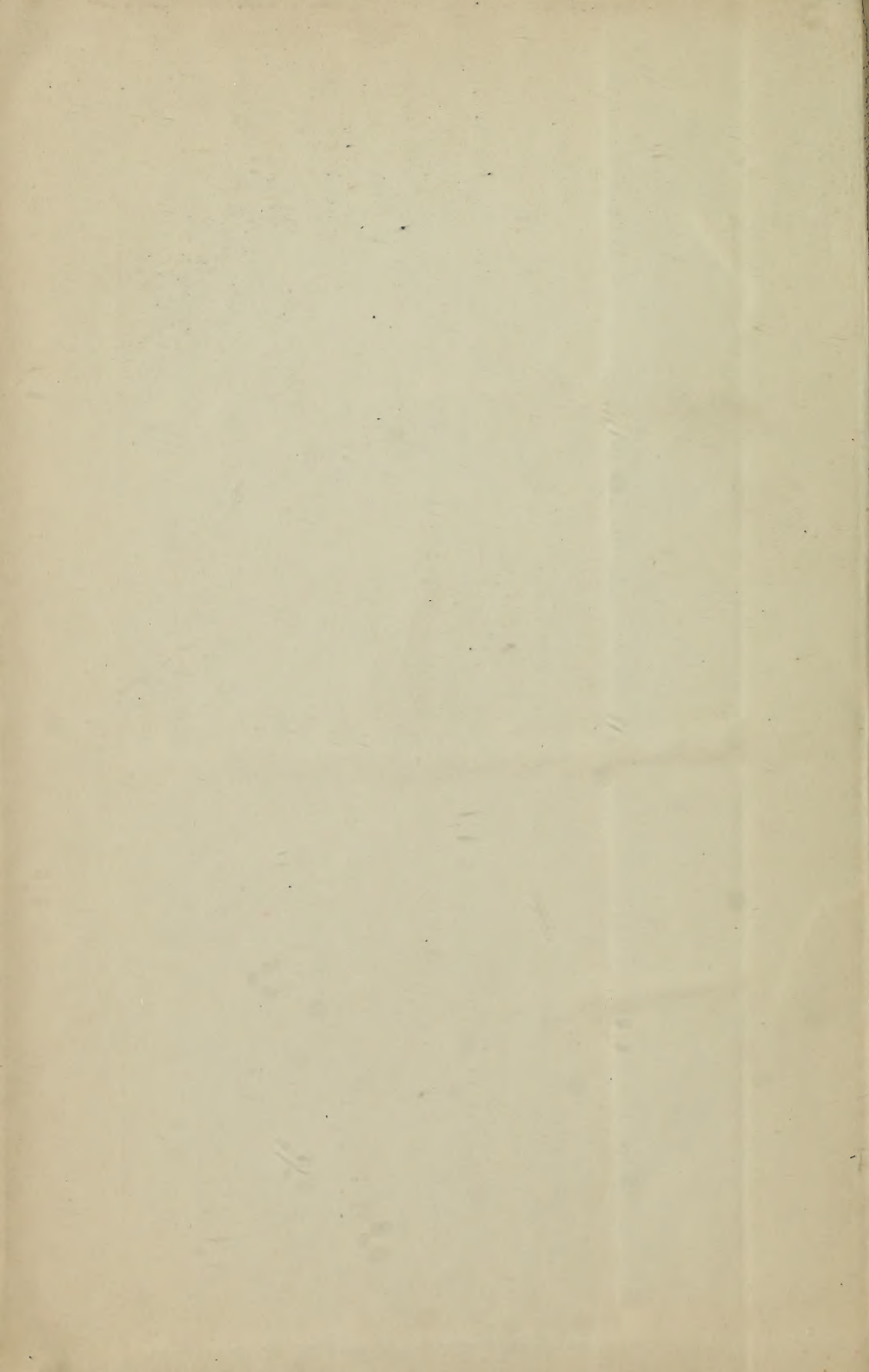




LUTHER

ET

LE LUTHÉRANISME

NIHIL OBSTAT

Parisiis, die 10^a Junii 1910.

ALF. BAUDRILLART,

Vic. Gen., Rector.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 18^a Octobris 1910.

H. ODELIN,

VIC. GEN.

LUTHER

ET LE

LUTHÉRICANISME

ÉTUDE FAITE D'APRÈS LES SOURCES

PAR

Henri DENIFLE

DE L'ORDRE DES FRÈRES PRÊCHEURS

Traduit de l'allemand avec une préface et des notes

PAR

J. PAQUIER

DOCTEUR ÈS LETTRES

Ancien Administrateur de l'Eglise de la Sorbonne

TOME TROISIÈME

DEUXIÈME ÉDITION

REVUE ET CORRIGÉE

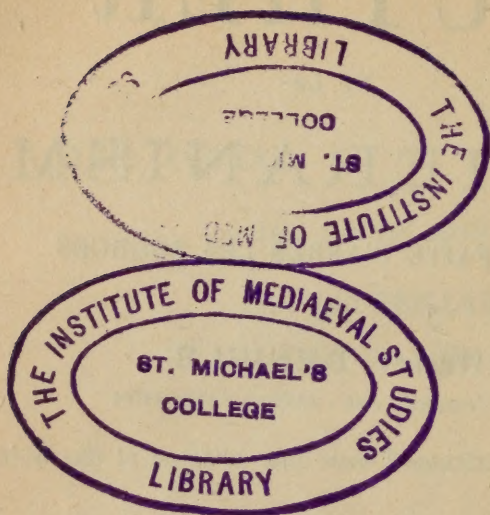


PARIS

AUGUSTE PICARD, ÉDITEUR

82, rue Bonaparte, 82

1916



■ N 16 1939

11483

SECONDE ÉDITION DE LA TRADUCTION

A la fin de la seconde édition du tome II (p. 485), nous avons annoncé, pour la seconde édition de ce tome III, un travail d'ensemble sur les *Origines de la théologie de Luther*. Nous avons fait ce travail ; mais deux motifs nous empêchent de le publier ici. Le premier, c'est qu'il eût formé un appendice considérable, et qu'il eût ainsi augmenté démesurément les proportions du présent volume, déjà plus fort que les autres ; le second, c'est que, sur un point, la guerre dont nous ~~souffrons~~ nous a empêché de terminer nos recherches. Lors de son séjour à Rome, en 1510, Luther dut vivre avec Girolamo Seripando, le futur général des augustins, qui, au Concile de Trente, soutiendra des idées assez voisines de la théorie de la justification par la foi. En outre, des rapprochements philosophiques et historiques nous font soupçonner une influence de Gilles de Viterbe sur la naissance de cette théorie. Gilles était platonicien. En 1510, il était général des augustins, et, dans les centres intellectuels de Rome, il était hautement considéré : n'est-il pas vraisemblable que, pendant son séjour à Rome, le jeune Luther ait été quelque peu fasciné par la réputation et les idées de son général ?

Ce sont là des aperçus tout nouveaux, tout personnels ; il nous faudrait donc les appuyer fortement sur les écrits

de Gilles de Viterbe et de Seripando. Or, ces écrits sont manuscrits ; ils se trouvent à Rome et à Naples, et nous ne pourrons les consulter avant la cessation du fléau que l'Allemagne de Luther a déchaîné sur le monde.

Dans cette seconde édition, nous nous bornons donc à quelques corrections, peu nombreuses, à l'intérieur de l'ancienne pagination (surtout p. 5, 6, 7, 385).

Paris, le 1^{er} octobre 1915.

LE TRADUCTEUR.

CHAPITRE IV

LUTHER APRÈS SA DÉCOUVERTE. PREMIÈRES FALSIFICATIONS. CONSÉQUENCES. PREMIÈRES POLÉMIQUES. LUTHER ET OCCAM ¹.

Nous ne traiterons que brièvement les divers points de ce chapitre. Mais ils sont si étroitement unis à ce qui précède qu'il est impossible de les passer sous silence. Le caractère de Luther s'y dessinera de plus en plus nettement, et nous y verrons en même temps sa doctrine se développer d'après les principes qu'il a posés au début.

1. Dans ce troisième volume de notre traduction, nous avons continué d'observer les règles que nous nous étions fixées pour les deux précédents.

Pour ce que nous apportons de nouveau, l'on pourrait, comme précédemment du reste, le diviser censément en deux parts. Quand il s'agit de déficiences venant de négligences et d'un manque de fini dans l'original, comme de renvois mal ou insuffisamment indiqués, nous corrigeons souvent sans en faire la remarque. — Dans la partie publiée après la mort de Denifle (voir notre t. I, p. xiv), ces déficiences sont encore plus nombreuses que dans l'autre (voir t. II, p. 364, n. 1, 368, n. 1, et, ci-après, p. 73, n. 3), et elles ajoutent à la difficulté de la traduction. — Pour les autres cas, nous continuerons à ajouter des annotations personnelles signées : *N. d. T.*, ou, quand elles sont moins importantes, mises simplement entre crochets.

Dans la *Psychologie de Luther* (Mayence, 2^e éd., 1906), chap. II, p. 65 ; chap. VI, p. 203, le P. Weiss dit que, dans la partie qu'il a publiée après la mort de Denifle, il ne s'est fait aucun scrupule

BR
325
.D3
V.3

§ 1. — *Premières falsifications de Luther.*

Dans ses *Gloses* sur les *Sentences* (1510-1511), Luther lui-même avait écrit autrefois que bien qu'elle subsistât, la concupiscence n'était pas en soi *un mal moral* : elle ne pouvait nuire à ceux qui étaient dans le Christ, c'est-à-dire, à ceux qui, aidés de sa grâce, luttaien^t contre elle. Le *péché originel*, ajoutait-il, *est effacé* ; parler autrement serait faire injure au *baptême* et à la *grâce de Dieu*¹. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, après avoir nié tout cela, il ajoute :

« Puisqu'il en est ainsi, ou je n'y ai rien compris, ou les théologiens scolastiques se sont mal expliqués sur le péché et sur la grâce ; *ils s'imaginent* que [par la justification] la faute originelle, ainsi que les péchés actuels, sont complètement effacés : ces péchés disparaîtraient *en un clin d'œil*, à la manière des ténèbres quand apparaît la lumière. »² Mais les scolastiques

« d'adoucir ou de modifier beaucoup de jugements de l'auteur ». En général, et cela, afin de mieux donner l'œuvre originale avec toute sa saveur, nous rétablissons ces passages. — *Néanmoins, c'est toujours la seconde édition allemande, celle-là même que le P. Weiss a publiée, qui fait le fond de notre travail.*

Le contenu de ce volume est encore plus théologique que celui des deux précédents : presque partout il nous a fallu *peser les mots un à un*. Nous espérons que dans ce travail les lecteurs pourront constater non seulement l'absence d'erreurs, où l'on peut atteindre par des formules indéterminées, mais encore une exposition exacte des doctrines, avec des mots précis pour les exprimer. (Paris, le 25 novembre 1911 ; — le 1^{er} octobre 1915). (N. d. T.)

1. Ci-dessus, t. II, p. 393.

2. « Quæ cum ita sint, aut ego nunquam intellexi, aut non bene satis de peccato et gratia theologi scholastici sunt locuti, qui originale totum auferri somniant sicut et actuale, quasi sint

sont-ils les seuls à professer cette doctrine ? Ne serait-elle pas enseignée aussi par S^t Augustin, dont Luther, nous dit-on, est le plus grand des fils ? Dans l'ouvrage même auquel Luther se réfère constamment, Augustin écrit : « Dieu régénère l'homme dans le Christ ; il le guérit aussitôt de la coulpe, et peu à peu de l'infirmité » ¹. Par l'assertion qui précède, Luther nie tout

quædam amovibilia in ictu oculi, sicut tenebræ per lucem. » (Fol. 144). [Ficker, II, 108, 21].

1. *Contra Julian.*, II, c. 4, n. 8 : « In quo (Christo) Deus regenerat hominem generatum sanaturque vitiatum, a reatu statim, ab infirmitate paulatim ». Ce passage est admirablement expliqué dans VI, c. 5, n. 12 : « Fit plena remissio peccatorum, quamvis ipsa (concupiscentia) remaneat, contra quam regenerati spiritus concupiscant ». — Ep. 194, n. 44 : « In baptismo... continuo reatus ejus (concupiscentia) aboletur ». Si le baptême efface complètement le péché, c'est évidemment « en un clin d'œil » (in ictu oculi) qu'il doit le faire. Or que dit S^t Augustin ? « Ecce venturi estis ad fontem sanctum, diluemini baptismo, salutari lavacro regenerationis renovabimini ; eritis sine ullo peccato adscendentes de illo lavacro ». (Sermo 213, In tradit. symboli, n. 8). — Ou encore Sermo 57, c. 8, n. 8 : « Nullum omnino ibi (in baptismo) remanebit peccatum ». Sermo 131, c. 6, n. 6 : « Deleta sunt cuncta peccata in sacramento baptismatis, cuncta prorsus ».

Dans le baptême, le péché originel est complètement effacé, et cela s'appelle : omnem reatum solvere. C'est ce qu'affirme le même docteur dans l'*Enchiridion*, c. 64, composé en 421 et postérieur aux ouvrages contre Julien : « Baptismatis munus contra originale peccatum donatum est, ut quod generatione attractum est, regeneratione detrahatur... Unde incipit hominis renovatio, in qua solvitur omnis reatus ». Ce qu'avec l'Église catholique, S^t Augustin dit de l'effacement instantané, Luther ne l'admet que du pardon et non de l'effacement. Weim., XX, 627 (1527).

N. d. T. — A proprement parler, le mot *reatus* veut dire responsabilité. *Reatus culpæ*, c'est la responsabilité de la faute ; *reatus pœnæ æternæ*, la responsabilité de la peine éternelle ; *reatus pœnæ temporalis*, la responsabilité de la peine temporelle, autrement dit de la satisfaction. Généralement, nous traduisons *reatus culpæ*, par *coulpe*, *faute*, ou même *souillure* ; *reatus pœnæ*, par *peine*.

ce qu'il avait autrefois professé dans ses *Gloses* sur les *Sentences* ! Alors la concupiscence n'était pour lui que l'élément matériel du péché originel et non son essence même. Jusque-là, il ne se sentait pas encore vaincu par elle ; mais, plus tard, il en sera autrement ; dès lors, il ne lui parut plus permis de ne voir en elle qu'un simple élément matériel du péché d'origine ; elle était ce péché lui-même¹, et il persistait aussi longtemps qu'elle, jusqu'à la mort. Luther formula ces thèses sans regarder plus avant, sans en voir les funestes conséquences. Il gisait vaincu, ne pouvant que se *lamenter* sur son impuissance, imputable à lui seul, et émettre des théories qui ne servaient qu'à dévoiler le triste état de son âme. De ce nombre est cette monstrueuse doctrine : le péché originel n'est pas remis par le baptême.

Luther *défigure* l'enseignement des théologiens scolastiques, en prétendant qu'ils se sont mal expliqués sur le péché et sur la grâce, parce qu'ils se seraient imaginés que par le baptême le péché originel était complètement remis. Ce serait à faire croire qu'il n'avait jamais su que presque tous les scolastiques font consister l'essence du péché originel dans la privation de la justice originelle ; pour eux, la concupiscence n'en est que l'élément matériel, en sorte que le péché peut être parfaitement remis alors que l'élément matériel, le « foyer du péché », la concupiscence demeure. Il ne serait impossible qu'il en

1. Dans les *Disputes* dont nous parlons ci-après (p. 13, n. 4), on voit que pour Luther le péché originel est un « habitus ingenuitus » (p. 46), un « habitus innatus » (p. 48).

fût ainsi que dans le cas où la concupiscence, que Luther identifie avec le péché originel, serait, comme il le prétend, *coupable en soi*¹. Pour la première fois, la tendance de Luther aux falsifications se montre à nous dans *tout son jour* ! Je dis : « dans tout son jour », car, depuis longtemps, il avait à son compte nombre de *conclusions forcées* ².

1. Sur ce point, voir ci-après, spécialement § 3. S^t Thomas dit (*In ep. ad Rom.*, c. VII, v. 7) : « *Peccatum originale veniente gratia transit reatu, et permanet actu quantum ad fomitem peccati vel concupiscentiam habitualement, quæ operatur in homine omnem concupiscentiam actualem* ». Par le mot « *permanet* » etc., il indique l'élément matériel du péché originel. Dans la suite de cet ouvrage, on verra la différence profonde qui existe entre Luther et les quelques scolastiques qui font consister le péché originel dans la concupiscence.

2. Dans le chapitre précédent, § 4, VII (t. II, p. 457, n. 1), j'ai cité un passage des *Dictées sur le Psautier* (Weim., IV, 364), où Luther affirme que toute justice de l'instant présent est un péché, comparée à la justice que nous devons recevoir l'instant d'après. La preuve : « *Terminus a quo est peccatum ; terminus ad quem est justitia ; ergo præcedens justitia est iniquitas ad sequentem !* » Ainsi, le *terminus a quo*, celui dont il faut s'éloigner, c'est le péché ; le *terminus ad quem*, celui vers lequel il faut toujours tendre, c'est la justice. Or, il faut monter d'une justice à une autre justice (qui *justus est, justificetur adhuc*). Donc, dans cette ascension, toute justice précédente est un *terminus a quo* pour la justice qui la suit, et par conséquent, un péché ! Ce n'est là qu'un vulgaire sophisme, que, bien entendu, les disciples de Luther n'ont pas aperçu ; ils l'ont plutôt admiré, par exemple Kölher qui *trouve ce passage profond*. Ils n'ont pas vu que, dans un cas, Luther prend le *terminus a quo* dans le sens de péché, et dans l'autre, dans celui de justice, alors que le *terminus a quo* est une justice moins parfaite et le *terminus ad quem* une justice plus parfaite. Luther se contredit lui-même lorsqu'il dit que la justice qui suit doit s'ajouter (*addenda*) à la précédente. S'il était vrai que toute justice antécédente devînt péché, quel monstre de péché ne finirait pas par produire cette série de métamorphoses, et cela, surtout chez les plus parfaits ! Puis, comme au

Ce n'est pas tout. Aussitôt après, il ajoute : « Les saints Pères Augustin et Ambroise ont parlé tout autrement, et selon l'Écriture ; ceux-là (les scolastiques), au contraire, ont suivi les idées d'Aristote dans son *Ethique*, où il met les péchés et la justice dans les œuvres ». Je me borne à remarquer ici que Luther n'a pas compris Aristote ¹, qui ne parle que de la justice à l'égard de nos semblables. Pour le reproche à l'adresse des scolastiques, qui, eux, nous parlent de la justice infuse, je l'examinerai plus loin et en détail ². Opposant ensuite saint Augustin aux scolas-

dernier moment de notre vie la justice qu'au moment suivant nous avons à acquérir est celle du ciel, celle qui la précéderait, c'est-à-dire la dernière d'ici-bas, serait un péché, et même le plus énorme de nos péchés. [T. II, p. 457, n. 1, l. 8 : *adipiscenda*, au lieu d'*addenda* ?]

1. A l'avance S^t Thomas (2 *Sentent.*, dist. 28, a. 1, ad 4) réfute Luther et en s'appuyant sur Aristote : « Aliquis potest dici justus dupliciter, vel justitia civili, vel justitia infusa. Justitia autem civili potest aliquis justus effici sine aliqua gratia naturalibus superaddita, non autem justitia infusa. Neutra tamen justitia consistit in hoc, quod est justa operari, non enim quicumque justa operatur, justus est, sed qui hæc operatur sicut justus, ut in 27 *Ethic.* dicitur ». Ce passage se réfère à l'*Éthique à Nicomaque* (éd. Bekker), p. 1105, 6 : δίκαιος δὲ... ἐστὶν οὐχ ὁ ταῦτα (πράγματα τὰ δίκαια) πράττων, ἀλλὰ καὶ ὁ οὕτω πράττων ὡς οἱ δίκαιοι... πράττουσιν. Dans ce passage, Aristote ne parle que de la justice à l'égard de nos semblables, de même qu'à la page 1105^b, 9 : εὐ οὖν λέγεται ὅτι ἐκ τοῦ δίκαια πράττειν ὁ δίκαιος γίνεται. Parfois, par exemple dans son *Commentaire sur les psaumes*, Luther a consenti à mieux comprendre Aristote. A la page 3 du tome IV de l'édition de Weimar, il cite, il est vrai, le dernier passage que nous venons de donner comme il le fera plus tard, mais à la page 19 il donne cette explication : « Unde nec Aristoteles sic intelligendus est, quod quis justa operari possit nondum justus, » (1513-1514). De même dans Weim., I. 119 (1^{er} janvier 1517).

2. Voir, ci-après, § 3, p. 85 et suiv.

tiques, Luther continue : « Mais saint Augustin dit admirablement : « Le *péché* est remis dans le baptême, *non en ce sens qu'il n'existe plus, mais en ce sens qu'il n'est plus imputé* »¹.

Or, en réalité, qu'enseigne saint Augustin ? Il se pose cette objection : « Si l'on me demande comment il se fait que cette concupiscence de la chair reste dans l'homme régénéré, à qui cependant *tous les péchés ont été remis*, je réponds : La *concupiscence* de la chair est remise dans le baptême, non en ce sens qu'elle n'existe plus, *mais qu'elle n'est plus imputée à péché* »². Quelques lignes après, il s'en explique encore plus clairement : « Puisque ceux qui sont régénérés dans le Christ reçoivent la rémission de tous leurs péchés, il est nécessaire qu'alors ils obtiennent aussi la rémission de la coulpe de la *concupiscence*, de sorte que celle-ci, tout en demeurant, ne leur soit pas imputée à péché »³. Saint Augustin affirme donc précisément le contraire de ce que Luther lui fait dire. Le Réformateur remplace « *concupiscence* » par « *péché* », ce qui l'oblige à

1. « Sed b. Augustinus præclarissime dixit peccatum in baptismo remitti, non ut non sit, sed ut non imputetur » Et b. Ambrosius ait : « Semper pecco, ideo semper communico. » (Fol. 144). [Ficker, II, 108, 109.]

2. *De nupt. et concupisc.*, I, c. 25, n. 28 : « Si autem quærat, quomodo ista concupiscentia carnis maneat in regenerato, in quo universorum facta est remissio peccatorum... ad hæc respondetur, dimitti *concupiscentiam* carnis in Baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur ». Voir soro, *De natura et gratia*, I, c. 11, p. 48 : « Hunc locum prævaricatus est Lutherus. »

3. *Ibid.*, n. 29. Dans ses écrits contre Julien, il nous explique lui-même comment il entend cette proposition. Je donnerai ce passage plus loin, lorsqu'il sera question de la deuxième falsification de Luther. (Voir, ci-après, p. 20).

supprimer les deux mots de la fin : « à péché ». Ces deux propositions diffèrent *essentiellement*. St Augustin dit : Bien que la *concupiscence* subsiste, elle n'est pas, par suite du baptême, *imputée à péché*, c'est-à-dire, *elle n'est plus un péché ; dans le nouveau baptisé, il n'y a aucun péché*. « C'est, en effet, ajoute-t-il aussitôt, n'avoir pas de péché que de n'être plus coupable de péché » ¹. Luther, au contraire, lui fait dire : *Quoique le péché reste, il n'est pas imputé*, c'est-à-dire, d'après ses propres termes, « *non parce qu'il n'est plus, mais parce qu'il n'est pas compté comme péché* » ². N'est-ce pas là une falsification ?

Et cette falsification est voulue. Luther connaissait le *vrai texte* ; il le lisait dans les *Sentences* de Pierre Lombard³, et il l'y avait lui-même autrefois commenté⁴. Comme il admettait alors que, par le baptême, le péché originel était *complètement effacé*, le texte exact de saint Augustin ne l'embarrassait pas. Mais *depuis que* son expérience personnelle l'a amené à soutenir que la faute originelle n'est pas totalement remise, il *falsifie* les textes en faveur de sa thèse. *Et c'est avec cette falsification que ce passage apparaît désormais dans ses écrits ; jamais il ne le rapportera fidèlement, pas plus que le « J'ai mal vécu » de saint Bernard, qu'il citera constamment à contre-sens, depuis le jour*

1. *Ibid.*, n. 29 : « Illius (concupiscentiæ) quando remittitur, reatus aufertur. Hoc est enim non habere peccatum, reum non esse peccati ».

2. Weim. II, 731 (1519).

3. II Sentent., dist. 32 : « Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut non imputetur in peccatum ».

4. Voir, ci-dessus, t. II, p. 394.

où une première fois il en aura faussé la signification¹. La falsification du texte de saint Augustin se trouve dans de nombreux passages de l'édition de Weimar², de celle d'Erlangen³ et des *Propos de Table*⁴. Que *Mélanchthon*⁵, triste théologien, auteur de la *Confession d'Augsbourg*, rapporte le texte d'après Luther, on le comprend sans peine ; il aggrave même la falsification. Après avoir donné la prétendue citation de saint Augustin, il ajoute : « Cette pensée plut tant aux siècles suivants qu'elle fut même introduite dans les Décrets »⁶. *Nouveau mensonge*, nouvelle imposture !

1. Voir, ci-dessus, t. I, p. 74 et suiv.

2. Weimar, II, 414 (1519), 731 (1519) ; IV, 691 (1514-1520) ; VII, 110 (1520) ; 344 (1521) ; VIII, 93 (1521). Ici, il réplique à Latomus, avec désinvolture, qu'il n'est pas le premier depuis les apôtres à prétendre que le péché originel subsiste après le baptême ; comme preuve, il cite, en le falsifiant, le passage de saint Augustin ; et il ajoute : « Tu entends ! » « Nec ego solus aut primus ex hominibus post apostolos hæc dico. Augustini verba sunt : « Remittitur in baptismo universum peccatum, non ut non sit, sed ut non imputetur. » Audis ? Est peccatum etiam post remissionem, sed non imputatur ».

3. Erl. 15, 54 [trad. all. de Weim., IV, 691] ; 16, 141 ; 63, 131 (1522).

4. *Tischreden*, édition Förstemann, (1844-1848), II, 42 ; IV, 391 ; etc., par exemple, dans les « *Disputationen Dr Martin Luthers* (éd. P. Drews, 1896), p. 47. Drews y donne bien la source, mais sans rapporter exactement le passage, ni éclairer ses lecteurs.

5. Lorsqu'on lit ses *Loci communes*, édit. Kolde, on ne sait qui plaindre davantage, de Mélanchthon ou de son dernier éditeur. L'un et l'autre ignorent complètement la doctrine catholique.

6. *Secunda Apologia* (*Corpus Reformatorum* XXVII, 426) : « Ad eundem modum loquitur et Augustinus, qui ait : « Peccatum in baptismo remittitur, non ut non sit, sed ut non imputetur ». Hic palam fatetur esse, hoc est, manere peccatum, tametsi non imputetur. Et hæc sententia adeo placuit posterioribus, ut recitata sit et in Decretis ».

Mélancthon n'a garde de citer le passage du *Décret*, pour la bonne raison que la parole de saint Augustin ne s'y trouve pas. Tout ce qu'on y lit, ¹ c'est un texte tiré d'un autre ouvrage de ce docteur, où il dit que le baptême du Christ a pour effet d'éliminer la *chair* du péché, non toutefois que la concupiscence innée à la chair soit subitement supprimée et qu'elle ne subsiste plus, mais en ce sens qu'elle ne nuit pas à celui qui a été régénéré, etc. C'est précisément le contraire de ce que prétend Mélancthon. Soit dans le *Décret* tout entier, soit dans toutes les œuvres de saint Augustin, il n'est jamais question d'une *faute qui demeure* tout en ayant été pardonnée.

Voilà les deux pères de la « Réformation évangélique » parfaitement caractérisés. Et les théologiens protestants, que disent-ils à ce sujet ?

Le licencié en théologie protestante Karl Stange suppose que sous la forme incomplète ou fausse où Luther a cité certaines paroles de saint Augustin, elles remontent probablement à Grégoire de Rimini. Il regarde notamment comme « vraisemblable » que Luther « n'a connu que par les écrits de Grégoire de Rimini » ² la fausse citation de saint Augustin dont il vient d'être question. Dans quelle faculté de théologie protestante Stange a-t-il donc été formé ? Il serait vraiment intéressant de le savoir ; car par son article on voit assez que ses professeurs ne lui

1. *De Consecrat.*, dist. IV, c. 2, tiré de S^t Augustin, *De Peccat. merit. et remiss. et de baptismo parvulorum*, lib. I, c. 39, n. 70.

2. *Neue kirchliche Zeitsch.* herausgeg. von G. Holzhausen, XI^e année (1900), p. 585.

ont pas donné l'ombre d'une méthode scientifique. Voilà un licencié qui écrit un article sur « Les rapports de Luther avec la théologie de son Ordre » ; il cite des théologiens augustins, et *il n'a jamais, je ne dis pas même lu, mais vu un seul de leurs ouvrages !* Nous sommes au delà des limites du vraisemblable. Qu'on me cite un autre domaine où l'on se permet d'aussi monstrueuses libertés !

Ainsi donc, c'est « probablement » par les œuvres de Grégoire de Rimini que Luther aura connu ce texte ? Avant d'écrire et de faire imprimer cette phrase, tout érudit qui aurait tant soit peu de méthode aurait consulté le *Commentaire* de Grégoire de Rimini sur les *Sentences* de Pierre Lombard. (Par les controverses que soutint Luther en 1519, Stange pouvait voir, en effet, que de Grégoire c'était le seul ouvrage qu'il connût). Qu'en serait-il résulté ? Au lieu de sa phrase, Stange aurait écrit celle-ci : « Tout en s'inspirant de Grégoire de Rimini pour ce qui concerne la volonté libre et la grâce, ce n'est pas à lui que Luther a emprunté cette fausse citation de saint Augustin. En effet, à plusieurs reprises, Grégoire cite *très exactement* le texte de saint Augustin, absolument comme on le lit dans les œuvres du saint docteur » ¹. Si Stange connaissait un peu mieux Luther, il

1. Ce passage est cité deux fois dans la *Lectura in II Sentent.*, dist. 30-33, qu. 1^a ; une première fois à l'article 2^a : « B. Augustinus lib. primo de nupt. et concupisc. ad Valerium dicit, quod dimittitur concupiscentia in baptismo, non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur » (fol. 101, édit. Venetiis, 1503) ; la seconde fois, à l'article 4^a, lorsqu'il traite la question si le péché originel est effacé dans le baptême (fol. 102) : « Item lib. I de nupt... « Dimittitur, inquit, in baptismo concupiscentia... » Est

aurait vu dans ses *gloses* sur les Sentences que le texte *exact* de saint Augustin était connu du Réformateur, et, par conséquent, que la manière dont il l'a cité dans la suite est une *falsification*. Mais Stange ignore ces *gloses*, et Seeberg ne les connaît pas davantage, lui qui, dans son exposé de « la doctrine de Luther avant la Réforme », n'y fait jamais allusion, alors qu'il utilise les *Leçons sur le livre des Juges*, qui, à mon avis, ne sont pas *authentiques*¹. Est-ce là une méthode scientifique ? Il serait au moins à souhaiter que ces Messieurs fussent *plus familiarisés avec Luther* ; c'est le moins qu'on puisse exiger d'eux².

igitur et in baptizato originalis concupiscentia seu fomes, *sed ipsa non est in eo peccatum* ». Grégoire de Rimini a donc très exactement expliqué ce passage. Tout ce qui est *péché* est effacé par le baptême, dit-il dans la suite du traité, en s'appuyant sur quelques textes de S^t Augustin et de S^t Paul.

1. Voir I (1^{re} édition), p. 46 et suiv. [A cet endroit, le P. Denifle s'occupe de Kawerau et de l'édition des *Leçons sur le Livre des Juges* qu'il a publiée dans l'édition de Weimar, t. IV, p. 529-586. Comme on le sait (voir, ci-dessus, t. I, p. xiv) ces pages n'ont pas été reproduites dans la seconde édition]. — Je fais ici allusion au *Lehrbuch der Dogmengeschichte* de SEEBERG, II (1898), p. 210 et suiv. Dans son livre : *Die Theologie des Johannes Duns Scotus* (1900), il cite les Gloses d'une manière incidente (p. 679, note) avec des remarques insignifiantes qui ne servent qu'à prouver son embarras. Dans la même note, il loue l'article de Stange : « Récemment, dit-il, Stange a soulevé un certain nombre de questions intéressantes sur ce que Luther a pris à Grégoire ». Mais que Stange ignore complètement Grégoire de Rimini, qu'il se trompe au sujet de l'influence de Grégoire sur Luther, de tout cela Seeberg ne dit pas le moindre mot.

2. Dans son édition *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Ficker a de nouveau plaidé sur ce point la cause de Luther. Le manuscrit original du *Commentaire* porte : « Sed b. Augustinus præclarissime dixit « peccatum (concupiscentiam) in baptismate remitti, non ut non sit, sed ut non imputetur. » (Ficker, II, 109).

Restons un instant encore avec le « plus grand des fils d'Augustin ». Après avoir tempêté contre ceux qui, s'étant confessés, se croient purs de tout péché, alors pourtant que le péché, le péché originel, est resté en eux ; après avoir affirmé que l'esprit et la chair ne sont pas deux êtres, mais n'en forment qu'un seul, puisque le même homme est à la fois chair et esprit, Luther conclut : « En tant qu'il aime la loi divine, l'homme est esprit, en tant qu'il convoite, il est l'infirmité de l'esprit ¹ et la blessure du péché, *qui commence* à se guérir ². » Pour prouver ces affirmations, il cite un passage de saint Augustin au début duquel celui-ci parle des « vices » qui sont en nous, ainsi donc qui ne sont pas séparés de nous, et qui ne sont pas encore guéris. Dans ce passage, saint Augustin parle *non de*

Le mot *concupiscentiam* est en marge ; le copiste du *Codex Palatinus* a négligé de le reproduire. Ainsi Luther a rétabli le mot *concupiscentia* qui est dans le texte de S' Augustin ! « Par là, conclut Ficker, s'écroule tout le réquisitoire passionné de Denifle contre Luther au sujet de la falsification de ce texte de S' Augustin ». (Ficker, I, p. xli).

Le triomphe de Ficker est absolument hors de propos. Car pour Luther *concupiscentia* et *peccatum* étaient synonymes : il employait indifféremment l'un et l'autre mot (Voir Ficker, II, p. 108, lig. 9 et 11). Et dans la suite, il continuera à citer avec le mot *peccatum* la phrase de S' Augustin. (Voir, ci-dessus, p. 13, n. 2, 3, 4). Mettre *peccatum* à côté de *concupiscentia* est même en réalité une autre falsification : c'est dire que pour S' Augustin, lui aussi, les deux mots étaient synonymes. Enfin, Luther ne rétablit pas les mots *in peccatum* qui terminent la phrase.

Ainsi, il est évident qu'il attribuait à S' Augustin l'idée que le péché de la concupiscence demeurerait en nous après le baptême, et qu'il a modifié en conséquence le texte dont il s'agit ici. Voir aussi Grisar, I, 77. (N. d. T.).

1. Voir aussi Weim., II, 585-586 (1519).

2. Fol. 190^b. [Ficker, II, 179].

péchés, mais de passions, de *convoitises* et autres faiblesses subsistant en nous après le baptême¹ ; puis il se pose cette question : « Pourquoi ces vices n'ont-ils pas été détruits par le baptême ? » Il répond à Julien : « N'avoueras-tu pas enfin que la faute de ces vices a été détruite, et que l'infirmité en reste ? Non la faute par laquelle ils auraient été eux-mêmes coupables, mais celle qu'ils nous avaient fait contracter dans les œuvres mauvaises auxquelles ils nous avaient entraînés. Et quand je parle de l'infirmité qu'ils laissent en nous, il ne faut pas se les imaginer comme des êtres vivants qui seraient infirmes, mais comme notre propre infirmité à nous-mêmes. » Or, que conclut Luther ? « Cette haute autorité, dit-il, nous montre clairement comment la concupiscence est notre faiblesse elle-même pour le bien. *Coupable en elle-même*, elle ne nous rend toutefois coupables que si nous y consentons et que nous y coopérons. Il s'ensuit, *chose étonnante*, que nous sommes à la fois *coupables et non coupables*. En effet, puisque c'est *nous-mêmes qui sommes cette infirmité*, nous sommes coupables comme elle, jusqu'à ce qu'elle disparaisse et soit guérie. Toutefois, si nous n'agissons pas d'après elle, nous ne sommes pas coupables, Dieu, dans sa miséricorde, ne nous imputant

1. La preuve que S^t Augustin n'entend pas ici *vitia* dans le sens de *péchés* se trouve dans ce même ouvrage, deux chapitres avant le texte rapporté par Luther (voir la note suivante) (*Contra Jul.*, II, c. 3, n. 7) : « Jamne perspicis... in baptisinate fieri omnium remissionem peccatorum, et cum baptizatis quasi civile bellum interiorum remanere vitiorum ? Non enim talia sunt vitia, quæ jam peccata dicenda sint, si ad illicita opera spiritum concupiscentia non trahat et concipiat pariatque peccatum ».

pas la faute de l'infirmité, mais celle de la volonté consentant à l'infirmité ¹. »

Le prétendu disciple de saint Augustin fait ici merveille. Il n'a *rien* compris ou rien voulu comprendre aux paroles de son maître. Il lui fait dire que *la concupiscence est coupable en elle-même*; que *la faute qui en faisait la culpabilité reste*, mais que Dieu ne l'impute pas. Jamais auteur ne fut plus mal compris de son meilleur élève; ici, saint Augustin *nie* précisément cette culpabilité: pour lui, les vices ne constituaient pas une faute « par laquelle ils auraient été eux-mêmes coupables ². » Et c'est à bon droit qu'il écarte cette supposition, car la concupiscence n'est qu'une infirmité demeurée en nous comme vestige du péché; elle n'est qu'un être de raison. Luther le sentait; de là, l'interprétation qu'il donne des paroles

1. « Et b. Augustinus lib. 2 contra Julianum [c. 5, n. 12]: « Catholice intelligimus vitia nostra, quæ legi mentis ex lege peccati resistunt. Non hæc vitia a nobis separata alicubi alibi erunt, sed in nobis sanata nusquam erunt. Verumtamen quare non in baptismo perierunt? An nondum fateberis, quod reatus eorum perierit, infirmitas manserit? Non reatus quo ipsa rea fuerant (Luther: fuerunt), sed quo nos reos fecerant in malis operibus, quo nos traxerant. Nec ita eorum mansit infirmitas, quasi aliqua sint animalia, quæ infirmantur, sed nostra infirmitas ipsa sunt ». Ex ista pulchra autoritate patet, quomodo concupiscentia sit ipsa infirmitas nostra ad bonum, quæ in se quidem rea est, sed tamen reos nos non facit, nisi consentientes et operantes. Ex quo tamen mirabile sequitur, quod rei sumus et non rei. Quia infirmitas illa nos ipsi sumus, ergo ipsa rea et nos rei sumus, donec cesset et sanetur; sed non sumus rei, dum non operamur secundum eam, Dei misericordia non imputante reatum infirmitatis, sed reatum consentientis infirmitati voluntatis ». (Commentaire sur l'Épître aux Romains, c. VII, f. 190^b). [Ficker, II, 179].

2. « Non reatus quo ipsa rea fuerant. »

de saint Augustin ; il fait de la concupiscence quelque chose de subsistant ; il la confond avec notre être : « C'est nous-mêmes qui sommes cette infirmité. » Non ; saint Augustin parle de l'infirmité qui *est en nous*, de notre infirmité, qui nous a autrefois rendus coupables.

Prenant prétexte du passage d'*Augustin* : « La concupiscence de la chair est remise dans le baptême ¹ », Julien, sectateur de Pélage, disait que pour Augustin c'était la concupiscence elle-même qui, dans le baptême, était délivrée de *son* caractère de faute ; que pour lui par conséquent c'était la concupiscence qui autrefois avait été coupable. C'est là absolument le sens que Luther attribue aux paroles de saint Augustin que j'ai précédemment citées. L'intention seule était différente : Julien voulait réfuter Augustin, Luther le retourner en sa faveur. Or que répond Augustin au pélagien ? Il lance à cet étrange interprète des railleries dont Luther peut prendre sa part : « Venons-en donc à cette pénétration extraordinaire, qui t'a montré comment tu devais réfuter mes paroles : « La concupiscence de la chair est remise,.. ». (Pour Luther : « Comment tu pouvais m'appeler pour protéger ton erreur »). Saint Augustin réplique notamment à Julien (et par là même à Luther) : « Tu interprètes ces mots : « Sa coulpe (de la concupiscence) est remise », comme si par le mot « sa » j'avais visé une faute *par laquelle la concupiscence elle-même serait coupable*, et que, la faute remise, la concupiscence fût absoute...

1. Ci-dessus, p. 11, n. 2.

Si l'on vient t'annoncer que quelqu'un a été absous de la faute d'homicide, ton admirable intelligence te dira alors que ce n'est pas l'homme mais l'état même d'homicide qui a été absous... Pour nous, nous disons que la concupiscence est mauvaise, et cependant qu'elle reste dans le baptisé, bien que sa coulpe, *non celle qui la rendait coupable, car elle n'est pas une personne, mais celle qui rendait originairement l'homme coupable, soit pardonnée et acquittée...¹* ».

Tout comme l'évêque pélagien, le père de la « Réformation évangélique » s'est mépris sur le sens de saint Augustin, avec cette différence toutefois que Julien est plus honnête et plus intelligent que Luther. Julien n'avait pas falsifié les paroles de son adversaire, il les avait simplement mal comprises ou voulu mal comprendre. Il ne conteste pas non plus que d'après saint

1. Dans le même ouvrage, *Contra Jul.*, VI, c. 17, n. 51 : « Jam videamus illud excellentissimum acumen tuum, quo vidisti, quem admodum refelleres quod a me dictum est : « Dimitti concupiscentiam carnis... Quamvis autem reatu suo jam soluto, manet tamen ». Adversus hæc mea verba sic argumentaris, homo acutissimus, tanquam ipsam concupiscentiam dixerim per baptismum reatu liberari, quoniam dixi : reatu suo jam soluto, velut « suo » dixerim *quo ipsa rea est*, eoque soluto illa permaneat absoluta. Quod utique si sensissem, profecto eam malam esse non dicerem, sed fuisse. Ac per hoc secundum mirabilem intelligentiam tuam, quando audis in aliquo homicidii reatum solutum, non hominem, sed ipsum homicidium a reatu existimas absolutum... Nos autem, qui eam (concupiscentiam) malam dicimus, et manere tamen in baptizatis, quamvis *reatus ejus, non quo ipsa erat rea*, — *neque enim aliqua persona est*, — *sed quo reum hominem originaliter faciebat*, fuerit remissus atque *vacuatus* : absit ut dicamus sanctificari, cum qua necesse habent regenerari, si non in vacuum Dei gratiam susceperunt, intestino quodam bello tanquam cum hoste configere, atque ab ea peste desiderare atque optare sanari ».

Augustin, la coulpe ou faute ne *soit effacée* par le baptême ; en outre, il ne connaissait pas encore l'explication plus précise qu'Augustin donna ensuite. Au contraire, le « plus grand des fils d'Augustin », le falsifie et lui fait dire que la faute reste, quoiqu'elle ne soit pas imputée ; et il faut ajouter que les explications de saint Augustin lui-même lui permettaient de connaître le sens exact de ce passage¹. Julien, sans doute, aussi bien que Luther, disait que pour saint Augustin la concupiscence était coupable, et il donnait à ses paroles ce sens qu'Augustin rejette. Toutefois l'évêque pélagien n'allait pas jusqu'à lui attribuer cette absurdité que l'homme même est l'infirmité ; et c'est devant quoi, au contraire, Luther n'a pas reculé².

1. Du reste, s'il avait bien voulu se donner la peine de lire dans le second livre la page qui précède celle qu'il cite, il aurait pu parfaitement s'apercevoir de ce sens. S' Augustin y dit (*Cont. Jul.*, II, c. 4, n. 8) : « Reatus ejusdem mali (concupiscentiæ) non quo reum malum est, sed quo reum facit in quo est... nisi regeneratione non solvitur ». Une antithèse de S' Augustin suffirait à nous révéler sa pensée ; il dit dans le même ouvrage (*Cont. Jul.*, VI, c. 18, n. 55) : « Percipitur autem in baptisinate christiano perfecta novitas et perfecta sanitas ab eis malis nostris, quibus eramus rei, non ab eis, cum quibus confligendum est, ne simus rei ». Il ne savait absolument rien d'une « concupiscence coupable en soi » (concupiscentia rea). De même, la concupiscence après le baptême était, à ses yeux, une infirmité (*infirmitas*), dans le sens de faiblesse, plutôt que dans celui de maladie. Il parle de langueur (*languor*), ou encore de mauvaise santé (*valetudo mala*). *Contra Jul.*, I. c. Mais passons.

2. Cette fausse conception, qui d'ailleurs avait son fondement dans l'état d'âme du Réformateur, nous prouve que pour lui le péché se trouvait déjà dans le simple « *concupiscere adversus spiritum et contra legem Dei* », dans les « *motus primo-primi* », comme parlent les théologiens, sans qu'il y eût besoin du *consentement de la volonté*. Voir *Resolutiones Lips.*, Weim., II, 412-413

Il est évident que Luther a mal compris saint Augustin, et que par là il s'est jeté dans une irrémédiable confusion et de funestes illusions. Parlant de la concupiscence, saint Augustin dit qu'elle doit se guérir peu à peu ; d'après Luther, c'est au péché originel, identifié avec la concupiscence, que cette idée s'applique. Saint Augustin enseigne-t-il que le péché ou les péchés sont effacés par le baptême, Luther prend alors, sans plus d'explications, le mot remettre¹ non dans le sens d'effacer², sens que lui donne *toujours* saint Augustin, mais dans celui de *ne pas imputer*, tandis que le péché, la faute subsiste. Il en agit de même avec ces expressions qui reviennent constamment sous la plume d'Augustin : « [La concupiscence] a disparu quant à la faute » ; « la faute est remise³. »

Ces dernières expressions nous amènent à une troisième falsification de Luther. Dans les paroles de saint Augustin, il veut voir cette contradiction que le *péché* est effacé quant à la faute, mais qu'il *reste quant à son essence*. En 1520, il prend la défense de cette

(1519), et ci-dessus, ch. II, § 13 , I (t. II, p. 384 et suiv.). Quelle différence dans la doctrine de S^t Augustin (*Cont. Jul.*, III, n. 62) : « Tunc perficitur carnis concupiscentia, cum *consentit* ei spiritus ad opera mala, ut non concupiscat adversus illam, *sed cum illa* ». Ou, comme dit S^t Thomas : « Concupiscentia... non nominat necessitatem *consentiendi* motibus concupiscentiæ inordinatis, sed nominat necessitatem *sentiendi* ». (*De malo*, qu. 4, a. 2, ad 10). Luther a sacrifié toute son intelligence à l'expérience malheureuse qu'il avait faite sur lui-même.

1. « Remittere ».

2. « Abolere, tollere ».

3. « Reatu præteriit » ; « reatus solvitur ».

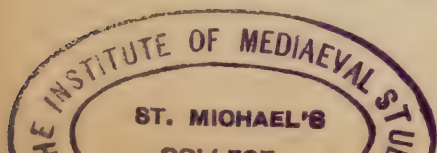
proposition condamnée par la bulle de Léon X (15 janvier 1520) : « C'est fouler aux pieds le Christ et saint Paul, que de nier la persistance du péché dans l'âme de l'enfant après le baptême ». Il écrit : « Ces pauvres gens (le pape et autres) savent fort bien que cet article, s'ils veulent le comprendre convenablement, n'est pas de moi, mais de saint Augustin et de saint Paul, qui nous enseignent que le *baptême enlève complètement le péché quant à sa coulpe, mais non quant à son essence*. Le péché demeure en nous, comme nous le sentons tous une fois parvenus à l'âge de raison ; mais, en considération du baptême, Dieu ne veut pas nous l'imputer, si toutefois nous y résistons ¹. » La même année, à propos de la même question, Luther se réclame encore une fois de saint Augustin ². Il l'avait fait fréquemment l'année précédente ³, et, dans la suite, il persistera à lui attribuer cette opinion ⁴. On trouve chez lui cette falsification dès 1515 ; dans sa

1. Weim., VI, 622 (1520).

2. Weim., VII, 109 (1520) : Augustin a dit : « *Peccatum remitti quoad reatum, sed non quoad actum, seu, ut ipsius verbitur, Peccatum istud reatu transit, actu manet*. Sicut enim, ut idem ait, aliquod peccatum transit actu et manet reatu (sicut est omne actuale), ita econtra hoc originis peccatum transit reatu et manet actu ». Or, voici ce qu'écrit S^t Augustin : « *Manent peccata reatu, quæ præterierunt actu ; sic econtrario fieri potest, ut concupiscentia maneat actu et prætereat reatu* » (*Cont. Jul.*, VI, c. 19, n. 60). Luther traduit (Weim., VII, 342, 15) : « Dans le baptême, le péché originel disparaît quant à la coulpe, mais il reste quant à son opération ; car, bien qu'il soit remis, il vit cependant, s'agite et se démène, et il nous assaille jusqu'à la mort du corps ; c'est alors seulement qu'il est effacé ».

3. Voir, ci-après, p. 29, 30, 45....

4. In *Psalm.*, 51 (*Opp. exeg.*, XIX, 42 ; 1532) : « *Nam peccatum, sicut Augustinus loquitur, actu manet, reatu autem transit* ».



Glose sur l'Épître aux Romains, il donne une fois le sens véritable des paroles de ce docteur, sans jamais d'ailleurs les rapporter exactement ; mais, quelques lignes plus loin, il les modifie selon sa théorie¹.

Or, quelle est ici la vérité ? Avant de citer les paroles authentiques de saint Augustin, je ferai remarquer d'abord que Luther lui fait dire une absurdité : *le péché disparaît quant à sa coulpe tout en restant quant à son essence, ou quant à son acte*. Qu'est-ce que cela peut bien signifier ? Le Réformateur reproche aux papistes de ne pas savoir ce qu'est le péché, la peine et le baptême². C'était lui qui n'en savait rien. Il ignorait que le péché consiste précisément dans la coulpe ou faute, et que l'on peut dire équivalement : « Le péché a disparu » ; et : « La faute a disparu. » C'est une contradiction de prétendre que le péché a *disparu* quant à la faute, et qu'il *demeure quant à son essence*, ou, comme il dit ailleurs, *quant à son acte* [à son opération].

1. Glose sur le chap. VII de l'Épître aux Romains (Fol. 30^b) [Ficker, I, 67]. En s'appuyant sur le *Contra Jul.*, II, c. 3, n. 5, il rappelle d'abord comment, dans le sacrement de baptême, « quo renascuntur fideles » (dans Luther, « infideles »), le *reatus legis peccati* est remis, bien que la *lex peccati* demeure. Puis, dit Luther, S' Augustin ajoute aussitôt : « *Concupiscentia remittitur in reatu, et manet in actu* » (i. e. operatione), ce qui se trouve de fait au passage indiqué. Mais, à la même page, sur le verset 20 du chap. VII (« Quod habitat in me peccatum »), il fait la glose suivante : « *Peccatum appellat, quia secundum b. Augustinum licet in baptismo sit remissum quoad reatum, manet tamen in actu, et rursum inclinatur ad peccatum* ». Ainsi ce passage que quelques lignes plus haut Luther avait très exactement rapporté, reçoit ici un tout autre sens, et cela parce qu'il remplace *concupiscentia* par *peccatum*.

2. Weimar, VI, 623 (1520). Comme on le sait, on trouve des accusations du même genre dans Mélanchthon.

Que peut bien être l'essence du péché lorsque la faute en a disparu ¹ ? Que peut-il être, que peut-il faire lorsqu'a disparu cette faute, qui en est toute l'essence ? Si l'on veut se faire une idée nette des paroles de Luther, on doit dire : « Le baptême efface complètement le péché *quant à son essence*, c'est-à-dire tout le péché, et cependant *l'essence du péché demeure !* » ou bien encore : « *L'opération, l'activité du péché subsiste.* » Lorsqu'il ajoute : « Le péché demeure en nous, *comme nous le sentons tous* », il ne fait que nous décrire l'état d'âme de celui qui a toujours succombé dans sa lutte contre la concupiscence, de sorte que chez lui le péché personnel semble se confondre avec le péché originel. Un autre dirait : « Non, je ne sens pas le péché, mais seulement *l'attrait au péché* ; je ne sens la faute que

1. Que pour lui, faute et péché soient identiques, c'est ce qu'il nous dit expressément lui-même, par exemple dans *Erl.*, 6, 175 (1530) : « La *faute* subsiste toujours, mais elle est pardonnée ; en soi, elle est une faute. » Et peu après : « Assurément le péché subsiste ; mais il est pardonné. » L'exemple qu'il cite nous montre combien ici ses pensées étaient obscures : « Tout comme le serpent que l'on porte dans son sein est sans doute un serpent, mais un serpent sans venin ». Certainement ; mais pourquoi ? Parce qu'on lui a enlevé le venin, les dents qui le contiennent. Qu'en conclurait un homme au jugement sain ? « Le serpent qui auparavant avait du poison est encore là, mais il n'est plus venimeux ; le pécheur, en tant que sujet [du péché], et qui auparavant avait en lui le péché, subsiste toujours, mais il est maintenant sans péché ». Et Luther, quelle est sa conclusion ? « *Ainsi le péché* que nous traînons avec nous (mot à mot : que nous avons au cou), *est bien péché*, mais il n'est pas un péché damnable, parce qu'il a été pardonné ». Qui ne voit que *cette conclusion ne sort pas des prémisses !* Mais voilà où l'on en vient lorsque, avec Luther, on bannit de la théologie la saine raison humaine ; on divague et on suit son caprice.

si je consens à l'attrait. » C'est alors seulement que l'on devient coupable.

Telle est aussi la doctrine de saint Augustin. *Jamais* il ne dit ce que Luther lui prête constamment : le *péché* est remis quant à sa coulpe, mais il subsiste quant à son essence. Nous avons déjà vu que, par la rémission de la faute, il entend que le *péché* est détruit ¹. Il répète sans cesse que *la coulpe* de la concupiscence est effacée dans le baptême ; sans doute, *la concupiscence* subsiste, mais elle n'a plus le caractère de *péché*. En d'autres termes, la *concupiscence* est pardonnée ou effacée *quant à sa coulpe*, tout en restant de fait ; de nouveau, il n'y a *péché* ou *faute* que si l'on consent à ses convoitises ². C'est précisément le contraire de ce que Luther lui fait dire. Cela est si vrai que saint Augustin va jusqu'à soutenir, d'ailleurs sans la moindre inconséquence, qu'évidemment l'on n'a plus à demander le pardon de la *faute* de la concupiscence, puisque le baptême l'a totalement anéantie.

1. Ci-dessus, p. 7, n. 2 ; 11, n. 2 ; 12, n. 1 ; 20-21 [nous disons indifféremment *faute* et *coulpe*].

2. J'ai déjà cité un passage du *Contra Jul.*, II, c. 3, n. 5. En voici quelques autres. *Contra Jul.*, VI, c. 19, n. 60 : « *Concupiscentia manet actu, præterit reatu* ». Il répète encore ces paroles quelques lignes plus bas. De même dans le *De nuptiis et concupisc.*, I, c. 26, n. 29 : « *Maneat actu, prætereat reatu* », c'est-à-dire, « *in concupiscentia, deleta reatu, maneat actus, non actus peccati, sed actus concupiscentiæ* ». Soro, *De natura et gratia*, l. I, c. 11, p. 49. Dans les *Retractationes*, I, c. 15, n. 2, S^t Augustin nomme la concupiscence « *pœna peccati* », et il ajoute : « *Cujus concupiscentiæ reatus in baptisate solvitur, sed infirmitas manet, cui, donec sanetur, omnis fidelis, qui bene proficit, studiosissime reluctatur* ». *Tract. 41 in Johann.*, n. 10 : « *Numquid quia (in baptisate) deleta est tota iniquitas, nulla remansit infirmitas ?* », c'est-à-dire la concupiscence.

Par ce sacrement, dit-il, *le péché n'a pas été simplement coupé* (suivant l'opinion que lui prêtaient les *Pélagiens*, et *Luther* après eux), *mais complètement arraché* ¹. »

Sur qui retombe donc le reproche de « jonglerie », de « batelage », de « légèreté déplacée », pour employer les expressions de *Luther* ² ? Uniquement sur lui et ses falsifications. « L'audacieuse prétention *des bullistes* d'arriver au ciel avec le foyer mauvais du péché du vieil Adam ³ », n'est qu'une « vaine fiction » et

1. *Sermo* 56, c. 7, n. 11 : « Et baptizati sumus, et debitores sumus. Non quia aliquid remansit, quod nobis in baptismo non dimissum fuerit, sed quia vivendo contrahimus, quod quotidie dimittatur ». — *Contra duas epistolas Pelagianorum...*, I, c. 13, n. 27 : « De ista concupiscentia carnis falli eos credo vel fallere, cum qua necesse est, ut etiam baptizatus... pia mente confligat. Sed hæc etiamsi vocatur peccatum, non utique quia peccatum est (ce qu'il répète très souvent contre les pélagiens, comme nous le verrons bientôt), sed quia peccato facta est... Et ista ipsa carnis concupiscentia in baptismo sic dimittitur, ut quamvis tracta sit a nascentibus nihil noceat renascentibus...; nihil obfutura vitæ futuræ, quoniam reatus ejus... regeneratione dimissus est... Nec propter ipsam, cujus jam reatus lavacro regenerationis absumptus est, dicunt in oratione baptizati : « Dimitte nobis debita nostra... », sed propter peccata quæ fiunt in ejus consensionibus ». On voit ici comme il distingue nettement la concupiscence d'avec le péché. — *Ibid.*, n. 26, S' Augustin enseigne que dans le baptême tout est arraché et non pas simplement « coupé ». « Dicimus ergo baptisma dare omnium indulgentiam peccatorum, et auferre omnia, non radere ». Dans les *Propos de Table*, *Luther* compare le péché originel à la chevelure (*Tischreden*, édit. FOERSTEMANN, II, 43) : « Ainsi donc le péché originel reste en nous et se fait sentir aussi longtemps que nous vivons ; on doit cependant lui résister et couper sans cesse cette chevelure ». S' Augustin (*loc. cit.*) dit que les *pélagiens* lui ont alomnieusement attribué cette comparaison, mais qu'il n'avait rien dit de pareil.

2. Weim., VII, 340, 342 (1521).

3. Weim., VI, 623 (1520). — Cet écrit est contre la *Bulle* de Léon X, du 15 juin 1520.

un « conte en l'air. » Reprenant la parole de saint Augustin, citée dans la note précédente, nous disons que la « concupiscence ne peut nuire pour la vie future, puisque la faute en a été remise dans la régénération. » Comme le dit Luther du péché originel, elle disparaît avec la mort, et ne nous suit pas dans le ciel.

Voilà donc la manière d'agir du prétendu successeur d'Augustin ! Aucun moyen ne l'effraie pourvu qu'il serve à sa nouvelle théologie. En 1519, il a l'audace de falsifier plus gravement encore les paroles de saint Augustin que nous venons de rapporter : « Sans doute, *comme le dit saint Augustin, la faute du péché a disparu dans le baptême ; mais l'opération en demeure ;* voilà ce que, selon le psaume XXXI (verset 2), Dieu n'impute pas, mais qu'il guérit ; s'il voulait l'imputer, ce qu'il pourrait en toute vérité et justice, tout serait alors mortel et damnable ¹. »

Aussi, alors même que Luther rapporte exactement les paroles de saint Augustin, il n'est pas rare qu'il en fausse le sens. C'est ce qu'il fait pour ce pas-

1. Dans son premier *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, Weim., II, 585 (1519) : « Verum est quidem, quod teste Augustino in baptismo reatus transit peccati, sed actus tamen mansit, hoc est quod Deus juxta psalmum XXXI non imputat, sed sanat; qui si imputare vellet, sicut vere et juste posset, totum mortale et damnable esset ». Que par le mot « actus » Luther entendît le péché, c'est ce qu'il nous dit clairement la même année, dans un autre passage où il falsifie la même parole de S' Augustin : « Reatus quidem solutus est, ipsum (peccatum) autem manet ». Weimar, II, 414. [P. 24, n. 2, l. 11, le mot *Werk*, traduisant *actus*, nous montre que par *actus* Luther entendait l'opération, l'activité du péché plutôt que le péché lui-même, l'acte second plutôt que l'acte premier du péché permanent de la concupiscence].

sage : « Autre chose est de ne pas pécher, autre chose de n'avoir aucun péché. Celui-là, en effet, ne pèche pas chez qui le péché ne règne pas, c'est-à-dire qui n'obéit pas aux convoitises du péché. Celui, au contraire, chez qui ces convoitises n'existent même pas, non seulement ne pèche pas, mais n'a aucun péché », ce qui d'ailleurs ne peut se réaliser *complètement* qu'après la résurrection ¹. Qu'en conclut Luther? Que le péché reste après le baptême; en d'autres termes, quoiqu'on ne pèche pas, « on a le péché dans sa chair, *la chair pèche* ². » Mais lorsque saint Augustin affirme que la concupiscence n'est qu'*improprement* appelée péché, et qu'un être impersonnel ne peut pas pécher ni être coupable ³, il faudrait pourtant l'écouter et

1. Saint Augustin, *Expositio epist. ad Galatas*, c. 5. n. 48. Ce commentaire fut composé vers 394, alors qu'Augustin était encore simple prêtre. Luther n'indique pas la source.

2. Weimar, II, 592 (1519) : «... habet ergo peccatum in carne et peccat caro, ipse vero non peccat ».

3. Ce point vient d'être traité au sujet de la « concupiscence coupable en soi ». Les écrits de S^t Augustin contre les Pélagiens nous sont précisément une preuve qu'il ne regardait la concupiscence comme péché que dans le *sens impropre* de ce mot. Le passage extrait du *Contra duas epist. Pelagianorum* a été rapporté plus haut (p. 28, n. 1). Même affirmation dans le *De nuptiis et concupisc.*, I, c. 23, n. 25 : « *Modo quodam loquendi concupiscentia peccatum vocatur, quod et peccato facta est, et peccatum, si vicerit, facit* (voir la suite, ci-après, p. 32). De même encore dans les *Retractat.*, I, c. 15, n. 2. Dans son dernier ouvrage *Opus imperfectum contra Julianum* (429-430), II, c. 71, il écrit : « Aliud est peccatum, aliud concupiscentia peccati, ... quamvis et ipsa concupiscentia peccati vocatur peccatum, *quia peccato facta est* ». Et c. 226 : « Concupiscentiam carnis cohiberi apostolus præcipit, nec regnare permittit, eamque peccati nomine appellat, *quia* et de primo peccato originem ducit, et quisquis ejus motibus ad illicita consenserit, peccat ».

essayer de le comprendre. Luther ne s'en préoccupe pas.

Si encore la liste de ses falsifications était épuisée ! Mais pour ne rien dire de celles qui ont trait à l'Écriture sainte, ce ne sont pas même là toutes celles qu'il s'est permises à l'endroit de saint Augustin. Ce serait un jeu que de montrer comment en d'autres endroits, il a maltraité et altéré saint Augustin, par exemple, sur la différence entre « crimes », « péchés mortels » et « péchés véniels ¹ » ; — sur l'axiome : *Malheur à la vie même digne d'éloge* ² ; — sur l'accomplissement des commandements de Dieu ; — sur l'habitude, le serf arbitre, le libre arbitre, etc. Et je ne parle pas des nombreux et formidables contre-sens qu'il commet lorsqu'il cite saint Augustin, et qu'il prétend s'appuyer sur son autorité ³. Il en agit avec lui comme avec l'Écriture sainte ⁴.

Mentionnons enfin un texte fautif du même docteur que Luther, au lieu de le corriger, utilise aussitôt au profit de son erreur. Il s'agit encore de l'identification

1. Plus loin, (p. 45-47), je reviendrai incidemment sur ce point.

2. « Væ etiam laudabili vitæ ».

3. *Contra Julianum*, II, c. 9, n. 32 : « Quamvis jam (concupiscentia) non eo modo appelletur peccatum, quo facit reum, sed quod sit reatu primi hominis factum, et quod rebellando nos trahere nititur ad reatum ». Malgré cette explication si précise, Luther n'en tire pas moins cette conclusion : « Ergo est ipsum originale vitium fomitis », et cela, après le baptême. (Fol. 191^b) [Ficker, II, 181].

4. KATTENBUSCH (*Luthers Lehre vom unfreien Willen*, 1875, p. 67), s'est déjà aperçu que c'était pour le moins « avec des idées préconçues » que Luther lisait les autorités sur lesquelles il croyait devoir s'appuyer, et « qu'il avait une propension surprenante à leur prêter ses propres conceptions ».

de la « concupiscence » avec le « péché. » Ce passage vient peu après celui que nous avons donné plus haut et que Luther expliquait dans le même sens que le pélagien Julien.

Saint Augustin.

La concupiscence elle-même n'est plus un péché chez ceux qui sont régénérés, quand on n'y donne pas son consentement *pour de mauvaises actions, et que pour les accomplir, l'esprit, qui commande en nous, refuse nos membres.* Dès lors, si l'on n'accomplit pas le précepte : « Tu ne convoiteras pas », on accomplit du moins ce qu'on lit ailleurs : « Ne va pas à la suite de tes désirs. » Mais comme on a l'habitude de lui donner le nom de péché, parce qu'elle est le fruit du péché, et que si elle triomphe, elle produit le péché... »

I. S^t AUGUSTIN, *De nupt. et concupisc.*, I, c. 23, n. 25.

« Ipsa quidem concupiscentia jam non est peccatum in

Luther.

La concupiscence n'est plus un péché chez ceux qui sont régénérés, quand on n'y donne pas son consentement. Dès lors, si l'on n'accomplit pas le précepte : « Tu ne convoiteras pas », on accomplit du moins ce qu'on lit ailleurs : « Ne va pas à la suite de tes désirs. » Mais on a l'habitude de lui donner le nom de péché, parce qu'elle est le fruit du péché, et que, si elle triomphe, elle rend le péché (celui qui pêche) *coupable* ¹. »

LUTHER, *Comment. sur l'Ep. aux Romains*, c. 7, fol. 191^b.
[Ficker, II, 181].

« Concupiscentia jam non

Je ne veux pas chicaner Luther sur ce qu'il a omis « pour de mauvaises actions » ; ces mots restent implicitement compris dans ce qu'il garde du texte. Ce qui est plus grave, c'est l'omission de : « pour les accomplir, l'esprit, qui commande en nous, refuse nos membres. » Par ces mots, saint Augustin *reconnait ouvertement le libre arbitre*, que Luther, comme nous allons bientôt le voir, *avait déjà nié*. Mais que penser de l'intercalation du mot « coupable » à la fin de la citation ? Ce mot change complètement le sens de ce passage. « On donne à la concupiscence le nom de péché, dit saint Augustin, parce qu'elle naît du péché, et que *si elle triomphe, elle produit le péché*. » D'après le texte de Luther, il dit au contraire : « On donne à la concupiscence le nom de péché, parce qu'elle naît du péché et que *si elle triomphe, elle rend le péché coupable*. » De ce fait, la concupiscence est identifiée avec le péché, ce que n'a jamais fait saint Augustin. Est-ce Luther qui a interpolé le mot « coupable » ?

regeneratis, quando illi ad illicita opera non consentitur, atque ut ea perpetrent, a regina mente membra non dantur, ut si non fit, quod scriptum est : « Non concupisces », fiat saltem quod alibi legitur : « Post concupiscentias tuas non eas ». Sed quia modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est, et peccatum, si vicerit, facit...

est peccatum in regeneratis, quando illi non consentitur, ut si non fit, quod scriptum est : « non concupisces », fiat saltem, quod alibi legitur (Ecclesiast., 18) : « Post concupiscentias non eas ». Sed modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est, et peccatum (peccantem) si vicerit, reum facit.

[*Peccantem* a été ajouté en marge par Luther. Voir Ficker, I, p. XXI, XL].

Non ; il le lisait dans l'édition dont il se servait¹. Mais, au lieu de se donner la peine d'examiner si c'était bien là une pensée de saint Augustin, il accepte de but en blanc le texte fautif, quoique cette même édition reproduisît peu après la même expression, et cette fois d'une manière correcte². Il s'entendait fort bien à « corriger » le texte exact, c'est-à-dire, à *le falsifier*, lorsqu'il lui était défavorable ; mais il se garde de toucher à un texte fautif lorsqu'il est en faveur de sa thèse³.

1. L'édition de Bâle, de 1506, et dont le tome VIII contient l'ouvrage en question de S' Augustin. Le passage : « Et peccatum, si vicerit, facit reum », se trouve au c. 23 (dernier folio avant L). Par raison d'euphonie, Luther a seulement transposé les deux dernier mots.

2. Luther n'a pas cité la phrase entière de S' Augustin ; la fin en contredit le sens qu'il lui attribue : « Sed quia modo quodam loquendi peccatum vocatur, quod et peccato facta est, et peccatum, si vicerit, facit ; reatus ejus (concupiscentiæ) valet in generato ; quem reatum Christi gratia per remissionem omnium peccatorum in regenerato, si ad mala opera ei quodam modo jubenti non obediat, valere non sinit. Sic autem vocatur peccatum, quia peccato facta est, cum *jam in regeneratis non sit ipsa peccatum*, sicut vocatur lingua locutio, quam facit lingua, et manus vocatur scriptura, quam facit manus. Itemque sic vocatur peccatum, *quia peccatum, si vincit, facit* ; sicut vocatur frigus pigrum, non quod a pigris fiat, sed quod pigros faciat ». Ces explications reviennent très souvent sous la plume de S' Augustin, par exemple *Contra duas epist. Pelagianorum*, I, c. 13, n. 27 ; *Opus imperfectum contra Julianum*, II, c. 71.

3. Pour ce qui est de l'autorité de S' AMBROISE, qu'invoque aussi Luther (ci-dessus, p. 10), je vais la liquider rapidement dans cette note. Le PSEUDO-AMBROISE ne dit pas tout à fait ce que lui prête le Réformateur : « Je pèche toujours, c'est pourquoi je communie toujours », mais : « Je dois toujours recevoir le sang de Jésus-Christ, parce que je pèche toujours. C'est pourquoi j'ai sans cesse besoin d'un remède ». *De sacramentis*, IV, c. 6, n. 28 : « Debeo semper accipere qui semper pecco, semper debeo habere

Lorsqu'il était en voie de devenir hérétique, le « père de la Réforme évangélique » a parfaitement réalisé, par ses falsifications, le portrait des hérétiques qu'il nous traçait en 1515 : ils mettent les saintes Ecritures au service de leurs mensonges, afin qu'appuyés sur une telle autorité, ces mensonges trouvent créance. C'est la manière la plus dangereuse d'induire en erreur. Tous les hérétiques, ajoute-t-il, s'appuient non seulement sur des preuves de raison (c'est par là qu'ils commencent et qu'ils établissent ce qui leur semble conforme à leur jugement), mais aussi sur les Ecritures, qu'ils tâchent d'accommoder aux fantaisies de leur raison ¹.

Au commencement de 1521, Luther a prononcé le mot qui caractérise sa conduite : « *Celui qui ment, ne serait-ce qu'une seule fois, n'est pas de Dieu et est suspect en toutes choses* ². » Or, d'après ce que nous venons de voir, et d'après les nombreuses preuves que nous avons données dans la première partie, il est

medicinam ». Ce texte est passé dans le *Décret* (De consecratione, dist. 2, cap. *Si quotiescunque*), et il est souvent cité, par exemple par Pierre LOMBARD (*Sentent.* IV, dist. 12), S^t THOMAS (3^e pars, qu. 80, a. 10), etc. Ce passage rime avec la théorie de Luther sur le péché originel à peu près comme *hallebarde* avec *miséricorde*. Le Pseudo-Ambroise parle non du péché originel, mais des fautes quotidiennes, fautes qui sont inévitables en cette vie.

1. *Explication des psaumes*, Weimar, IV, 436 : « Hoc est nocentissimum genus decipiendi, scil. Scripturas sanctas extendere per iniquas glossas ad mendacium, ut tanta auctoritate mendacium fiat credibile. Sic enim omnes hæretici non tantum rationibus nituntur (licet inde ordiantur et primo statuunt, quæ suæ rationi videntur), sed etiam Scripturis, sic tamen, ut ad sua rationis figmenta easdem extendant ».

2. Weimar, VII, 414.

acquis que Luther a trompé et falsifié non pas une fois, mais très souvent ; fréquemment encore, nous aurons l'occasion de le constater. Il s'est donc jugé lui-même : « Luther n'est pas de Dieu et il est suspect en toutes choses ¹. »

§ 2. — *Conséquences de l'identification du péché originel et de la concupiscence. Jésus-Christ cache notre ignominie.*

Il n'est pas rare d'entendre dire en conversation : « Voilà un petit gaillard qui promet pour l'avenir. » On peut en dire autant de Luther. A peine avait-il débuté qu'il se faisait *faussaire*, alors que pourtant son œuvre de destruction n'avait été ni interrompue,

1. Nous croyons devoir renvoyer ici à notre remarque, t. II, p. 367, ainsi qu'à celle de Kattenbusch (p. 31), afin de pouvoir présenter sous son jour le plus favorable la fausse direction dans laquelle s'est engagé Luther. On peut être *faussaire*, sans avoir *au moment même* conscience de la falsification dont on se rend coupable. Quiconque a de la haine ou des préjugés contre quelqu'un, donnera inconsciemment aux paroles et aux actions de cet homme un sens auquel celui-ci n'avait jamais songé. Celui qui s'est une fois fourvoyé dans une fausse doctrine ou dans une fausse direction falsifiera presque nécessairement l'Ecriture, les Pères et même les décisions de l'Eglise. Néanmoins cela ne l'excuse pas de toute faute, car il y a aussi un « volontaire dans la cause » (*voluntarium in causa*). Souvent, celui qui est dans cet état sent lui-même qu'il cherche à s'aveugler. Sa conscience le contredit, la vérité traverse son âme comme un éclair et fait battre son cœur, mais il la repousse, il fait taire sa raison et il traite la voix de sa conscience de préjugé puéril, parce qu'il se dit, ou, tout au moins, parce qu'il sent et se doute que s'il venait à céder à cette persuasion, il il devrait abandonner ses positions. Il peut donc y avoir responsabilité et *faute* à côté d'une certaine bonne foi, d'une bonne foi dont, en partie seulement ou à dessein, l'on n'a que sommairement vérifié la valeur. (Note du P. Weiss).

ni empêchée ou attaquée par personne. Que sera-ce donc, lorsqu'on le prendra à partie ? S'humiliera-t-il, une fois que, favorisé par le calme, et même l'admiration générale, son orgueil aura bâti tout un système ? Alors, au contraire, sa suffisance éclatera au grand jour ; s'il rencontre des difficultés, il cherchera à les briser, de quelque manière que ce soit. Ses armes seront l'injure, la calomnie, le tapage¹, et, dans une plus large mesure qu'au début, le mensonge et l'imposture.

Dans son *Commentaire* sur le chapitre IV de *l'Épître aux Romains*, après avoir cité saint Augustin et saint Ambroise, il dit qu'autrefois il n'avait pu comprendre comment, après s'être repenti et confessé, il aurait dû se regarder comme un pécheur semblable aux autres, et ne se préférer à personne, puisque tout avait été effacé, même intérieurement². Mais, *aujourd'hui*, il le comprend parfaitement : « A la vérité, dit-il, le péché est remis ; pourtant, il n'est pas effacé ; il ne l'est qu'en espérance ; la grâce qui nous est donnée commence à l'effacer, afin qu'il ne soit pas totalement imputé³. » Nous connaissons déjà cette théorie ; c'est, nous

1. Pour le psychologue, c'est là l'une des raisons les plus décisives de mettre la bonne foi en doute. Un homme de conscience et de caractère, qui aime sincèrement la vérité et se trompe de bonne foi, éprouvera une grande peine si l'on vient à lui prouver son erreur ; avant d'en convenir, il pourra avoir à se livrer à lui-même un dur combat ; mais enfin il en conviendra. Au contraire, si alors on s'aigrit et qu'on en vienne même à l'attaque ou à la grossièreté, c'est que l'on n'était pas de bonne foi, ou que l'on a cessé de l'être. (Note du P. Weiss).

2. Folio 144^b. [Ficker, II, 109]. Voir, ci-dessus, t. II, p. 421.

3. Folio 144^b. [Ficker, II, 109].

l'avons vu, celle qu'il prête à saint Augustin, quoique celui-ci affirme précisément le contraire. Désormais, Luther établira une différence entre *remettre* et *effacer*¹. Dans le baptême ou dans la justification, le péché est *remis*, pardonné, c'est-à-dire qu'il n'est pas imputé, mais il *n'est pas complètement effacé*. Luther se refusait à reconnaître l'énorme contradiction où il tombait par là², ainsi qu'à avouer qu'il allait à l'encontre de la doctrine de toute l'Eglise catholique, de celle de tous les docteurs, et spécialement de saint Augustin, à qui il en appelle. Car, non seulement saint Augustin a constamment admis que *remettre* et *effacer* étaient une seule et même chose³, mais il va même jusqu'à

1. *Remittere, et tollere.*

2. Voir, ci-dessus, t. II, p. 88-90.

3. Alors que dans la phrase « *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi* », Luther entend le mot « *tollit* » dans le sens de « *porter, supporter* », S^t Augustin le prend dans celui d'« *effacer* ». Voir, par exemple, *Op. imperf. cont. Jul.* (dernière œuvre de ce docteur, écrite en 429-430), II, c. 71 : « *Aliud est peccatum, aliud concupiscentia peccati, cui non consentit, qui per gratiam Dei non peccat, quamvis et ipsa concupiscentia peccati vocatur peccatum, quia peccato facta est. Sicut scriptura quælibet manus ejus dicitur, cujus manu facta est. De quo autem dictum est : « Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi », ipse reatum peccati, quod generatione trahitur, regeneratione dissolvit, ipse spiritum donans facit non regnare peccatum in nostro mortali corpore ad obediendum concupiscentiis ejus* », etc. De même aussi au chapitre 226. Au chapitre 84, il s'explique encore plus clairement : « *Nemo tollit peccatum, quod nec lex, quamvis sancta et justa et bona, potuit auferre, nisi ille de quo dictum est : « Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccata mundi ». Tollit autem et dimittendo quæ facta sunt, ubi et originale comprehenditur, et adjuvando ne fiant, et perducendo ad vitam, ubi fieri omnino non possint* ». Au chapitre 97, il identifie aussi *tollere* avec *dimittere* : « *Tollit gratia Christi originalis peccati reatum, sed rem invisibilem invisibiliter tollit ; dimittit etiam cuncta peccata, quæ homines male*

répliquer à Julien d'Eclane : « Telle est la *vérité catholique* des paroles apostoliques *que toute la loquacité d'hérétique est incapable de corrompre*¹. » Voilà d'autres paroles que Luther peut aussi prendre pour lui.

S'il voulait être conséquent avec lui-même, il devait prétendre non seulement que le péché n'est pas effacé, mais qu'il n'est pas même remis ou *pardonné*. Qu'est-ce, en effet, qu'un péché remis, s'il demeure toujours ? Le simple bon sens suffit à répondre. Il est vrai que Luther chasse le bon sens de la théologie. Par contre, le docteur de son Ordre, GILLES DE ROME, était parfaitement d'accord avec l'Eglise et tous ses docteurs, lorsqu'il écrivait que rémission du péché était synonyme d'effacement de ce que le péché produit en nous². Mais Luther, lui, s'accommode de cette thèse : « Le péché *n'est jamais complètement remis* ; il demeure et il a besoin de n'être pas imputé »³. *A mainte reprise*, il invoque en faveur de cette théorie le spécieux prétexte de *maintenir* par là les fidèles dans le mépris d'eux-mêmes et *dans l'humilité*⁴. « Par suite de cette

viventes insuper addiderunt ». Au chapitre 105, il ajoute, dans le même sens : « Gratia... non solum illud cum quo nascitur homo, sed quidquid aliud delictorum voluntatis usus illi malo addidit, tollit ».

1. Immédiatement après les paroles que nous venons de citer, S' Augustin écrit : « Hæc est apostolicorum verborum catholica veritas, quam nulla hæretica loquacitate depravas ». (*Op. imp. contra Julianum*, lib. II, c. 105).

2. Le péché n'est pas remis, dit-il, si ce qu'il produit en nous *n'est pas effacé*. « Cum ergo non remittatur peccatum, nisi tollantur illa, quæ facit in nobis peccatum », c'est-à-dire, « ingratitude, *offensa Dei, aversio* ». (Sur 2 Sent., dist. 28, a. 2, qu. 1).

3. Fol. 154 [Ficker, II, 124]. Dans la suite il aura souvent des expressions semblables.

4. Voir notamment, ci-après, § 3.

sotte opinion (que le péché est effacé), écrit-il, on en est arrivé à cette duperie très funeste que ceux qui ont été baptisés et absous se croient aussitôt purs de tout péché et certains d'avoir déjà la justice; ils vivent dans l'oisiveté et la quiétude, n'ayant conscience d'aucune faute à vaincre et à chasser par des gémissements et des larmes, par l'affliction et par l'effort. Le *péché* a donc été laissé dans l'homme spirituel pour le bon emploi de la grâce, pour l'humiliation de l'orgueil et l'accablement de la présomption »¹. Mais est-il sûr que ceux qui ont reçu le baptême et l'absolution se regardent comme purs de tout péché, que, tranquilles et rassurés, ils restent les bras croisés? Suivant son habitude, Luther fait ici allusion à la fausse sécurité des méchants et applique à tout le monde le jugement qui ne convient qu'à eux seuls. Il fait cependant gloire à sa foi de *supprimer la préoccupation des péchés passés*²; il lui attribue même la certitude du salut et

1. Après avoir reproché aux théologiens d'avoir mal compris le v. 17 du chap. vii de l'Épître aux Romains (voir, ci-après, § 3, II), il écrit : « Quæ stulta opinio eo profecit nocentissimæ fraudis, ut baptizati et absoluti, statim se sine omni peccato arbitantes, securi fierent de adepta justitia, et manibus remissis quieti, nullius scilicet consciî peccati, quod gemitu et lachrimis, lugendo et laborando expugnarent atque expurgarent. Igitur peccatum est in spirituali homine relictum ad exercitium gratiæ, ad humilitatem superbiæ, ad repressionem præsumptionis; quod qui non sædulo studuerit expugnare, sine dubio jam habet, etiamsi nihil amplius peccaverit, unde damnetur. Non enim ad ocium vocati sumus, sed ad laborem contra passiones. Quæ non essent sine culpa (sunt enim vere peccata, et quidem damnabilia), nisi misericordia Dei non imputaret. » (Fol. 190). [Ficker, II, 178-179].

2. Voir, ci-dessous, chap. v, § 6, le passage tiré du *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*.

de la béatitude¹, tandis qu'il reproche aux catholiques de douter s'ils ont la foi ou non ! Selon sa convenance, il s'entend à changer son fusil d'épaule.

Précisément parce qu'il ne sait pas, selon l'enseignement de la sainte Ecriture et de l'Eglise, s'il est digne d'amour ou de haine, le vrai croyant ne vit jamais dans une fausse sécurité, mais tout à la fois dans l'espérance, dans la confiance et dans une sainte frayeur. Avec saint Augustin, il reconnaît que « cette vie ne se passe

1. Erlangen, 7, 287 : Nous sentons l'appel, Abba, Père bien-aimé, « lorsque, sans hésitation ni doute, notre conscience *présume et est comme certaine* que non seulement tous nos péchés nous sont pardonnés, mais que nous sommes devenus enfants de Dieu et certains de notre salut. » Pur verbiage ! Et les théologiens protestants acceptent tout cela *a priori*, sans examiner si c'est exact ou non ! Je ne veux pas toutefois être injuste, il y a des exceptions, par exemple, TAUBE, *Luthers Lehre über die Freiheit und Ausrüstung des natürlichen Menschen* (1901). Voir, ci-dessous, le chap. v.

N. d. T. En France, on s'accorde généralement à dire que la doctrine de l'inamissibilité de notre justice et de la certitude de notre salut est un apport de Calvin ; Luther se serait arrêté à la certitude de notre justification. Voir par exemple : *Dictionnaire de Théologie catholique* (Vacant-Mangenot), article *Calvinisme* (A. Baudrillart, 1904), p. 1405 ; H. Humbertclaude, *Erasme et Luther* (1909), p. 278. Dans son ouvrage sur la Théologie de Luther, Köstlin parle à peu près dans le même sens (*Luthers Theologie*, 2^e éd., 1901, t. II, p. 219). Comme le fait remarquer A. Baudrillart, la question est de peu d'importance : « L'inamissibilité de la grâce et du salut peut n'être considérée que comme une conséquence plus logique et plus rigoureuse de certains principes reconnus par Luther aussi bien que par Calvin. » En effet, les principes de Luther mènent directement à cette théorie ; car lorsqu'il nous parle de la certitude que nous avons d'être justifiés, on voit clairement que dans sa pensée, il s'agit d'une confiance complète en Dieu, c'est-à-dire de l'assurance que nous ne perdrons jamais cette justification, et par conséquent que nous serons sauvés. C'est une opinion « très pestilentielle » (*pestilentissima opinio*) que l'enseignement partout répandu dans le

pas sans fautes vénielles »¹, et que la concupiscence, demeurée en nous après le baptême, nous attire sans cesse vers le péché non seulement véniel, mais même mortel.

Si donc Luther vient me poser cette question : « Si le *péché* ne demeure pas en nous après le baptême, contre quoi *luttons-nous* donc par le jeûne, la prière et les autres exercices de piété ?² » je lui réponds : « Mais contre la *concupiscence*, contre les mauvais désirs qui s'élèvent toujours en nous, qui, avant le consentement de la volonté, ne sont pas des péchés, mais simplement la punition du péché et qui nous ont été laissés pour nous exciter à la *lutte*. » C'est ce que saint Augustin

royaume du pape « *hominem incertum debere esse de gratia Dei erga se* » (*Comm... ad Galatas* (1535), II, 175. Voir aussi *Op. ex. lat.* XVI, 197-198 (1519-1521)).

Mais, en outre, l'expression même de « certitude du salut » n'est pas étrangère à Luther ; on le voit par la citation que Denifle fait ici d'un sermon pour le dimanche dans l'octave de Noël : « *Dass er... der Seligkeit sicher sei.* » De même Weimar, II, 458, 29 (1519) : « *Fabulæ ergo sunt opinatorum Scholasticorum, hominem esse incertum in statu salutis sit, nec ne.* »

Aussi, les écrivains allemands qui ont écrit récemment sur Luther parlent-ils tous sans exception de sa théorie de la certitude du salut : Heilsgewisseit. Outre Denifle (ici, et ci-après, ch. v, § 6, ch. vi, § 1), voir W. Walther, *Für Luther wieder Rom* (1906), p. 162-174 ; H. Böhmer, *Luther in Lichte der neueren Vorschung* (1910), p. 45, 48 ; Grisar, *Luther*, I (1911), p. 325-326. Cristiani parle dans le même sens : *Du Luthéranisme au Protestantisme* (1911), p. xx-xxi.

1. *De Spiritu et lit.*, c. 28, n. 48 : « *Sicut enim non impediunt a vita æterna justum quædam peccata venialia, sine quibus hæc vita non ducitur* », etc. *Contra duas epist. Pelagianorum*, I, c. 14, n. 28 : « *... a nobis in hujus vitæ infirmitate manentibus quotidie fieri non quiescunt, quæ fideliter orantibus et misericordiam operantibus quotidie remittuntur* ».

2. Voir Weim., VI, 623 (1520).

nous répète à satiété, et ce que Gilles de Rome, le docteur de l'ordre de Luther, nous décrit d'une manière très expressive, mais très vraie, lorsqu'il attire notre attention sur les difficultés de cette lutte, même avec l'aide de la grâce¹. En des temps meilleurs, alors qu'il composait ses *gloses* sur les Sentences, Luther lui-même avait parfaitement compris cette doctrine : « La concupiscence qui reste après le baptême n'est un mal qu'occasionnellement, en ce sens que la raison, à qui elle a été laissée à combattre en punition de la première désobéissance, doit *lutter* contre elle »². Dans cette première période, d'accord avec l'Eglise catholique et tous ses docteurs, Luther avait encore enseigné que la concupiscence demeure après le baptême ou l'absolution, alors cependant que le baptême efface *complètement* le

1. In 2 Sentent., dist. 28, a. 2, qu. 2 : « Utrumque tangit scriptura sacra : Quod jugum Christi est suave et onus leve : et quod ardua est via, quæ ducit ad vitam. Oportet omnia hec suo modo veritatem habere : cum major sit divina scripturæ auctoritas, quam totius humani ingenii perspicacitas. Propter enim sensualitatem repugnantem, et quia videmus legem in membris nostris repugnantem legi mentis, difficile est bene agere. Est enim in nobis, quantumcumque bonis et quantumcumque in gratia existentibus, continua pugna cum vitiis ; et utinam esset ibi crebra et non rara victoria ! Non ergo loquamur transcendentia, non quadremus circulum per logicam ; loquamur ut in se quilibet experitur, dicentes : difficile etiam est cum gratia omnia vitia superare et sine gratia impossibile est vitiis non succumbere. Nihilominus tamen cum tanta difficultate est ibi levitas vel suavitas, quia non possumus ista vincere nisi cum gratia, cui de necessitate annexa est charitas, que est amor Dei et proximi. Sed quecumque cum amore fiunt, cum quadam levitate et suavitate fiunt ; quia si dederit homo totam substantiam suam pro dilectione, quasi nihil despiciet eam ».

2. Voir, ci-dessus, t. II, p. 393-395.

péché originel et que l'absolution efface le péché actuel. Nous savons déjà pourquoi il adopte maintenant une autre théorie, nous connaissons suffisamment aussi son caractère pour pouvoir comprendre la nature de sa « naïveté », quand il demandait : « Si après le baptême le *péché* ne reste pas, contre quoi *combattons-nous* donc ? »

Le lecteur voit de plus en plus clairement quelle désastreuse confusion Luther a introduite dans la doctrine des anciens docteurs, aussi bien que dans la manière de les comprendre, en identifiant avec le péché originel sa fougueuse concupiscence.

Par suite de cette identification, il fut contraint de considérer tout péché comme *mortel* de sa nature. *Tout* péché vient de la concupiscence, dans *tout* péché se trouve la concupiscence ; *c'est pourquoi, d'après lui, tout péché est de soi mortel, car la concupiscence est péché mortel* ; seule, la non-imputation de la part de Dieu la rend simplement vénielle. Voilà la raison primordiale qui porta Luther à supprimer la distinction entre le péché mortel et le péché véniel. Pour lui, il n'y a pas de faute *vénielle en soi*¹. Nous l'avons déjà entendu affirmer que les péchés actuels ne sont que les fruits de la faute originelle non effacée. C'est sur elle surtout que doit porter notre attention : elle est

1. « Nullum est peccatum veniale ex substantia et natura sua ». (F. 153 ; sur le ch. iv). [Ficker, II, 123]. Voir aussi Weim., II, 410 (1519) : « Peccatum veniale non natura sua, sed Dei misericordia esse tale ». Dans la suite, loin de s'écarter de cette doctrine, Luther ne fit que la développer toujours davantage.

le mauvais arbre d'où tout procède¹. Forcé de *voir partout des péchés graves*, Luther va si loin en exposant cette thèse qu'il en oublie d'autres qu'il a soutenues autrefois et qui la contredisent. En 1519, par exemple, il tempête, d'ailleurs à tort, contre les théologiens, leur reprochant de trop diminuer la gravité du péché véniel : « S'il est une si légère offense, *pourquoi le juste sera-t-il à peine sauvé ?* »². Comment concilier cette dernière phrase avec la théorie qu'il professait déjà sur la *certitude du salut* ?³.

Puis il pose cette question : « Pourquoi est-ce d'une manière si grave et non légère ou métaphorique que nous sommes obligés de faire cette prière : « Pardonnez-nous nos offenses ? »⁴. Il examine ensuite un passage de saint Augustin se rapportant à ce sujet, puis il ajoute : « Comme le dit saint Augustin : Ce n'est pas un commandement accessoire, celui par lequel la majesté divine nous ordonne de dire : « Pardonnez-nous nos offenses ». Dieu tient le péché véniel pour si grave que, pour le pardonner, il nous commande d'implorer sa miséricorde, et, c'est en lui (dans le péché véniel) que l'homme se figure pouvoir trouver la sécurité !⁵ Malheur à celui par qui vient un tel scandale ! »⁶

Ce scandale vient précisément de l'auteur sur lequel

1. Weim., I, 188 (1517).

2. Weim., II, 416 (1519).

3. Ce fut de 1515 à 1518-1519 que peu à peu Luther s'achemina vers cette théorie. Ci-dessus, t. II, p. 316, n. 2. (N. d. T.).

4. Weim., II, 416 (1519).

5. C'est à tort que KNAAKE fait cette phrase interrogative.

6. Weim., II, 417 (1519).

il s'appuie, c'est-à-dire de saint Augustin ! Car, d'après ce docteur, tout péché est-il mortel et est-ce seulement par la non-imputation de la part de Dieu qu'il devient véniel ? Au contraire, saint Augustin distingue nettement entre pécher *mortellement* et *véniellement*, et il ajoute : « Si dans la lutte contre la concupiscence, il nous arrive d'être vaincus, *non toutefois grièvement*, mais d'une *manière simplement légère*, nous contractons par là le devoir de dire tous les jours : « Pardonnez-nous nos offenses »¹. Il fait une distinction précise entre les péchés *véniels* ou *quotidiens*², dont le pardon peut être obtenu par la prière : « Pardonnez-nous nos offenses » ou par les œuvres de miséricorde, et les *péchés mortels*, que seule la pénitence peut effacer. Il ne dit *nulle part* que les fautes vénielles ne le sont que grâce

1. *Contra Jul.*, II, c. 10, n. 33 : « In hoc bello (cum concupiscentia) laborantes, quamdiu tentatio est vita humana super terram, non ideo sine peccato non sumus, quia hoc, quod eo modo peccatum dicitur, operatur in membris repugnans legi mentis, etiam non sibi ad illicita consentientibus nobis (quantum enim ad nos attinet, sine peccato semper essemus, donec sanaretur hoc malum, si ei nunquam consentiremus ad malum); sed in quibus ab illo rebellante, *etsi non lethaliter, sed venialiter tamen vincimur*, in his contrahimus, unde quotidie dicamus : Dimitte nobis debita nostra ». Voir aussi *Enchiridion*, c. 71.

2. La plupart ne sont que des *subreptiones*, et d'après saint Augustin, des *péchés de justes*, car « sæpe in levissimis et aliquando incautis obrepit peccatum ». Les justes sont « justi », bien que « sine peccato non fuerunt ». *De natura et gratia*, c. 38, n. 54. Il distingue très exactement les péchés quotidiens (*quotidiana peccata*) des péchés mortels (*mortifera*). *Tract.* 26 in *Joann.*, n. 11. Dans le *Sermo* 9, n. 18, il s'explique encore plus en détail sur ce sujet ; il y expose la facilité avec laquelle on tombe dans les péchés véniels, effrayants non par leur *grièveté*, mais par leur *multitude*.

à la non-imputation de Dieu. Il prévient les nouveaux baptisés qu'ils ne passeront pas leur vie sans commettre de péché; ce ne sont toutefois que des fautes *vénielles* que la Prière du Seigneur peut effacer. Qu'ils se gardent des *péchés mortels*, qui nous séparent du Christ ¹.

Par suite de l'identification du péché et de la concupiscence, nous ne pouvons acquérir *aucun mérite*, ce que Luther professe dès 1515 ²; dans *toutes nos bonnes œuvres il y a un péché et même un péché mortel*, que, toutefois, en considération de Jésus-Christ, Dieu ne regarde que comme péché véniel. Les bonnes œuvres elles-mêmes sont injustes; elles sont des péchés ³.

1. *De symbol.*, I, c. 7, n. 14 : « Non vobis dico, quia sine peccato hic vivetis : sed sunt *venialia*, sine quibus vita ista non est. Propter omnia peccata baptismus inventus est ; propter *levia*, sine quibus esse non possumus, oratio inventa. Quid habet oratio ? Dimitte nobis debita nostra. Semel abluimur baptisinate, quotidie abluimur oratione. Sed nolite illa committere, pro quibus *necesse est, ut a Christi corpore separemini* ». Pour ces derniers, il faut faire pénitence; « si *levia* peccata essent, ad hæc quotidiana oratio delenda sufficeret », parce qu'ils ne séparent pas de Jésus-Christ.

2. Fol. 153. [Ficker, II, 123]. Voir, ci-après, § 4.

3. Il le dit dès 1515 : « Quia etiam bona opera, quia renitente fomite et sensualitate, non tanta fiunt intensione et puritate, quantam lex requirit, cum non ex totis viribus fiant, sed tantum ex viribus spiritus, repugnantibus viribus carnis; idcirco enim *bene operando peccamus*, nisi Deus per Christum nobis hoc imperfectum teget et non imputaret. *Fit ergo veniale* per misericordiam non imputantis, propter fidem et gemitum pro ista imperfectione in Christo suscepta. Stultus itaque nimis est, qui ex operibus suis sese justum putat habendum, cum si iudicio Dei offerantur, *peccata sint et inveniantur*... Non potest intus, sine misericordia Dei, justus esse, cum sit fomite corruptus. Ideo invenietur iniquitas in justitia ejus, i. e. quod etiam opera ipsa bona injusta sint et peccatum ». (Fol. 153). [Ficker, II, 123].

Car, la concupiscence, qui pour lui est toujours *coupable*, qui est le péché subsistant en nous, joue aussi son rôle dans l'exercice des œuvres les meilleures¹. Il va même si loin que, dès 1517, il falsifie le verset 9 du psaume L : « Détourne ta face *de mes péchés* », en lui donnant l'interprétation suivante : « C'est-à-dire : N'examine pas sévèrement *mes œuvres*, car, si tu les mets devant tes yeux et que tu les appelles à ton tribunal, elles sont toutes des péchés »². Nous avons déjà vu que pour lui, par le fait seul qu'elle s'insurge contre la loi de Dieu, la concupiscence est péché avant même que la volonté ait donné son consentement. Voici son principe : « Le baptisé ou le pénitent restent dans l'infirmité de la concupiscence : cette infirmité est pourtant opposée au commandement : « Tu ne convoiteras pas », et elle serait *mortelle* sans la miséricorde divine qui ne nous l'impute pas, à cause de la guérison qui a déjà commencé »³. Ce principe lui fera supprimer la distinction entre œuvres bonnes et œuvres mauvaises. Puisque dans toute bonne œuvre le juste pèche mortellement, puisque les œuvres

1. Il dit déjà dans son *Commentaire sur les psaumes* (Weim., III, 439 ; 1513-1514) : « In omni opere bono vix deest caro in aliquo ». Il le savait par expérience personnelle. Toutefois, je ne trouve pas qu'il l'ait alors entendu dans un sens différent de celui de saint Augustin ou de tout autre théologien estimable.

2. Weim., I, 190 (1517). « Toutes nos œuvres, explique-t-il aussi à cet endroit, se produisent *dans le péché, dans lequel nous sommes nés*. » (I, 190, 25).

3. « Baptizatus aut pœnitent manet in infirmitate concupiscentiæ, quæ tamen est contra legem : « Non concupisces », et utique mortalis, nisi Deus misericors non imputaret propter inceptam curationem. » (*Commentaire sur l'Épître aux Romains*, chap. XIV. fol. 284). [Ficker, II, 332]

sont toutes des péchés, elles sont indifférentes ; toutes se valent. Du reste, à certains jours, alors que son caprice ou sa tactique l'y poussent, il se défend d'avoir de telles idées.

En outre, il est rare que dans les *actes bons* il ne se mêle des désirs contraires, car, comme le dit saint Augustin, une perfection à laquelle il n'y a rien à ajouter n'est ici-bas qu'une espérance ; or, ce qui est ainsi défectueux vient de notre « vice » [ou défectuosité] ¹, c'est-à-dire du « foyer », de la racine du péché ², de ces appétits que le même docteur nomme des « vices », mais qui, toutefois, tant que l'esprit n'y adhère pas, ne sont pas des péchés ³. Mais d'après Luther, concupiscence et péché originel sont identiques, et dans le simple fait de convoiter contre la loi il voit déjà une faute grave. Pour lui, il n'y a donc *aucune action* qui, de sa nature, ne soit un *péché mortel*. Nous péchons dans *tout acte* qui vient de nous ⁴.

1. *Ep.* 167 (ad Hieronymum), c. 4, n. 15 : « Virtus est caritas, qua id, quod diligendum est, diligitur. Hæc in aliis major, in aliis minor, in aliis nulla est. Plenissima vero, quæ jam non possit augeri, quamdiu hic homo vivit, est in nemine; quamdiu autem augeri potest, profecto illud, quod minus est quam debet, ex vitio est... Videt itaque, qui recte videt, unde et quando et ubi speranda sit illa perfectio, cui non sit quod adjici possit ».

2. *Ibidem*, c. 3, n. 10.

3. *Contra Jul.*, II, c. 3, n. 7. Voir, ci-dessus, p. 18, n. 1 ; voir aussi *Opus imperf. cont. Jul.*, IV, c. 41 : « Excessus proinde libidinis in peccato est ; sed etiam impulsus in vitio ». Et il dit auparavant : « Urget et compellit hominem facere malum, si ei non resistatur ».

4. Cet alinéa nous semble avoir deux défauts. 1° Il ne fait guère que répéter ce que dit déjà le précédent ; 2° Surtout, le début n'est pas en harmonie avec la suite : pour être logique, l'auteur aurait dû dire : En outre, il n'arrive jamais que dans les actes bons, etc. (*N. d. T.*)

Nous péchons dans le *repentir*, puisque, il nous l'a déjà dit, une contrition par pur amour de Dieu n'existe pas, mais seulement celle qui est inspirée par la crainte des peines, par l'espoir d'une récompense : dans la contrition, la concupiscence est donc très agissante. Pour les mêmes raisons, nous péchons dans *l'acte d'amour de Dieu*¹. Nous péchons quand nous faisons *notre possible*, car précisément dans ce possible Luther voit la concupiscence, c'est-à-dire le péché originel². *Nous péchons, et gravement*, ce qui d'ailleurs est toujours supposé, dans *tous les actes à l'égard de Dieu*, puisque partout se trouvent la concupiscence et la convoitise contre Dieu.

Toutes les relations entre l'homme et son Créateur étant de ce chef supprimées, il ne reste plus *qu'à se vouer à l'enfer*. La haine de soi-même, dit-il en effet dès 1516, doit être si grande que l'on souhaite de toute son âme d'être *perdu et damné, que l'on soit résolu à n'être jamais sauvé*, etc...³ C'est pour n'avoir pas voulu être

1. Sur la contrition et la charité, voir, ci-après, chap. v, § 5.

2. Ainsi en 1516 : « Homo, quando facit quod in se est, peccat, cum nec velle aut cogitare ex seipso possit ». Sur ce point, voir, ci-dessous, § 3, IV, ainsi que Weimar, I, 148 (1516).

3. Dans le *Commentaire sur l'Ep. aux Romains*, c. 9 [p], fol. 214^b [Ficker, II, 215]; c. 9, fol. 216-218 [Ficker, II, 217-220]; au fol. 218 [Ficker, II, 220], il écrit : « Idcirco periculosissime de bono disputant ex philosophia deducto, cum Deus illud verterit in malum. Quia, etsi cuncta valde bona sint, tamen nobis nulla bona sunt; et si nulla ullo modo mala sint, tamen nobis omnia mala sunt. Et hoc totum, quia peccatum habemus; ideo oportet fugere bona et assumere mala, et hoc ipsum non voce tantum et ficto corde, sed pleno affectu confiteri, et optare nos perdi et damnari. Quia sicut agit, qui alium odit, ita et nos in nos agere oportet. Qui odit enim, non fecte, sed serio cupit perdere et occi-

damnés et se résigner à cette décision de Dieu, ce qu'ils ne pouvaient sans la grâce, que les *damnés* sont si cruellement torturés ; de même aussi, il semble que la peine du *purgatoire* consiste en ce que les âmes n'ayant qu'un amour imparfait s'épouvantent devant cette résignation, jusqu'à ce qu'enfin elles s'y résolvent et consentent à être séparées de Dieu ¹. *Sur la croix, Jésus-Christ lui-même s'est réellement et vraiment offert à Dieu pour nous à la damnation éternelle ; sa nature humaine ne se comporta pas autrement qu'un homme destiné aux supplices éternels de l'enfer* ².

L'horreur du péché, de la mort, du jugement à venir

dere et damnare eum, quem odit. Si ergo et nos ipsos sic vero corde perdemus et persequemur, *in infernum offeremus propter Deum et justitiam ejus*, jam vere satisfacimus justitiæ ejus, et miserebitur atque liberabit nos. « Si enim nos ipsos judicaverimus, utique non a Domino judicaremur. » Tales enim solum id quærunt, ut culpam diluant et gratiam Dei offensi reconcilient, regnum non quærunt, parati nunquam salvari, libentes damnari volunt, sed cum gratia prius placati Dei poenam non metuunt sed tantum offensam Dei ». Cette pensée de Luther concorde non seulement avec celle des hérétiques postérieurs, mais aussi avec celle de Pélagie. Il écrivait *In Galat.*, c. 5 : « Si ergo volumus dilectionem habere, primo Deum plus quam animas nostras diligamus, quod inde probatur, si propter Deum etiam salutem nostram et ipsas animas contemnamus ». H. ZIMMER, *Pelagius in Irland* (1901), p. 356, ne donne aucune variante sur ce texte. Voir le passage dans *Opp. S. AUGUSTINI*, t. XII, 408 (edit. Antverpiæ, 1703).

1. « ... donec eam (resignationem) faciant, et consentiant esse anathema a Deo » (Fol. 216^b, [Ficker, II, 218]. Plus tard, il niera complètement le purgatoire. C'est selon les besoins !

2. « Realiter et vere se in æternam damnationem obtulit Deo patri pro nobis. Et humana ejus natura non aliter se habuit quam homo æternaliter damnandus ad infernum ». (Fol. 217). [Ficker, II, 218]. Nous savons comment Luther amplifia plus tard cette doctrine révoltante et blasphématoire. Et Calvin ira encore plus loin.

appartient à la « prudence de la chair¹. » Sans doute dans cette théologie plus que malade et lugubre, il se mêle d'autres idées ; la pensée fondamentale en est cependant qu'à cause du péché originel, que le baptême n'a pas effacé, l'homme reste partout et toujours pécheur tout comme avant le baptême. Il n'a donc aucun droit au ciel, mais seulement à l'enfer. Ce que Luther dit de l'amour pur ne repose que sur une fausse interprétation de Tauler².

1. « Mortem horrere..., peccatum, ... judicium futurum (horrere), omnia sunt signa... prudentiæ carnis ». (Fol. 199). [Ficker, II, 192]. Par une conséquence naturelle de cette théorie, Luther dut donner du précepte « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » une explication toute différente de celle que l'Eglise catholique avait donnée jusqu'alors, puisqu'on ne peut que se haïr soi-même. C'est ce qu'il fait au folio 217 et tout spécialement aux folios 286^b et 287 de son *Commentaire* [Ficker, II, 219 ; 336-337]. A l'en croire, ce précepte signifie : Tu dois te haïr, afin de n'aimer que ton prochain : « Curvus es totus in te, et versus in tui amorem, a quo non rectificaberis, nisi penitus cesses te diligere, et oblitus tui solum proximum diligas ». Nous savons déjà comment Luther et ses adeptes ont mis cette explication en pratique, en n'aimant qu'eux-mêmes, tandis qu'ils haïssaient leur prochain, les papistes, à l'égal du diable !

2. Dès cette époque, Luther connaissait TAULER ; il le cite au folio 208 [Ficker, II, 205] : « De ista patientia Dei et sufferentia vide Taulerum, qui præ cæteris hanc materiam præclare ad lucem dedit in lingua teutonica ». (Un peu avant le milieu de 1516.) — Ces pensées, en effet, se trouvent en partie dans Tauler (voir, par ex., ci-dessus, t. II, p. 8) ; mais le Réformateur s'est absolument mépris sur leur sens véritable. Tauler et Luther se plaçaient à un point de vue tout différent ; ils n'avaient ni le même point de départ, ni le même point d'arrivée. [Tauler parlait de la nécessité pour l'homme de se perfectionner avec l'aide de la grâce pour arriver à l'union avec Dieu par l'amour ; Luther, au contraire, prenait comme point de départ la corruption intégrale de l'homme depuis la chute originelle, et comme point d'arrivée l'union avec Dieu par la foi]. A ces divergences vint

Mais comment faire s'accorder avec ce qui précède le fait que l'homme doit tout de même souhaiter de devenir *justifié* au ciel, et, dès lors, qu'ici-bas, il doit par la foi ou confiance s'attacher à la justice du Christ afin que son péché ne lui soit pas imputé ? Quelle est cette foi, cette confiance ? Sans doute, croire, avoir confiance sont des dons de Dieu ; pourtant, si l'on veut que la justice du Christ devienne nôtre, il faut bien enfin que ces dons soient en nous des *actes vitaux*. N'est-ce pas moi qui par la foi ou confiance doit saisir le Christ ? S'il en était autrement, ce ne serait pas moi qui serais justifié, ce serait la foi, la confiance¹. Mais voilà que par là même tout est remis en question : car si dans l'acte de foi ou de confiance, il y a de mon activité, il y a aussi de la concupiscence, et avec elle, d'après Luther, il y a le *péché* qui se trouve dans toute bonne œuvre, dans tout acte bon. Ainsi dans l'œuvre du salut, un *acte vital* est d'après Luther tout aussi impossible que les *actes dits élicites*².

s'ajouter la doctrine de la *prédestination absolue*, à laquelle Luther donne déjà une place importante dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*.

1. Voir, ci-dessous, chap. v, § 4.

2. *Commentaire sur l'Ep. aux Rom.*, fol. 255^b [Ficker, II, 283]. Il entendait les actes élicites dans le sens des nominalistes : élicites avant la grâce. Dès lors, rien d'étonnant qu'il les rejetât. [Les mots *elicitedum* et *elicitedum*, dit Altenstaig (*Lexicon theologicum*, Venetiis, 1579) « apud diversos varie accipiuntur ». Pour les modernes « principium elicitedum productionis activæ est illud, quod necessario et per se requiritur ad productionem »... « Et esse elicitedum nihil aliud est, quam esse illud a quo formaliter aliquid dicitur producere aliud. » — Pour les nominalistes, l'acte naturel d'amour de Dieu produisait élicitement la justification. — Voir des définitions différentes dans le *Dict. de Vacant et Mangenot*, par Gardeil, O.P.]

Du reste, l'acte de foi n'est pas simplement un acte de l'intelligence, il est aussi un acte de la volonté. Même produits sous la motion divine, sous l'influence, l'impulsion de Dieu, les actes de foi et de confiance n'en supposent pas moins le libre arbitre. Mais y a-t-il un libre arbitre dans l'œuvre du salut? Certainement, répond Luther dans ses *Gloses sur les Sentences* et dans la dernière partie du *Commentaire sur les psaumes* ¹. L'homme, dit-il, est responsable parce qu'il peut accepter ou refuser la grâce qui lui est offerte. Mais dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, alors que sa volonté était déjà sous l'em-

1. *Gloses sur les Sentences*, Weim., IX, 71 (1510-1511) : « Nam utique verum est, si impossibile est ipsum (liberum arbitrium) ad bonum per se surgere, necessario per se vertitur ad malum, aut saltem manet sub malo, si non ipsum eligat. Verumtamen quia Deus semper præsto est, nec ideo liberum arbitrium damnatur, quia non habet gratiam aut habere non potest, sed quia oblatam et exhibitam non acceptat, vel acceptam non custodit et non comitatur ducem gratiam, sed retrocedit et stat rebelles ipsa progredi volente. Sicut in beatis non ideo est beatitudo, quia habent gratiam præcise, sed quia eam acceptant et consentiunt eam habere. Verum notandum est, quod sicut ad bonum principalitas est gratiæ, ita ad malum principalitas est voluntatis, concomitante hic infirmitate, illic voluntate ». — *Explication des psaumes* (ps. 118, v. 109; Weim., IV, 295, 34 : 1514-1515) : « Hec est oratio Scripture propria (« Anima mea in manibus meis semper ») : Anima mea est in potestate mea, et in libertate arbitrii possum eam perdere vel salvare, eligendo vel reprobando legem tuam, quod dicit : licet ego sim liber ad utrumque, tamen legem tuam non sum oblitus. Et hec glossa melior est ». — Voir encore ses *Gloses sur les Opuscula* de saint Anselme (Weim., IX, 112, 34 : 1513-1516) : « Homo a rectitudine nulla violentia aliena, nisi (et non viri) volens potest averti; a peccato autem nullo nisi Deo gratiam dante recuperare rectitudinem (potest) : a libertate et potestate nec ab alio nec a se potest privari ».

pire de « la concupiscence invincible », il parle autrement : non seulement, comme nous l'avons déjà vu, la concupiscence nous met dans l'impossibilité d'accomplir la loi, mais elle détruit aussi la liberté de choisir le bien et de l'accomplir. Luther affirme la connexion de ces deux effets de la concupiscence¹. Il dit plus loin : En dehors de la grâce, le libre arbitre n'a absolument aucun pouvoir pour la justice, mais il est *nécessairement* dans le péché. C'est *lorsqu'il* a reçu la grâce qu'à proprement parler il devient libre, du moins pour ce qui regarde le salut². A ce sujet, il cite

1. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, sur le v. 3 du chap. VIII : « Nam quod impossibile erat legi », il écrit : « *Ubi nunc est liberum arbitrium ?... Ego si dicerem impossibilia nobis præcepta, maledicerem. Nunc apostolus dicit impossibile fuisse legi peccatum damnare, immo ipsam infirmitatem per carnem. Hoc est, quod supra sæpius dixi, simpliciter esse impossibile legem implere ex nobis* » (Fol. 193). [Ficker, II, 183]. Mais il ne s'ensuit pas de là que Dieu nous ait commandé des choses impossibles : l'Eglise nous dit précisément que, de nous-mêmes, nous ne pouvons pas accomplir la loi ; mais, ajoute-t-elle, nous le pouvons avec la grâce. C'est ce que Luther lui-même disait au fol. 100 [Ficker, II, 38]. (Ci-dessus, t. II, p. 410-411). Et le voilà maintenant qui écrit : Non, le Christ a accompli la loi pour nous ; à nous, il est purement et simplement impossible de l'accomplir. Voir, ci-après, ch. v, § 5, III.

2. « *Liberum arbitrium extra gratiam constitutum nullam habet prorsus facultatem ad justitiam, sed necessario est in peccatis. Ideo recte b. Augustinus ipsum appellat (libro contra Julianum), « servum potius quam liberum arbitrium ».* Habita autem gratia proprie factum est liberum, saltem respectu salutis. Liberum quidem semper est naturaliter, sed respectu eorum quæ in potestate sua sunt et se inferiora, sed non supra se, cum sit capitivum in peccatis, et tunc non possit bonum eligere secundum Deum. » (Fol. 212^b). [Ficker, II, 212]. D'après Erl., 25, 73 (1531), les « choses inférieures au libre arbitre » (se inferiora) sont : les vaches et les chevaux, l'argent et les autres biens.

un texte de saint Augustin ¹ qu'il nous redonnera ensuite avec toutes les variations possibles, surtout pour prouver le « serf arbitre ». Ce passage, de même que beaucoup d'autres du même docteur, qu'il invoque en faveur du serf arbitre, prouvent au contraire contre lui. Ou il les détache de leur contexte et les mutile, ou il en fausse le sens. Voici quelques exemples de ces altérations.

Que de fois lui et ses pareils ne citent-ils pas ces paroles de saint Augustin : « Le libre arbitre n'a de force que pour pécher ¹ ». Ils ont bien soin de supprimer le membre de phrase conditionnel qui suit : « *Si la voie de la vérité est obscure ; lorsque l'on n'a pas ignoré ce que l'on doit faire et avec quoi on doit le faire ; si en outre on n'y trouve pas de charme, si on ne l'aime pas, on ne s'en occupe pas, on ne l'accepte pas, et on ne vit pas bien* ³ ». Pour Luther, « le libre arbitre est mort », ainsi qu'il l'écrira plus tard,

1. *Contra Jul.*, II, c. 8, n. 23. Voir I (1^{re} édit.), p. 32. — [A cet endroit, le P. Denifle critique un passage du premier volume de l'édition de Weimar. Il s'agit d'un texte de saint Augustin sur lequel s'appuie Luther pour prouver sa thèse du serf arbitre, texte que l'éditeur (Knaake) ponctue à faux : « Hic enim : vultis hominem perfici, atque utinam Dei dono et non libero, sed potius servo propriæ voluntatis arbitrio ». A en croire Knaake, c'est Julien qui parle, et qui affirme que le « don » de Dieu n'est pas « libre » ! Le véritable texte est celui-ci : « Hic (ici-bas) enim vultis hominem perfici, atque utinam Dei dono, et non libero vel potius servo propriæ voluntatis arbitrio » (N. d. T.).

2. *De spiritu et lit.*, c. 3, n. 5 : « nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet ».

3. « Si lateat veritatis via ; et cum id quod agendum et quod utendum est, cœperit non latere : nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur ».

très conséquent d'ailleurs avec sa théorie [sur les suites de la chute originelle], et il en appelle à saint Augustin¹. Or, d'après ce docteur « le libre arbitre *n'a pas été détruit* par le péché d'Adam, mais chez ceux qui sont *les esclaves du démon* il sert à commettre le péché et ne sert de rien pour une vie bonne *et pieuse*, à moins que la volonté n'ait été *libérée* par la grâce de Dieu, et ne soit *soutenue* par elle dans tout ce qu'elle fait de bien, en actions, en paroles et en pensées². » Chez les pécheurs, la volonté libre « est asservie par le plaisir, par la concupiscence *qui la tient esclave* ; on est, en effet, l'esclave de son vainqueur³ ? »

Saint Augustin nous décrit ici l'état où se trouvait Luther, lorsque, par sa faute, la concupiscence prenait chez lui de plus en plus le dessus, jusqu'à ce qu'enfin il la déclarât invincible. Elle s'était à ce point emparée de sa volonté et de son libre arbitre qu'incapable de se relever, il dut recourir à la justice imputative du Christ. Phrases creuses, purs subterfuges que de venir nous parler ensuite de liberté acquise après la justifi-

1. Weimar, I, 360 (1520) : « Liberum arbitrium est mortuum ». Sur cette doctrine absurde et qu'il a émise de bonne heure, voir, ci-après, chap. v.

2. *Contra duas epist. Pelagianorum*, II, c. 5, n. 9 : « Peccato Adæ arbitrium liberum periisse, non dicimus ; sed ad peccandum valere in hominibus subditis diabolo, ad bene autem *pieque vivendum* non valere, nisi ipsa voluntas Dei gratia fuerit *liberata* et ad omne bonum actionis, sermonis, cogitationis *adjuta* ».

3. *Opus imperfectum*, I, c. 107 : « Ab hac ergo necessitate servitutis ille liberat, qui non solum dat præcepta per legem, verum etiam donat per Spiritum charitatem, cujus delectatione vincatur delectatio peccati : alioquin (delectatio) perseverat invicta et servum suum tenet. A quo enim quis devictus est, huic et servus addictus est » (II Pet., II, 19).

cation. La justice du Christ, *qui nous est extérieure* et étrangère, simple *manteau* pour couvrir notre honte, comme nous le verrons à l'instant, c'est donc elle qui opérerait une transformation *intérieure* de notre volonté !

Si, comme l'enseigne Luther, la volonté ne fait rien dans l'acte de la justification, si à ce moment *elle n'agit pas, elle n'agira jamais*. Quand deviendrait-elle libre ? Si, dans la justification son rôle est purement passif, ce que Luther *doit forcément* admettre, elle ne peut jamais recevoir la grâce. Pour recevoir la grâce, il faut, en effet, comme l'enseigne saint Augustin ¹, que l'homme y consente ; or *consentir* est un acte vital, que Luther rejette. La justice de Dieu ne peut pas être *en nous* sans notre consentement ; Dieu ne nous justifie pas sans nous ².

Luther se réfère sans cesse à saint Augustin ; mais il ne prend chez lui que les mots sans jamais tenir compte du contexte. Dans certains cas, Augustin

1. *De spiritu et lit.*, c. 34, n. 60 : « Profecto et ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia ejus prævenit nos. *Consentire autem* vocationi Dei, vel ab ea dissentire, sicut dixi, *propriæ voluntatis est*. Quæ res non solum non infirmat, quod dictum est : « Quid enim habes, quod non accepisti ? » verum etiam confirmat. *Accipere quippe et habere anima non potest dona*, de quibus hoc audit, *nisi consentiendo*. Ac per hoc, quid habeat et quid accipiat, Dei est ; accipere autem et habere utique accipientis et habentis est ». Comme nous le verrons au chapitre v, § 4, cette question, néfaste pour Luther, revient à propos de la foi.

2. *Sermo 169*, c. 11, n. 13 : « Esse potest justitia Dei sine voluntate tua ; sed *in te esse non potest præter voluntatem tuam*... Qui ergo fecit te sine te, non te justificat sine te. Ergo fecit nescientem, justificat volentem ».

parle de tout acte bon qui peut produire la justice, le pardon des péchés et *la vie éternelle*, acte que l'homme ne peut accomplir sans la connaissance de la vérité que l'on a par la foi, ni sans la charité. Dans d'autres cas, il parle, sans d'ailleurs se contredire en quoi que ce soit, non du libre arbitre *considéré d'une manière absolue*, mais de la liberté ou pouvoir de faire des actes *bons pour le salut*. Le péché a privé l'homme de ce dernier pouvoir, mais non du libre arbitre.

Luther qui, en tant qu'occamiste, a toujours vécu en assez mauvaise intelligence avec le surnaturel, estime que par le péché le libre arbitre a été complètement anéanti. En apparence, il n'attaque que l'opinion de ceux qui prétendent que, même sans la grâce, l'homme peut *faire son salut*, de sorte qu'en dehors de cette sphère, il lui serait toujours possible d'acquérir et de pratiquer des vertus morales, ce que concède aussi le docteur de son ordre, GILLES DE ROME¹. Mais nous avons vu précédemment² qu'il exclut cette possibilité; d'après lui, dans l'ordre naturel aussi bien que dans l'ordre surnaturel, la volonté est sous l'empire de

1. In 2 Sentent., dist. 27, a. 1, qu. 3 : « Licet proprie non sint virtutes sine gratia, quia non possunt sine ea nos perducere ad ultimum bonum, quod est omnis boni bonum : possunt tamen habere aliquem modum virtutis, inquantum inducunt in aliquem finem intermedium, ut temperantia, etiam in infidelibus, qui sine fide Deo placere non possunt. Ducit tamen eos prefata virtus ad hunc finem, qui est refrenare concupiscentias carnis; tamen nisi hic finis ultimus ordinatur ad ultimum finem, rationem vere virtutis habere non potest ». La fin dernière est précisément Dieu, tel qu'il est en lui-même.

2. T. II, p. 367-460.

la concupiscence invincible. *La seule* liberté dont il ait la notion, c'est la liberté naturelle. Or, cette liberté ne peut jamais rien pour le salut, puisque, d'après son système, elle n'a aucun rapport avec le salut sans une surélévation, qu'il ne voulait pas admettre.

Entre saint Augustin et Luther, il y a une différence essentielle. « De ce que l'Apôtre écrit ¹, dit saint Augustin, que c'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, il ne faut pas en conclure que le libre arbitre a été supprimé². » Au contraire, « *à cause de notre libre vouloir*, ces deux actes (croire et bien faire) sont *nôtres*, quoiqu'ils nous soient *donnés* par la foi et la charité. Ces deux actes (croire et vouloir) sont de Dieu, parce que c'est lui qui prépare la volonté; ils sont *de nous* parce qu'ils ne peuvent se produire *sans que nous le voulions* ³. » Ce n'est pas la volonté qui marche en avant: mais elle suit⁴: « Qui est attiré, s'il le voulait déjà de lui-même? *Et cependant personne ne vient s'il ne le veut*. Ainsi donc, il est attiré d'une manière merveilleuse *à vouloir* et attiré par celui qui sait produire intérieurement dans le cœur même des hommes *non qu'ils croient sans le*

1. *Ep. ad Philipp.*, II, 13 : « Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate ».

2. *De gratia et libero arbitrio*, c. 9, n. 21.

3. *Retractat.*, I, c. 23, n. 2, 3.

4. SAINT AUGUSTIN, *epist.* 186, c. 3, n. 10 : « Voluntate comitante, non ducente ; *pedisequa*, non *prævia* ». De même, saint Thomas, in 4 Sentent., dist. 17, qu. 1, a. 2 ; qu. 2, ad 2 : « Voluntas nostra est *pedisequa* respectu gratiæ gratuitæ et respectu gratum facientis, et non *prævia*, nec causa ». De même encore Gilles de Rome, dans 2 Sentent., dist. 26, a. 2, dubium ad qu. 3.

vouloir, ce qui est impossible, mais qu'ils passent du non-vouloir au vouloir¹. » Ou, comme il s'exprime ailleurs : « La grâce prévient celui qui ne veut pas, afin qu'il veuille ; elle accompagne celui qui veut, afin que son vouloir ne soit pas vain². C'est là la doctrine de l'Eglise³ ainsi que des scolastiques de toute nuance ; ceux du xiii^e siècle tout particulièrement ne s'écartent pas d'un iota de ces enseignements de l'Eglise et de saint Augustin. Dieu, disent-ils, transforme intérieurement la volonté, en sorte qu'elle veuille ce que lui-même veut lui faire vouloir. Il n'y a là aucune contrainte, car Dieu nous est plus intérieur que nous ne le sommes à nous-mêmes⁴. La justification est gratuite et pourtant la volonté doit donner son consentement,

1. *Contra duas epist. Pelagian.*, I, c. 19, n. 37 : « ... ut volentes ex nolentibus fiant ». Dans cet écrit saint Augustin n'a jamais enseigné, ainsi que le prétend Luther (Weimar, VII, 147), « que Dieu nous convertit malgré et contre nous » (quod nolentes Deus convertit et reluctantes) ; voir Soto, *Natura et gratia*, lib. I, c. 14.

2. *Enchiridion*, c. 32, n. 9.

3. Comme nous l'avons déjà vu (t. II, p. 347), c'est ce que l'Eglise demande dans les secrètes du samedi après le 4^e dimanche de Carême, et du 4^e dimanche après la Pentecôte : que Dieu daigne pousser vers lui nos volontés même rebelles (ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates), c'est-à-dire qu'il les fasse vouloir, tout en sauvegardant leur liberté.

4. Pour être bref, je ne citerai que quelques passages : ALEXAND. ALENS. parte 2, qu. 72, m. 4, n. 1 ; BONAVENTURA in 2 *Sent.*, dist. 25, parte 2, qu. 5, et ad 1-4, dist. 37, a. 1, qu. 1 ; THOMAS, 1^a 2^a, qu. 111, a. 2 ; *Qu. de Malo*, qu. 3, a. 3 ; RICHARD DE MIDDLETON in 2 *Sent.*, dist. 25, a. 4, qu. 2. Voici comment s'exprime à ce sujet DENYS LE CHARTREUX, au xiv^e siècle : « Gratia inclinât actualiter ad adhærendum Deo tanquam vitæ ipsius animæ ; etiam inclinât in actionem vitalem animæ, quæ est : sponte converti ad Deum sive in Deum, et in quolibet actu tali voluntabilem efficit, et gratia naturaliter coëfficit, et Deus princi-

et elle ne le fait que sous une *influence spéciale* de Dieu.

Luther ne comprenait rien à tout cela, parce qu'il n'en avait *jamais fait l'expérience*, quoiqu'il se targue volontiers de ses expériences. Nous avons déjà fait remarquer qu'il est complètement dans l'erreur lorsque, s'appuyant sur un texte de saint Augustin, cité absolument à contresens¹, il affirme que Dieu nous convertit *malgré nous*. Il prétend que, même « sous l'empire de la grâce, la volonté ou le *libre arbitre* pèche et se débat rageusement contre elle, *ce que nous sommes tous forcés de sentir* et ce dont se plaint l'Apôtre et avec lui tous les saints². » Oui, certes, cette fureur de la volonté contre la grâce, Luther la connaissait par son *expérience* personnelle, imputable à lui seul, expérience qui, naturellement, était encore là, lorsqu'il *imaginait* sa théorie de la justification par la foi. Depuis longtemps esclave de la concupiscence, il ne sentait plus désormais que « la violence avec laquelle son libre arbitre et la prudence de la chair convoitaient contre l'esprit et contre la loi de Dieu³. » Chez lui, la tentation et le consentement ne faisaient qu'un. Quoi de plus compréhensible qu'il dût forcément en venir à nier la liberté⁴ ?

La suite nous montrera encore plus clairement avec

paliter primo vel principalius, ut dixi ». In 2 *Sent.*, dist. 27-29, a. 2, fol. 80^b. (Parisiis, 1505).

1. Voir ci-dessus, p. 61, n. 1.

2. *Ibidem*. Weimar, VII, 147 (1520).

3. *Ibidem*.

4. Un passage caractéristique sur ce point et remontant à 1518, se trouve dans Weimar, I, 485. Le Réformateur s'y occupe d'une

quelle audace il cherche en outre à exploiter les textes de l'Écriture sainte en faveur de sa thèse, avec quel sans-gêne il en use avec saint Augustin et les quelques scolastiques qu'il connaît. Partant constamment de fausses prémisses, il affirme, par exemple, que d'après les théologiens l'on peut être justifié ou sauvé par le libre arbitre qui, selon eux, pourrait se diriger là où il lui plaît, « de sorte que ce serait par notre libre décision que nous serions sauvés ou non ; et c'est ainsi, dit-il, que moi-même je l'ai autrefois compris ¹. » Si l'on prend cette thèse dans le sens que Luther a constamment attribué à tous les théologiens et ensuite à l'Eglise, à savoir que la volonté seule suffit pour être justifié ou sauvé, il y a là une *erreur, contraire à la doctrine catholique*. Veut-on dire, au contraire, que la grâce est une condition *nécessaire* ² de notre salut, mais que la volonté libre peut l'accepter ou la refuser,

parole de S' Augustin (*De sermone Domini in monte*, I, n. 34) ; il en tire la servitude de la volonté, alors qu'Augustin a une idée absolument différente. Personne, dit celui-ci, n'est forcé de tomber, cela n'arrive que par la faute d'un chacun. La grande difficulté de résister à la délectation vient de ce qu'en y consentant l'homme devient peu à peu un habitudinaire et par suite un esclave du péché.

1. *Commentaire sur l'Ep. aux Romains*, fol. 210^b, 211. [Ficker, II, 209-210]. En cet endroit, il traite de la « nécessité du conséquent », (*necessitas consequentis*), sur laquelle il s'est complètement mépris.

[Voici la définition de cette *necessitas consequentis*, telle que la donne J. ALTENSTAIG, dans son *Vocabularius theologie* (1517) : « *Necessitas consequentis est illa : ut scribit Brulefer, I q., aliquid ita est quod non potest non ita esse, vel quod ita sit ut non possit oppositum ejus fieri, et dicitur absoluta* ». (*Vocabularius theologie*, folio CLIX). [N. d. T.].

2. « *Conditio sine qua non* ».

bien ou mal s'en servir, alors la thèse est juste et n'est autre que la *doctrine de l'Eglise*. Cette doctrine, Luther lui-même, comme nous l'avons vu, l'avait admise autrefois.

Saint Augustin ne dit-il pas que « Dieu a donné à l'homme le libre arbitre, sans lequel on ne vit ni bien ni mal », que c'est « la volonté libre seule qui accomplit la loi », enfin que « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés et arrivent à la connaissance de la vérité, mais non en les privant du libre arbitre, dont ils peuvent bien ou mal user, sur quoi ils seront un jour jugés en toute justice ¹. » Ces paroles concordent parfaitement avec la sainte Ecriture où il est question de la responsabilité de chacun de nous, et par conséquent du jugement qui, sans libre arbitre, serait un non sens.

Pour l'instant, je laisse de côté le rôle que joue ici la doctrine de la prédestination absolue dont il parle aussi dans le *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, en même temps (et fort logiquement du reste) que de la servitude de la volonté ². Je ne veux aussi rappeler qu'en quelques mots l'opinion erronée ou du moins très sujette à de fausses interprétations qu'il émet déjà dans ce *Commentaire*, que nous n'avons pas conservé l'intégrité des dons naturels ³. A cette époque, assu-

1. *De spiritu et lit.*, c. 5 ; 30 ; 34. [Ce dernier chiffre semble marquer une référence inexacte].

2. Folio 210^b ; 224^b. [Ficker, II, 208, 34-209 ; 228-231].

3. « Ac per hoc... integri in naturalibus sumus ». Fol. 193. [Ficker, II, 183, 24]. (Luther rejette l'opinion qu'il énonce ainsi).

rément, il ne conçoit pas la déchéance de la nature de la manière effrayante qu'il le fera plus tard, et ce n'est que peu à peu aussi que son déterminisme deviendra absolu et dur. Cependant, dans leurs grandes lignes, ses idées essentielles sont déjà fixées¹. Son occamisme² l'empêcha toujours de voir la nécessité des vertus surnaturelles³, en sorte que, en harmonie avec son propre intérieur, il finira par les exclure de son système et par rejeter la justice infuse en tant que qualité. Il ne pouvait pas non plus considérer la justice originelle comme quelque chose de surnaturel, de surajouté, d'infus, mais comme partie intégrante de la nature d'Adam. D'après cette théorie, l'homme ayant perdu par le péché la justice primitive, n'était plus en possession complète de sa nature première.

Si l'on considère l'homme tel que, d'après sa propre expérience, Luther nous le dépeint, incapable, à cause de la concupiscence invincible, d'accomplir la loi et ne pouvant, somme toute, que soupirer ; si en outre on se rappelle qu'il était contraint d'identifier la con-

1. Voir ci-après, § 3. Il est vraiment horrible de le voir écrire plus tard, en 1535, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Galates* (I, 55) : « Je dis que soit dans l'homme, soit dans les démons, les forces spirituelles ont été non seulement corrompues par le péché, mais complètement détruites, en sorte qu'il ne reste plus en eux qu'une raison dépravée et une volonté ennemie et adverse de Dieu, dont l'unique pensée est la lutte contre Dieu ». Ainsi donc l'homme déchu est semblable au démon ! « Tout ce qui est dans notre volonté, continue-t-il, est mal, tout ce qui est dans notre intelligence est erreur. C'est pourquoi en ce qui regarde les choses divines, l'homme n'a que pures ténèbres, erreur, malice, perversité de la volonté et de l'intelligence ». Voir aussi Erl., 15, 199, etc.

2. Voir, ci-après, § 4.

3. Autrement dit *habitus* surnaturels. Voir, ci-après, p. 84, n. 2.

cupiscence avec le péché originel ; et que dès lors, sur la terre, le péché originel est tout aussi peu enlevé que la concupiscence ; que, par voie de conséquence, tout péché est péché mortel, que toute œuvre contient une faute et une faute grave ; enfin que la volonté, subjuguée par la concupiscence invincible, ne peut rien faire de bien, et n'est pas libre, on comprend alors que la justification *devait* se résoudre dans le fait *purement extérieur* de couvrir notre misère. Il ne pouvait plus être question d'un « devenir juste » *intérieurement*, d'une pénétration de l'âme par la grâce, bref, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, d'une *justification*.

Luther n'admettait pas de *grâce* infuse, sanctifiante, en tant qu'action de Dieu qui nous *purifie*, nous guérit, nous élève, qui pour l'âme, en un mot, devienne un nouveau principe de vie et d'activité. Il rejeta la grâce infuse, dit Seeberg, parce que c'est « un concept vide de sens et que loin *de trop* accorder à Dieu, il lui accorde *trop peu*¹. » Cette affirmation est tout aussi insoutenable que la découverte de Dieckhoff : le repentir qu'exige l'Eglise pour la rémission des péchés parut insuffisant au réformateur de Wittenberg².

Le seul fait de prétendre que la volonté est serve

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 249, note 1. Dans ses études sur Luther, Seeberg, que d'ailleurs j'estime à cause de sa science, n'a pas su rester impartial, et il se contente trop souvent de phrases creuses. Ainsi, cette affirmation que la grâce sanctifiante *accorde trop peu à Dieu*, me paraît absolument inintelligible. Je demande donc à Seeberg de s'expliquer plus clairement et de prouver sa thèse, non avec des phrases, mais avec des idées.

2. *Der Ablassstreit* (1886), 171. Voir N. PAULUS, *Johann Tetzel* (1889), 105 et suiv., 110 et suiv. Voir aussi, ci-après, [ch. VII ?]

empêche d'admettre que la justice de Dieu puisse nous devenir intrinsèque¹, même sans parler de la subsistance en nous du péché originel, dont la disparition, nous dit Luther, est corrélative à celle de la concupiscence, avec laquelle il se confond, et qui, par conséquent, peut disparaître peu à peu, mais jamais complètement en ce monde. Ici-bas, la justification n'est donc que *commencée*. Nous restons, ajoute-t-il, toujours malades ; c'est seulement en *espérance* que nous sommes *bien portants*, ou plutôt *guéris* [par Dieu], c'est-à-dire mis dans la voie de la guérison². Ici-bas, nous ne sommes jamais *justifiés*, mais à *justifier*. Etant *constamment dans le péché*, nous avons constamment besoin de *justification*³.

D'après Luther, le pécheur entre dans la voie de la justification lorsqu'après avoir gémi profondément sur sa misère et son intérieur, il se cache derrière sa justice du Christ comme derrière un paravent⁴, et se

1. Voir, ci-dessus, p. 58, n. 2, le passage tiré du *Sermo 169* de S^t Augustin.

2. « *Revera ægroti, sed inchoative et in spe sani seu potius sanificati, i. e. sani fientes* ». (*Comm. sur l'Ep. aux Rom.*, f. 188^b). [Ficker, II, 176].

3. « *Semper homo est in non esse, in fieri, in esse ; semper in privatione, in potentia, in actu ; semper in peccato, in justificatione, in iustitia, i. e. semper peccator, semper pœnitens, semper justus* ». (*Ibid.*, fol. 246). [Ficker, II, 266-267].

4. Qu'on veuille bien ne pas se scandaliser de cette comparaison ; celle qu'emploie Luther est beaucoup plus forte encore : « Le Christ doit être devant Dieu le *manteau qui cache notre honte* (mot à mot : le couvercle de notre ignominie, *Schanddeckel*). Weimar, VII, 342 (1521), XXVIII, 759 (1529). Pour le mot *Deckel* (couvercle), Erl., I, 119 (1531) : « Ce qui est encore impur et impar-

met ainsi « sous les ailes de la poule. » « Tout notre bien nous est *extrinsèque*, et ce bien, c'est le Christ... Les saints savent que le péché est en eux, mais qu'à cause du Christ ce péché est *couvert* et ne leur est pas imputé¹. » « La justice du Christ *couvre* ceux qui doivent être justifiés². Lorsque Dieu veut voir le pécheur et entrer en jugement avec lui, ce n'est pas le pécheur qu'il aperçoit, mais le paravent du Christ, sur lequel à chaque fois et suivant qu'il en est besoin, apparaît une autre image ou un autre coloris : tantôt il le voit qui a versé son sang pour tous ou qui porte les péchés du monde, tantôt qui a accompli la loi, etc.

fait, appartient à ce qui se place sous le couvercle, et sous l'abri du pardon du péché ». Nous trouvons cette comparaison dès 1516 (Enders, I, 60, 38), et plus tard (1525), (ci-dessus, I, 33). Elle est calquée sur le proverbe : « *L'un doit cacher l'ignominie de l'autre* ». (*Einer muss des andern Schanddeckel sein*), c'est-à-dire, doit porter l'ignominie de l'autre (*Comment. sur l'Ep. aux Rom.*, fol. 286). [Ficker, II, 334-335]. Voir en outre Erl., 10, 322, et ci-dessus, t. I, p. 337-338.

1. « Ideo recte dixi, quod *extrinsecum* nobis est omne bonum nostrum, quod est Christus... Si enim solum pro præteritis peccatis intelligendæ sunt confessiones sanctorum, et in præsentibus esse puros [eos ostendunt] : ut quid non solum præterita, sed etiam præsentia confitentur ? Nisi quod sciunt in se esse peccatum, sed propter Christum tegi et non imputari ? » (Fol. 147^b). [Ficker, II, 114-115]. Au fol. 150^b [Ficker, II, 119], il montre « justitiam dari per reputationem sine operibus, quod utique fit per non-imputationem injustitiæ. Ergo idem est dicere : « cui Deus reputat justitiam », et « cui Dominus non imputat peccatum », i. e. injustitiam. Sed nulli hanc imputat, quantumlibet operetur, nisi cui primo tectum sit peccatum (i. e. peccatum radicale, originis naturale, quod per poenitentiam, baptismum, gemitum et timorem Dei tegitur), et remissæ iniquitates, i. e. scelera seu opera ».

2. « Christi justitia eos tegit et eis imputatur ». (*Ibidem*, fol. 188^b). [Ficker, II, 176].

Le mauvais drôle caché derrière le paravent a beau avoir péché autant qu'il l'a pu, il a beau faire tout ce qu'il lui plaît : pourvu seulement qu'il ait confiance d'être bien protégé et caché par le paravent, pourvu qu'il croie fermement que par les images peintes sur ce paravent, le regard de Dieu sera détourné de la vue de son intérieur et de ses débordements, alors, qu'il ne s'inquiète pas : Dieu lui pardonne tous ses méfaits ; et, pour lui, il reste ce qu'il était auparavant. Voilà la justification selon Luther ! Elle est le dernier expédient de celui qui, par sa propre faute, désespérait de pouvoir se relever avec l'aide de la grâce de Dieu.

Si la justice du Christ nous est seulement extrinsèque, si elle ne fait que *nous couvrir*, on peut lui appliquer ce que Luther disait du froc des moines : « Un froc cache plus d'un vaurien et ne donne la piété à personne » ; « le froc ne sert qu'à cacher les vieux vauriens, il ne fait pas des hommes nouveaux¹. » Sous le couvert de sa charge, nous dit malignement Luther, le pape peut se permettre toutes les énormités du monde² : c'est exactement la vérité pour celui qui a été justifié selon la théorie de Luther : sous le couvert de la justice du Christ, il peut se permettre toutes les énormités possibles.

Et lorsque plus tard Luther répète à maintes reprises que la grâce, ou faveur de Dieu *transforme et renouvelle* l'homme, ce ne sont là que paroles en l'air, en contradiction avec ses idées fondamentales et n'ayant d'autre but que d'éblouir ses lecteurs et auditeurs. Si

1. Erl., 46, 220, 271 (1537-1538) ; In Galat., I, 369 (1535).

2. Erl., 45, 45 (1537-1540).

la grâce *transforme* le pécheur et le *renouvelle*, on doit dire en bonne logique que le pécheur est justifié, que le péché, cause de son état de pécheur, est effacé ; sinon *transformer, changer, renouveler* ne sont plus ici que des mots vides de sens. Or, si le péché est effacé, alors l'homme justifié n'est pas en même temps juste et injuste, comme le disait Luther conformément à son système et à ses principes fondamentaux. Mais il lui souciait si peu de se contredire !

De nos jours, les théologiens protestants n'acceptent plus l'idée fondamentale de Luther ; en public comme ailleurs, ils reconnaissent *qu'elle est fausse*. Mais lorsqu'il s'agit d'exposer le droit de Luther à se dresser en face de l'Eglise, ils prennent fait et cause pour toutes ses jongleries ; dès lors, ils déclarent digne de la « Réformation évangélique » sa critique de la doctrine catholique sur la justification : en face de cette doctrine (ou plutôt de la caricature de cette doctrine), celle du Réformateur devient « évangélique ». Est-ce là ce qu'on appelle travailler avec méthode et critique ?

Par suite de l'identification de la concupiscence invincible avec le péché originel et, en conséquence, de la suppression de toute distinction entre péché mortel et péché véniel, entre péché d'origine et péchés actuels qui ne sont que les fruits, les œuvres du foyer du péché, c'est-à-dire du péché originel ¹, Luther *était* forcé de transformer la doctrine admise jusqu'alors sur tout ce qui touche au péché et à la peine ; de même aussi sa doctrine du baptême fut tout autre que l'an-

1. Ci-dessus, t. II, p. 453.

cienne, puisque pour lui, contrairement à ce qu'on avait cru jusque-là, ce sacrement n'efface pas la faute originelle. La doctrine catholique du *sacrement de pénitence* et des *indulgences* n'a plus chez lui aucun sens. Aussi, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, après avoir exposé que le péché demeure en nous après le baptême, il dit : « La même raison qui vaut pour le baptême, vaut aussi et bien plus encore pour la pénitence et les indulgences »¹. Tout comme la charité, la *contrition* devait lui paraître une pure fiction. Nous nous examinons sans cesse sur nos fautes actuelles, dit-il, nous les regrettons, nous les confessons, nous en faisons pénitence, sans jamais penser à leur racine, au péché qui est et *persiste* en nous. Nous ne nous efforçons pas de diminuer peu à peu *ce péché*, uniquement préoccupés que nous sommes des péchés actuels. *Après la confession*, nous nous illusionnons et nous *rassurons*, comme si nous étions justifiés, alors que nous sommes à justifier. Nous nous figurons que nos péchés ont été effacés, alors que le péché est toujours là. Aussi, la *confession fréquente* n'est qu'une occasion de rechute ; elle ne sert qu'à nous perdre².

1. « At eadem ratio est de pœnitentia et de indulgentiis, quæ de baptismo, immo multo efficacior ». (Fol. 153). [Ficker, II, 123].

2. « Unde et tanta nunc in Ecclesia est recidivatio post confessiones. Quia justificandos se nesciunt, sed justificatos se esse confidunt, ac ita per securitatem suam, sine omni labore diaboli, prosternuntur » (*Comment. sur l'Ep. aux Rom.*, f. 145 : probablement encore de 1515). [Ficker, II, 111]. Luther parlait ici d'après l'état où lui-même il s'était mis. — « Qui solum ad actuale peccatum respicit et de illo purgando tantum sollicitus est, cito præsumit et securus fit, quia per sacramentum et confessionem scit sese purgari », etc. (Fol. 149). [Ficker, II, 117]. —

Dans l'état où se trouvait Luther, elle devait être pour lui une sorte de bourreau. Comme tout cela est malsain, mais comme cela répond bien à l'état d'âme de celui qui l'a écrit !

En se plaçant au point de vue de celui à qui son état intérieur faisait identifier la concupiscence invincible avec le péché originel, et étant donné que la volonté n'est pas libre, toute contrition, parfaite ou imparfaite, devient *superflue*. Que peut-on regretter, en effet ? Le péché ? Mais je ne puis faire que je ne l'aie, je l'ai reçu d'Adam et je sais d'avance qu'il restera en moi jusqu'à ma mort. Assurément, lorsque l'on commença à attaquer sa doctrine, Luther, ce maître en fait de

« Non ad otium vocati sumus, sed ad laborem contra passionem. Quæ non essent sine culpa (sunt enim vere peccata, et quidem damnabilia), nisi misericordia Dei non imputaret. Non imputat autem solum iis, qui viriliter aggressi cum suis vitiis, gratiam Dei invocantes, pugnant. Quocirca, qui ad confessionem accedit, non putet se onera deponere, ut quietus vivat, sed sciat, quod onere deposito aggreditur militiam Dei, et aliud onus subito pro Deo contra diabolum et vitia sua domestica. Quod nisi sciat, cito recidivet ». Mais dans l'Eglise qui donc a nié que, même après la confession, il fût nécessaire de lutter contre ses passions ? Plût à Dieu que Luther les eût toujours combattues ! Qui a enseigné que la concupiscence ou les passions disparaissaient après la confession ? Par contre, de tout temps l'Eglise et les docteurs catholiques ont nié que la concupiscence ou les passions fussent des *péchés*, ou le *péché lui-même*, et que, comme telles, elles eussent besoin d'une non-imputation de la part de Dieu. Telle était pourtant l'une des erreurs fondamentales de Luther. Voici ce qu'il écrit dans un autre passage (folio 269, du milieu de 1516). [Ficker, II, 307] : « Et horum hominum genus hodie est et portentosissimum et copiosissimum, qui pœnitentiam a Christo prædicatam in temporalia opera et externa constituerunt, quibus factis sese justos arbitrantur. Inde confessio illa frequens facta est in perniciem perditæ fiduciæ in semetipsum quia non tollit quod præsumunt ». Voir en outre, Weimar, IX, 104 (1516).

dissimulation, se garda bien dans les discussions publiques de montrer toujours le fond de sa pensée. Mais celui qui connaît son caractère, un théologien qui sait son Luther doit savoir trouver l'essence de ses idées ¹.

Il va de soi que la doctrine du Réformateur détruisait tout sérieux dans la pénitence, et fondait la liberté de pécher. C'est ce qui s'est vérifié en lui, et que la suite a montré plus clairement encore. Il devait nécessairement en être ainsi, depuis qu'il dominait sur ceux de ses contemporains qui « croyaient reconnaître en lui leur moi élevé à une haute puissance » ², c'est-à-dire leur concupiscence invincible. Dans la première partie³, nous avons vu où cette concupiscence con-

1. La connaissance du point de départ de Luther sert aussi à juger ses idées et ses affirmations antérieures au sujet de la *non-nécessité* de la contrition pour gagner les indulgences : Weimar, I, 586, 591 (1518), 665 (1518) ; voir PAULUS dans le *Katholik*, 1901, I, p. 513. Le peu de confiance que mérite Luther nous dit le fond qu'il faut faire sur les plaintes qu'il exhalera plus tard au sujet des prédicateurs d'indulgences, qui avaient dit « que l'on n'avait pas besoin de la contrition et de la douleur de ses péchés pour pouvoir gagner l'indulgence ». Erl., 24, 339 (1530). Mais nous reviendrons plus tard sur ce sujet [en parlant de la contrition chez Luther : ch. v, § 5, II].

2. DILTHEY écrit dans les *Archives pour l'histoire de la philosophie* (*Archiv für Geschichte der Philosophie*), publiées par L. STEIN, V, 357 : « Luther dominait les hommes de son temps, parce qu'ils croyaient reconnaître en lui leur moi élevé à une haute puissance ». Ces Messieurs ne se comprennent pas eux-mêmes.

[L'image est prise des mathématiques ; ils croyaient reconnaître en lui leur moi *potenziertes* : « élevé à une puissance », « leur moi avec un exposant ! » Luther était un *surhomme*, un *surhomme* placé « au centre de tout comme un écho sonore ! » (N. d. T.).

3. Le texte porte : « Dans la seconde Partie... » Nous avons là un exemple curieux de la précipitation avec laquelle cette partie du travail de Denifle a été publiée après sa mort. La première

duisit Luther, ainsi que les prêtres et moines déçus qui s'étaient joints à lui.

Le *premier* principe que Luther tirait de son expérience personnelle : « La concupiscence est absolument invincible, elle est le péché originel subsistant en nous », avait comme conséquence nécessaire de nombreuses contradictions avec lui-même, avec la saine raison, avec l'Écriture sainte, avec la Tradition tout entière, enfin, avec la doctrine catholique. Les pierres s'effritaient, les unes après les autres. Après avoir débuté par cette affirmation : « Il est impossible d'observer le commandement : Tu ne convoiteras pas », Luther échoua dans les bras d'une religieuse en rupture de vœux, en avouant que « la continence est une impossibilité », et en jetant par dessus bord tout ce que nous prescrivent le renoncement à nous-mêmes et l'empire sur nos passions¹.

Les scolastiques disaient avec beaucoup de sens : « Petite erreur au début, très grande erreur à la fin »² !

édition porte : « Dans la seconde Partie... » et en note : « Voir ci-dessus, surtout le chapitre xiv. » (1^{re} éd., p. 497). Le P. Weiss a supprimé cette note, qui pourtant, à l'opposé, hélas ! de beaucoup d'autres renvois de Denifle, indiquait clairement l'endroit qu'il avait en vue. Il s'agit du chapitre xiv de la première partie (Ci-dessus, t. II, p. 147). Mais dans sa seconde édition, Denifle a supprimé une première partie sur les défauts de l'édition de Weimar (Voir, ci-dessus, t. I, p. xiv, xxxviii-xxxix). Dès lors, la seconde partie est devenue la première. — Même oubli, p. 496 de l'éd. all., corrigé, ci-dessus, p. 35, l. 19, etc. (N. d. T.).

1. Sur la connexion du domaine moral avec le domaine dogmatique, voir, ci-après, ch. v, § 1.

2. « Parvus error in principio, fit maximus in fine ». Cet adage est calqué sur celui d'Aristote : Τὸ ἐν ἀρχῇ μικρὸν ἐν τῇ τελευτῇ

Mais que sera-ce, si l'erreur initiale est elle-même énorme ? En voyant les contradictions de Luther et l'opposition de sa doctrine à l'Écriture sainte et à la Tradition, bref à tout ce qui existait jusqu'alors, on ne peut que se rappeler la parole d'Aristote : « Tout ce qui existe s'harmonise avec la vérité ; mais le vrai est aussitôt en contradiction avec le faux »¹ ; « Tout ce qui est vrai doit partout et toujours s'accorder avec lui-même »².

Luther devait tout d'abord être en contradiction avec le fondement de notre rédemption, avec le *Rédempteur* lui-même, avec *Jésus-Christ* et sa *grâce*. Jean-Baptiste avait dit du Christ qu'il est l'Agneau de Dieu qui *efface* le péché du monde. Et voilà que d'après Luther, son œuvre rédemptrice n'était en définitive qu'un paravent, un *manteau couvrant notre honte*. Incapable d'effacer les péchés du monde, le Christ ne peut que les *cacher*. Il n'y a pas de grâce qui nous transforme ; tout ce que Luther dit en sens opposé n'est qu'un pur verbiage qui contredit son principe fondamental. Le pécheur qui se réfugie sous le manteau du Christ reste ce qu'il est et ce qu'il était. Luther et sa suite l'ont du reste prouvé par les faits ; ils furent même plus scandaleux que jamais auparavant. Il le constatait si bien que, recourant à sa

γίνεται παμμέγεθες. *De cælo* I, c. 5. Luther lui-même écrit dans le même sens (Weim., III, 578 : 1513-1514) : « Unum verbum male intellectum, in tota Scriptura confusionem facere potest ».

1. Τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνάδει τὰ ὑπάρχοντα, τῷ δὲ ψευδεῖ ταχὺ διαφωνεῖ τἀληθές. *Ethic.*, I, c. 8.

2. Δεῖ γὰρ πᾶν τὸ ἀληθές αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντη. *Analyt. prior.*, I, c. 32.

ruse habituelle, il rejeta sur l'Eglise l'état de choses dont il était *lui-même* responsable. Les papistes, disait-il, ont *obscurci* le Christ, le baptême et la grâce ; chez eux, point de transformation, point de changement. Il pousse même l'extravagance jusqu'à dire : « *Lorsque j'étais papiste, j'aurais eu honte de nommer le Christ. Le nom de Jésus était devenu pour moi comme celui d'une femme* » ¹ ; « *nous ne savions rien du baptême* » ². » Il ne cesse d'imputer mensongèrement à l'Eglise l'idée que le Christ était superflu ; pour elle, sa mission de Rédempteur était inutile.

Et c'est précisément d'après Luther, et uniquement d'après lui, que le Christ est complètement superflu.

Au sens de Luther, l'œuvre rédemptrice est purement *extérieure*, elle *n'est pas une réparation, une restauration* ³. Tout revient à ce principe : Dieu déclare juste celui qui reste dans l'injustice, Dieu regarde comme moral celui qui reste dans l'immoralité. A quoi sert alors que le Christ soit venu pour nous racheter ? Ce qu'il a fait pouvait se faire plus simplement et même mieux sans lui. Occamiste au moment de sa « découverte », Luther l'est toujours foncièrement demeuré ⁴. Il faisait sien l'axiome poussé à l'extrême par Occam : « *Les entités ne doivent pas être multipliées sans nécessité* » ⁵. Or, il n'y a ici aucune nécessité d'introduire un nouvel être, c'est-à-dire Jésus-

1. W. PREGER, *Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532*, (1888), p. 122, n° 464.

2. Erl., 6, 241 (1537).

3. Reparatio, restauratio.

4. Voir, ci-après, § 4.

5. « *Entia non sunt multiplicanda præter necessitatem* ».

Christ, puisqu'il a si peu agi ; la force et la grâce qu'il nous a léguées ne nous deviennent même pas intrinsèquement inhérentes, elles ne sont pas autre chose que la *faveur extérieure de Dieu*¹. Ainsi, la simple acceptation divine, la faveur de Dieu suffisent, *le Christ est inutile*. Mais alors, je n'ai nul besoin d'un travestissement sous lequel j'aïlle me cacher. Dieu doit me regarder moi seul, considérer ma perversité. Si malgré tout il m'accepte, sa miséricorde n'en apparaît que plus éclatante. Et sa miséricorde passe avant sa justice. Dès lors, j'espère l'entière rémission de mes péchés, rémission que le Christ de Luther ne me donne pas². Car une ancienne maxime dit fort justement : « C'est une impiété et un manque de foi de n'attendre qu'un demi-pardon de celui qui est juste et la justice même »³. Le *Christ de Luther n'a pas même été capable de me faire devenir chrétien*, je ne suis chrétien qu'en partie, qu'un chrétien *commencé*, tout comme le Christ

1. *Rationis Latomix refutatio* (1521), dans Weimar, VIII, 106 : « Gratiam hic accipio proprie pro favore Dei, sicut debet, non pro qualitate animi (*sic !*), ut nostri recentiores docuerunt. Atque hæc gratia tandem vere pacem cordis operatur, ut homo a corruptione sua sanatus, etiam propitium Deum habere se sentiat ». De même l'année suivante : voir Erl., 63, 123. Puis *Opera exeg. lat.*, XIX, 109 (1532, publié en 1538) : « Gratia significat favorem, quo nos Deus complectitur, remittens peccata et justificans gratis per Christum ». Voir en outre Erl., 7, 179, où, de même qu'ailleurs du reste, il nie que la grâce soit une qualité ou un *habitus* dans l'âme.

2. Voir, ci-dessus, t. II, p. 88, n. 1, t. III, p. 39-40, etc., où Luther, ce qui est très exact d'après son « système », dit que nous n'obtenons qu'un pardon partiel.

3. « Quædam impietas infidelitatis est, ab illo qui justus et justitia est, dimidiam sperare veniam ». *De vera et falsa Pœnitentia*, c. 9, n. 24 (dans les *Opp. S. Augustini*).

n'est qu'un commencement de Rédempteur, *et non un rédempteur complet*¹.

Il reste donc vrai, comme je l'ai dit plus haut², que dans le système de Luther, la mort est un rédempteur plus puissant que le *Christ*. Au fond de cette théorie, on ne trouve que le péché originel : « *Dieu ne regarde que ce péché naturel* ». Il « est le péché d'origine ou de nature, le péché de la personne, le véritable péché capital. Il n'est pas commis comme le sont les autres, mais il est, il vit, et il *produit tous les autres péchés*. Il est le péché essentiel qui *pèche*³, non pas une heure ou un certain temps, *mais partout où vit la personne et aussi longtemps qu'elle vit*⁴, » c'est-à-dire jusqu'à la mort. Jésus-Christ n'a fait que *commencer* à le chasser ; mais il n'a pu l'effacer complètement. Seule, la mort détruit totalement le « péché de la personne. » Le *Christ n'a donc vaincu ni le péché ni la mort*. Il n'y a que la mort qui puisse vaincre le péché originel, ce péché de la nature, de la personne, l'unique dont Dieu se soucie !

1. Il dit dans ses *Annotationes in aliquot capita Matthæi* (1538), *Jen. Opp. lat.*, IV, 343 : « *Christianus non est in facto, sed in fieri* ». Que celui qui a commencé à être chrétien « *cogitet se nondum esse christianum, sed quærere, ut fiat christianus* ». Ainsi donc, après la venue de Jésus-Christ, il faut *chercher* comment on peut devenir chrétien ! Tout cela concorde parfaitement avec l'opinion que le Christ *n'efface pas* le péché, que nous *ne sommes pas* justifiés, mais « à justifier ! »

2. Voir, ci-dessus, t. II, p. 390.

3. On voit ici de nouveau transpercer la thèse : la concupiscence est coupable (*concupiscentia rea est*).

4. Erl., 10, 322.

§ 3. — *Premières polémiques de Luther contre les scolastiques. Il ne connaît pas l'âge d'or de la scolastique.*

« Nous savons, écrit Seeberg, que Luther a fait de profondes études scolastiques ¹. » D'où le sait-il ? Moi, je suis sûr du contraire. Seeberg en donne cette preuve : « Il a surtout étudié Pierre Lombard, Occam, d'Ailli et Biel ». Est-ce avoir fait de « profondes études scolastiques » que d'avoir étudié ces quatre auteurs, dont trois appartiennent à la *décadence* de cette école ? Si Seeberg avait bien voulu faire lui-même une étude plus approfondie, il aurait acquis la conviction qu'au moment de sa crise doctrinale, alors qu'il avait déjà formulé les premières de ses thèses lourdes de conséquences, et entrepris la lutte contre les scolastiques, Luther n'était qu'un *demi-théologien*, un théologien *mal formé*, qu'il ignorait l'âge d'or de la scolastique, la scolastique du XIII^e siècle, surtout le prince de cette école, saint Thomas, et même le docteur de son ordre, Gilles de Rome.

Sans doute, dans la suite, il parlera comme s'il avait lu saint Thomas et tous les scolastiques. Mais

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 206. Je suis fort éloigné de mettre Seeberg sur le même pied que les deux défunts théologiens DIECKHOFF et KOESTLIN, « docteur de trois Facultés ». Ils sont bien au-dessous de lui. Ils confondent sans cesse les nominalistes avec les scolastiques, et finalement leurs idées avec la doctrine catholique. Dieckhoff, le moins mal renseigné des deux, et sur qui je reviendrai dans la suite, ouvrait la marche, Köstlin le suivait en aveugle. Voir tout spécialement la *Luthers Theologie* de celui-ci, 2^e édit., I 16 et suiv.

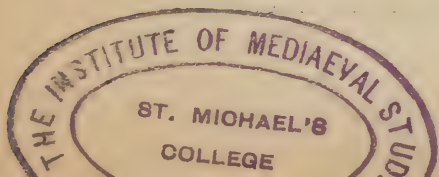
que de fois dans sa vie ne s'est-il pas montré sous un faux jour ! Ici, comme ailleurs, les théologiens protestants ont rompu avec toute critique, avec toute investigation méthodique. Lorsque *dans la suite* Luther tempête si souvent contre saint Thomas et les thomistes, ainsi que nous l'avons déjà maintes fois constaté ; lorsqu'il appelle le Docteur angélique « la source et la sentine de toute hérésie et de toute erreur, le destructeur de l'Évangile, comme le prouvent ses livres » ¹ ; lorsque, d'une manière générale, il prétend avoir été instruit en saint Thomas et autres scolastiques ² ; lorsque, après avoir parlé à perte de vue sur les scotistes, les thomistes, les albertistes, et autres, il dit bien haut qu'on n'a pas à lui enseigner la théologie scolastique, *parce qu'il la connaît* et qu'il est heureux de s'en être enfin débarrassé ³ ; les théologiens protestants le prennent constamment au sérieux et le croient sur parole, sans se donner la peine d'examiner ses affirmations ⁴.

1. Weimar, XV, 184 (1524).

2. C'est ainsi que je comprends le passage de Weimar, VIII, 127 (*Rationis Latomix confutatio*, de 1521) : « De Thoma Aquino, an damnatus vel beatus sit, vehementissime dubito, citius Bonaventuram crediturus beatum. Thomas multa hæretica scripsit et autor est regnantis Aristotelis, vastatoris piæ doctrinæ... Arbitror igitur et mihi non esse penitus crassum in rebus istis iudicium, qui educatus in eis sim et coætaneorum doctissimorum ingenia expertus, optima istius generis scripta contemplatus.. »

3. *Operat. in Psalmos* (Weimar, V, 22 (1519) : « Scio, quid mihi fecerit scholastica theologia ; scio rursum, quid ei debeam : gaudeo me erutum, et gratias ago Christo domino meo. Non est quod me doceant eam ; novi eam ; nec quod concilient mihi eam : nolo eam ».

4. Et tout d'abord les épigones ! Le pasteur-adjoint et licencié A. LICHTENSTEIN publiait récemment une pitoyable plaquette,



Ils n'ont donc jamais songé à se poser cette question : Avant de devenir *lecteur de la Bible et des Sentences* ¹ Luther avait-il reçu une solide instruction théologique ? N'était-il pas *autodidacte* plutôt que méthodiquement formé ? Sur certaines questions théologiques, en particulier sur la grâce, et cela dès les débuts, n'était-il pas plutôt *éclectique* que scotiste ou occamiste, comme beaucoup de membres de son ordre au ^{xiv}^e siècle ? Sur ces questions de la grâce, ne s'en est-il pas tenu *de tout temps* moins à un système qu'aux idées de saint Augustin rapportées dans les *Sentences* de Pierre Lombard ? Dans l'ensemble, toutefois, ne resta-t-il pas foncièrement occamiste ?

Mais ici, nous devons nous borner à une question : en 1515-1516, Luther connaissait-il *l'âge d'or* de la scolastique ² ? Je joins la solution de cette question à l'examen de ses polémiques contre les scolastiques dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*.

Comme je l'ai fait remarquer à la fin du chapitre précédent ³, c'est en connexion avec sa « découverte » que Luther a commencé véritablement ses polémiques contre les scolastiques ; c'est dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, mais, ici, de bonne heure,

avec une préface du surintendant de Magdebourg : *Paulus und Luther* (Leipzig, 1903). On lit à la page 38 : « De plus, Luther faisait des études théologiques très absorbantes, naturellement dans le sens scolastique ; il étudiait *tout spécialement* Thomas !... N'est-il pas curieux que le « théologien classique » ait tant servi à la formation de cet « hérésiarque ! » C'est lamentable !

1. *Biblicus, Sententiarius*.

2. Naturellement, il n'est pas question ici des traités de mystique, ni des œuvres ascétiques.

3. Ci-dessus, t. II, p. 456, n. 1.

c'est-à-dire dès 1515, qu'il s'y livre pour la première fois. Tout comme dans sa lutte après son apostasie, il s'y montre *déloyal* et *ignorant*. Mais peu à peu, évidemment, son ignorance diminua, tandis que sa déloyauté ne fit que s'accroître.

Je commence par le point dont il vient d'être question, celui du péché originel.

I. — *Premier reproche, au sujet du péché originel et de la justice.*

Dès 1515, comme nous l'avons vu ¹, Luther reproche aux scolastiques leur illusion de croire que le baptême efface complètement le péché ; c'est son *premier grief* à leur endroit. Au chapitre cinquième du *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il y revient plus longuement et en des termes qui ne nous laissent plus aucun doute sur le sens de ce grief. « Qu'est-ce donc que le péché originel ? », demande-t-il ². « Premièrement, d'après

1. Ci-dessus, p. 7, n. 1.

2. Quid ergo nunc est peccatum originale ? Primo : Secundum subtilitates Scholasticorum Theologorum est privatio seu carentia justitiæ originalis. Justitia autem secundum eos est in voluntate tantum subjective : ergo et privatio ejus opposita. Quia scilicet est in prædicamento qualitatis, secundum logicam et metaphysicam.

Secundo autem, secundum Apostolum et simplicitatem sensus in Christo Jhesu, est non tantum privatio qualitatis in voluntate, immo nec tantum privatio lucis in intellectu, virtutis in memoria, sed prorsus privatio universæ rectitudinis et potentiæ omnium virium, tam corporis quam animæ, ac totius hominis interioris et exterioris. Insuper et pronitas ipsa ad malum, nausea ad bonum, fastidium lucis et sapientiæ, dilectio autem erroris ac tenebrarum, fuga et abominatio bonorum operum, cursus autem ad malum. Sicut ps. 13 scriptum est :

les subtilités des scolastiques, c'est la privation ou le manque de la justice originelle. Or, selon eux, cette justice est dans la *volonté* comme dans son sujet, parce que selon la logique et la métaphysique, elle est dans la catégorie de la qualité. Il en est donc de même de la privation qui lui est opposée. »

Avant d'étudier ¹ l'explication qu'il donne du concept scolastique de la faute originelle, je fais une première remarque sur le *sujet* de la justice primitive et, par suite, du péché originel, d'après les scolastiques : ce qu'en dit Luther prouve qu'il ne connaissait ni *saint Thomas*, ni *aucun représentant de l'école thomiste* jusqu'à lui, c'est-à-dire, jusqu'à Kœllin et Cajétan, en

« Omnes declinaverunt, simul inutiles facti sunt. » Et Gen. 8 : « Sensus enim et cogitatio cordis humani ad malum proni sunt ». Non enim istam privationem tantum Deus odit et imputat (sicut multi peccatum suum obliti et non agnoscentes), sed universam ipsam concupiscentiam, qua fit, ut inobedientes simus huic mandato : « Non concupisces ». Sicut Apostolus 7 cap. infra clarissime disputat. Hoc enim præceptum ostendit nobis peccatum, sicut apostolus ait : « Concupiscentiam nesciebam esse peccatum, nisi lex diceret : Non concupisces ».

Igitur sicut antiqui Patres sancti recte dixerunt, peccatum illud originis est ipse fomes, lex carnis, lex membrorum, languor naturæ, tyrannus, morbus originis, etc. Est enim simile cum ægroto, cujus ægritudo mortalis non tantum est unius membri privata sanitas, sed ultra sanitatem omnium membrorum privatam debilitatio omnium sensuum et virium... Ista ergo est hydra illa multiceps, monstrum nimis pertinax, cum quo pugnamus in Lerna hujus vitæ usque ad mortem. Hic Cerberus latrator incompescibilis, et Antæus in terra dimissus insuperabilis. Hanc originalis peccati apud nullum inveni tam claram resolutionem, quam apud Gerardum Groot in tractatulo suo : *Beatus vir*, ubi loquitur non ut temerarius philosophus, sed ut sanus theologus ». (*Commentaire*, fol. 166^b). [Ficker, II, 143-145].

1. Ci-après, p. 85-101.

1512 et 1514; il *ne connaissait* même pas le docteur et supérieur de son ordre, *Gilles de Rome*. Ce n'est que pour l'école scotiste et plusieurs nominalistes que Luther a raison. Pour saint Thomas et son école, de même que pour Gilles de Rome et d'autres encore, le sujet de la justice originelle, et, partant, du péché originel, c'est l'essence de l'âme ¹. La *justice formelle*, c'est-à-dire l'essence ² de la grâce sanctifiante, disent-ils encore, est tout d'abord dans l'essence de l'âme et ensuite en premier lieu dans la volonté. Ainsi, saint Thomas, Gilles de Rome et tous leurs disciples enseignent que la grâce et la charité sont distinctes : la première a pour sujet l'essence de l'âme et la seconde, la volonté. Comme Luther ne savait rien de ces divergences, il met ensemble tous les scolastiques ³ ; et comme il ignorait complètement la doctrine de

1. S' THOMAS, 1^a 2^{ae}, qu. 83, a. 2 ; *De malo*, qu. 4, a. 4 ; 2^a Sentent., dist. 31, qu. 2, a. 1. Je me contente d'ajouter CAPREOLUS, 2^a Sent., dist. 31, conclusio 2^a ; KOELLIN, *Expositio in primam secundæ Angelici doctoris* (Coloniæ 1512), in p^{ma} 2^{ae} qu. 83 ; ÆGYDIUS Romanus, *Super 2^o libro Sentent.* (Venetiis, 1482), dist. 30, fol. A 1^o et A 2.

2. Ici et dans beaucoup d'autres endroits, Denifle emploie le mot *habitus*. (Voir déjà t. I, p. 256, t. III, p. 65, et surtout dans les pages qui vont suivre). Nous ne pouvons nous résoudre à introduire ce mot latin dans notre traduction. Lorsque, comme ici, il s'agit de la grâce sanctifiante elle-même, qui a son siège dans l'essence de l'âme, nous traduirons *habitus* par *essence* de la grâce, et quelquefois par d'autres expressions équivalentes, comme *grâce sanctifiante proprement dite* ; lorsqu'il s'agit des forces surnaturelles que Dieu met dans nos puissances ou facultés, volonté, intelligence, appétit irascible et concupiscible, nous le traduisons par *vertu infuse*, *qualité surnaturelle* ou même, si la clarté n'en souffre pas, simplement par *vertu*. (N. d. T.).

3. Voir le *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, I, 192 : ci-après, p. 186 [Weimar, t. XL, I (1911), p. 230, 18].

saint Thomas, il accuse « le pape et tous les scolastiques » de « donner à la grâce le nom de charité », etc ¹. « Le péché originel, dit-il ensuite, n'est donc pas seulement la privation d'une qualité dans la volonté » : ce reproche à l'adresse de tous les scolastiques n'atteint tout au plus qu'une partie d'entre eux.

Mais surtout a-t-il bien compris ou voulu bien comprendre ce que disent les scolastiques sur la justice ? Non. Nous avons vu plus haut qu'il reproche aux théologiens scolastiques d'adopter la manière de parler d'Aristote dans son *Ethique*, quand il place dans les œuvres les péchés et la justice, ainsi que le moyen par lequel ils s'implantent en nous et qu'ils en disparaissent ². Il les accuse donc de confondre la vertu naturelle de justice avec la justice qui nous justifie aux yeux de Dieu. Cette accusation revient plusieurs fois dans le *Commentaire*, par conséquent en 1515-1516, bien que les scolastiques ne soient pas toujours nommés ³. Nous trouvons là l'explication de ce qu'il écrit

1. *Ibidem.*, p. 211-212 : « Papa cum suis scholasticis doctoribus... gratiam vocat dilectionem ». — Seule, cette ignorance nous explique qu'en 1517, il ait pu écrire, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux* : « Gratia, quam vocant scholastici doctores justificantem seu fidem formatam, in Scripturis vocatur justitia Dei » (folio 107).

2. « Illi (theologi scholastici) sunt locuti ad modum Aristotelis in Ethicis, qui peccata et justitiam collocavit in opera, et eorum positionem et privationem similiter ». (Fol. 144^b). [Ficker, II, 108]. Voir ci-dessus, p. 10.

3. De même en d'autres passages contemporains du *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, par exemple, Weimar, I, 84 (24 août 1516) : « Justitia enim Dei est, quando justi sumus ex Deo justificante et imputante, quæ justitia non consistit in operibus, sed in fide, spe, charitate. Non enim qui justa operatur,

quelques lignes auparavant : « C'est une erreur de croire que ce mal (la concupiscence) peut se guérir *par les œuvres*. L'expérience nous apprend en effet, que, si bien que nous agissions, cette inclination au mal demeure. C'est à la miséricorde de Dieu que nous devons qu'elle ne nous soit pas imputée à péché¹ ». Après avoir dénaturé la doctrine scolastique de la justification *par les œuvres*, Luther y oppose sa théorie à lui sur le péché originel et la justification. Il veut en arriver à cette conclusion : « Voyez, malgré la justification par les œuvres, le péché demeure. » C'est par cette conclusion outrée qu'il parvient à étayer sa théorie favorite.

En un tour de main, il trouve moyen d'attribuer cette opinion aux scolastiques. Après avoir rapporté la définition scolastique du péché originel, il ne parle désormais que d'une justice qui est une qualité et qui a pour sujet la volonté ; que de cette *vertu morale de justice*, qui, d'après Aristote, peut s'acquérir par les œuvres. Luther ne reconnaît ici que deux espèces de justice : celle qu'il attribue gratuitement aux scolastiques et qu'il nomme justice « des philosophes et des juristes, qui la donnent comme une qualité de l'âme », et la *justice de la sainte Ecriture*, « qui, dit-il, dépend plus de l'imputation de la part de Dieu que d'une réalité dans les choses ; car l'on ne possède pas

justus est, ut Aristoteles ait, neque operando justa et dicimur justi, sed credendo et sperando in Deum ». Voir aussi Enders, I, 64 (19 oct. 1516) ; pour 1517, Weimar, I, 226.

1. Folio 143^b. [Ficker, II, 107]. Voir, ci-dessus, t. II, p. 477 et suiv.

la justice, si l'on en a seulement la qualité (alors, au contraire, on est complètement pécheur et injuste), mais si, dans sa miséricorde, Dieu nous regarde comme justes¹ ».

Sa manière de distinguer ces deux justices découle encore d'un passage postérieur du même *Commentaire* : « Ni les œuvres, ni la sagesse, ni l'étude, et pas davantage les richesses ou les honneurs ne nous font parvenir à la justice, bien que maintenant il y en ait beaucoup qui se promettent l'indulgence pour leurs péchés par l'offrande de deux oboles. C'est pourquoi, aussi, bon nombre veulent paraître justes à leurs propres yeux, du fait qu'ils savent, lisent et enseignent beaucoup de choses, ou qu'ils sont revêtus d'une haute dignité et sont dans le ministère sacré. L'acquisition de la justice dont il s'agit ici² est donc nouvelle ; elle est *contraire* et *supérieure aux idées d'Aristote*, d'après qui les actes répétés, et évidemment surtout les actes extérieurs, produisent la justice. C'est là une justice civile, c'est-à-dire réprouvée devant Dieu. C'est donc en croyant de tout son cœur à la parole de Dieu que l'on arrive à la *véritable* justice ». Ensuite, Luther rejette la division aristotélicienne de la justice

1. « *Justitia et injustitia multum aliterquam philosophi et juristæ accipiunt, in Scriptura accipitur. Patet, quia illi qualitatem asserunt animæ, etc. Sed justitia Scripturæ magis pendet ab imputatione Dei, quam ab esse rei. Ille enim habet justitiam, non qui qualitatem solam habet (immo ille peccator est omnino et injustus), sed quem Deus propter confessionem injustitiæ suæ et implorationem justitiæ Dei, misericorditer reputat et voluit justum apud se haberi* ». (Fol. 152). [Ficker, II, 121].

2. Celle dont parle S. Paul, dans l'*Epître aux Romains*, ch. x, v. 10 : « C'est en croyant de cœur qu'on parvient à la justice ».

en justice *distributive, commutative* et *générale*. Cette division « vient de l'aveuglement de l'esprit, ou de la sagesse humaine, préoccupée uniquement des choses temporelles, où l'on ne consulte que la raison, et où il se peut que l'on ait des relations de justice ou autres avec personne, ou avec peu de gens, ou avec un grand nombre. Mais dans la justice de Dieu, il n'est personne envers qui l'on soit sans obligations strictes, parce que l'on est redevable envers tous¹. »

Ces citations prouvent amplement que Luther ne voyait partout que vertu morale de justice, justice aristotélicienne. Laissons de côté sa remarque sur les indulgences; elle dévoile son ignorance.

1. *Commentaire sur l'Ep. aux Rom.*, fol. 233^b. [Ficker, II, 244], sur le texte « Corde enim creditur ad justitiam », Luther écrit : « Quasi dicat : nullis operibus, nulla sapientia, nullis studiis, sed neque divitiis aut honoribus pervenitur ad justitiam; licet multi nunc, oblatis duobus obolis, peccatorum indulgentiam sibi promittant. Et multi ideo justi volunt sibi videri, quod multa sciunt, legunt, docent, aut quod sublimi dignitate fulgent et sacris ministrent. Verum nova est hæc acquisitio justitiæ *contra vel supra Aristotelem*, quoniam ex actibus puta maxime exterioribus frequenter actis producat^{ur} justitia, sed justitia politica, id est coram Deo reproba. Vera itaque justitia fit credendo ex toto corde verbis Dei, ut supra, 4 : « Credidit Abraham Deo, et reputatum est illi ad justitiam. » Quod autem *justitia Philosophi* ita dispersitur in distributivam et commutativam, deinde et generalem, venit ex cœcitate mentis, seu ex humana sapientia, in temporalibus tantum intenta secundum rationem tractandis, scilicet ubi potest fieri, ut aliquis nulli, alius paucis, alius multis debeat communicet. Verum in justitia Dei homo nulli non debet, quia « factus est omnium reus ». Offenso enim Creatori debet gloriam et innocentiam suam; creaturæ vero bonum usum, et cooperationem servitutis Dei. Ideo non solvit, nisi iis omnibus subjectus humiliet se in novissimum locum », etc. Tout le monde connaît l'exemple que sur ce point donna Luther lui-même, peu après l'époque où il écrivait ces lignes.

L'année suivante (1517), il va même jusqu'à prétendre que « *les vertus de tous les philosophes, de tous les hommes, soit des juristes, soit des théologiens, peuvent avoir l'apparence de la vertu, mais qu'en réalité elles ne sont que des défauts*¹ ». Il profite de l'occasion pour revenir sur la justice distributive, etc...

S'il eût « fait de profondes études scolastiques », il aurait certainement remarqué qu'il se trompait complètement de route. Il ne s'agit pas ici d'abus parmi les fidèles ou les religieux et, d'une manière générale, dans la vie pratique. En examinant le reproche que Luther fait aux scolastiques de parler du péché et de la justice d'après les idées d'Aristote, nous avons vu que saint Thomas distingue nettement entre la *vertu par laquelle nous sommes justes envers nos semblables*, et la *justice infuse*, que nous recevons dans l'acte de la justification². La pratique fréquente des œuvres extérieures, dit-il ailleurs, comme s'il eût prévu le reproche grossier et fantaisiste de Luther, engendre sans doute une habitude intérieure qui dispose l'homme à bien agir, ainsi que l'enseigne Aristote dans son *Ethique* ; mais *cela n'est vrai que de la justice humaine*, de celle qui ordonne l'homme pour le bien humain. *C'est de cette justice* que l'habitude peut s'acquérir par

1. *Commentaire sur l'Ep. aux Hébreux*, fol. 75^b : « Consequens est, quod omnium philosophorum virtutes, immo omnium hominum, sive Juristarum, sive Theologorum, specie (ms. speciem) quidem sunt virtutes, revera autem vitia ». Tous les exposés de Luther sont faits avec la plus grande désinvolture ; il n'examine jamais (il ne veut pas examiner) s'ils cadrent ensemble ou non.

2. Ci-dessus, p. 10, n. 1.

des œuvres naturelles. *La justice que Dieu récompense est ordonnée pour le bien divin, c'est-à-dire pour la gloire future, qui dépasse les forces humaines... C'est pourquoi les œuvres de l'homme ne sont pas de proportion à la produire, il faut tout d'abord que le cœur de l'homme soit justifié par Dieu, afin que l'homme puisse accomplir des œuvres en rapport avec la gloire divine*¹. » Précédemment, Pierre Lombard avait exprimé très nettement la même idée dans sa *Glose sur l'Épître aux Romains*, ouvrage alors très répandu².

1. S^t THOMAS, *In ep. S. Pauli ad Rom.*, lect. 1. Sur le verset 2 du chap. IV : « Si Abraham ex operibus legis justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum », il fait ces remarques : « Potest objici, quia ex consuetudine operum exteriorum generatur interior habitus, secundum quem etiam cor hominis bene disponitur, ut sit promptum ad bene operandum, et in bonis operibus delectatur, ut Philosophus docet in 2 Eth. Sed dicendum est, quod hoc habet locum in justitia humana, per quam scil. homo ordinatur ad bonum humanum. Hujus enim justitiæ habitus per opera humana potest acquiri. Sed justitia quæ habet gloriam apud Deum, ordinatur ad bonum divinum, scil. futuræ gloriæ, quæ facultatem humanam excedit, sec. illud 1 Cor. 2 : « In cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se ». Et ideo opera hominis non sunt proportionata ad hujus justitiæ habitum causandum, sed oportet prius justificari interius cor hominis a Deo, ut opera faciat proportionata divinæ gloriæ ».

2. *In Rom.*, III, 27 : « Non enim ex operibus est justitia, sed ipsa sunt ex justitia, ideoque non justitiam operum, sed opera justitiæ dicimus ». En théorie et lorsqu'il était encore libre de préjugés, Luther lui-même avait exprimé sur ce point l'idée universelle dans l'Eglise, en reconnaissant comme règle, dans son *Commentaire sur les psaumes* (1514) : « Nos justi non sumus ex operibus, sed opera justa ex nobis primo justis » (Weim., IV, 113). Mais, chez lui, la pratique ne répondait pas à la théorie ; comme cette dernière était purement extérieure et ne découlait pas de la vie, il abandonna la doctrine de l'Eglise, et après son apostasie, il crut avoir fait une découverte, inconnue jusque là des scolastiques, en affirmant que la justice qui nous rend justes est diffé-

Le docteur de l'ordre des Augustins, *Gilles de Rome*, pouvait, lui aussi, apprendre à Luther qu'avec le même nom la justice surnaturelle et la vertu morale de justice ont un sens différent¹. *Sur ce point*, les scotistes et les nominalistes *ne diffèrent pas* essentiellement de l'école thomiste², bien qu'il y ait entre eux des divergences sur l'essence de la grâce sanctifiante et les vertus

rente de la vertu morale de justice. Luther donne souvent occasion à des constatations de ce genre.

1. *In 2 Sentent.*, dist. 30 : « Si dicatur, quod justitia fundatur in potentia, i. e. in voluntate, dicemus, quod *equivoce* hic et ibi accipitur justitia. Habebat enim se illa originalis justitia *sicut nunc se habet gratia*, que est in anima... Oportet quod *equivoce* accipiat hic et ibi justitia ». La grâce sanctifiante est la même que la justice originelle, *en ce sens* que l'effet premier de l'une et de l'autre est de nous rendre agréables aux yeux de Dieu et de nous faire héritiers du ciel. Ainsi donc, la vertu morale de justice est différente de la grâce sanctifiante et de la justice originelle.

2. OCCAM lui-même écrit (*Super Sentent.*, II, qu. 26) qu'il semble « quod justitia originalis dicat aliquid absolutum *super-additum* puris naturalibus », parce que le péché originel « *de facto* est sola carentia justice originalis, cum debito habendi eam ». Biel (2 *Sentent.*, dist. 30, qu. 1, concl. 3) parle clairement du *donum supernaturale*. Ils parlaient de même en ce qui concerne la grâce sanctifiante ou la charité qui nous rend justes. *Ibid.*, dist. 26, qu. unica, a. 2 et 3. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Galates* (I, 188-189), Luther parle d'une manière fort inexacte et captieuse en distinguant entre les scolastiques qui regardent la grâce sanctifiante ou charité infuse comme la justice formelle, et Scot et Occam qui prétendaient « que l'on n'avait pas besoin de la charité infuse pour obtenir la grâce, mais que par ses seules forces naturelles, l'homme pouvait produire l'amour de Dieu par dessus toutes choses ». Ainsi, ils se seraient séparés des autres en ce qu'ils n'auraient pas fait consister la justice formelle en quelque chose de réellement *infus* en nous ! [Les nominalistes admettaient que par ses seules forces la nature humaine pouvait se préparer à recevoir la grâce ; mais comme Denifle le dit, pour eux aussi la grâce elle-même était vraiment quelque chose de surnaturel. Voir, ci-après, p. 191 et suiv.].

infuses, ainsi que sur la préparation à l'acquisition de cette justice surnaturelle, c'est-à-dire à la justification.

De quel nom faut-il caractériser cette conduite de Luther ? Les théologiens protestants sont en face de cette alternative : ou le père de la « Réforme évangélique » était un grand *ignorant*, ou il était *déloyal*. Désirent-ils connaître *ma* conviction intime ? Il était les deux à la fois. Plus tard, lorsqu'il aura consommé son apostasie, ce sera encore pis. Il fera consister la grâce justificante des catholiques tantôt dans les vœux, tantôt dans l'habit religieux, tantôt dans la corde, tantôt dans le jeûne, tantôt enfin dans les macérations. Et les théologiens protestants ne trouvent rien de mieux que de le copier servilement !

Mais revenons à ce que je disais au début, en m'appuyant sur ses propres aveux, à savoir que c'est précisément lui qui, avant de faire ses « découvertes », ne tendait qu'*après* la justice naturelle, afin de pouvoir paraître devant Dieu comme orné de vertus. *Pratiquement*, il ne connaissait que cette justice qui peut s'acquérir par les œuvres, et non la justice de la foi. Qui lui avait appris à agir ainsi ? Ce n'était certes ni l'Église, ni le docteur de son ordre, ni la saine scolastique, ni sa propre doctrine antérieure.

D'ailleurs, sans le vouloir et tout en contredisant ses propres affirmations, il est forcé de rendre témoignage à la vérité. A la fin de son *Commentaire* du quatrième chapitre, il rappelle que par sa résurrection, Jésus-Christ nous a apporté la justice ; puis il écrit cette phrase curieuse : « Cette résurrection n'est pas seulement un signe de notre justice : *elle la*

produit même en nous, si nous croyons en elle ; elle en est la cause. » Et il termine en disant : « Pour les théologiens scolastiques, tout cela est *un* changement : l'expulsion du péché et l'infusion de la grâce » ¹. Nous l'avons déjà entendu parler à peu près dans le même sens ². Or, que produit l'infusion de la grâce ? Elle produit, non la justice *aristotélicienne*, mais la *justice* que Dieu récompense, *celle qui a une valeur à ses yeux*. En faisant cette constatation, Luther sortait donc de son rôle. Mais nous traiterons ce point plus loin ³.

Voulant exposer contre les scolastiques le véritable concept du péché originel, Luther écrit ⁴ : « En second lieu, selon l'Apôtre et le simple bon sens en Jésus-Christ, le péché originel n'est pas seulement la privation d'une qualité dans la volonté, moins encore la simple privation d'une lumière dans l'intelligence et d'une force dans la mémoire ⁵, il est la privation totale de toute rectitude et de tout pouvoir dans

1. Fol. 158. [Ficker, II, 129-130].

2. Voir ci-dessus, t. II, p. 400. *Il le reconnaît d'ailleurs lui-même très souvent*, et il fait faire aux scolastiques la distinction entre justice acquise et justice infuse.

3. Voir, ci-après, chap. v, § 5, III.

4. Dans le passage cité plus haut, p. 82, n. 2.

5. Dans son *Explication des psaumes* (Weimar, III, 449 : 1513-1514), Luther nomme encore ces trois suites du péché originel, « *infirmas in memoria, cœcitas in intellectu, concupiscentia sive inordinatio in voluntate* » des « *reliquiæ peccati originalis, etiam dimissi in baptismo* ». « *Dimissi* » est pris ici dans son sens propre, à savoir : « *Christus tollit* (au sens d'*effacer*) *reatum peccati* ». Du reste, les *reliquiæ* subsistent jusqu'à la fin de la vie : Weimar, III, 231. C'est encore la même pensée que dans ses *Gloses sur les Sentences* : « *In baptizatis aufertur culpa, sed non pœna originalis peccati* ». Weimar, IX, 74 (1510-1511).

toutes les facultés du corps et de l'âme, dans l'homme tout entier, intérieur et extérieur¹ ; c'est de plus le penchant même au mal, la nausée pour le bien, le dégoût de la lumière et de la sagesse, et, par contre, l'amour de l'erreur et des ténèbres, la fuite et la détestation des bonnes œuvres et l'empressement vers le mal. »

Contre quels scolastiques Luther parle-t-il ici ? Le contexte l'indique : *d'une manière générale*, c'est contre tous les théologiens de cette école. Que leur reproche-t-il ? Recourons encore au contexte ; ils avaient fait consister le péché originel dans la seule privation de la justice primitive, dans la privation d'une qualité ; le véritable concept de ce péché, tel que nous le trouvons dans l'Apôtre, leur avait échappé. Il ressort de là que *Luther n'a connu ni saint Thomas, ni son école*. Comme conséquence de la perte de la justice originelle qui maintenait tout en ordre, « *toutes les forces de l'âme, disent-ils restent privées en quelque manière de cet ordre propre* qui les ordonnait naturellement vers la vertu ; c'est cette destitution que l'on appelle la blessure de la nature »². Mais

1. Il devait aller jusque-là, car, d'après lui, la justice originelle, qui nous a été enlevée par le péché originel, appartenait à la *nature* du premier homme. Les descendants d'Adam ne sont donc plus *intègres dans leurs dons naturels* (*integri in naturalibus*). Voir ci-dessus, p. 64.

2. 1^a, 2^a, qu. 85, a. 3 : « *Dicendum quod per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animæ vires, et ipsa ratio a Deo perficiebatur ei subjecta. Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis. Et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem ; et ipsa destitutio vulneratio naturæ dicitur* ».

Par la restriction « *quodammodo* », S^r Thomas prévient pru-

parce que ce désordre, cette destitution est une conséquence de la perte de la justice originelle, *elle appartient au péché originel*, elle en est l'élément matériel ¹.

Il aurait pu voir par saint Thomas que cet élément matériel « reste », même après la rémission du péché originel, comme nous venons de le lui entendre dire : la raison, la volonté, l'appétit irascible et l'appétit concupiscible sont blessés ². Le même docteur, qui était loin de faire la dégradation de la nature aussi profonde que la faisait Luther, lui aurait encore montré la cause de son exagération : « Dans chaque homme, l'inclination à l'objet de la vertu est diminuée par les péchés actuels ; dès lors, nos *blessures sont aussi une conséquence de ces péchés* : la raison *s'affaiblit*, surtout

demment l'exagération où tombèrent Luther et autres, en refusant à l'homme déchu *tout* attrait pour le bien. L'homme déchu lui-même n'est pas « radicalement mauvais », comme le pense KANT ; le mal n'est pas devenu la substance même de l'homme, comme l'enseigne FLACIUS ILLYRICUS (1520-1575). Aujourd'hui encore, l'homme porte en lui une « inclination naturelle » au vrai et au bien, comme le fait souvent ressortir S^t Thomas (I^a, qu. 19, a. 10). Sur l'importance et les conséquences de cette thèse, voir WEISS, *Apologie des Christentums*, I (4^e édit.), 261 et suiv., 790. [Note du P. Weiss].

1. 1^a 2^o, qu. 82, a. 3 : « Privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali ; omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet *in peccato originali sicut quiddam materiale* ». Dans d'autres passages, Luther a reconnu cette doctrine chez les scolastiques, voir, par exemple, Weimar, II, 414 et suiv. (1519).

2. 1^a 2^o, qu. 85, a. 3 : « In quantum ratio destituitur suo ordine ad verum, est *vulnus ignorantie* ; in quantum voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnus malitie* ; in quantum irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnus infirmitatis* ; in quantum concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentie* ».

pour voir comment il faut agir, la volonté *devient insensible pour le bien*, la difficulté de bien agir va *toujours croissant*, la concupiscence *s'enflamme de plus en plus*. » L'inclination au péché s'augmente par la fréquence des fautes¹. Saint Thomas veut dire que par l'habitude de pécher, l'état dans lequel nous a mis la faute originelle empire chaque jour davantage, de sorte que peu à peu il se produit en nous un penchant complet vers le mal. Malheur à celui chez qui vient alors s'ajouter la tentation ; elle ne fait qu'aggraver son état mauvais, comme Luther lui-même en convient².

Pourtant, il trouvait des garants de son opinion : « les saints Pères » ! Oui, plusieurs d'entre eux ont vu dans le foyer du péché, etc., le péché originel ; tous ont enseigné que le *foyer du péché*, la *loi de la chair*, la *loi des membres*, la *langueur de la nature*, le tyran subsistaient en nous. Mais aucun d'eux n'a dit qu'après le baptême la faute originelle restât en tant que *faute*. Et c'est la seule question dont il s'agisse ici. Luther ne s'en est-il pas aperçu ?

Il a pourtant trouvé quelqu'un, nous dit-il, qui pensait comme lui. Après avoir comparé le foyer du péché à l'indomptable Cerbère et à l'invincible Antée, il ajoute : « Je n'ai encore trouvé *nulle part* une explication du péché originel aussi claire que dans

1. *Ibidem*, et ad 1.

2. « *Qualia et qualem invenit tribulatio, talia et talem magis facit, ut si est carnalis et infirmus, cæcus, malus, iracundus, superbus, etc., tentatione veniente fit carnalior, infirmior, cecior, pejor, iracundior, superbior, etc.* ». (*Commentaire*, fol. 159^b). [Ficker, II, 133]. Luther s'entendait à merveille à se peindre lui-même.

le petit traité *Beatus vir* de Gérard Groote; il y parle non en philosophe téméraire, mais en théologien de bon sens ».

Cet éloge nous montre d'une manière très caractéristique le degré de la culture théologique de Luther. S'il avait connu saint Thomas, il aurait remarqué que *Gérard de Zülphen* (et non Gérard Groote, comme on le croyait autrefois) ne s'appuie que sur les principes thomistes ¹. Lorsqu'on lit attentivement l'opuscule de Gérard, on voit que pour lui l'élément formel du péché originel consiste pareillement dans la privation, dans la perte de la justice primitive. Ce que Luther appelle péché originel n'est à ses yeux qu'un reste de ce péché; seulement, comme son traité avait un but pratique, les descriptions qu'il nous fait à ce sujet sont plus détaillées que dans saint Thomas. Groote va même jusqu'à employer les termes de saint Thomas. Avec l'Eglise tout entière, il reconnaît aussi qu'après le baptême cette *loi de la chair*, ce désordre des puissances *n'est plus une faute*, bien qu'elle demeure en nous ²; sur ce point, il est encore de l'avis de saint

1. Il s'agit du *Tractatus de spiritualibus ascensionibus*, qui commence par les mots *Beatus vir*. Voir, ci-dessus, p. 82, n. 2. Luther le connaissait déjà à l'époque où il composait l'*Explication des psaumes*. Je me sers d'une ancienne édition s. l. et a. Voir en outre *Maxima Bibliot. Vet. Patrum*, t. XXVI, p. 258 et suiv.

2. *Ibid.*, c. 3 : « ... Coinquinati fuimus originali culpa, sed et collisi et confracti, et in omnibus viribus et potentiis animæ optime, ut præmissum est, dispositis, graviter vulnerati. Amissa etenim justitia originali ipso casu et justo Dei judicio, ipsæ vires et affectiones a suo statu prolapsæ, diminutæ sunt pariter et deordinatæ, non autem omnino destructæ, sed contrario modo se habentes, quam prius habuerunt, sibi invicem motibus suis et impulsibus contrariantes et repugnantes. Si quidem ut quotidie, ne dicam conti

Thomas et de tous les bons théologiens, qui enseignent comme le docteur de l'ordre de Luther, Gilles de Rome : « Par le baptême, nous sommes délivrés du péché originel, *sans toutefois que la justice première nous soit restituée* »¹.

nuo, experiris, nisi totus insensibilis sis, ipsa sensualitas, vis scilicet concupiscibilis et irascibilis voluntati sunt rebelles et contrariæ, sed et ipsa voluntas, quamvis *non semper*, frequenter tamen agit contra rationem. Unde contigit, ut nunc istæ vires et affectus longe aliter movent quam a Deo fuerunt institutæ, pronæ ad malum, et proclives semper ad illicitum concupiscendum. Siquidem ratio ipsa cæca facta, erronea et obtusa, sæpe falsa pro veris recipit, frequenter inutilibus et curiosis se involvit. *Voluntas facta est curva*, sæpe deteriora eligit, carnalia diligit, spiritualia et cœlestia vilipendit. Vis autem *concupiscibilis* destituta est quodammodo et prolapsa in concupiscentiam carnis, concupiscentiam oculorum, et carnales voluptates, id est gulam, luxuriam et avaritiam. *Irascibilis* vero deordinata est et prolapsa in superbiam vitæ et gloriam mundanam. Spes non sperat de Deo, sed vel in divitiis vel in propriis meritis, vel sperat plus vel minus justo. Tristamur de amissione divitiarum, et de despectu mundi; gaudemus de gula, et luxuria. Irascimur fratri. Breviter : *ex amissione originalis justitiæ omnes affectiones pronæ sunt in malum ab adolescentia*, imo a conceptione sua. Nam ipsa anima ex carne concupiscibiliter concepta contrahit fomitem et concupiscentiarum inclinationem ad malum. Sane Christus morte sua pretiosissima a culpa originali nos redemit, *ut hujusmodi virium destitutio vel lex carnis jam non sit culpa*, cum ad eam non habendam non obligamur, *ne sit damnatio aliqua his qui sunt in Christo Jesu* : sed in pristinum statum rectitudinis nequaquam nos restituit, nec vires animæ reformavit, sed *ad nostrum exercitium et meritum nobis eas relinquit per sancta exercitia reformandas* ».

1. GILLES DE ROME, loc. cit. : « Absolvimur ergo per baptismum ab originali peccato, non quod nobis restituatur originalis justitia ». La grâce sanctifiante n'a pas en effet d'autre but que de nous rendre agréables à Dieu et justes à ses yeux ; toutefois, elle n'a pas le privilège de supprimer directement le désordre des puissances de l'âme, ce qui était le propre de la justice originelle. C'est pourquoi Gilles écrit (II Sent., dist. 28, a. 2, qu. 2 ; Vene-

Gérard est encore parfaitement d'accord avec saint Thomas lorsqu'il dit qu'en consentant aux convoitises d'une manière continue, l'homme *s'enfonce dans la boue, dans la glu*, et devient comme *attaché* aux choses inférieures¹. C'est précisément *un homme de ce genre* que Groote a surtout en vue dans son ouvrage, comme on le voit par l'examen de conscience qu'il nous y donne². C'est là que Luther s'est mépris : comme j'en ai déjà maintes fois fait la remarque, son état d'âme le poussait à identifier sa violente concupiscence avec le péché originel non effacé.

Lors de cette explication [du péché originel], Luther ne connaissait ni saint Thomas, ni aucun des scolastiques du ^{xiii}^e siècle. Il n'a pas même tenu compte de Scot qu'il avait rencontré çà et là. A cette époque, il avait pour manuel le *Commentaire sur les Sentences* de l'occamiste *Gabriel Biel*. Il avait en partie raison d'attaquer les idées de *cet auteur* sur les suites du péché originel, qui, d'après lui, ne se faisaient sentir que dans les puissances inférieures de l'âme³.

tiis, 1482) : « Per gratiam restituitur nobis innocentia, non autem restituitur originalis justitia ; sumus enim propter sensualitatem tantæ pronitatis ad peccandum, quod non sufficit ad vitandum peccatum mortale, quod Deus nos regat, sed oportet quod totaliter moveat, ducat et agat ».

1. *Tractatus de spiritualibus ascensionibus*, c. 4.

2. *Ibidem*, c. 6-8.

3. Généralement parlant, à en croire les occamistes, la raison et la volonté sont restées après le péché originel à peu près ce qu'elles étaient auparavant. C'était là une conséquence nécessaire de leur théorie que les puissances ne diffèrent pas de l'âme, que l'âme est active, non par ces forces différentes d'elle-même, mais directement. C'est pourquoi Biel dit (II *Sent.*, dist. 30, qu. 2, ad dub. 4; edit. Brixæ, 1574, fol. 152) : « Rectitudo naturalis volun-

Mais il n'avait nullement le droit d'attribuer à *tous les scolastiques*, dont très peu lui étaient connus, la doctrine des occamistes. Il impute au « papisme tout entier » et à « *toutes les écoles des sophistes* », « au pape avec son Eglise », de ne voir la corruption que dans les puissances inférieures, et de ne pas la mettre aussi dans les supérieures, dans la raison¹.

tatis est libertas voluntatis, qua secundum propriam naturam a Deo acceptam potest se conformare rectæ rationi. Hæc enim rectitudo secum compatitur rebellionem inferiorum potentiarum. Nec eam consequuntur effectus supradicti : tranquillitas animæ, et potentiarum omnimoda concordia. Ideo præter voluntatis libertatem oportet ponere justitiam originalem, quæ tollitur per peccatum. Rectitudo autem naturalis voluntatis, ejus scilicet libertas, non corrumpitur per peccatum : illa enim est realiter ipsa voluntas, nec ab ea separabilis. Et in illa rectitudine creata est a Deo sine curvitate, sed non sine potentia se curvandi, seu peccandi : quæ potentia bona est, et mala. Nec data est libertas voluntati ad peccandum : sed ad libere se et laudabiliter ad bonum convertendum, et a malo se avertendum. Potest tamen sua libertate abuti, non vitio creatoris, sed culpa suæ abusionis ». Et à la Conclusio 4^a (folio 154^b) : « Peccatum originale de facto non est sine fomite, quæ est lex carnis, *ad inordinatas concupiscentias inclinante contra dictamen rectæ rationis* ». Il doit cependant avouer (*ibid.*, dist. 28, fol. 147) que : « Peccato originali *vulnerata est voluntas in sua naturali potentia, ita quod licet simpliciter sit libera, tamen prona est ad malum ab adolescentia* (suivent des textes de l'Ecriture). Propter hæc voluntas mutabilis est et instabilis, et *ex peccati fomite infirma ac vulnerata, prona ad malum, difficilis ad bonum* », etc. Ainsi donc, à peu près comme saint Thomas. Mais, comme nous le verrons plus loin, Biel, d'accord avec les autres occamistes, est ensuite ici complètement inconséquent avec lui-même : pour prouver sa thèse que, par les seules forces de la nature, l'homme peut aimer Dieu par-dessus toutes choses, il donne comme argument que, sans l'aide de la grâce, la volonté humaine peut suivre le commandement de la droite raison.

1. *Opera exeg. lat.*, XIX, 61 : « Totus Papatus et omnes scholæ sophistarum » ; p. 62 : « Papa cum sua ecclesia » sont contre



Par ailleurs, bien qu'en mesure d'attaquer l'occamisme sur ce point, Luther était toutefois *incapable de le corriger, de lui opposer la véritable doctrine*. Pour cette tâche, il lui manquait avant tout une bonne et saine formation ; or, en toute vérité, il n'avait qu'une *demi-science* théologique ; et pour comble de malheur, cette demi-science portait précisément sur l'école qu'il était poussé à combattre. Et pourquoi la combattait-il ? Parce qu'elle contredisait *son expérience* intime. Cette expérience lui disait que la corruption de l'homme était plus profonde que ne l'admettaient ces théologiens, et que les puissances supérieures ne pouvaient en être exceptées. Mais parce qu'il manquait d'une saine théologie, et qu'il ne s'en rapportait qu'à son expérience intime, il tomba dans l'extrême opposé : il fit la corruption intérieure si profonde qu'il l'identifia avec le péché originel lui-même. Par là, il a failli bien plus gravement que les occamistes ; il s'est mis du même coup en contradiction avec toute la tradition. Comme conséquence, chaque fois que lui tombait sous la main un auteur orthodoxe, mais usant de termes énergiques pour peindre la concupiscence, il cherchait à l'exploiter en faveur de sa thèse ; si besoin était, il falsifiait ses paroles ou leur donnait le sens désiré ; c'est ce qu'il fit pour saint Augustin et pour Groote.

L'Ecriture. « Quid enim aliud est, cum dicunt, se posse ex dictamine rectæ rationis eligere et facere bonum, quam negare naturam peccato corruptam esse ? »

II. — Deuxième reproche, au sujet du chapitre VII de l'Épître aux Romains.

La question que nous allons traiter ici est étroitement liée à la précédente. Dès 1516, Luther fait un autre reproche aux théologiens : « N'est-il pas vrai que la fallacieuse métaphysique d'Aristote, et la philosophie selon la tradition humaine ont trompé *nos théologiens* ; par exemple, lorsqu'appuyés sur leur science que le péché a été effacé dans le baptême et la pénitence, ils regardent comme absurde que l'apôtre ait pu dire ¹ : « *Le péché habite en moi* ». Ils sont tellement choqués de cette parole qu'ils se sont précipités dans cette fausse et pernicieuse opinion que l'Apôtre (qui, à en croire leurs bavardages, n'a pas eu le moindre péché à se reprocher, bien qu'il dise le contraire et très clairement dans nombre de ses Epîtres) ne *parle pas en son nom personnel, mais au nom de l'homme charnel* » ².

Quels sont les théologiens que vise ici Luther ? Dans

1. Rom., VII, 17 : « Sed quod habitat in me peccatum ».

2. « Nonne ergo fallax Aristotelis metaphysica et philosophia secundum traditionem humanam decepit nostros theologos ? Ut, quia peccatum in baptisinate vel pœnitentia aboleri norunt, absurdum arbitrati sunt Apostolum dicere, *sed quod habitat in me peccatum* ? Ideo hoc verbum potissime eos offendit, ut ruerent in hanc falsam et noxiam opinionem, apostolum scilicet non in persona sua, sed hominis carnalis esse locutum, quem omnino nullum peccatum habere, contra ejus multipharias et apertissimas assertiones in multis epistolis, garriunt » (Fol. 190). [Ficker, II, 178]. Cette « stultâ opinio » a eu comme conséquence que les baptisés et ceux qui avaient reçu l'absolution se crurent exempts de tout péché. Voir, ci-dessus, p. 39-40.

sa *Glose sur l'Épître aux Romains*, il dit simplement « Lyra et autres »¹. Dans le passage que nous venons de citer, il emploie une expression *très générale* : « nos théologiens », qu'Aristote et la philosophie humaine avaient induits en erreur. C'est donc toute l'école scolastique qu'il a en vue.

Outre LYRA, nommément désigné, qui sont ces « autres » ? Certainement saint Thomas, ce malfaiteur, « dont l'autorité a élevé Aristote sur un piédestal et l'a fait régner dans les universités »². A la différence de Scot et d'Occam, « il a été séduit par la métaphysique »³. Or, dans son *Commentaire sur saint Paul*, à la suite de Pierre Lombard, saint Thomas regarde comme probables *ces deux* opinions opposées, que saint Paul parle ou en la personne de l'homme déjà racheté et justifié, ou en celle de l'homme qui ne l'a pas encore été⁴. Dans la *Somme* il va même plus loin. Il s'y range formellement à la dernière opinion de saint

1. « Non est hic putandum, sicut Lyra et alii dicunt, quod Apostolus in persona hominis obfuscata loquatur, et non in persona sua » (Fol. 29^b). [Ficker, I, 63]. De fait, Lyra écrit dans sa glose sur le chapitre VII de l'Épître aux Romains : « Loquitur apostolus in persona generis humani sic obfuscata » ; « loquitur apostolus, ut supra dictum est, in persona generis humani lapsi ».

2. Weimar, VII, 739 (1521). De même, VIII, 127 (1521) : « Autor est regnantis Aristotelis ». Je ne veux pas perdre mon temps à parler de l'extrême pauvreté des connaissances historiques de Luther.

3. *Lauterbachs Tagebuch*, édité par SEIDEMANN (1872), p. 18.

4. In ep. S. Pauli, c. 7, lectio III. [Toutefois, S^t Thomas y penche même pour appliquer ce passage à l'homme en état de grâce : « Illoc quidem recte ac faciliter potest intelligi de homine sub gratia constituto... Potest tamen, licet extorte, exponi etiam de homine peccatore ». N. d. T.]

Augustin ¹, à celle qu'*adopta Luther*, à savoir que, dans le chapitre septième de l'Épître aux Romains, l'Apôtre vise l'*homme racheté*, l'*homme régénéré* ².

Non, Luther *n'a pas connu saint Thomas*. Si les théologiens protestants viennent nous dire que par là, il n'a voulu que désigner ceux qui n'acceptaient pas l'opinion de saint Augustin et qu'il n'a pas parlé des autres, il leur faudra toutefois avouer que sa façon de s'exprimer est absolument de nature à induire en erreur. Quelle que soit leur explication, Luther s'y montrera nécessairement sous un mauvais jour.

Avait-il en vue GILLES DE ROME ? Il ne connaît que de nom ce théologien de son ordre qui d'ailleurs avec Pierre Lombard admet les deux opinions ³. Ici encore de « profondes études scolastiques » lui manquaient. Peut-être faisait-il allusion à PIERRE DE TARENTEISE, dont le *Commentaire sur saint Paul*, paru en 1478, sous le pseudonyme de NICOLAS GORRAN, fut mainte fois réimprimé et était alors d'un usage courant ? Mais lui aussi Pierre admet les deux opinions ⁴, et Luther ne con-

1. *Retract.*, I, c. 23, 24, 26 : II, c. 1 ; *Contra Jul.*, III, c. 26, n. 61 ; IV, 23, 70, etc.

2. 1^a 2^o, qu. 83, a. 1, ad 1 : « Sicut Augustinus dicit in lib. I Retr., cap. 26, Apostolus loquitur ibi de homine jam redempto, » etc. *Ibid.*, qu. 109, a. 8 : « Unde apostolus ad Romanos, VII, 25, in persona hominis reparati dicit », etc. Par contre, S. Bonaventure (in II *Sent.*, dist. 30, a. 1, qu. 2) estime que S. Paul parle « in persona hominis lapsi ».

3. In *Ep. Pauli ad Rom. Commentarii* (Romæ, 1555), lect. 23, fol. 46.

4. *Postilla Nicolai de Gorran super epistolas Pauli*. Je me sers de l'édition de Paris (Parisiis, 1531). [NICOLAS DE GORRAN, exégète dominicain (1210 ?-1295 ?), fut le confesseur de Philippe le Bel]. — In cap. 7, ad Rom., fol. 25, PIERRE DE TARENTEISE, plus tard pape

naissait ni son Commentaire sur saint Paul, ni celui sur les Sentences. Il pense peut-être à *Denys le Chartreux*, sur qui, de fait, il aurait pu se fonder ? Mais il ne pouvait le connaître, il ne lisait pas de manuscrits. Il ignorait même les ouvrages imprimés de ses *contemporains*, par exemple, ceux de *Kœllin*, qui quatre ans avant que Luther formulât contre « nos théologiens » le reproche qui nous occupe, approuve les deux opinions, tout en se décidant finalement en faveur de celle de *l'homme en état de grâce*¹.

A quoi pouvait servir tout ce vacarme ? Saint Augustin et tous ceux qui partageaient ici ses vues étaient cependant bien éloignés de croire que le péché *subsistât* dans l'homme régénéré. Par là, le Réformateur montre simplement son ignorance, son parti pris, ses préjugés.

De nos jours, soit parmi les catholiques, soit parmi les protestants², l'opinion à peu près *courante*, celle qui paraît la plus juste, c'est que saint Paul a en vue *l'homme non régénéré*, et non, comme le prétendait passionnément Luther, l'homme régénéré; les idées de

sous le nom d'Innocent V, écrit : « Ab hoc loco (VII, 14) usque ad finem capituli legitur totum dupliciter : primo modo de homine peccatore, secundo modo de *justo per gratiam liberato* ». A la fin du chapitre (folio 26), il donne l'explication « de viro *justo et spiritali* ».

1. Kœllin (1476 ?-1536), *In Primam Secundæ D. Thomæ* (Coloniæ, 1513), qu. 74, a. 3, Argumentum in contrarium; puis qu. 83, in corpore, et ad 1.

2. Voir dans le *Kritisch. exegetisch. Kommentar über das Neue Testament* de MEYER, B. WEISS, *Kommentar über den Römerbrief*, Göttingen, 1886, p. 342. Parmi les catholiques, je renvoie à CORNÉLY, *Commentarius in S. Pauli epistolas. Epistola ad Rom.* (Parisiis, 1896), p. 356-357, 373-374.

l'Apôtre, le contexte, le rapprochement avec le chapitre VIII demandent ce sens¹.

Ce n'est nullement par amour de la science que Luther tenait à son interprétation. Il était très *superficiel*, et ne cherchait par là qu'à couvrir le triste état de son âme de l'autorité de saint Paul et de saint Augustin, son commentateur, que tous deux il comprenait mal². Ailleurs encore, pour arriver à son but, il falsifia l'Écriture et saint Augustin. Rien d'étonnant qu'il s'empare avec avidité de la différence qu'à propos du chapitre VII, v. 18 de l'Épître aux Romains, ce dernier met entre *faire* et *parfaire*³, qu'il s'y cramponne⁴, comme si saint Augustin était l'Eglise, et que chacune de ses explications fût infaillible. Comme cette distinction semblait favoriser sa thèse, il l'accepta aussitôt, sans remonter au texte grec. Or ce texte n'y donne aucun point d'appui, puisqu'on y trouve le même verbe⁵ qu'aux versets 8, 13, 15, 17 et 20 du même

1. Pour se convaincre que l'opinion aujourd'hui communément admise est la vraie, on n'a qu'à parcourir les douze preuves que donne Luther (à partir du folio 183 ; Ficker, II, 169-176) en faveur de l'opinion contraire. Suppositions arbitraires, pétitions de principe, *idem per idem* ; c'est tout, et c'est bien là, en effet, la caractéristique de cet homme.

2. De là le long exposé qu'il fait à ce sujet dans la défense de sa deuxième erreur condamnée par le pape en 1520 (Weim., VII, 103 et suiv.). C'est précisément là (p. 110) l'un des passages où il cite le texte falsifié de saint Augustin : « *Peccatum remittitur in baptismo* », etc. (Ci-dessus, p. 13, n. 2).

3. *Facere et perficere. Contra Jul.*, III, c. 26, n. 62 ; et fréquemment ailleurs.

4. *Commentaire sur l'Ep. aux Rom.*, fol. 185, 192 [Ficker, II, 171, 18 ; 182, 2].

5. Κατεργάζεσθαι.

chapitre, où la Vulgate rend exactement ce verbe par « opérer »¹. Rien d'étonnant encore qu'après saint Augustin, à ce moment et trois ans plus tard, il mette en parallèle avec ce verset 18, le verset 16 du chapitre V de l'Épître aux Galates, où néanmoins le grec a un autre verbe², avec une signification toute différente. Par contre, lorsque le texte grec semble déposer en sa faveur, alors il embouche la trompette et rejette la traduction de la Vulgate. Partout, sa règle de critique était son état intérieur. Les scolastiques s'en rapportaient simplement à la Vulgate et à saint Augustin, parce que souvent ils n'étaient pas à même de recourir aux sources grecques.

C'est avec la même préoccupation qu'il expliquait le verset 25 du chapitre VII de l'Épître aux Romains : « J'obéis moi-même par l'esprit à la loi de Dieu, et par la chair à la loi du péché. » Par là, il prétend que saint Paul a voulu dire : « Moi, dans mon être tout entier, dans ma même personne, je sers l'une et l'autre servitude », ce qui lui permettait de conclure de nouveau, et avec plus de force encore, que celui qui est justifié est à la fois juste et pécheur, ou que le même

1. Operari. — Jacques LEFÈVRE d'Étaples (*Stapulensis*) attirait déjà l'attention sur ce point, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (Parisii, 1512), à la fin du chap. VII. Pour plus de détails, voir CORNÉLY, *loc. cit.*, p. 381-382, et tout spécialement p. 382, note 2.

2. Voir *Commentaire sur l'Ep. aux Rom.*, fol. 192 [Ficker, II, 182, 9], et Weimar, II, 584 (1519). Le chap. VII, v. 18 de l'Épître aux Romains, porte : τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὕρισκω (Vulgate : perficere autem bonum non invenio). — Ad Galat., V, 16 : ἐπιθυμίαν σαρκὸς οὐ μὴ τελέσητε (Vulg. : desideria carnis non perficietis).

homme est en même temps esprit et chair ¹. S'il avait bien voulu consulter le texte grec et qu'il l'eût compris, il aurait vu que le contexte n'autorisait pas son explication, mais simplement celle-ci : Si je suis seul, si je suis abandonné à moi-même, sans être délivré par le Christ, j'obéis à l'esprit d'après la loi divine, et à la chair d'après la loi du péché. Sans en rien dire, Luther s'appuie sur saint Augustin, qui toutefois ne peut être ici que partiellement allégué ².

Au lieu d'accuser les scolastiques, Luther aurait mieux fait de les étudier. Si, par exemple, il avait connu et suivi saint Thomas³, il ne se serait pas gravement mépris sur le verset 1 du chapitre XI de l'Épître aux Hébreux : « La foi est la substance des choses qu'on espère, une conviction de celles qu'on ne voit point. » Jusqu'en 1519, il prend *substance* pour *possession*⁴, au lieu d'y voir le fondement, le premier

1. *Comment. sur l'Ep. aux Rom.*, fol. 188^b [Ficker, II, 176, 8] : « Ego, inquit, totus homo, persona eadem, servio utramque servitutem ». Ce qui veut dire, d'après Luther : « Simul justus est et peccat ».

2. *De continentia*, c. 8, n. 19 : « Ipse ego, ego mente, ego carne ». Sermo 154, n. 7 : « Idem ipse, spiritualis et carnalis? Idem plane, quamdiu hic vivit, sic est ». Voir CORNELY, *loc. cit.*, p. 391.

3. 2^a 2^o, qu. 4, a. 1.

4. C'est ce qu'il dit dans Weimar, II, 595 (1519). Mélanchthon, son professeur de grec, fut le premier à lui faire remarquer la fausseté de son étymologie et de son interprétation. Cet aveu ne va pas, bien entendu, sans un coup de cravache aux « Sententiaires », c'est-à-dire, aux scolastiques; pourtant, ils l'auraient tiré d'embarras. — Autre exemple de cette erreur dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, fol. 226^b [Ficker, II, 235] : « Substantia sperandarum rerum, i. e. possessio et facultas futurarum rerum ».

commencement pour atteindre les choses promises et attendues, car « la foi est la première partie de la justice »¹. Dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, pour ne pas remonter plus haut, il n'aurait pas non plus expliqué le mot *argumentum* dans le sens de *signe*², mais dans celui de ferme adhésion aux vérités de foi qu'on ne voit pas, ce qui répond mieux au sens du grec³.

III. — *Troisième reproche, au sujet de l'amour de Dieu et de l'observation des commandements.*

Le reproche dont nous allons parler montre à la fois le triste état d'âme de Luther, son ignorance et sa tactique habituelle. Il s'agit de *l'amour de Dieu par-dessus toutes choses* et de *l'observation des commandements* par les seules forces naturelles. Dans ce reproche et dans les points qui y touchent, on voit mieux que jamais que *Luther n'a pas connu l'âge d'or de la scolastique et la saine théologie d'avant lui*. On y voit de nouveau qu'il n'avait qu'une *demi-science*, qu'il ne bâtissait en grande partie que sur *l'expérience que lui donnait son propre intérieur* et qu'il méprisait plus ou moins tout le reste⁴.

1. Voir saint THOMAS, in *Rom.*, c. 3, lect. 3, et, ci-après, ch. v, § 5 (le texte de saint Thomas se trouve au début du I).

2. « Natura regni Christi... est regnare in fide, in signo, in non apparentibus, non in re » (Fol. 289^b) [Ficker, II, 340, 12]. Au fol 252^b [Ficker, II, 277, 14], il parle aussi des « signa non apparentium ».

3. Ἐλεγχος.

4. Cette phrase, qui s'appuie sur une multitude de faits dont il a déjà été question, permet de se placer à un point de vue qui,

Il déclame ¹ contre la « vaine folie de ceux, c'est-à-dire des scolastiques, qui prétendent qu'*avec ses seules forces naturelles*, l'homme peut aimer Dieu par-dessus tout et accomplir les œuvres prescrites, non sans doute *selon l'intention du législateur*, puisqu'elles ne sont pas faites en état de grâce, mais du moins selon la substance du fait, [de l'acte lui-même]. O insensés ! O porcs de théologiens ! Ainsi donc, s'il n'y avait pas eu une *prescription ajoutée à la loi*, la grâce n'était pas nécessaire ; car, d'après eux, nos propres forces suffisent pour observer la loi. Donc la grâce n'est pas nécessaire pour l'accomplir, elle ne l'est qu'à cause d'un *commandement nouveau mis par Dieu au-dessus de la*

dans la plupart des cas, excuse Luther du reproche de falsifications préméditées et réfléchies. Nous avons déjà fait plusieurs remarques à ce sujet, afin de lui obtenir un jugement plus favorable, *jugement* qui, ainsi que nous l'avons fait remarquer, ne l'innocente certes pas complètement. La critique moderne ne peut pas non plus repousser ce point de vue, elle qui reproche sans cesse aux catholiques de mesurer à leur aune Luther et en général ceux qui ont une autre croyance et d'autres idées, et qui leur demande de *sortir d'eux-mêmes* pour expliquer les paroles et les actions d'autrui. (Note du P. Weiss).

1. Dans le *Commentaire sur l'Ep. aux Rom.*, c. 4, fol. 144^b [Ficker, II, 109] (encore de 1515), Luther dit que le péché, quoique pardonné, n'est cependant pas effacé ; puis il ajoute : « Quocirca mera deliria sunt quæ dicuntur, quod homo ex viribus suis possit Deum diligere super omnia, et facere opera præcepti secundum substantiam facti, sed non ad intentionem præcipientis, quia non in gratia. O stulti, o Sautheologen ! Sic ergo gratia non fuerat necessaria, nisi per novam exactionem ultra legem. Si quidem lex impletur ex nostris viribus, ut dicunt ; ergo non necessaria gratia pro impletione legis, sed solum pro impletione novæ super legem exactionis a Deo impositæ. Quis ferat has sacrilegas opiniones ? cum Apostolus dicit, quod « lex iram operatur », et « infirmatur per carnem », et prorsus sine gratia non impleri potest ».

loi ! Comment pourrait-on tolérer des opinions aussi sacrilèges ! »

Laissons de côté un instant le fond même de la polémique, pour chercher qui sont les scolastiques qu'il prend à partie. Pour lui, il n'en dit rien. Ses élèves, ses jeunes frères en religion ne pouvaient que prendre ses affirmations *dans un sens absolument général*. Ils ne pouvaient poser en principe que Luther ne restait pas conséquent avec lui-même. Pourtant, il lui arrivera de formuler ce reproche suivant le caprice du moment. Une fois, il fait remonter la distinction entre observer les préceptes *selon la substance de l'acte* et *selon l'intention du législateur* au temps de Scot et d'Occam, qui enseignaient que l'on peut aimer Dieu par-dessus toutes choses par les seules forces de notre nature¹. Ailleurs, il l'attribue de préférence à Occam². Ordinairement cependant, pour l'acte d'amour de Dieu comme pour l'accomplissement des

1. *In Galat.*, édit. IRMISCHER, I, 189-190 (1535). Voir encore *De servo arbitrio*, dans *Opp. var. arg.*, VII, 216 (1525), où il rend les scotistes et les « modernes » seuls responsables de la thèse de la possibilité de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses par les seules forces naturelles : « Constat enim scholasticos etiam asserere, *exceptis Scotistis et modernis*, hominem non posse diligere Deum toto corde. Ita nec ullum aliorum præceptorum præstare potest, cum in hoc uno omnia pendeant, teste Christo ». Si Luther rend ici en partie justice aux scolastiques, c'est probablement grâce aux textes de saint Thomas et de saint Bonaventure qu'il connaissait par G. Biel (2 Sent., dist. 28, fol. 143^b-144 (Brixia, 1574). La citation de saint Thomas que l'on trouve dans Biel est fautive sur un point, mais non en ce qui touche l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, comme nous le verrons dans un instant (p. 114, n. 3).

2. Erl., 31, 294 (1533).

préceptes, il parle d'une manière tout à fait générale des scolastiques, des « théologiens de l'école » ; bien plus, des « sophistes et du pape ¹ », de tout le « papisme » et des « moines » ², de « la mensongère doctrine du pape » ³.

Mettre cette doctrine sur le compte de la papauté ou du pape était très aventureux, mais parfaitement dans la manière de Luther. Tout le monde sait, et Luther ne l'ignorait pas, qu'à cette époque le *pape*, c'est-à-dire le chef de l'*Eglise*, ou l'Eglise elle-même, n'avait formulé de doctrine ni sur la charité par les forces de la nature, ni sur la distinction dont nous venons de parler, ni même sur le « mérite de convenance », et qu'il n'avait pas non plus condamné de doctrine soutenue antérieurement par des catholiques sur ce sujet. Il devait encore savoir qu'en général la *doctrine catholique* n'a jamais employé l'expression de *mérite de convenance*.

Pour écarter toute méprise dans les explications qui vont suivre, je dois faire remarquer ici que par aide ou

1. Erl., 46, 72 (1537-1538) : « Ainsi donc les sophistes et le pape ont enseigné qu'avec leurs forces naturelles, les hommes peuvent aimer Dieu par-dessus toutes choses ».

2. Erl., 11, 308, 310.

3. *Opp. exeg. lat.*, XIX, 17 (1532, publié en 1538) ; Erl., 25, 126 (Articles de Schmalkalde, 1538), où l'on voit que les « théologiens de l'Ecole » enseignaient que « par ses seules forces naturelles, l'homme peut accomplir et observer tous les préceptes ; que par ses propres forces il peut aimer Dieu par dessus tout et son prochain comme lui-même ». LAUTERBACHS, *Tagebuch*, p. 8 : « Scholastici eo pervenerunt ut docerent... posse hominem suis viribus sine gratia præstare legem, sed gratia adepta hominem legem facilius posse præstare quam suis viribus. Talia monstra docuerunt, non videntes lapsum Adæ », etc.

grâce *spéciale* de Dieu les scolastiques n'entendent pas des faveurs absolument extraordinaires, mais simplement ce que nous appelons grâce *actuelle* (pour la distinguer du *concours général* naturel ou *influx* de Dieu)¹.

Qu'enseignent donc ici les scolastiques, et tout d'abord le premier d'entre eux, SAINT THOMAS D'AQUIN? Luther qui, à l'époque où il composait son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, avait pris connaissance des sermons de Tauler², aurait pu y apprendre que, d'après saint Thomas, l'homme, tant qu'il reste dans l'état de déchéance, ne peut pas aimer Dieu par-dessus toutes choses³. Telle est de fait l'opinion de saint Thomas. Dans l'état de nature corrompue par le péché originel, l'homme a besoin de la grâce *médicinale* aussi bien pour aimer Dieu par-dessus tout que pour observer tous ses commandements, et cela quant à la

1. Voir, ci-après, la conclusion du IV : p. 182 et suiv. A cet endroit et au chapitre v, § 5, on verra que Luther n'a pas du tout connu cette grâce.

2. C'est, en effet, vraisemblablement en 1515 que Luther commença à lire Tauler. Grisar, I, 134 (N. d. T.).

3. Sermon pour le dimanche dans l'octave de l'Ascension [Edition Vetter, 1910, p. 94, 9] : « A cause de l'empoisonnement produit dans la nature par le péché originel, celle-ci est complètement et en toutes choses retournée sur elle-même. Et Maître Thomas dit qu'à cause de cet empoisonnement l'homme s'aime lui-même plus qu'il n'aime Dieu en ses anges ou tout ce que Dieu a jamais créé. Ce n'est pas que Dieu ait ainsi créé la nature, mais elle a été corrompue dans la perte (de la justice originelle), en se détournant de Dieu. » -- « Sunder das sù also verdorben in der entmachunge ist von der wiederkerunge von gotte ». « Entmachunge » peut aussi s'entendre dans le sens de destitution, de désordre des forces, comme nous avons entendu saint Thomas l'enseigner. Voir, ci-dessus, p. 94, n. 3.

substance de l'acte et non pas seulement selon l'intention du législateur ¹. Dans l'état de déchéance et privé de la grâce « médicinale », l'homme ne peut pas davantage vouloir *tout* le bien qui lui est connaturel, ou agir de manière à ne *jamais* pécher ² : il lui est donc impossible d'être constamment exempt de péché. Si, pour un certain temps, il parvient à se préserver des péchés graves, pris *isolément*, puisqu'il n'y a pas nécessité à ce qu'il pêche continuellement, il ne lui est pourtant pas possible de les éviter *tous*, pris dans leur ensemble. En effet, pendant que la raison est occupée à résister à un mouvement vers le mal, il en peut surgir un autre, et elle n'est pas capable d'une vigilance continuelle ³.

1. Je cite brièvement 1^a 2^a, qu. 109, a. 3 : « Homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis ; sed in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis ». — A. 4 : « In statu naturæ corruptæ non potest homo implere omnia mandata divina sine gratia sanante ». Voir en outre *In Joann.*, 15, lect. 1, sur « Sine me nihil potestis facere » : « In quo et corda instruit hominum, et ora obstruit superbiorum et præcipue Pelagianorum, qui dicunt bona virtutum et legis sine Dei adjutorio ex se ipsis (homines) facere posse, in quo dum liberum arbitrium asserere volunt, eum magis præcipitant ».

Je ne parle pas ici de la grâce prévenante.

2. 1^a 2^a, qu. 109, a. 2. Ici encore, saint Thomas apporte la comparaison entre les mouvements d'un malade qui doit tout d'abord être guéri par un remède, et ceux d'un homme bien portant. Comme nous le verrons dans la suite, c'est à lui que Gilles de Rome emprunta cette comparaison.

3. *Ibidem*, a. 8. On voit ici (et on le verra plus souvent encore dans la suite) avec quelle inexactitude Biel expose les opinions de saint Thomas. Ce passage : « Homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam », devient dans Biel (2 Sent., dist. 28, Brixia, fol. 143^b) : « Potest cavere omnia peccata mortalia sine gratia », etc. ; ainsi donc précisément le contraire !

Nous allons jeter un coup d'œil rapide sur les auteurs de la période qui suit. D'après SAINT BONAVENTURE, la volonté n'est pas seulement incapable de rien faire qui ait de la valeur pour l'éternité; à cause de la corruption causée par le péché originel, elle peut même à peine ou jamais accomplir le bien moral. Quoi d'étonnant que sans la grâce « gratuitement donnée » l'homme ne puisse observer les commandements de Dieu, même quant à leur substance¹. Ce n'est que dans l'état de *nature instituée* que, de lui-même, il aurait pu aimer Dieu par-dessus tout². Le dominicain PIERRE DE TARENTEISE, que l'on suivait beaucoup au moyen âge, n'a pas une doctrine différente : sans

Et c'est dans cet auteur que Luther puisa en grande partie sa connaissance des premiers scolastiques ! Qu'on ne soit pas dans la nécessité de toujours pécher, c'est ce que dit déjà saint Augustin dans cette remarque : « *Ad salutem æternam nihil prosunt impio aliqua bona opera, sine quibus difficillime vita cujuslibet pessimi hominis invenitur* ». *Despiritu et lit.*, c. 28, n. 48. Pour le sens de S' Thomas, voir Capreolus, 2 Sentent., dist. 28, fol. 257^b (edit. Venetiis, 1515).

1. In 2 Sentent., dist. 28, a. 2, qu. 3, a. 1, qu. 3.

(N. d. T.): Aujourd'hui, on appelle généralement *gratiæ gratis datæ* (grâces gratuitement données) les grâces qui ont avant tout un but social, telles que le caractère sacerdotal, et le don des miracles : ces faveurs peuvent coexister avec l'état de péché. Par contre, on appelle *gratiæ gratum facientes* (grâces qui rendent agréables à Dieu) les dons surnaturels que Dieu nous accorde avant tout pour notre propre sanctification : si le don est permanent, il s'appelle grâce habituelle ; s'il est transitoire, il s'appelle grâce actuelle.

Pour saint Bonaventure, ces mots avaient un sens différent. La grâce *gratuitement donnée* (ou simplement en français la *grâce gratuite*) était aussi la grâce actuelle, soit préparatoire à la grâce habituelle, soit la faisant fructifier ; la grâce *gratum faciens* était la grâce habituelle. Voir, ci-après, le passage de Brulefer, p. 143, n. 1 ; et p. 184, n. 2.

2. Voir 2 Sent., dist. 3, p. 2, a. 3, qu. 1.

la grâce gratuite, dit-il, nous sommes dans l'impossibilité d'observer les préceptes divins, ne serait-ce que quant à la substance de l'acte, bien que sans cette même grâce on soit capable de quelque bien moral¹. Dans les questions de ce genre, Pierre s'en tient plutôt aux expressions de saint Bonaventure qu'à celles de saint Thomas.

Plus précis que Pierre de Tarentaise est le franciscain RICHARD DE MIDDLETON, que l'on citait souvent et dont on se servait beaucoup avant Luther et même encore de son temps. Sans une grâce spéciale, écrit-il, il est impossible à l'homme, par ses seules forces naturelles, d'observer le commandement de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses et, d'une manière générale, les préceptes divins, même quant à la substance de l'acte, et cela, à cause de la faiblesse produite dans la volonté par le péché².

1. In 2 Sent., dist. 28, qu. 1, a. 3 ; ad 3 : sans la grâce, on peut accomplir tel ou tel commandement, mais on ne peut les accomplir tous.

2. 2 Sentent. (Venetiis, 1507), dist. 28, a. 1. Voir encore, *ibidem*, ad 2. On en revient toujours à ce point, même en ce qui concerne les forces naturelles, que par elles-mêmes la raison et surtout la volonté sont trop impuissantes, parce qu'elles sont corrompues par le péché. *Ibid.*, a. 2, qu. 2, ad 1 : « Nostrum liberum arbitrium ad bonum est liberum non sine gratia, sed ad malum est liberum per se tantum ». — Qu. 1 : « ...Unde forte, quamvis homo per sua naturalia, si non essent per peccatum infirmata, posset diligere Deum propter se et super omnia, quamvis non meritorie de condigno ; hoc tamen modo (naturalibus per peccatum infirmatis) non potest, nisi supernaturaliter adjuvetur ; plus enim infirmata est hominis natura per peccatum respectu amoris boni, quam cognitionis veri », ce qu'enseigne aussi saint Thomas. Ensuite, Richard pose cette question (*ibid.*, qu. 3) : « Utrum liberum arbitrium sine gratia gratum faciente possit mandata Dei implere ». Voici

Le Résumé de la vérité théologique, très lu au moyen âge et répandu à une multitude d'exemplaires, manuscrits ou imprimés, et dont la composition remonte au xiii^e siècle, dit brièvement : « Par sa nature, l'âme a la puissance et les moyens d'aimer et de connaître Dieu ; mais *seule la grâce* lui donne la connaissance de la vérité et l'ordre de la dilection. ¹ »

C'est donc un conte de Luther de prétendre que la distinction entre « la substance de l'acte » et « l'intention du législateur » n'a été faite qu'à l'époque de Scot et d'Occam ².

sa réponse : « Respondeo quod implere mandata dupliciter potest intelligi : aut quantum ad essentiam operis tantum, aut quantum ad essentiam operis et formam et intentionem præcipientis simul. Primo modo liberum arbitrium, nisi esset infirmatum per peccatum, posset per sola naturalia, supposita generali motione primi moventis, mandata legis implere. *Sed liberum arbitrium peccato corruptum hoc non potest sine gratia saltem gratis data.* Observare autem mandata legis secundo modo non posset liberum arbitrium sine gratia gratum faciente, etiamsi non esset per peccatum corruptum, et multo minus hoc potest, quia per peccatum infirmatum est. Talis enim mandatorum observatio non potest esse nisi per charitatem, que sine gratia gratum faciente esse non potest... »

1. *Compendium theologicæ veritatis*, lib. 5, c. 1 : « Anima habet facultatem et instrumenta diligendi et cognoscendi Deum ex natura ; sed non habet cognitionem veritatis et ordinem dilectionis nisi ex gratia ». Cet ouvrage a été attribué autrefois à Albert le Grand, à saint Thomas, à saint Bonaventure, etc. ; il a peut-être pour auteur HUGUES de Strasbourg [qui vivait au xiii^e siècle et fut prieur du couvent des Dominicains de Strasbourg]. La doctrine se rapproche plus de celle de saint Bonaventure que de celle de saint Thomas. Il en existe des centaines de manuscrits ; pour les exemplaires imprimés (depuis 1473), voir HAIN, *Repertorium bibliographicum*, I, n° 432 et suiv.

2. Les théologiens postérieurs n'ont fait qu'expliquer plus clairement cette question difficile. « Nullus homo potest stante lege

MATTHIEU D'AQUASPARTA, par exemple, disciple austère de saint Augustin et qui appartient encore au XIII^e siècle, se fait à lui-même l'objection suivante : par la volonté libre on peut éviter le mal et faire le bien, puisque c'est là un précepte et que rien ne peut être commandé en dehors de ce dont l'homme est capable. Voici sa réponse : « Sans l'aide de la grâce, il n'est pas possible d'éviter le mal et de faire le bien. Quant au précepte, il ne faut pas oublier qu'il nous est commandé de faire non seulement ce que nous pouvons par nos propres forces, mais aussi ce dont nous sommes capables par la force d'un autre. Et celle-ci ne nous fait jamais défaut, pourvu que nous n'y opposions aucun obstacle. Car, comme le dit Aristote, ce que nous pouvons avec l'aide de nos amis, c'est comme si nous le pouvions par nous-mêmes. ¹ » Saint Thomas

per pura naturalia implere præceptum de dilectione Dei super omnia. Patet, quia *lex*, quæ est, *jubet*, quod actus cadens sub præcepto fiat in gratia, quæ est habitus supernaturalis. Ergo licet (c'est-à-dire même admis le cas) existens extra gratiam per sola naturalia possit diligere Deum super omnia, non tamen implet præceptum ad intentionem præcipientis, nisi sit in gratia. Et hoc est quod multi (? ; en tout cas pas la majorité) doctores dicunt, quod homo potest implere præceptum, quantum ad substantiam præcepti vel facti cadentis sub præcepto, non tamen, quantum ad circumstantiam præcepti et intentionem præcipientis. *Quæstiones Petri de Alliaco*, lib. I, qu. 2, a. 2 (Paris), folio 61^r (Note du P. Weiss).

1. *Quæstiones disputatæ*, manuscrit, par exemple à Assise. Ce qui vient d'être dit, se trouve dans la 4^e Quæstio, qui traite de : « Utrum liberum arbitrium sua naturali virtute sine auxilio alicujus gratiæ gratis datæ possit se sufficienter ad gratiam gratum facientem disponere ». Il s'agit ci-dessus de la solution de la septième objection. Sur ces *Quæstiones disputatæ*, voir JEILER, *De humanæ cognitionis ratione anecdota quædam*, p. xv, et *Quæstiones disputatæ selectæ Matthæi ab Aquasparta* (Quaracchi, 1903), I, p. v et suiv.

emploie la même comparaison et s'appuie sur la même autorité pour réfuter l'objection que Dieu nous a commandé des choses impossibles ¹.

Luther, nous l'avons déjà souvent fait remarquer, ignore même le docteur de son ordre, GILLES DE ROME. Par lui cependant il aurait pris contact avec la tradition de la saine théologie antérieure qui s'accorde parfaitement avec la doctrine catholique. Gilles pose comme principe fondamental : « Depuis la faute d'Adam, la grâce nous est nécessaire pour deux raisons. Comme notre nature déchue est à l'égard de la nature « instituée » dans le rapport d'un malade avec un homme bien portant, nous avons besoin de la grâce : premièrement pour accomplir les œuvres de *la nature* et atteindre notre *fin naturelle* ; secondement, pour faire des œuvres méritoires et arriver à notre *fin surnaturelle*, etc. ². Il s'ensuit qu'à cause de notre

1. 1^a 2^a, qu. 109, a. 4, ad 2. Dans la lect. 8 sur l'*Ethique* à *Nicomaque*, III, c. 3, il écrit : « Possibile autem dicitur aliquid operanti non solum secundum propriam potentiam, sed etiam secundum potentiam aliorum... ; ea quæ fiunt per amicos aliquantulum fiunt per nos », etc.

2. In 2 *Sentent.* (Venetiis, 1482), dist. 28, a. 2, qu. 1 : « Duplīciter ergo post peccatum Ade indigemus gratia. Nam cum nostra natura sit lapsa, et habeat se ad naturam institutam sicut infirmus ad sanum : indigemus gratia (1) ut possimus facere opera nature et consequi finem naturalem ; et (2) indigemus ea, ut possimus facere opera meritoria et consequi finem supernaturalem. Cum ergo queritur, utrum per ipsa naturalia possimus bonum facere vel velle : si illud bonum non excedit naturam et non sit natura infirma, sed sit ut fuit instituta, cujusmodi erat in Adam (supposito auxilio divino, ut operatur in omni opere nature), possemus per ipsa naturalia, ut habuerunt esse in statu innocentie, facere et velle bona, que sunt secundum naturam. Sed in statu nature lapse, cum comparemur ad opera naturalia sicut infirmus comparatur ad

nature blessée, nous ne pouvons sans la grâce observer que l'un ou l'autre des commandements de Dieu, mais non tous, et cela, non seulement s'il s'agit de la manière de les accomplir, mais simplement de l'œuvre comme telle. Dire que nous pouvons les observer tous, ce serait prétendre que, sans la grâce, nous sommes en état d'éviter tous les péchés¹. Dans l'état de nature corrompue, il est impossible sans l'aide de la grâce d'accomplir le précepte d'aimer Dieu de *tout* son cœur, de *toute* son âme et de *toutes* ses forces².

Sur ce point, l'école augustinienne tout entière était, au xiv^e siècle, en conformité avec les pensées fondamentales de son chef, même après l'entrée en scène d'Occam³, et quoique nombre d'augustiniens fussent

opera sani : sicut infirmus non potest facere sufficienter opera sani, sic et nos non possumus etiam opera naturalia sufficienter facere. Meritorie ergo loquendo cujusmodi sunt opera ordinata ad bonum supra naturam, nullo modo possumus hoc sine gratia, immo opera etiam, per que acquiritur bonum secundum naturam. Et si possumus facere post lapsum aliqua opera, non possumus omnia nec ea facere sufficienter ».

1. *Ibidem*, a. 1, qu. 4 : « Non solum non possumus facere mandata legis sine gratia meritorie, ut faciunt existentes in gratia, sed et ipsa mandata legis non solum quantum ad modum agendi, sed quantum ad genus operis non possumus omnia implere sine gratia : quia habemus naturam infirmam et vulneratam. Infirmus autem et vulneratus etsi potest facere aliqua opera sani ; non tamen omnia, propter quod infirmus, nec facit opera ut sanus quantum ad modum agendi, nec potest facere omnia opera sani quantum ad genus operis ». A cet endroit, Gilles s'étend beaucoup sur ce point. — Il ne composa pas son *Commentaire* avant 1309. Voir F. LAJARD, *Histoire littéraire de la France*, XXX, 494.

2. *Ibidem*, ad 2.

3. THOMAS, de Strasbourg [prieur général des Augustins ; 1357] l'utilise encore beaucoup dans son *Commentaire sur les Sentences*,

nominalistes en philosophie. THOMAS DE STRASBOURG, un réaliste modéré, aime mieux ici se ranger du côté de l'autorité que de suivre la voie du raisonnement. Il s'appuie sur saint Augustin et ne fait que suivre sa doctrine lorsqu'il enseigne que c'est par une juste punition que Dieu priva l'homme de ce pouvoir dont il n'avait pas voulu bien user. Avant la chute, l'homme pouvait observer sans difficulté tous les commandements divins, mais il a perdu ce pouvoir pour n'avoir pas voulu en faire un bon usage, en sorte que désormais, même s'il le voulait, il ne pourrait les observer tous. Thomas de Strasbourg appelle « très dangereuse » l'opinion qui soutient que sans la grâce l'on peut observer *tous* les préceptes quant à la *substance* de l'acte. Absolument parlant, le précepte d'aimer Dieu n'est pas, dit-il, un grand commandement, mais seulement celui d'aimer Dieu de *tout* son cœur et de *toutes* ses forces, c'est-à-dire, *par-dessus tout*. Or nous ne pouvons *jamaïs* le faire sans la grâce¹.

et le nomme fréquemment « doctor noster », de même qu'il nomme saint THOMAS « doctor communis ».

1. La manière dont il formule (2 Sent., dist. 28-29, a. 1, Argenti, 1490) l'objection des adversaires (parmi lesquels DURAND de Saint-Pourçain) est intéressante : « Asserunt quidam doctores dicentes, quod quamvis sine gratia non possit aliquis explere omnia mandata quantum ad *modum* operis, puta quantum ad meritorie operari ; quantum tamen ad rem actam, puta quantum ad *substantiam* operis, sic potest quis sine gratia omnia adimplere divina mandata ». Il donne même l'une de leurs preuves : « Qui potest majus, potest etiam minus ; sed homo potest Deum diligere, quod est maximum mandatum : ergo », etc. A cela, il répond : « sed ista opinio satis videtur esse periculosa », et il en appelle à saint Augustin contre les Pélagiens. En ce qui concerne la charité : « Diligere Deum non est mandatum magnum abso-

C'est un fait connu que sur tous ces points, le successeur de Gilles dans le généralat, GRÉGOIRE DE RIMINI, alla plutôt trop loin [dans le sens pessimiste]. Comme nous le retrouverons bientôt, à l'occasion des éloges que lui décerne Luther¹, je le laisse de côté pour l'instant, me contentant de faire remarquer qu'avec Thomas de Bradwardin, il fut le grand adversaire d'*Occam* et de ses premiers disciples au sujet de la thèse de l'amour de Dieu par-dessus tout par les seules forces naturelles².

Le successeur de Grégoire, UGOLIN MALABRANCA, d'Orvieto³, est plus modéré dans la réponse à la

lute loquendo, sed diligere Deum ex toto corde et ex omnibus viribus nostris: et hoc nunquam potest aliquis facere sine gratia ». Voici sa *conclusio 1^a* : « *Quamvis carens gratia possit se pro aliquo tempore a transgressione mandatorum Dei præservare, tamen non potest se in hujusmodi præservatione diu continuare* ». Sur ce point, voir ci-dessus Gilles de Rome. Thomas termina son *Commentaire sur les Sentences* en 1341. Voir DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universit. Paris.*, II, n° 1113.

1. Ci-après, p. 150 et suiv.

2. L'argumentation d'*Occam* qui, dans cette partie de mon travail, revient très souvent et sous différentes formes, est tirée de sa 1^{re} Sent., dist. 1, qu. 2, *conclusio 1* : « *Objecto fruibili ostenso voluntati per intellectum, sive clare, sive obscure, sive in particulari, sive in universali, potest voluntas active elicere actum fruitionis, et hoc ex puris naturalibus*. Prima *conclusio patet, scilicet, quodsi objectum ostendatur obscure et in universali, potest voluntas elicere actum fruitionis, hoc est summe diligere illud, et ultra omnia* ; patet, quia voluntas potest se conformare recto dictamini rationis ; sed intellectus potest recte dictare tale objectum esse sic diligendum : ergo voluntas potest conformiter talem actum elicere. Alia pars, videlicet quod possit in actum fruitionis objecto clare viso, patet, quia non minus potest voluntas in objectum perfectius cognitum quam in objectum imperfectius cognitum : ergo multo magis circa objectum clare cognitum ».

3. Sur Ugolin MALABRANCA, voir *Chartularium Universitatis Parisiensis*, II, p. 536, n. 6.

question si, par les seules forces de sa volonté, l'homme ici-bas peut faire le bien. Quoique Ugolin attaque son prédécesseur comme trop pessimiste sur ce point, il n'en combat pas moins, et beaucoup plus violemment encore, l'opinion contraire, celle d'Occam. D'après Occam, le simple libre arbitre, sans nulle aide de Dieu, suffit pour vouloir quelque bien. Intérieurement, par ses forces naturelles, l'homme est capable de dicter ce qu'il faut faire, capable de dire ce qui ressort du précepte d'aimer Dieu par-dessus toutes choses; donc, la volonté est aussi à même de le mettre en pratique. Cette opinion, dit Ugolin, est plus erronée que celle de Pélagé. « Les seules forces de la nature sont insuffisantes à nous dicter convenablement ce précepte : Dieu doit être aimé par-dessus tout ; car la *connaissance* aussi bien que la *mise en pratique* de ce qu'il faut faire sont des dons de Dieu, et le libre arbitre seul, sans grâce spéciale, ne suffit pas pour bien *vouloir*, ni pour *agir* justement et vertueusement ¹ ». C'est là, nous l'avons vu, ce que

1. Sa *Lectura super quatuor libros Sententiarum* se trouve manuscrite à la *Bibliotheca Angelica* à Rome, n° 4 (auparavant, A. 1. 8). Il s'agit ci-dessus de 2 Sent., dist. 25, qu. 3, fol. 131. Des deux opinions extrêmes, celle de Grégoire est : « quod omnis operatio deliberata liberi arbitrii existentis in peccato mortali est culpabilis ». Et voici comment il rapporte l'opinion opposée (celle d'Occam) : « Alia opinio est extrema, quod liberum arbitrium purum absque dono vel juvamento Dei sufficit ad aliquod bonum velle. Ratio est, quia (homo) ex puris naturalibus absque dono potest interius dictare, qualiter est agendum. Et patet de hoc dictamine : Deus est super omnia diligendus : igitur potest ita per voluntatem. Hec opinio non vidit Augustinum in *De spiritu et lit.* dicentem, hoc esse argumentum heretici... Propterea hec opinio est falsior errore Pelagii ». Puis vient la 1^a conclusio :

l'Eglise exprime si souvent dans ses prières. Ensuite, Ugolin prouve que par ses propres forces et sans une grâce particulière, l'homme ne peut répondre au dictamen : Dieu doit être aimé par-dessus toutes choses, etc. ¹.

« Non ex puris naturalibus est dictamen hoc rectum : Deus est super omnia diligendus. Probatur ex confessione Pelagii ; et Concilium Milevitanum dampnans errorem Pelagii concludit : Utrumque enim donum Dei est : et scire quid facere debeamus, et diligere ut faciamus ». Au folio 132, Ugolin donne la 2^a conclusio : « Ad nullum recte velle vel operari juste vel virtuose sufficit liberum arbitrium absque speciali iuvamento gratioso », avec des preuves tirées de l'Ecriture.

1. Il pose trois règles *rectæ rationis* (fol. 135^b) : « 1^a : Complacendum est, quod Deus sit infinite perfectus et summe beatus, incomparabilis valoris, a quo velut omnipotente cuncta simpliciter dependent... 2^a : Obediendum est Dei placito vel voluntati justitie immobiliter et efficaciter, ex zelo vel amore justitie, et pro nullis aliis rebus, et pro infinitis, si essent, assequendis vel perdendis contempnendum est ejus præceptum. Hanc innuit Anselmus lib. p^o : Cur Deus homo, c. 22. 3^a : Amore solo casto vel filiali sic delectabiliter Deo inherendum est et in ejus bonitate sic pre cunctis bonis etiam pre infinitis, si essent, præceptive complacendum, ut et proprium esse et commodum omne nisi in ordine amoris hujus ad Deum vilescat. Hanc innuit Bernardus De diligendo Deum in 4^e gradu dilectionis ». Puis vient la 1^a conclusio : « Ex puris naturalibus, excludendo auxilium speciale, non potest viator dictamini alicui trium vel regule de predictis tribus assentire. Hanc pono propter illam propositionem communiter assumptam : ex puris naturalibus potest homo dictare, quod Deus est super omnia diligendus ». Et il prouve sa conclusion : « Probatur, quia nullus in hac vita de lege communi potest cognoscere, quid recte volendum quoad vitam virtuosam sine speciali auxilio Dei, et nullus recte sapit in his que tenetur quoad Deum sine auxilio ejusdem. » 2^a conclusio : « Ex puris naturalibus non potest viator elicere velle se conformiter dictamini de predictis operari seu eligere ». 3^a conclusio : « Ex puris naturalibus non potest viator dilectionem elicere aliquam conformiter alicui dictarum regularum trium », etc.

Il est inutile de dire que THOMAS DE BRADWARDIN est un adversaire de la doctrine occamiste. Son ouvrage *La Cause de Dieu défendue contre Pélage* est précisément écrit contre Occam et son école. Par suite, il combat aussi la thèse de la possibilité de l'amour de Dieu par dessus tout et celle de l'observation des préceptes par les seules forces naturelles ¹.

MARSILE D'INGHEN lui-même, qui plus tard fut à plusieurs reprises recteur de l'université de Heidelberg, se place à tout prendre au point de vue des réalistes modérés, bien qu'en philosophie il fût nominaliste et partisan d'Occam ². Avant la chute, dit-il, l'homme pouvait observer tous les commandements de Dieu ; après, il ne le peut plus sans la grâce. Quoiqu'il soit capable d'accomplir, par exemple, *chacun* des commandements de la seconde Table, pris isolément, il lui est cependant impossible de le faire longtemps sans une grâce spéciale. D'ailleurs, la grâce sanctifiante lui est nécessaire pour obtenir la félicité éternelle. De même, il peut éviter un péché en particulier, un péché déterminé, mais il ne peut les éviter tous sans une aide spéciale et durable de Dieu. La nature déchue est, en effet, si inclinée au mal que, sans la grâce, l'homme ne

1. *De Causa Dei contra Pelagium*. — Je me sers du *Cod. lat. Monacens.* 16192, fol. 138-139. Écrit en 1344, l'ouvrage de Bradwardin fut imprimé pour la première fois à Londres en 1618. [Thomas de Bradwardin, 1290 (?) - 1349, surnommé le « doctor profundus », mourut archevêque de Cantorbéry].

2. Qu'en philosophie, il fût compté parmi les nominalistes, nous en avons pour preuve le décret de Louis XI (BULÆUS, *Hist. Universitatis Paris.*, V, 706), où, sous le nom de « Marsilius », il est rangé parmi les tenants de cette école. Et, c'est à bon droit. Voir PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendlande* (1870), IV, 94 et suiv.

peut pas éviter d'enfreindre certains préceptes et de pécher gravement¹. Marsile estime aussi que sans une grâce *particulière* (c'est-à-dire actuelle), l'homme dans l'état de déchéance est incapable d'aimer Dieu par-dessus *toutes choses*, quoiqu'à cette fin la *grâce sanctifiante* ne lui soit pas nécessaire².

En théologie et tout spécialement dans la théorie de la grâce, DENYS LE CISTERCIEN était d'un réalisme radical. La question de la possibilité d'accomplir les préceptes *quant à la substance de l'acte* n'existe pas pour lui. Sa thèse à lui est : Sans la charité, personne ne peut observer les commandements ; car on ne peut pas dire qu'on les accomplit, lorsqu'on ne le fait

1. *In 2 Sentent.* (Argentorati, 1501), qu. 18, a. 2, fol. 297 : « Conclusio 1^a : Licet ante peccatum potuerit homo omnia mandata adimplere sine gratia, nullo modo tamen hoc aliquis homo potuit, nisi accedente gratia, commissa primorum parentum culpa », (fol. 297^b). Concl. 2^a : Sicut Adam potuit in omnia opera sibi precepta, tam affirmative quam negative, sine gratia gratum faciente, et etiam in ea que nobis precipiuntur, ut ea velimus : sic homo post lapsum *per Dei auxilium gratis datum* etiam potest in electiones positivas dilectionis Dei super omnia et proximi ad salutem æternam, quamvis illis ut sic mereri beatitudinem non possimus (folio 298). Concl. 4^a : Quamvis existens extra gratiam *quodlibet* mandatum secunde tabule, *sic quod non directe* contra agat, possit ad tempus observare, tamen non longo tempore sine speciali dono Dei potest in hac observantia perseverare... Tanta est pronitas naturæ lapsæ ad malum, quod, quamvis quodlibet peccatum mortale vitare possit in specie, tamen in genere sine speciali auxilio vel dono Dei perseverante, cum est extra gratiam, vitare nequit, quin contra aliquid mandatorum culpabiliter et mortaliter cadat ».

2. Voir la 2 conclusio de la remarque précédente. Il écrit de même dans la 1 Sent., qu. 20, a. 3, concl. 5, que, sans une aide spéciale de Dieu, les païens ne pouvaient pas accomplir le précepte de la charité.

pas *selon l'intention du législateur*, lequel prescrit la charité. Celui-là donc pèche qui fait des bonnes œuvres sans l'amour, parce qu'il est obligé d'accomplir ses œuvres avec la charité (surnaturelle)¹.

Le scotiste PIERRE D'AQUILA, dont on se servait beaucoup avant Luther, et qu'on désignait ordinairement sous le nom de *Scotellus* ou *Scotorellus* à cause de l'estime dont il jouissait, reconnaît pareillement que, sans la grâce, la volonté corrompue par le péché ne peut pas observer les commandements de Dieu « quant à la substance de l'acte ». Il regarde comme une opinion certaine que sans l'aide de la grâce sanctifiante et par sa seule volonté, l'homme ne peut pas éviter tous les péchés graves, et il le prouve par Richard de Middleton et Duns Scot².

1. *In 1 Sent.* (Parisiis, 1505), dist. 17, a. 3, fol. 30^b. DENYS prit sa licence à Paris vers 1374. Parmi ses prédécesseurs, il cite Scot, Grégoire de Rimini, Ugolin, Eliphat et Bradwardin. Il est violemment combattu par J. MAYOR (2 *Sent.*, dist. 28, qu. 2, fol. 125 (Parisiis, 1519). Denys disait notamment (*loc. cit.*) : « Si homo det eleemosynam quando est extra charitatem, peccat; licet faciat illud ad quod tenetur, tamen non facit taliter qualiter tenetur, hoc est, non elicit illum actum a charitate ».

2. *Quæstiones in lib. Sententiarum* (Spiræ, 1480), lib. 2, dist. 28 : « Si homo sine gratia gratum faciente possit mandata Dei implere. Impletio mandatorum Dei potest intelligi dupliciter, quia aut quantum ad essentiam operis tantum, aut quantum ad essentiam operis sub ratione salutis et secundum intentionem precipientis. Primo modo liberum arbitrium, si non est corruptum per peccatum, potest adimplere mandatum; sed si est corruptum per peccatum, non potest. Si loquamur secundo modo de impletione mandatorum, sic non potest homo per liberum arbitrium tantum... « Est communis opinio, quod opinio Pelagii sit hæretica, et tenetur, quod homo per liberum arbitrium sine gratia gratum faciente non potest vitare omne peccatum mortale. Hoc tamen probatur diversimode », etc...

C'est à dessein que j'ai laissé de côté tous les thomistes du XIV^e siècle, car, dans leurs idées fondamentales sur cette question, tous suivent leur maître saint Thomas¹. Je voudrais cependant clôturer ce siècle par l'un de ses disciples, Jean TAULER. Sans doute, il n'est pas scolastique, mais à partir du milieu de 1516, Luther le regarda comme le plus grand des théologiens ; il ne garda du reste cette place que jusqu'à 1518, époque où il fut supplanté par Grégoire de Rimini. La théologie de Tauler, écrivait Luther en 1516, est « une théologie pure, solide et la *plus ressemblante à l'ancienne* ». « Ni en latin, ni en allemand, il ne connaît de théologie plus bienfaisante et plus conforme à l'Évangile »². S'il y a quelqu'un que

1. Je dis « thomistes », et non pas Dominicains, car parmi ces derniers, abstraction faite de Durand de Saint-Pourçain et de plusieurs occamistes, quelques-uns suivirent leur propre chemin, par exemple, PIERRE de la Palu [Petrus de Palude, Paludanus, né vers 1275 ou 1280 à Varambon (Ain), mort à Paris au commencement de 1342], qui sur la doctrine de l'accomplissement des préceptes, a son opinion à lui, tout en s'accordant parfaitement avec saint Thomas sur la nécessité de la grâce divine prévenante pour se préparer à recevoir la grâce sanctifiante, « quia homo ex puris naturalibus et acquisitis virtutibus, sine fide, sine qua impossibile est placere Deo, non potest aliquid facere, quod sit dispositio sufficiens ad gratiam. Quia ergo motum fidei et spei non potest habere ex puris naturalibus, nisi per alium excitatus ; prima autem cognitio non potest esse sine gratia gratis data ; inde est, quod sine ea non est justificatio... Contritionem semper precedit gratia gratis data, actu vel habitu, intrinseca vel extrinseca... Hominis est preparare animam, *postquam est motus a Deo, non ante* ». In 2 Sent., dist. 28, qu. 6 (Paris, Bibliot. Mazarine, ms. 899).

2. Enders, I, 75 (14 déc. 1516). — [Notons que dans cette lettre il annonce à Spalatin l'envoi d'un exemplaire de la *Théologie ger-*



nous devons citer ici, c'est donc bien Tauler. Ainsi mis d'une manière si flatteuse au-dessus de tous les théologiens, ne devrions-nous pas tout naturellement et *à priori* supposer que Tauler est d'accord avec Luther, dès lors qu'il l'est avec l'Evangile ? Il est pourtant bon de s'en rendre compte. Il faut, du reste, y regarder de près, car nous trouvons chez Tauler des choses qu'il est difficile d'accorder ensemble.

Dans l'un de ses sermons, il explique ce que c'est que d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, etc... Après avoir distingué la connaissance d'avec l'amour et laissé de côté la question de savoir si la première est plus élevée que l'autre, il dit : « *De tout son cœur, c'est-à-dire sans arrière-pensée ni réticence, s'appliquer de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces...* »

« Puis, *de toute son âme*, c'est-à-dire de tous ses désirs et de tout son contentement et plaisir, avec amour et d'une *volonté alerte*, et aimer Dieu de toutes les parties de son âme, c'est-à-dire avec son être intérieur et extérieur. Cet amour découle de la connaissance de la vérité. »

« Puis *de toutes ses forces* ; c'est aimer *de toute notre application et de toute notre activité*, afin de dompter les forces animales, les sens et tout notre être extérieur, *et de nous tourner de toutes nos forces vers l'amour, extérieurement et intérieurement*, et de nous y plonger aussi loin qu'il est possible, en nous aidant de tout ce qui peut nous servir à aimer ; c'est tendre

manique, qu'il croyait alors l'œuvre de Tauler. Voir M. Windtlosser, *Etude sur la Théologie germanique* (1911), p. 82.]

toutes nos forces comme on tend un arc quand on veut tirer au loin et atteindre exactement le but. C'est là le tout de l'amour et c'en est le degré le plus élevé »¹.

C'est à n'en pas croire ses yeux : Tauler ne sait parler que d'une volonté qui doit aimer, de forces que l'on doit tendre, d'actes à accomplir, bref, d'une *activité personnelle*. Pour la grâce, il n'en est pas même question.

Il n'en parle pas davantage dans ce qui suit : « Puis *de tout son être* »², ce qui comprend tout le reste...

1. Deuxième sermon pour le XIII^e dimanche après la Trinité. [Vetter (1910), p. 349, 18-350, 29].

2. Le grec porte : Ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου ; ou ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου ; et le latin : « In ou ex tota mente tua. » (Matt., xxii, 37, Marc, xii, 30. Luc, x, 27). L'on traduit d'ordinaire par : « De tout ton esprit. » Evidemment, ce mot, dans son sens ordinaire, est insuffisant ; mais *cœur*, *âme* étaient déjà pris ! Tauler a *Gemüth*, qui est bien meilleur. Ici, *Gemüth*, c'est l'être, ce sont ses aspirations profondes, transcendentales, vers l'un, le vrai, le bien et le beau.

Dans son exposé de la doctrine de Tauler, le P. Noël, aidé de sa connaissance de la philosophie de saint Thomas, expose bien la fonction de l'essence de l'âme dans la mystique de Tauler : « Mais, dira-t-on, au-dessus du corps et des sens, au-dessus des puissances inférieures et des puissances supérieures de l'âme, qu'y a-t-il ? — Il y a tout et le principe de tout en nous ; il y a l'âme, il y a l'essence de l'âme, il y a l'esprit pur, ce que tous les philosophes, tous les théologiens, depuis Platon et saint Augustin jusqu'à saint Thomas et tous ses disciples ont appelé d'un mot qui n'a pas son équivalent en français, *mens*, ou bien encore, mais dans le sens de substance et non plus de puissance, *intellectus*, la substance, l'essence intelligente. C'est dans ce principe... que Tauler place le siège de la nativité divine. C'est là seulement, dans ce fond et ce tréfond de l'âme, qu'il affirme trouver la possibilité de l'union directe et immédiate avec Dieu ». E. P. Noël, O. P., *Œuvres complètes de Jean Tauler* ; traduction littéraire de la version latine du chartreux Surius, 8 vol. T. I (1911), p. 42. Mêmes idées, t. IV, p. 295 et suiv.

Remarquons bien ce que c'est que notre être. C'est incomparablement plus profond et plus intime que les forces¹; car les forces y puisent tout leur pouvoir, elles y sont contenues et elles en découlent, et quoi qu'il soit dans toutes, il est incomparablement supérieur à elles. Il est extrêmement simple et essentiel et formel. Un maître dit que cette essence de l'âme est si noble qu'elle est toujours agissante, que l'homme dorme ou qu'il veille, qu'il s'en rende compte ou qu'il ne le regarde pas. Elle a une tendance infinie et éternelle à retourner son regard vers Dieu son exemplaire. Elle voit Dieu constamment, et elle l'aime, et elle jouit de lui sans cesse. Comment cela se fait-il? Laissons ici cette question de côté. Elle se reconnaît

*Nous eussions vivement désiré pouvoir nous servir de cette traduction pour les passages de Tauler qui sont cités dans Denifle : l'une des difficultés les plus ingrates de notre travail eût été ainsi supprimée. Mais d'abord, la plupart de ces passages étaient déjà traduits quand la traduction du P. Noël a paru. De plus, le P. Noël ignore l'édition Vetter ; il semble même ignorer complètement l'allemand. Il a traduit Tauler sur la vieille traduction latine de Surius. Sans doute cette traduction paraît bonne : quoiqu'elle ne rende pas l'allure naïve et primesautière du vieil allemand de Tauler, Surius semble avoir suivi ou du moins paraphrasé fidèlement le texte manuscrit dont il s'est servi. Toutefois, au xx^e siècle, la traduction d'une traduction dont on possède l'original semble un anachronisme. Et ce qui est plus grave, c'est que le traducteur français n'a pas toujours fidèlement traduit Surius son modèle. Voir notre compte-rendu à ce sujet dans la *Revue d'histoire ecclés. de Louvain*, t. XIII, (15 janv. 1912), p. 114-118. (N. d. T.)*

1. C'est-à-dire les *puissances* de l'âme. Plus loin, toujours en vrai thomiste, Tauler dira que cet être est simple, essentiel et formel : en effet, c'est l'essence ou substance de l'âme qui est la *forme substantielle* du corps, et la caractéristique de la forme est d'être simple (N. d. T.).

même Dieu en Dieu, et néanmoins elle est créée. »

Toujours l'homme seul ! Dans cette « théologie conforme à l'Evangile » la question de la grâce ne finira-t-elle donc pas par être traitée ? Non. Au lieu de nous en parler, Tauler fait appel à un maître païen.

« Proclus, un maître païen, appelle cela un sommeil, un calme et un divin repos¹. « C'est en nous, dit-il, une recherche cachée de l'un, et cela dépasse de beaucoup l'intelligence et la raison, et si l'âme travaille à se tourner vers lui, elle se divinise et elle vit une vie divine. L'être, le fond de l'être, est sans cesse foncièrement porté à retourner à sa source ; cette tendance ne s'éteint jamais, *pas même dans l'enfer*, et c'en est la plus grande torture qu'on doive y être séparé de l'Eternel. » C'est précisément ce fond de notre être que (par rapport à la charité) « on appelle la mesure, car il mesure tout le reste et lui donne sa forme, sa pesanteur, son poids. Il met tout à sa vraie place »².

Ce que Tauler dit ici de l'essence de notre être, il

1. Vetter donne *Rasen*, et dès lors il faudrait lire : *Une divine fureur, un divin emportement*. Denifle propose de lire *Rasten* : *Un divin repos*. Nous nous arrêtons à ce dernier sens, qui est bien plus dans le contexte, et que donne aussi Surius (D. Joannis Tauleri... *Opera omnia*, a L. Surio in latinum sermonem translata. Parisiis, 1623, p. 442. (N. d. T.).

2. Tauler pense évidemment ici aux mots latins *mens* et *mensura*, et sa phrase est plus claire dans la traduction de Surius : « *Hæc enim mens quasi mensura dicitur, eo quod alia omnia metitur...* » Ce serait à se demander si Tauler n'avait pas d'abord donné ce sermon en latin. — Les latinistes modernes, du reste, ne sanctionneraient pas cette vue étymologique de Tauler d'après eux, *mensura* se rapporte à *melior* et *mens* à *memini*, à *μένοϋς*. (N. d. T.).

l'attribue, au début de son sermon, à l'*étincelle*, au *fondement* de l'âme¹.

Voilà un côté de cette théologie de Tauler qui, nous dit-on, ressemble tant à l'Évangile. Mais Luther n'a sans doute pas eu connaissance de ce sermon ? Il l'a au contraire certainement connu et il lui a même consacré une glose, du reste insignifiante². Et voici aussitôt venir les contradictions ! Il ne trouve pas le moindre reproche à faire aux passages que nous venons de citer. Et pourtant, lorsque dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*³, il combat la possibilité de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses par les seules forces naturelles, il s'attaque précisément et uniquement à ce que les scolastiques disaient de la *syndérèse* et qui est le fondement des « aspirations de l'être », le fondement de « l'étincelle » de Tauler⁴.

Les scolastiques, dit-il, « réduisent le péché au mouvement de l'âme le moins perceptible(?), de même aussi la justice ; et cela, parce qu'avec cette *syndérèse*, la volonté, bien que faiblement, est portée au bien.

1. Vetter, p. 347, 7, 11, etc.

2. Weim., IX, 103, sur le sermon 54 (? 1516).

3. Dans la suite du texte cité plus haut, p. 110, n. 1. Voir, ci-après, p. 206, n. 1.

4. Les pages suivantes vont éclaircir le sens de ce mot. Voir, par ex., les notes de la p. 134, et, ci-après, p. 206, n. 1 : « *Voluntas habens istam syntheresim, licet infirmiter, inclinatur ad bonum* ». Ainsi Luther, comme du reste les scolastiques, entendait par là une tendance vers le bien, conservée dans les profondeurs de l'âme. Dans la seconde partie de son *Hyperaspites*, Erasme dit : « *Hanc partem Scholastici... synderesim appellunt, quæ manet etiam in sceleratissimis* » (*Opera*, 1703-1706, t. X, c. 1463. Voir H. Humbert-claude, *Erasme et Luther* (1909), p. 215. — Voir aussi M. Windstosser, *Etude sur la Théologie germanique* (1911), p. 52. (N. d. T.).

Et cet imperceptible mouvement vers Dieu que l'on a de par nature, *ils se figurent que c'est un acte d'amour de Dieu par dessus tout* ». Et le voilà parti en guerre contre cette opinion, avec son intérieur qui « malgré ce mouvement imperceptible est rempli de concupiscence ¹ ». Par là, il combat ce que Tauler dit des aspirations de l'être, alors que précédemment il ne trouvait rien à y reprendre.

Bientôt cependant voici une nouvelle volte-face. Tout au plus quelques mois après, Luther écrit que chacun *sent* en soi-même que sa syndérèse *tend au meilleur*. On n'est pas toutefois capable d'expliquer à autrui cette syndérèse, surtout la syndérèse affective ².

Mais, presque à la même époque, il se remet à en

1. « *Peccatum (scholastici) artaverunt usque ad minutissimum quemdam motum animi, sicut et justitiam. Ita enim, quia voluntas, habens istam syntheresim, qua, licet infirmiter, « inclinatur ad bonum* ». Ethujusmodi parvulum motum in Deum (quem naturaliter potest) illi somniant esse actum diligendi Deum super omnia. Sed inspice totum hominem plenum concupicentiis (non obstante isto motu parvissimo) ». (*Commentaire sur l'Ep. aux Rom.*, f. 145). [Ficker, II, 110]. Comme d'ordinaire, Luther ne fait aucune distinction entre les scolastiques. Du reste, aucun d'eux n'a regardé comme un acte d'amour de Dieu un mouvement vers lui, et moins encore le plus petit mouvement vers lui comme un acte d'amour par-dessus toutes choses, bien que, d'après quelques-uns, la syndérèse appartienne à la volonté. Ils attribuent les mêmes qualités à la syndérèse et à l'étincelle (scintilla).

2. « *Hinc venit*, écrit-il dans sa glose sur le 52^e sermon de Tauler, *quod syntheresim suam quilibet sentit ad optima deprecari. Sed et nullus potest alteri eam verbis tradere, maxime affectivam syntheresim* ». Weimar, IX, 103 (p 1516); voir encore *ibidem*, I, 31 et suiv. (26 déc. 1515). Dans ses gloses sur les psaumes, il parle plus souvent encore de la syndérèse.

contester l'existence, et il s'en prend à l'arrogance de ceux qui prétendent que de soi-même l'on peut aimer Dieu par-dessus toutes choses, et sans la grâce accomplir les préceptes quant à leur substance : « Dans la prétention que la raison *a une tendance constante vers le mieux* et dans tous ces bavardages sur la loi naturelle, il y a, dit-il, quelque chose qui sent la philosophie. Sans doute, il est certain que tous connaissent cette loi naturelle et que la raison se porte vers ce qu'il y a de mieux. Mais vers quel mieux ? *Non pas ce qu'il y a de mieux selon Dieu, mais selon nous*, c'est-à-dire qu'elle cherche mal le bien, parce qu'en tout elle se recherche elle-même et son propre bien et non pas Dieu, ce que seule fait la foi vivifiée par la charité¹ ».

Ce jugement concordait certainement mieux avec l'état d'âme de Luther². Mais comment s'accorde-t-il avec les explications de Tauler ? Si on relit ces explications, et qu'on prenne les mots dans leur sens naturel, on voit que dans l'une des questions les plus importantes, *celui-là même* que Luther met au-dessus de tous les théologiens et dont la doctrine est, à l'en croire, la plus pure et la plus conforme à l'Évangile,

1. « Ita olet philosophia in anhelitu nostro, quasi ratio ad optima semper deprecatur, et de lege naturæ multa fabulamur. Verum est sane, quod lex naturæ omnibus nota est, et quod ratio ad optima deprecatur. Sed quæ ? Non secundum Deum, sed secundum nos, id est male bona deprecatur. Quia se et sua in omnibus quærit, non autem Deum, quod sola fides in charitate facit ». (*Commentaire*, f. 193). [Ficker, II, 183-184].

2. Quoique Luther sentît plus fortement encore la syndérèse. Nous en trouvons la preuve dans quelques rares idées justes qu'il émet dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* et dans d'autres écrits postérieurs.

se trouve du côté de ces scolastiques que combat le Réformateur. C'est ce que Luther n'a pas compris¹, habitué qu'il était à ne lire les auteurs que d'une manière très superficielle, [à se voir en eux, et à leur prêter ses propres préoccupations].

Toutefois, sur la thèse que, dans l'état de nature déchue, l'homme s'aime lui-même plus qu'il n'aime Dieu, Tauler, comme nous l'avons vu², pense comme saint Thomas, dont il se réclame. Comment faire s'accorder ces deux conceptions de Tauler ? Il est fort probable que lui-même n'aurait pas pu nous le dire. Elles ressemblent à deux postulats, et il est évident qu'il y a ici deux vues contradictoires.

Quant à Luther, il ne quitte une contradiction que pour entrer dans une autre. Celui-là seul qui n'est pas théologien peut donner à Tauler le brevet de théologien éminent. Théologien éminent, Tauler ne le fut certainement pas, et Luther bien moins encore.

Passons maintenant au xv^e siècle et commençons par le prince des thomistes, CAPREOLUS. Je dois parler de lui, quoique brièvement, parce que Luther le cite en 1519, et la remarque qu'il fait à son endroit nous prouve qu'il ne l'a pas lu. Capréolus corrobore souvent ses thèses thomistes sur le libre arbitre et la grâce en citant Grégoire de Rimini : Grégoire parle très bien, dit-il, et d'accord avec saint Thomas. Il lui emprunte même fréquemment ses solutions pour résoudre les objections. Ainsi dans l'une de ses *Conclusions*, la seconde, il

1. De même qu'en général il n'a pas compris Tauler.

2. Ci-dessus, p. 113, 128 et suiv.

n'énumère pas moins de seize objections. Dans deux seulement ses réponses diffèrent de celles de Grégoire, et il y argumente contre lui ; pour les quatorze autres, il donne les solutions de Grégoire, et il en montre la conformité avec la doctrine de saint Thomas ¹. Par là, nous ne prétendons pas dire que Capréolus approuve toutes les exagérations de Grégoire, qui, en théologie, n'était qu'un éclectique. Mais ces questions capitales : peut-on aimer Dieu par-dessus tout avec ses seules forces naturelles ; tel qu'il sortit des mains du Créateur, l'homme pouvait-il faire un acte moralement bon sans un secours spécial de Dieu, Capréolus les résout d'après les explications de Grégoire, qu'il corrobore de l'autorité de saint Thomas ².

Je me borne à signaler en passant DENYS LE CHARTREUX, parce que ses exposés sur ces questions ne sont pour la plupart que des répétitions de la doctrine de saint Thomas ³. Je ne m'arrêterai pas non plus à *saint Antonin*, qui n'a d'autre guide que le même docteur ⁴.

1. *In 2 Sent.* (Venetiis, 1515), dist. 28, qu. 1, a. 1, 2 et 3. Voici la 2^a *conclusio* qui se fonde sur saint Thomas (1^a, 2^a, qu. 109, a. 2) : « Licet homo absque gratia habituali possit in aliquas bonas volitiones et actiones naturæ suæ proportionatas, non tamen in omnes : nec potest sine gratia habituali in aliquod bonum velle aut agere supernaturale, scilicet meritorium, nec potest sine auxilio Dei speciali in aliquod bonum velle aut agere, sive sit naturale, sive supernaturale ». En 1407, Capréolus fut désigné pour expliquer les Sentences à Paris, et en 1411, il obtint la licence. Voir *Chartularium Univers. Paris.*, IV, n° 1837 ; 1940.

2. Voir en particulier, *ibidem*, dist. 29, fol. 261-263.

3. *In 2 Sent.* (Venetiis, 1584), qu. 2 (fol. 478 sqq.). Comme l'indique le titre, sa *Summa orthodoxæ fidei* est « medulla operum S. Thomæ ». *Opp. omnia*, t. XVII (Monstrolii, 1899).

4. Dans sa *Summa*, parte 4^a, tit. 9, c. 4, 5, etc.

ALPHONSE TOSTATUS, mort en 1455, résout toutes les questions de ce genre d'après la *Somme* de saint Thomas, et de même aussi celle de savoir si par ses propres forces, sans le secours d'aucune grâce, l'homme peut aimer Dieu par-dessus toutes choses. Dans l'état de nature intègre, dit-il, l'homme l'aurait pu, en supposant toutefois le concours général de Dieu ; mais dans l'état de nature déchue, il ne le peut pas, à moins que celle-ci ne soit restaurée¹.

Nous arrivons maintenant² à quelques scotistes qui,

1. *Commentar. in quintam partem Matthæi* (Venetiis, 1596), c. 19, qu. 177, fol. 148 : « *An homo ex seipso per sola naturalia sua sine gratia possit Deum diligere super omnia...* Dicendum, quod potest homo in solis naturalibus constitutus (dum tamen illa non sint depravata vel diminuta) Deum diligere super omnia : licet ex charitate non diligit, quia nullum habitum infusum habet... Homo in statu naturæ integræ poterat operari virtute naturæ suæ bonum sibi connaturale absque additione gratuiti doni, quia alias esset privare naturam omni operatione. Nam si privamus eam operatione propria et proportionata sibi, privabimus eam omni operatione ; diligere autem Deum super omnia est connaturale homini, et cuilibet creaturæ... Si autem consideretur homo in statu naturæ corruptæ, deficit ab hac dilectione Dei super omnia. Ad hanc enim sufficiebat in statu naturæ integræ, quia nihil impendebat eum a sua rectitudine : nunc vero voluntas deficit ab hac perfectione et rectitudine, quia propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei. Ex hoc autem sequitur, quod homo in statu naturæ conditæ sive integræ non indigebat aliquo dono gratiæ gratis datæ vel gratum facientis ad diligendum Deum super omnia ; indigebat tamen auxilio Dei moventis ad hoc... In statu autem naturæ corruptæ indiget homo duobus ad diligendum Deum super omnia : scilicet, quod moveatur a Deo, et quod datur ei donum gratuitum, per quod sanetur corruptio naturæ, ut non impediatur hanc dilectionem. Et ista est gratia vel charitas, quæ naturæ corruptionem sanat ».

2. En vue d'une nouvelle édition, le P. DENIFLE avait inséré ici des extraits du commentaire sur les psaumes du moine augustin

sur la doctrine de la liberté et de la grâce, remontent plus ou moins à saint Bonaventure, à Richard de Middleton et, en partie, à saint Thomas, sans toutefois abandonner Scot. Ce sont en particulier les quatre Franciscains, GUILLAUME VORLION, mort en 1464, et qui témoigne d'une haute estime pour saint Thomas, bien qu'il le combatte sur des questions fondamentales ; son élève, ETIENNE BRULEFER, mort à la fin du xv^e siècle, et qui enseigne à Mayence et à Metz ; PELBART DE TEMESVAR, du commencement du xvi^e siècle, et NICOLAS DE NISSE (Nice), mort en 1509. Pelbart dépend complètement de Vorlion, tandis que Nicolas se rapproche beaucoup de saint Thomas. Leurs œuvres étaient très répandues et furent souvent réimprimées, même aux époques postérieures.

VORLION et avec lui PELBART vont jusqu'à nier que *par lui seul* le libre arbitre soit capable de faire une action bonne moralement. La raison qu'ils en donnent, c'est que dans l'accomplissement d'une œuvre bonne par les seules forces de la nature corrompue, la circonstance de l'intention droite qui rend une action

Jacques PEREZ, coadjuteur de Valencia (Bibl. Vat., R. I. III, 101, fol. 314). De fait, les explications de PEREZ méritent toute considération, car on peut affirmer qu'elles sont parmi les plus substantielles. Je les laisserai néanmoins de côté, pour ne pas allonger ce chapitre outre mesure, et aussi parce que ce Commentaire, d'une très grande importance dogmatique et apologetique, est, à cause de ses nombreuses éditions, facile à trouver. Dans le cas présent, il s'agit de l'explication du ps. 118, vers. 5-8. (Conclusio 8, 9, 10, 11, ed. Paris., 1521, fol. 260^b, 261^a). On la retrouve presque mot pour mot dans le *Commentaire sur le Cantic.*, *quæstio finalis* (Paris, 1521, fol. 423-424). (Note du P. Weiss).

bonne moralement fait défaut¹. Tous les deux, Pelbart surtout, affirment que c'est une opinion commune parmi les docteurs que, par son libre arbitre seul et sans la grâce sanctifiante, l'homme ne peut pas éviter tout péché mortel², ni par conséquent observer tous les préceptes ; c'est seulement sur l'explication du « comment » que les divers auteurs se différencient. En effet, comment peut-on, de soi-même et sans la grâce, aimer Dieu par-dessus tout, puisque privée du secours divin, la volonté ne peut même pas se tourner d'elle-même vers Dieu. Saint Bernard dit (et saint Bonaventure et Richard de Middleton s'appuient sur ces paroles), que tous les efforts du libre arbitre vers le bien sont vains s'ils ne sont pas aidés de la grâce, nuls même, s'ils ne sont excités par elle. Sans la grâce, l'homme est incapable de détester le péché en tant qu'offense de Dieu, il ne peut le haïr que parce qu'il

1. Vorilongi, *Opus super Sentent.* (Venetiis, 1502), 2, dist. 28, fol. 134 : « Numquid potest liberum arbitrium se solo in opus exire morale? Dicendum, quod non, quia non refert in finem (debitum), que tamen est circumstantia principalior operum moralium. Ex quo sequitur, quod nullum bonum est morale nisi omnes habeat circumstantias, carentia quippe solius circumstantie actum moralem inficit. Habet enim bene tale bonum ex libero arbitrio causatum circa quod operetur, quia materiam habet, ut pascere pauperem, qui est materia debita hujus actus. Si tamen caret circumstantia finis, non censetur moralis ». Après le mot « circumstantias », PELBART ajoute : « Quando ergo liberum arbitrium tantum ex se operatur aliquod bonum, licet habeat materiam debitam, ut pascere pauperem, tamen quia caret circumstantia finis, non censetur morale ». *Secundus liber Rosarii theologiæ aurei* (composé en 1503, imprimé à Hagenau en 1504), au mot *gratia*, IV, n. 29.

2. PELBARTUS, *loc. cit.*, n. 27 : « Tenetur communiter a doctoribus, quod homo per liberum arbitrium solum, sine gratia gratum faciente, non potest vitare omne peccatum mortale ».

nuit à sa nature, etc. Telle est la doctrine de Vorlion et de Pelbart ¹; de ce fait, ils excluent toutes les fantaisies des occamistes sur l'amour de Dieu par-dessus toutes choses avec les seules forces naturelles, en tant que préparation à la justification. Vorlion dit catégoriquement que le bien qui nous dispose « de conve-nance » au bonheur du ciel présuppose la grâce gratuitement accordée ².

1. VORLION (II *Sent.*, dist. 28, a. 2, fol. 133^b, 134) : « 1^a conclusio : Licet ad Deum omni sequestrata gratia converti² liberum arbitrium nequeat, alicui tamen potest resistere temptationi. Dicit prima pars, quod liberum arbitrium nequit converti ad Deum semota omni gratia gratis data ab eo. Probatur auctoritate Bernardi in lib. de libero arbitrio (c. 13, n. 43) : « Conatus liberi arbitrii ad bonum cassi sunt, si a gratia non adjuvantur, et nulli, si non excitantur ». Et post dicit (c. 14, n. 47) : « Gratia excitat liberum arbitrium, dum seminat cogitatum ». Unde valde extat congruum, ut conversionem per gratiam gratuitam *dispositio* precedat aliquoaliter consimilis, *que dicitur gratia gratis data*. Nec illud obviat, quod scribit Zacharias 1 : « Convertimini ad me, et ego convertar ad vos ». Ipsa enim vocatio, qua vocat ut convertamur, gratia Dei est gratis data. Unde licet sec. Boethium veri boni nobis sit innata cupiditas, non tamen hoc sufficit ut in Deum convertamur, nisi presit cognitio que est gratia Dei. Non quod, inquit apostolus, simus sufficientes aliquid cogitare ex nobis tanquam ex nobis. Licet enim sic homo esset denudatus ab omni gratia gratis data (quod tamen non fit propter benignitatem Dei, que etiam inimicis bona tribuit), licet tunc faceret quod in se esset, *privative*, non tamen *positive* sufficeret, ut ad Deum converteretur. Et si dicatur quod potest detestari peccatum, et hoc esse videtur quedam conversio ad Deum : dicendum, quod potest homo sic positus peccatum detestari, inquantum est nocivum nature sue, et hoc non sufficit ad conversionem, non autem inquantum est offensivum Dei, quod tamen exigeretur ». De même Pelbart, l. c., n. 24 et 25. Voir en outre S^t Bonaventure, II *Sent.*, dist. 28, a. 2, qu. 1, où l'on trouve les mêmes affirmations, et tout spécialement dans la solution des objections.

2. *Ibidem*, 2^a conclusio, fol. 134.

A la suite de saint Bonaventure et de son disciple Richard de Middleton, Vorlion et Pelbart enseignent encore, conformément à ce qui vient d'être dit, que par elle-même la volonté est absolument incapable de *résister* à toutes les tentations ; elle ne le peut qu'aidée de la grâce gratuite. « Privée de la grâce, la volonté suit, en règle générale, les mouvements de la chair. Etant de nous-mêmes boiteux, nous cherchons l'aide de Dieu, afin de pouvoir avancer d'un pas sûr. La volonté ne peut *triumpher* de la tentation que dans l'état de grâce sanctifiante, etc. » ¹.

De même encore d'après BRULEFER, l'homme par ses seules forces naturelles ne peut pas observer tous les commandements de Dieu ; seule, la grâce gratuite le met en état de le faire ². Par grâce gratuitement accordée, il ne faut pas entendre le « concours naturel, l'influence générale » ³, mais « toute assistance qui est ajoutée aux forces essentielles de la créature raisonnable et qui la prépare à l'obtention ou au bon usage de la grâce sanctifiante, que ce soit une vertu infuse, ou un acte, ou une aide spéciale de Dieu excitant notre volonté à la grâce sanctifiante ». « Le don de la grâce

1. VORLION, l. c., fol. 134^b ; PELBART, l. c., n. 27. Cette opinion est encore empruntée à S^t Bonaventure et à Richard.

2. *Reportata super scripta S. Bonaventuræ* (Basilæ, 1507), II *Sentent.*, dist. 28, qu. 3, fol. 257^b. Cet ouvrage fut composé à Metz. « Sola gratia gratis data, y dit-il, absque gratia gratum faciente potest homo implere omnia mandata Dei quantum ad genus operis ». Naturellement « nullus viator, quantumcumque habeat habundantiam gratiarum gratis datarum, potest implere mandata Dei secundum intentionem Dei præcipientis absque gratia gratum faciente ».

3. « Divinum auxilium, generalis assistentia ».

gratuitement accordée sert d'intermédiaire entre la grâce sanctifiante et notre volonté » ¹. De même que les auteurs précédents, Brulefer n'accorde que très peu à la nature pure. Elle n'est jamais, nous disent-ils, le commencement de l'œuvre du salut ; c'est plutôt là l'œuvre de la grâce gratuite.

Dans les questions de ce genre, ces trois théologiens suivent fidèlement la doctrine de saint Bonaventure. Leur confrère, NICOLAS DE NISSE, fera de même, avec cette différence à peu près unique qu'au lieu d'utiliser seulement saint Bonaventure, il recourt dans maintes questions à la *Somme* de saint Thomas qu'il met largement à contribution ². Puisque Nicolas ne fait que suivre Bonaventure et Thomas, pour éviter des redites j'en arrive immédiatement à d'autres théologiens. Ces quatre Franciscains nous ont déjà introduits dans la période contemporaine de Luther. Désormais, nous avons affaire aux théologiens « modernes ».

1. *Ibidem*, qu. 4 : « Gratia gratis data est omne illud, quod additum est essentialibus creaturæ rationalis, juvans et præparans ipsam creaturam rationalem ad habendam gratiam gratum facientem, sive ad usum gratum facientis, sive illud gratis datum sit habitus, sive etiam sit actus, sive speciale Dei adjutorium movens voluntatem nostram ad gratiam ». — Folio 258 : — « Donum gratiæ gratis datæ est donum medians inter gratiam gratum facientem et voluntatem nostram ». Tout cela n'est qu'un abrégé de S^t Bonaventure, II *Sent.*, dist. 28, a. 2, qu. 1. Voir en outre Brulefer, IV *Sentent.*, dist. 15, qu. 5.

2. *Opus super Sententias valde egregium, per Nicholaum De Nisse, provincial. Francie super fratres Minores de observantia* (Rothomagi, 1506), tr. 5, pars 2^a, portio 1-3. Vorlion manque de critique en citant l'œuvre de jeunesse de S^t Thomas, son *Commentaire sur les Sentences*, et en réfutant çà et là ce que S^t Thomas lui-même a réfuté dans la *Somme*.

C'est aussi parmi eux qu'il faut ranger ADRIEN FLORENT, plus tard pape sous le nom d'Adrien VI, qui jusqu'au delà de 1510 professa avec succès la théologie à l'université de Louvain, dont il fut à plusieurs reprises recteur et chancelier. Dans une dissertation de 1497, il cite en la faisant sienne cette proposition *des docteurs* : dans l'état de nature déchue, personne ne peut *sans la vertu infuse de charité* faire un acte de pur amour de Dieu¹. Et comme preuve il cite un passage de saint Thomas². Il approuve aussi la réponse que ce docteur³ fait à l'objection suivante : « On n'est pas obligé de faire ce qui est au-dessus de ses forces » ; il répond : « Si l'on veut parler du pouvoir de l'homme en dehors de la grâce, il est alors certain que l'homme est obligé à des choses *dont il ne peut s'acquitter sans la grâce médicinale*, comme d'aimer Dieu et son prochain, de croire aux articles de foi. Il le peut cependant avec l'aide de la grâce qui, ainsi que le dit saint Augustin, est miséricordieusement accordée à tous ceux qui la reçoivent », etc.⁴.

1. HADRIANI SEXTI. *Quæstiones duodecim Quodlibeticæ*, Lugduni, 1546, qu. 7, a. 4, fol. 143^b. Les *Quodlibeta* d'Adrien étaient imprimés dès 1515 ; voir E. REUSENS, *Syntagma doctrinæ theologicæ Adriani sexti* (Lovanii, 1862), p. xxvi. Parmi les auteurs scolastiques cités le plus souvent par ce théologien, S' Thomas vient en premier lieu, qu'il l'approuve ou non ; puis viennent Gerson et S' Bonaventure.

2. S' THOMAS, 1^a 2^a, qu. 109, a. 3.

3. *Id.*, 2^a 2^a, qu. 2, a. 5, ad 1.

4. *Hadriani Sexti...*, qu. 3, a. 1, fol. 51^b. Voir *ibidem*, fol. 51, où, en s'appuyant sur S' Bonaventure, il dit que sans la grâce, l'homme ne peut pas éviter tous les péchés mortels, bien qu'il n'y ait pas en lui nécessité de toujours pécher, ainsi que nous le disait plus haut S' Thomas. A la qu. 7, folio 146^b, il explique, en

Dans son *Commentaire* sur la Somme¹, le dominicain KONRAD KOELLIN, professeur à l'université de Cologne, s'en tient uniquement à saint Thomas, sans donner d'appréciations personnelles. Nous allons à l'instant nous occuper de lui. Son confrère, le célèbre *Cajétan de Vio*, plus tard cardinal, fut, comme on sait, très indépendant d'idées. Il le prouve aussi dans la question de la charité envers Dieu. Néanmoins, lorsque dans son *Commentaire sur la Prima Secundæ*, composé en 1511, il en vient à donner sa conclusion, il dit avec saint Thomas que, par ses forces naturelles et sans la grâce, l'homme déchu ne peut pas aimer Dieu par-dessus toutes choses. Il ne se sépare de lui que sur la question du « comment ». Par le mot grâce, il entend aussi, avec le même docteur, la grâce médicinale sans laquelle, dans l'état de nature déchue, on est incapable d'aimer Dieu par-dessus tout².

se fondant sur S' Augustin et les « scholastici doctores » in II *Sentent.*, dist. 27, qu'aimer Dieu de tout son cœur n'est ici-bas jamais parfaitement accompli « quamdiu adhuc aliqua carnalis concupiscentia inest ». Mais jamais il n'a admis comme Luther que la concupiscence fût le péché originel persistant.

1. Sur la *Prima secundæ* (Coloniae, 1512).

2. *Prima secundæ cum Comment. Cajetani*. Venetiis per Georgium Arrivabenum. Anno... 1514, die 24 Martii. Comme il le dit lui-même à la fin, il termina ce commentaire : « Romæ, anno salutis 1511 (1510), etatis vero mee 43^e, die 29^a Decembris ». Après maintes distinctions au sujet de la charité, il écrit (folio 295^b) sur l'art. 3 de la *Quæstio 109* : « Licet homo in statu naturæ corruptæ, quantum est ex sufficientia sua, possit ex puris naturalibus diligere Deum super omnia referibilia in ipsum, quæ tunc sunt in sua potestate, ut ratio probat; non tamen potest diligere Deum super omnia sua simpliciter. Quia non potest non peccare : ac per hoc non potest non ponere impedimentum dilectioni

Koellin et Cajétan furent les premiers à donner à la *Somme* de saint Thomas la préférence sur le manuel dont on se servait jusqu'alors, les *Sentences* de Pierre Lombard. Ils furent ainsi cause que dans les universités l'on enseigna la doctrine de saint Thomas au lieu de celle du *Maître des Sentences*, désormais insuffisante.

Quelques années après, ils trouvèrent un imitateur en JÉRÔME DUNGERSHEIM, d'Ochsenfurt, professeur à l'université de Leipzig et l'un des adversaires de Luther. Dans ses conclusions, Dungersheim ne s'écarte pas d'une syllabe de saint Thomas¹.

Dei super omnia ; sicut potest in statu naturæ integræ, in quo potest præservare se ab omni peccato, et consequenter, quando tempus est, exire in actum diligendi Deum super omnia sua simpliciter, quia nihil sui est irreferibile ad Deum... Quicumque malum aliquod facit, ipso facto reddit actum illum, et seipsum illo infectum, ut sic, irreferibilem in Deum ut finem. Ac per hoc, non potest omnia a se dilecta referre in Deum ut ultimum finem. Quod faciebat homo in natura integra. Et sic patet veritas conclusionis quantum ad utramque partem : scil. quod integra natura hoc poterat ; et quod corrupta non potest, nisi adjutorio gratiæ sanantis, in præsentī vita inchoative per charitatem viæ, qua nihil contra Dei dilectionem admittimus, et super omnia nostra non simpliciter, sed referibilia, ipsum diligimus ; consummate autem in patria, in qua omnia simpliciter in Deum diriguntur, quia ipse erit omnia in omnibus ». Dans l'état de nature déchue, la raison pour laquelle on ne peut pas par les seules forces naturelles aimer Dieu par-dessus toutes choses, c'est « pronitas voluntatis ad privatum bonum. Hæc enim, perduto vigore in nobis, adeo viget, ut oporteat in malum aliquod cadere ». Sur l'observation des commandements, Cajétan est d'une opinion différente de celle des auteurs que nous venons de citer.

1. *Conclusiones cum rationibus ad partes summe theologicæ doctoris sancti Thome Aquinatis, edile per mag. Hieronymum Tungersheyum de Ochsenfurt, s. theologie professorem* (Lipsie, anno 1516). Voici la solution qu'il donne (fol. 65) à la 1^a 2^a, qu. 109, a. 3 : « Ad-

Malgré la concision de cet exposé¹, il en ressort que, du XIII^e siècle jusqu'à Luther, non seulement les thomistes, mais aussi beaucoup d'autres scolastiques célèbres ont nié que, dans l'état de déchéance, l'homme pût, par ses seules forces naturelles et sans la grâce, aimer Dieu par-dessus tout, ni observer ses préceptes, ne fût-ce que quant à leur substance. A la fin du XV^e siècle, cette opinion était si répandue que, dans ses sermons, Gabriel Biel crut devoir apporter à sa thèse la restriction suivante : « Bien que d'après *quelques théologiens* l'homme puisse par ses forces naturelles aimer Dieu par-dessus tout, c'est surtout dans l'état d'innocence qu'il a eu ce pouvoir »². Aupa-

diligendum naturaliter super omnia Deum, homo eget gratia in statu corruptionis; auxilio etiam Dei ad hoc eguit, quamvis non gratia, in statu primeve creationis ». Il en est *de même* de l'accomplissement des préceptes, et cela « quoad substantiam actus », car « in statu corruptionis » l'homme ne peut pas éviter tous les péchés, et « peccare est precepta transgredi » (a. 4). Dungersheim publia aussi *Epithemata, introductorium, memoriale, quatuor librorum Sententiarum* (Lipsiæ, 1515), où il professe la même doctrine (2 Sent., dist. 28).

1. A cause de son caractère historique, l'exposition que l'on vient de lire n'offre que des phrases détachées. Si l'on désire une exposition systématique et suivie de la question avec une riche bibliographie, il suffit de consulter le *Cursus theologicus Collegii Salmanticensis*, Tract. 14. *De gratia*, disput. 2 et 3; Lugduni, 1679, V, 97-356, ou encore Tournely, *De gratia*, p. 2, qu. 4, Venetiis, 1755, III, 327-445. (Note du P. Weiss).

2. *Sermones dominicales de tempore tam hyemales quam estivales. De festivitatis*, Hagenau, 1520, fol. 200^b (De circumcis. sermo 2^{us}) : « Licet secundum aliquos homo ex naturalibus posset Deum sic super omnia diligere, maxime in statu innocentie potuit, non tamen ita perfecto actu nec ita faciliter sicut cum gratia, et omnino non meritorie sine gratia. Sic ordinavit Dominus, ut nullum actum acceptet ad meritum nisi ex gratia elicatum ».

ravant déjà, dans un passage très important, *Scot* avait écrit que l'acte d'amour de Dieu par-dessus toutes choses et par les seules forces de la nature était propre à l'état de nature intègre¹.

Les différences que l'on remarque dans les solutions de ces scolastiques ne tirent ici nullement à conséquence. Sur le point qui nous occupe, tous sont d'accord, à savoir que, dans l'état de nature déchue, l'homme ne peut pas, par ses propres forces et *sans la grâce*, aimer Dieu par-dessus tout et observer tous les commandements, ne serait-ce que quant à leur contenu. *Saint Thomas* avec plusieurs autres va jusqu'à exiger à cet effet la grâce sanctifiante.

Il s'ensuit qu'à tout le moins *Luther n'a pas connu la Somme de saint Thomas*. Il n'a pas connu non plus son *Commentaire sur les Sentences*, où², à propos de l'impossibilité d'aimer Dieu par-dessus tout, il semble viser un amour *effectif*, garantissant l'observation de tous les préceptes, plutôt que l'amour *affectif* qui nous fait concevoir et estimer Dieu par-dessus toutes choses.

Mais pourquoi *Luther* s'acharne-t-il contre la thèse que par les seules forces de la nature on peut aimer Dieu par-dessus toutes choses³ et accomplir les pré-

1. In 3 Sent.. dist. 26, qu. unica, n. 15 : « Ex puris naturalibus potest quæcunque voluntas, saltem in statu naturæ institutæ, diligere Deum super omnia ».

2. S' THOMAS, 2, dist. 3, qu. 3 ad 1 ; 3, dist. 27, qu. 2, a. 4, 4, quæstiunc. 2.

3. Voici la thèse telle qu'elle est formulée par Biel : « Propositio 1 : Viatoris voluntas humana ex suis naturalibus potest diligere Deum super omnia. Probatio : Omni dictamini rationis

ceptes quant à leur substance ? D'abord parce qu'il avait lui-même fait l'expérience du contraire, et cela, à cause de sa concupiscence qui l'avait terrassé. Ensuite, parce que Scot et les occamistes y voyaient une disposition qui suffisait au pécheur pour obtenir la grâce sanctifiante et la rémission des péchés ¹. Voilà pourquoi il tempête constamment contre « les scolastiques », comme si, d'après eux, on pouvait mériter la justification par ses propres forces, par la pratique des œuvres et sans la grâce.

Ils sont cependant beaucoup plus nombreux que ceux que nous venons de nommer, les scolastiques qui avec l'Eglise enseignaient contre les scotistes et les occamistes que la préparation à la grâce sanctifiante, c'est-à-dire toutes les œuvres qui la précèdent *ont leur point de départ non pas en nous, mais uniquement dans les mérites de Jésus-Christ*.

En 1516, Luther connaissait-il l'un des scolastiques

rectæ voluntas ex suis naturalibus se potest conformare ; sed diligere Deum super omnia est dictamen rationis rectæ : ergo illi se potest voluntas ex suis naturalibus conformare et per consequens Deum super omnia diligere ». In 3 Sent., dist. 27, a. 3, dub. 2 (Brixia, 1574, p. 280). C'est là du pur occamisme. Voir ci-dessus ce que nous avons dit d'Ugolin Malabranca, p. 122-124, n. 1. Les développements de Biel sont pris en grande partie et presque mot pour mot de l'occamiste rigide Pierre d'Ailli (in 1 Sent., qu. 2, a. 2, 1^a conclusio avec les *propositiones* (Paris, Jehan Petit, sans date, fol. 60-61).

1. BIEL (2 Sent., dist. 28, Brixia, fol. 146^b) [Tubingue, 1501, t. II, p. 4] : « Actus dilectionis Dei super omnia est dispositio ultimata et sufficiens de congruo ad gratiæ infusionem... Non requiritur gratia ad eliciendum actum illum (à savoir actum dilectionis Dei super omnia), quo disponitur ad suscipiendum gratiam simpliciter ; sed superadditur actui tanquam præviæ dispositioni, qua subjectum disponitur ad susceptionem gratiæ ».

que nous avons cités ? C'est là, en effet, l'unique question qui nous occupe. J'ai déjà fait remarquer qu'il n'a pas consulté le prince des scolastiques. Pour les autres, un seul lui est connu, *Grégoire de Rimini*, et encore, seulement à partir de 1518. La manière dont il parle de lui confirme notre conclusion, à savoir que la saine théologie lui était totalement étrangère. Bien plus, du reste selon son habitude constante, on voit qu'il n'a lu que *superficiellement* cet auteur qu'il oppose à tous les scolastiques, et spécialement aux thomistes. Il n'a pas même vu que Grégoire regarde comme possible d'*aimer Dieu méritoirement* sans la vertu infuse de charité, laquelle à ses yeux ne diffère pas de la grâce [habituelle] ¹.

En 1519, à propos de la *dispute de Leipzig*, Luther n'en écrit pas moins à Spalatin : « Sur la question du libre arbitre et de la grâce, les modernes sont d'accord avec les scotistes et les *thomistes* ; le seul à faire exception est Grégoire de Rimini, et tous le maudissent, parce qu'il leur a justement et efficacement prouvé qu'ils étaient pires que les Pélagiens. Parmi les scolas-

1. In 1 Sent., dist. 17, qu. 1, a. 2, fol. 78^b : « Videtur quod possibile est, aliquem non habendo habitum charitatis diligere Deum meritorie. Probo : Possibile est aliquem non habendo habitum charitatis Deum diligere dilectione ejusdem rationis et equaliter existente in potestate sua et eque perfecta et circumstantionata similibus omnino circumstantiis dilectioni meritorie et mediante charitate elicite, ita quod in hoc tantummodo sit differentia, quod una elicitur mediante charitate, altera non. Ergo possibile est aliquem non habendo habitum charitatis diligere Deum meritorie ». Grégoire affirme ici ce que combattaient précisément Luther et Mélanchthon, que l'acte, fait dans l'état de grâce, ne se distingue pas essentiellement de l'acte purement naturel. Luther ne remarqua pas qu'ici Grégoire parle en occamiste, à supposer du reste qu'il l'ait lu. Voir, ci-dessous, p. 197, n. 1.

tiques, Grégoire est *le seul* qui avec Carlstadt, c'est-à-dire avec Augustin et l'apôtre Paul, *soit contre les scolastiques modernes*. Les Pélagiens ont soutenu que sans la grâce on peut faire des *bonnes œuvres*, mais ils n'ont jamais prétendu que sans elle on pût mériter le ciel. Les scolastiques sont d'accord avec les Pélagiens lorsqu'ils enseignent que sans la grâce nous pouvons accomplir des œuvres bonnes mais non méritoires. Et *ils les dépassent* en prétendant que l'homme possède un dictamen naturel de la droite raison, auquel la volonté a naturellement le pouvoir de se conformer ; car les Pélagiens disaient que, sur ce point, l'homme était soutenu par la loi divine¹. »

Quiconque est tant soit peu familiarisé avec la doctrine de saint Thomas et avec l'histoire de la scolastique s'étonnera de l'ignorance que Luther manifeste dans ces quelques phrases et des confusions qu'il y accumule. Au lieu de jeter ensemble pêle-mêle tous

1. Luther à Spalatin, 15 août 1519 : « Certum est enim *Moder-nos cum Scotistis et Thomistis* in hac re de libero arbitrio et gratia consentire, *excepto uno Gregorio Ariminense*, quem omnes damnant, qui et ipse eos Pelagianis deteriores esse et recte et efficaciter convincit. Is enim solus inter scholasticos contra omnes scholasticos recentiores cum Carolostadio, id est Augustino et apostolo Paulo, consentit. Nam Pelagiani, etsi sine gratia opus bonum fieri posse asseruerint, non tamen sine gratia cœlum obtineri dixerunt. Idem certe dicunt scholastici, dum sine gratia opus bonum, sed non meritorium fieri docent. Deinde super Pelagianos addunt, hominem habere dictamen naturale rectæ rationis, cui se possit naturaliter conformare voluntas, ubi Pelagiani hominem adjuvari per legem Dei dixerunt ». De Wette, I, 295, Enders, II, 109. Le 20 juillet de la même année, il écrivait déjà à SPALATIN : « Gregorium Ariminensem unum nobiscum contra omnes scholasticos sentire ». Enders, II, 84.

les scolastiques, surtout en ce qui regarde l' « œuvre bonne », s'il avait au moins établi entre eux quelque différence ! Ses contemporains, ceux du moins qui avaient une formation scolastique, parlaient tout autrement que lui¹. Il semble bien qu'il n'a jamais pris directement contact avec les œuvres de Grégoire, mais qu'il les a connues par Carlstadt dont l'attention avait probablement été attirée sur Grégoire par Gabriel Biel².

A lire les accusations de Luther, on doit penser que Grégoire de Rimini polémique non seulement contre les scotistes ou les occamistes, mais aussi contre les thomistes qui sur la liberté et la grâce n'auraient eu *d'autre doctrine que celle des scotistes, des modernes, c'est-à-dire des nominalistes* ! Luther n'aurait-il écrit que cette phrase, elle suffirait à montrer qu'il ignorait

1. Par exemple, le scotiste Jean MAYOR (2 Sent., dist. 28, qu. 1, Parisiis, 1508) : « Utrum requiratur gratia Dei preveniens, hoc est auxilium Dei speciale ad hoc, quod homo actum moraliter bonum eliciat... Duo sunt modi communes. *Unus est modus cum scriptura multum conveniens, quem Augustinus complectitur et magister in litera subscribit, et multi alii posteriores scriptores, ut Gregorius, qui hunc modum in suis Vesperis tenuit et putat S. Thomam idem tenere* ; 1^a, 2^a, qu. 109 sic videtur tenere in articulis illius questionis, et signanter in sexto ; ita putat thomistarum longe primus Joannes Capreolus ; Doctor seraphicus non longe ab hoc distat. Modus est iste, quod nullus potest bene moraliter agere sine auxilio Dei speciali, nec recte judicare de omnibus circumstantiis requisitis ad bene agendum ; secus est de actu bono ex genere vel de actu indifferenti, si ponatur », etc. Voir encore *Moralia acutissimi ac clar. Doct. theol. mag. Jacobi Alemanni* (Parisiis, 1516), tr. 1, c. 15, fol. 33.

2. Biel le cite, le résume et le combat dans 2 Sent., dist. 28, quæstio unica (Brixiae, 1574), fol. 143. Les extraits se rapportent à GRÉGOIRE in 2 Sent. (Venetiis, 1503), dist. 26-27, qu. 1 et 2, fol. 84^b-92.

complètement saint Thomas et son école. Mais c'est peut-être Grégoire qui l'a porté à cette confusion ? Quand il traite les questions qui nous occupent, contre qui Grégoire parle-t-il ? Uniquement contre Scot, puis contre ses contemporains, Occam et son élève Adam Godham, contre Albert de Padoue, à qui il disputait le magistère¹. Quels sont les thomistes qu'il prend à partie ? *Pas un seul !* Peut-être toutefois combat-il saint THOMAS ? C'est précisément le contraire. A toutes les fois qu'il le nomme ou qu'il le cite, *c'est en faveur de l'opinion qu'il soutient*, contre les adversaires dont je viens de parler. A tort ou à raison, il se croit aussi bien d'accord avec lui qu'avec la doctrine catholique². Fait-il les *thomistes* pires que les Pélagiens, comme

1. Accidentellement (f. 96^b), il polémique aussi contre Thomas de Bradwardin touchant une méprise et une opinion extrême sur la nécessité de la grâce pour Adam. [*II Sent.*, di. 29, qu. 1, a. 1.]

2. Ainsi à propos de la nécessité de la grâce pour accomplir un acte moralement bon, il en appelle (2 Sentent., dist. 26-28, fol. 87) à S. Thomas comme à un anneau de la Tradition : « Item S. Thomas expresse hanc sententiam ponit in 1^a 2^a, qu. 109, art. 2, item art. 3, item art. 4, item art. 6. Non hic scribo ejus dicta propter brevitatem ». Dans l'ensemble ce sont les articles que j'ai cités moi-même, p. 114 et suiv. Il est intéressant de voir Grégoire (fol. 85^b) donner de la grâce la même définition que S^t Bonaventure et ses disciples : « Nomine autem gratie non solum significo gratiam gratum facientem, sed etiam gratis datam, et universaliter quodcunque Dei speciale adjutorium ad bene operandum, sive adjuvet aliquod donum creatum infundendo, sive immediate per seipsum movendo voluntatem ad bene volendum, sive quocunque alio modo speciali juvet hominem. » Folio 99^b (dist. 29), il cite S^t Thomas contre Maître Albert de Padoue, qui prétendait que, dans l'état présent, l'on pouvait aimer Dieu par-dessus toutes choses avec le seul concours naturel et général de la Providence : « Hoc idem (que la grâce et l'amour de Dieu (Dei gratia et dilectio) sont nécessaires) probó evidenter con-

on doit le conclure de l'ensemble de la lettre de Luther à Spalatin ? En aucune manière ! Quel est donc le thomiste qui aurait prétendu que d'elle-même, sans l'aide de la grâce, la volonté peut suivre le dictamen de la droite raison et obtenir ainsi la grâce ? C'est pourtant ce que plus tard encore Luther attribuera à *tous* les scolastiques¹. Au contraire, les thomistes et beaucoup

tra eum saltem, quia non negabit ille doctrinam sancti Thome; ipse autem in prima secunde qu. 109 (dans le texte : 189) a. 3 inquit, utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratia, et determinat », etc. ; après avoir donné le passage, Grégoire conclut : « Nec potest illud dictum glossari dicendo, quod loquitur de dilectione meritoria, nam ipse *determinate exprimit de dilectione naturali* », etc. Et qu'on le remarque bien, dans l'amour de Dieu par-dessus tout, Grégoire de Rimini voit une condition *sine qua non* pour un acte moralement bon, lorsqu'il dit : « Homo non potest sine speciali auxilio Dei, actu vel habitu, diligere Deum per se, i. e. propter ipsum Deum ; igitur non potest aliquid diligere vel velle ultimate propter Deum ; igitur non potest habere aliquem actum moralem non culpabilem » (fol. 85). Si maintenant d'après S^r Thomas (je parle ici au sens de Grégoire) l'amour de Dieu par-dessus toutes choses n'est pas possible sans la grâce, ainsi donc, d'après le même S^r Thomas, un acte moralement bon ne l'est pas non plus. Au folio 100, à la fin de la *Quæstio*, Grégoire dit « hominis naturam peccato originali vitiatam non posse virtuose agere nisi adjutam ab illo, cui quotidie dicimus : « Adjuva nos Deus salutaris noster », et hoc contra Pelagium. Iste est modus quem tenet ecclesia, et absit ut oppositum *ecclesiæ vel sancto Thomæ* ascribam ; ipse vero reverendus magister (Albertus de Padua) videat quid dicat, sanctum Thomam docuisse ». L'invocation *quotidienne* (de l'office des Complies) n'est pas : Adjuva nos, etc., mais : « Convertite nos Deus salutaris noster », expression beaucoup plus forte que l'autre. Mais *tous les jours*, et plusieurs fois le jour, l'Eglise dit : « Deus in adiutorium meum intende : Domine ad adjuvandum me festina » ; ou : « Exurge, Christe, adjuva nos ».

1. In ps. LI : « ...dicentes (ad Deum) : Verbum tuum non est verum, nos non sumus cæci, est in nobis adhuc aliquid luminis erga Deum, cui si obediero, ero in gratia. Hoc est ex Deo mercato-

d'autres ont combattu cette thèse des occamistes¹. Grégoire connaissait trop bien les scolastiques pour diriger ses reproches contre eux tous, et se donner lui-même pour un merle blanc, ainsi que Luther a l'innelligence de nous le présenter. Il parle simplement de beaucoup, d'un certain nombre de modernes².

De tous les représentants de la théologie scolastique depuis saint Thomas, Luther ne connaissait guère que Scot (et encore d'une manière très insuffisante), Occam, Pierre d'Ailli, Gerson et Gabriel Biel ; puis dans le feu de la querelle des indulgences, il en lut pêle-mêle plusieurs autres sur cette question³ ; finalement, tout

rem facere, et ad eum dicere : si dederis, dabo, atque in hac sententia omnes scholastici doctores consentiunt ». *Opp. exeg. lat.*, XIX, 67 (1532, publié en 1538).

1. S' THOMAS (*Cont. Gentiles*, III, c. 160) dit : « Cum mens hominis a statu rectitudinis declinaverit, manifestum est, quod recessit ab ordine debiti finis. Illud igitur, quod deberet esse in affectu præcipuum tanquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo, ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem ».

2. Par exemple, au folio 84^b, à propos de la thèse : « homo secundum præsentem statum, stante influencia Dei generali, possit per liberum arbitrium et naturalia, absque speciali Dei auxilio, agere aliquem actum moraliter bonum » ; folio 85^b, touchant le « meritum ex congruo » de la « gratia prima ». Les deux thèses sont connexes, et c'est ainsi que les ont aussi comprises les adversaires que combat Grégoire.

3. Il semble toutefois que précédemment il ait su quelque chose de plus de S' BONAVENTURE : sur deux ouvrages de S' Anselme on trouve trois citations attribuées à Luther et qui sont tirées du Commentaire de S' Bonaventure sur les Sentences (Weimar, IX, 109 et suiv. ; 1513-1516). Lors de la querelle des indulgences, il lut de lui et de S' Thomas les passages de leurs Commentaires sur les Sentences qui ont trait à cette question. Il était donc très imprudent à SEEBERG d'écrire (*Dogmengeschichte*, II, 206, n. 1) : « Luther connaissait avec précision les théories de chacun des

en faisant parfois des distinctions, comme nous l'avons fait remarquer plus haut ¹, il les mit tous dans le même panier.

En 1517, ses connaissances scolastiques se bornaient à Scot, à Occam, aux auteurs que nous venons de citer et, d'une manière générale, à l'école scotiste et occamista. On le voit par les quatre-vingt-dix-sept *conclusions* où il voulait porter un coup terrible à la scolastique, mais où il prouve *qu'il n'en connaissait que la décadence et en ignorait l'âge d'or, qu'il ignorait la saine théologie*. De là vient que dans les endroits mêmes où il a raison il dépasse le but ². Nous voyons là une fois de plus que s'il était capable d'attaquer quelques

scolastiques ». La preuve ? Les citations qu'il a faites dans la querelle des indulgences !

1. Ci-dessus, p. 111, n. 1.

2. Voir ces *Conclusiones* dans Weimar, I, 224 et suiv. Elles ont été composées à la fin du mois d'août 1517, par conséquent deux mois seulement avant l'apparition des thèses sur les indulgences. On y trouve de nombreuses thèses contre la théorie de la suffisance des forces de la nature pour aimer Dieu par-dessus toutes choses et observer les commandements, etc. En général, il met en marge *Contra Occam, Cont. Gab.*, ou *Cont. Scot.*, *Cont. card. Camerac.* (Pierre d'Ailli) ; il ose parfois aller jusqu'à écrire : *Cont. communem* ou *Cont. Scholasticos*, etc., alors que, comme on le voit clairement, il n'en connaît pas d'autres que ceux que nous venons de citer. La remarque que fait Knaake à cet endroit (Weim., I, 222) donne un bel aperçu de l'intelligence des théologiens protestants : « On peut appliquer tout spécialement à nos thèses ce que, d'une manière générale, Köstlin dit des attaques de Luther contre Aristote : par là il a osé ébranler les fondements et les constructions de la science du moyen âge. Par ces attaques, selon l'expression de Plitt, il lui porta le coup décisif ». En réalité, Luther *connaissait* à peine le fondement de la scolastique, encore moins l'ensemble de ses constructions. Les occamistes ruinaient l'autorité d'Aristote, et là encore Luther était leur disciple.

thèses grossières des occamistes ou même de Scot, il manquait totalement d'une formation scolastique sérieuse et qu'il était dans l'impossibilité d'opposer la vraie doctrine à celle de ces théologiens. D'ailleurs l'état de son âme l'en aurait empêché. C'est dans cet état intime qu'il faut chercher l'explication de ces thèses, qu'il avait déjà formulées auparavant : « Ce ne sont pas seulement les prescriptions rituelles qui ne sont pas une loi bonne et un ensemble de préceptes où ne se trouve pas la vie, *c'est aussi le décalogue lui-même et tout ce qui nous peut être enseigné et prescrit intérieurement et extérieurement* »¹. Par là néanmoins, il pense n'avoir rien dit *qui ne fût conforme à la doctrine catholique ou au sentiment des docteurs*².

Mais pourquoi est-ce à partir de 1518 qu'il parle tant de SAINT THOMAS et des THOMISTES, alors qu'auparavant il se bornait à les mentionner, et qu'il les rangeait dans les « sectes », c'est-à-dire dans les écoles qui se combattaient mutuellement, suivant l'expression qu'Erasme et les autres humanistes avaient mise à la mode³? Au

1. Concl. 82, 83 : « Non tantum cæremonalia sunt lex non bona et præcepta in quibus non vivitur, sed et ipse decalogus et quicquid doceri dictarique intus et foris potest ». (Weimar, I, 228).

2. *Ibidem*, à la même page et à la fin de toutes les *Conclusiones* : « In his nihil dicere volumus nec dixisse nos credimus, quod non sit catholicæ ecclesiæ et ecclesiasticis doctoribus consentaneum ». Cette ignorance sans exemple de la doctrine catholique nous a déjà frappés (voir, ci-dessus, t. II, p. 452).

3. Voir *Leçons sur les psaumes* (Weimar, III, 382 : 1513-1514) : « Ego odio habeo opiniones istas audaces Thomistarum, Scotistarum et aliorum », etc. *Commentaire sur l'Ep. aux Rom.*, fol. 181 [Ficker, II, 165] : « Simili temeritate aguntur Thomistæ, Scotistæ et aliæ sectæ qui scripta et verba suorum autorum ita de-

commencement de 1518, le dominicain Sylvestre Prié-
rias, maître du Sacré Palais, publia un *Dialogue* contre
les thèses de Luther sur les indulgences ; il cherchait
à l'y réfuter en s'appuyant à peu près uniquement sur
saint Thomas¹. Luther reçut cet écrit au mois d'août
de la même année. Au mois d'octobre, il dut compa-
raître à Augsbourg devant un autre thomiste, le cardina-
l Cajétan, qui le mit en demeure de se rétracter. De
là sa haine contre saint Thomas et les thomistes, de
même que contre le pape, contre Eck, Emser, les théolo-
giens de Paris, de Cologne, de Louvain, etc.², lorsque

fendunt, ut spiritum non solum contemnunt quærere, sed etiam
nimio venerationis zelo extinguunt ». — Le 31 mars 1518 : « Si licuit
Scoto, Gabrieli (Biel) et similibus dissentire S. Thomæ, rursum
Thomistis licet toti mundo contradicere, denique tot fere sint
inter scholasticos sectæ, quot capita... cur mihi non permittunt
idem contra eos...? ». Enders, I, 176.

1. *Dialogus* Rev. P. Fr. Silvestri Prieriatis de potestate Papæ in
Lutheri conclusiones ; dans *Opp. varii arg.* t. XIX, 341-377.

2. Pour les Franciscains, voir Enders, II, 37 et suiv. (15 mai 1519).
Pour les autres, voici ce qu'il en dit dès 1519 (Weim., II, 160) ;
« Nec in hac re timebo seu papam seu nomen papæ, multo minus
pappos et puppos istos... Nolo Eccius querat nec sub nigra nec sub
alba cuculla modestiam. Maledicta sit impiæ illius clementiæ
gloria... Hic enim vellem non modo esse potentissimus mor-
dendo (quod Eccio dolet), sed invictus quoque devorando. quo et
Silvestros et Civistros et Cajetanos

Et Eccios reliquosque fratres

Christianæ gratiæ impugnatores,

uno ore devorare possem... Martinus sacerdotes et consecratores
sedis Apostolicæ contemnit ». Et il y a encore des gens pour
s'aveugler sur les bouffonneries de Luther ; pour y voir une
« fougue indomptée », « l'expression du sentiment qu'avait de sa
puissance un homme que rien n'effraie », « une preuve d'indé-
pendance, de maîtrise » (voir DILTHEY, dans *Archiv für Geschichte
der Philosophie*, v, 256) ! Une pareille maîtrise s'acquiert à peu de
frais.

lui, le grand homme, ils eurent osé l'attaquer. Aussi à partir de l'entrée en scène de Priérias et de Cajétan, nous ne trouvons chez Luther qu'injures et moqueries sur saint Thomas et son école. Il va même jusqu'à les accuser d'avoir inventé le mot de *transsubstantiation*, et saint Thomas d'être l'auteur du « baptême monastique ». Cette tactique était une conséquence de son caractère. Mais dans sa lutte contre Priérias, tout comme dans son éloge de Grégoire de Rimini, ses paroles trahirent son ignorance ; dans sa réplique au *Dialogue*, il montra une fois de plus qu'il n'avait pas lu saint Thomas. Incapable de distinguer l'argumentation de Priérias de celle de saint Thomas, il identifie l'une et l'autre.

Comme son adversaire s'appuyait peu sur l'Ecriture et presque aucunement sur les Pères et les Canons, Luther lui reproche de ne lui apporter que les opinions de saint Thomas, « *qui tout comme toi*, lui dit-il, se paie de mots, ne cite jamais l'Ecriture, ni les Pères, ni les canons, et ne donne jamais la moindre raison. Aussi de mon plein droit, c'est-à-dire avec la liberté d'un chrétien, je vous repousse et je vous renie, toi et Thomas »¹. Or, si dans la *troisième partie de la Somme* et dans le *Supplément*, on lit ce qui a trait à la pénitence, puisque c'est de ce sujet qu'il s'agit ici, on pourra juger si saint Thomas se paie de mots, s'il ne cite jamais l'Ecriture, ni les Pères, ni les Canons, et s'il ne donne jamais de raisons ! On se convaincra que Luther ne peut avoir lu saint Thomas et qu'il le con-

1. Weimar, I, 647 (1518).

fond avec Priérias, qui, en effet, mérite en partie les reproches qu'il lui adresse.

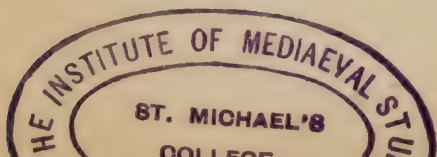
« Lorsque le Sauveur dit : *Faites* (pénitence), écrit Priérias, ce n'est pas de la pénitence habituelle intérieure qu'il parle, mais de la pénitence actuelle. *Faire* signifie un acte, ou du moins est inséparable d'un acte »¹. C'est donc sur le mot *faire* qu'insiste Priérias, quoique le texte grec ne donne pas ce mot, mais simplement « Repentez-vous »². Que lui répond Luther ? Voici tout d'abord ce que j'aurais moi-même répondu : « Cher Maître du Sacré Palais, qui sembles mettre toujours saint Thomas en avant, montre-moi donc où il insiste comme toi sur le mot *faire* ; apporte-moi un texte probant ». Priérias n'aurait pu en citer aucun. Mais pour pouvoir répondre sur ce ton, ici et ailleurs, il fallait avoir lu saint Thomas, ce que n'avait pas fait Luther. Après avoir nié que l'Écriture appuyât sur le mot *faire*, il adresse à Priérias cette sommation : « Enseigne donc la pénitence habituelle par l'Écriture, les Pères, les Canons et la raison. Dans ces matières, je ne veux me contenter ni de toi, ni de saint Thomas », etc.³.

Une remarque qu'il fait dans cette réponse nous

1. « Cum enim dicit : *Agite*, non loquitur de habituali interiori pœnitentia, quæ sola perpetua est, et consequenter loquitur de actu interiori vel exteriori. *Agere* enim vel actus vel non sine actu est » (Dans *Opp. varii arg.*, t. XIX, 348).

2. Μετανοεῖτε (Matth., III, 2).

3. Weimar, I, 648. Dès lors, on peut juger quelle tournure prit, en 1519, la dispute avec le « Lipsiensis magisterculus Thomasterculus » (Eck), dispute au sujet de laquelle Luther écrit : « Disputatio erat super Aristotelis et Thomæ nugis ; ostendi ego, nec Thomam nec omnes simul Thomistas vel unum in Aristotele intellexisse capitulum ». Enders, I, 350 (14 janvier 1519).



prouve combien peu il connaissait la scolastique, et combien il l'interprétait à contresens : « Dans presque tous ses ouvrages, Thomas ne sait que discuter, et, ce qui est plus grave et que tu n'ignores pas, il met en question les dogmes eux-mêmes, et change la foi en des « est-ce que » ¹ ? Par là, Luther a voulu nous montrer qu'il était familiarisé avec saint Thomas ; mais, en réalité, il nous donne l'impression du contraire. Saint Thomas ne ferait que discuter ? Parler ainsi, c'est avouer qu'on n'a pas lu un seul de ses articles. De plus, il mettrait en doute les vérités de la foi ? Comment ? Par la forme interrogative : « Ceci ou cela est-il vrai ? » Mais s'en tient-il là ? Pour le prétendre, il faut s'être borné à parcourir la table des matières ou les titres des questions et des articles. « Comment, s'écriait quelqu'un avec stupéfaction, saint Thomas doute de l'existence de Dieu ? » Il avait jeté les yeux sur le commencement de la *Somme théologique* ; y avait lu le titre de l'article III de la seconde question : « Est-ce que Dieu existe ? » et le début de la première objection : « Il semble que Dieu n'existe pas » ; et il s'en était tenu là. Mais si, là et partout ailleurs, l'on étudie le « corps de l'article », et la réponse aux objections, comment peut-on vraiment venir dire que saint Thomas

1. *Ibid.*, p. 661 : « Thomas per omnia ferme sua scripta aliud nihil facit quam disputat, et quod grande est, etiam ea, quæ fidei sunt, in quæstiones vocat et fidem vertit in « utrum » ? ut nosti ». [On sait que dans la *Somme théologique*, les questions sont divisées en articles, et que chaque article est présenté sous une forme interrogative : « Utrum Deum esse sit per se notum ; — Utrum Deum esse sit demonstrabile ; — Utrum Deus sit. » (1^a, qu. 2, a. 1, 2, 3, etc.)]

change la foi en points d'interrogation ! Deux ans après, pareille mésaventure devait arriver à Luther. A Wittenberg, sous la présidence de Carlstadt, on avait discuté sur un article de foi, apportant des arguments pour et contre. A ce propos Luther fut pris à partie. Irrité, il ne crut pouvoir mieux se justifier qu'en disant que c'était là une habitude courante dans les discussions et dans l'enseignement, et que saint Thomas ne procédait pas autrement¹ !

Mais enfin, à entendre parler Luther, on dirait que saint Thomas est le premier et le seul qui commence l'étude des vérités de la foi par « *utrum* » : « est-ce

1. Lettre à Günther de Büneau, chanoine de Mersebourg, du 28 septembre 1520 (Enders, II, 481) : « Erat tum quæstio : an Christus in passione etiam reluctatus fuisset voluntati Patris ? petivit enim auferri calicem, quod ubique est nolle et reluctari. Deinde profert argumentum, ut nolens possit dici odiens et rebellis. Quæ ut negabantur, ita nec probabantur. Nihil enim assertum est, sed tantum controversum familiariter. Quanta, quæso, solemus dicere, argumentantes etiam in sententias catholicas ? Nonne etiam articulos fidei solemus impugnare ? Quid ergo insaniunt illi homines mendaciis suis, dicentes, me asseruisse, cum argumentandi ritu oppugnarem duntaxat, nihil asserens, imo palam confitens, me non intelligere omnia mysteria passionis Christi ? Nescio, an simul illud Apostoli tractaverimus ; « eum, qui non novit peccatum, fecit peccatum ». Et alia quædam, quæ Christo peccatum, maledictum, desperationem tribuunt, qualia solet Paulus et prophetæ, quæ cum nondum capiamus, justum est, ut nihil asseramus. Ego plane de ista materia dolorum Christi nihil unquam publice disputavi, sic nec scio præter id argumenti, quod supra dixi. Si quis aliud de me dixerit, poteris constanter eum mendacii arguere teste vel toto auditorio nostro. Desinant itaque virulenti argumentantem criminari, aut suum Thomam, qui omnia christiana impugnat arguendo pro et contra, prius damnent. An volent nos capere, ne liceat disputandi ritu et discendi gratia articulos fidei impugnare ? Pudet me per ista commenta nihili vel te unum sic commoveri ».

que ? » Par là, il montre simplement son ignorance de l'histoire de la scolastique. Puisqu'il ne lisait pas les manuscrits, je laisse de côté tous les auteurs de cette école dont les œuvres n'avaient pas encore été imprimées à son époque. Mais, en règle générale, Guillaume d'Auxerre commence tous ses traités et articles par « *Quæritur utrum...* » : « On se demande si... » ; Alexandre de Halès par « *Quæritur, quæritur utrum..., quæritur quare...,* » etc. : « On se demande, on se demande si..., on recherche pourquoi... », etc. ; Albert le Grand par « *Quæritur, quæritur utrum...* » : « On se demande, on se demande si... », sans parler des scolastiques contemporains de saint Thomas ou postérieurs à lui. N'ont-ils pas tous, même celui qui seul trouve grâce auprès de Luther, Grégoire de Rimini, étudié les dogmes de la foi sous la forme interrogative ?

On lui reprocha de bonne heure de parler de saint Thomas sans l'avoir lu¹. Avant qu'il consultât le *Commentaire* de saint Thomas sur les *Sentences*, lors de la querelle des indulgences, les connaissances qu'il possédait sur lui se réduisaient très probablement aux citations qu'il avait trouvées dans Biel. A l'exception des points qui ont trait aux indulgences, il en sera de même dans la suite. On en trouve encore la preuve en 1519 [dans sa lettre à Spalatin]². Après avoir donné l'opinion de Grégoire de Rimini, Biel cite celle de saint Thomas dans la *Somme*, et il trouve que Thomas

1. Par exemple, F. I. ITALUS CREMONENSIS (*Revocatio Martini Lutherii Augustiniani Germani ad S. Sedem, Cremonæ, 1520*, le folio avant e), qui lui écrit : « *Suspicio te non multum olei consumsisse in studendis voluminibus divi Thomæ* ».

2. Ci-dessus, p. 151.

est « *plus modéré* » que Grégoire. Finalement, il fait dire à saint Thomas que pour la préparation à la réception de la grâce (d'après le contexte : de la grâce sanctifiante), *le concours général de Dieu suffit* ¹. De ce fait, voilà saint Thomas rangé parmi les occamistes ², [et Luther le répètera docilement en écrivant à son ami].

Quelle que soit la voie que suit un chercheur loyal et méthodique, il en arrive toujours à cette conclusion : Luther ne connaissait qu'une théologie *de décadence* ; pour l'autre, il ne la connaissait tout au plus que par des extraits souvent défigurés. En théologie et en philosophie, il n'avait qu'une *demi-formation*. Dès lors, il

1. 2 Sent., qu. 28, fol. 143^b, après avoir rapporté les idées de S' Thomas (1^a 2^a, qu. 109, art. 2. etc.), Biel ajoute : « Sic ad præparandum se ad donum Dei suscipiendum, non indiget alio dono gratiæ, sed Deo ipsum movente » ; ou, comme il dit quelques lignes plus haut : « Auxilium primi moventis Dei ». Mais c'est là précisément le concours général de l'ordre naturel, non le *concours spécial* de la grâce. Or, en fait, qu'enseigne S' Thomas dans le passage visé par Biel ? « Ad hoc quod præparet se homo ad susceptionem hujus doni (scil. gratiæ habitualis), non oportet præsupponere aliquod aliud donum *habituale* in anima, quia sic procederetur in infinitum : sed oportet præsupponi aliquod *auxilium gratuitum* Dei (ce qui est la grâce gratuite ou *actuelle*) *interius* animam moventis, sive *inspirantis bonum propositum* ». Et à la fin de cet exposé, il dit encore une fois : « Unde patet, quod homo non potest se præparare ad lumen gratiæ suscipiendum, nisi per *auxilium gratuitum Dei interius moventis* ». 1^a 2^a, qu. 109, a. 6. Quelle fausse notion de la doctrine de S' Thomas ne devait-on pas avoir par Biel !

2. La plupart des reproches adressés à la scolastique trouvent ici leur explication. Celle-ci dit-elle qu'on peut se préparer à l'état de grâce *sans le secours de la grâce habituelle* (qui est précisément cet *état* de grâce), ses adversaires lui font dire qu'on peut s'y préparer *sans aucune grâce, même sans la grâce actuelle* (Note du P. Weiss).

ne pouvait pas critiquer avec compétence les combinaisons de Grégoire de Rimini (qui d'ailleurs est tout aussi éclectique que lui), combinaisons qui en beaucoup de points ne sont pas soutenables; il ne pouvait même pas remarquer l'élasticité et l'amphibologie du concept de « *l'acte moralement bon* ». Bien plus, il ne s'aperçut pas qu'il était en contradiction complète avec Grégoire; car, comme *tous* les théologiens, Luther excepté, Grégoire se garde bien d'affirmer que, du fait que nous ne pouvons pas de nous-mêmes observer les préceptes, Dieu nous a commandé des choses impossibles, et que, par suite, *le Christ* a accompli la loi à notre place; il disait simplement que *de nous-mêmes nous sommes incapables* d'observer les commandements, mais que *nous le pouvons avec l'aide de la grâce*¹. Le triste état d'âme de Luther l'empêchait de penser ainsi. Partant de cette raison toute personnelle, il pouvait traiter de folie les opinions des occamistes sur ce point²; mais il était toutefois dans l'impossibilité d'y opposer la vraie doctrine.

1. Voir la 2^e objection, fol. 84^b, et la solution, fol. 91^b, ad 2^{um}: « Ad probationem, cum dicitur : alioquin Deus precepisset impossibilia homini, dicendum, quod si sit sensus, quod precepisset ea, que sunt homini impossibilia, cum adjutorio Dei, istud non sequitur, ut patet; si vero sit sensus, quod precepisset ea que sunt homini impossibilia, sine adjutorio Dei, concedendum est... Deus non precipit homini, ut talia opera faciat sine auxilio suo... Juste et caste vivere et charitatem cum omnibus custodire cum Dei adjutorio omnibus preceptum est ».

2. C'est ce qu'en 1516 dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* il fit dans d'autres endroits encore que dans le passage indiqué ci-dessus, [p. 110, n. 1]. Par exemple, au folio 193 [Ficker, II, 183]: « Ubi sunt, qui ex naturalibus nos posse elicere actum diligendi Deum super omnia (affirmare conentur)? Ego si dicerem impossi-

IV. — *Quatrième reproche, au sujet de l'axiome : A celui qui fait son possible, Dieu ne refuse pas sa grâce.*

En 1519, Luther fit, comme avec amertume, un aveu qui corrobore ce que nous avons dit dans les pages précédentes; non seulement c'était exclusivement dans la théologie scotiste et nominaliste qu'il avait été *formé*, mais *il n'en connaissait pas d'autre*. Ce bourreau de la conscience, dit-il, ce « théologisme à qui je dois tout ce que souffre ma conscience s'est évanoui dans cette dispute » de Leipzig contre Jean Eck. Puis il nous dit ce qu'il a appris de ce « théologisme ». « J'avais appris autrefois que le mérite était en partie *de convenance* et en partie *de justice*, que l'homme pouvait faire son possible pour obtenir la grâce, qu'il était capable d'écarter les obstacles qui s'opposent à la grâce, capable aussi de ne pas lui en opposer, qu'il pouvait observer les commandements divins quant à leur substance, quoique non selon l'intention du législateur, que, dans

bilia nobis præcepta, maledicerer ». — Au folio 195^b [Ficker, II, 187], il réfute à la perfection l'argumentation des occamistes indiquée ci-dessus, [p. 122, n. 2 ; 123, n. 1 ; 148, n. 3] : « Hic arguitur, qui dicunt voluntatem posse elicere actum dilectionis Dei super omnia ex puris naturalibus. Et argumentum eorum futile est dicentium : Quidquid intellectus potest dictare volendum et faciendum, potest voluntas velle ; sed intellectus dictat Deum diligendum super omnia : ergo voluntas potest velle idem. Respondetur, quod male concluditur et subsumitur. Sed sic concludendum : ergo voluntas potest *velle* Deum esse diligendum super omnia, sicut dictavit [intellectus]. Ex quo non sequitur, quod potest diligere Deum super omnia, sed solum tenui motu velle ut hoc fieret, i. e. voluntatulam voluntatis habere, quæ dictata est habenda. Alioquin frustra dicerent communiter omnes, quod lex data est ut humiliaret superbos de virtute sua præsumentes ».

l'œuvre du salut, le libre arbitre pouvait choisir l'une ou l'autre de deux contradictoires, que la volonté pouvait aimer Dieu par-dessus tout par ses seules forces naturelles, et que par conséquent, en restant dans l'état naturel, l'homme pouvait accomplir l'acte d'amour, d'amitié de Dieu ; et autres monstruosité de ce genre qui sont pour ainsi dire les principes fondamentaux de la *théologie scolastique*. *Elles remplissent les livres, et nos oreilles à tous en sont assourdies* » ¹.

De quelle « *théologie scolastique* » ces propositions sont-elles tirées ? De celle de saint Thomas et de son école ? De celle de saint Bonaventure ? De celle de Gilles de Rome et de ses disciples ? Ou bien encore de celle d'une foule d'autres théologiens qui, pour tout ce dont parle ici Luther, exigent au moins la *grâce prévenante* ? Pas le moins du monde : c'est la conclusion qui ressort de ce que nous avons déjà vu, et elle se confirmera de plus en plus dans la suite. Dans ce passage, Luther semble insister sur ce que, d'après les scolastiques, nous pourrions de nous-mêmes écarter les obstacles à la grâce ou ne pas lui en opposer ². Or saint Thomas, contre qui Luther tempête si violemment à cette époque, dit précisément que ces deux dispositions viennent d'un secours de la grâce ³.

1. Weimar, II, 401 (1519).

2. « *Hominem posse remove obicem, posse non ponere obicem gratiæ* ». (Weim., II, 401, 23).

3. De lui-même l'homme ne peut écarter les obstacles à la grâce : *In ep. ad Hebr.*, c. 12, lect. 3 : « *Hoc ipsum, quod aliquis non ponit obstaculum, ex gratia procedit* ». Le contraire n'eût été possible que dans l'état de nature intègre. *Contra gentiles*, III, 160, au début de l'article. — De lui-même, l'homme n'a pas la force de ne pas opposer d'obstacles : après avoir dit (*Cont. gent.*, III, 160)

Luther donne une autre preuve de la même ignorance, lorsque, faisant allusion à l'axiome : « *A celui qui fait son possible, Dieu ne refuse pas sa grâce* », il prétend que c'est une opinion commune que de lui-même l'homme peut agir de manière à obtenir la grâce. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il traite déjà cet axiome de pélagien : « L'Eglise tout entière a été presque ruinée par le trop de confiance qu'on a eue en cette parole. » Dès lors, l'on pourrait pécher en toute sécurité, puisque nous aurions toujours la faculté de vouloir faire notre possible, et, par conséquent, d'obtenir la grâce ¹. Luther ne connaissait pas la saine théologie ; il n'avait pas étudié sérieusement cet axiome lui-même, auquel deux ans, et même un an auparavant, il donnait encore son adhésion ² ; il ne

que dans l'état présent « *illud quod deberet esse in affectu præcipuum tanquam ultimus finis, efficitur minus dilectum illo, ad quod mens inordinate conversa est sicut in ultimum finem* », S^r Thomas ajoute : « *Quandocunque igitur occurrerit aliquod conveniens inordinato fini : repugnans fini debito eligitur, nisi reducat* (mens) *ad debitum ordinem, ut finem debitum omnibus præferat, quod est gratiæ affectus* ». De lui-même, l'homme pose l'*obex* ; mais soit pour ne pas le poser, soit pour l'écarter, il a besoin de la grâce. Voir à ce sujet P. JEILER, *S. Bonaventuræ principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomæ doctrina confirmata*. (Ad Claras Aquas, 1897, p. 49.)

1. « Absurdissima est et Pelagiano errori vehementer patrona sententia usitata, qua dicitur : « *Facienti quod in se est, infallibiliter Deus infundit gratiam* », intelligendo per « *facere quod in se est* » aliquid facere vel posse. Inde enim tota Ecclesia pene conversa est, videlicet hujus verbi fiducia. Unusquisque interim secure peccat, cum omni tempore in arbitrio suo sit facere quod in se est, ergo et gratia. Ergo sine timore eunt, scilicet suo tempore facturi, quod in eis est, et gratiam habituri ». (*Commentaire sur l'Épître aux Romains*, fol. 278^b). [Ficker, II, 323].

2. Voir, ci-dessus, t. II, p. 397, LII.

prêtait pas, ou, selon son habitude, il ne voulait pas prêter attention aux différents sens dont cette parole est susceptible ; il ne pouvait donc qu'en arriver à écrire des phrases de ce genre.

D'après la saine scolastique, la grâce dépasse toute préparation du côté des forces humaines¹ ; toute préparation à la grâce sanctifiante *a son principe dans la grâce actuelle*² ; et dans l'axiome en question, *faire son possible* signifie : faire son possible, *excité et mû par la grâce*. Conformément à la doctrine de l'Eglise, cet axiome s'entend des actions accomplies *avec l'aide de la grâce*³. La doctrine de la coopération à la grâce

1. Citons simplement S^t Thomas (1^a 2^a, qu. 112, a. 3) : « *Donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ* ».

2. De même, au xvi^e siècle, Wimpina (1460-1531), dans LAEMMER, *Vortridentinische Theologie*, 163.

3. Voir les oraisons de l'Eglise, ci-dessus, t. II, p. 330 et suiv. Sur le verset 5 du ch. III de la 2^e Epître aux Corinthiens : « *Sufficiencia nostra ex Deo est* », la *glossa ordinaria* fait déjà la remarque suivante : « *Attendant hic et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei cœptum, et ex Deo ejus supplementum. Commendat enim gratiam, quæ non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita.* » — S^t THOMAS (1^a 2^a, qu. 109, a. 6, ad 2) : « *Nihil homo potest facere nisi a Deo moveatur, secundum illud Joan. 15 : « Sine me nihil potestis facere ». Et ideo cum dicitur, si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus a Deo* ». L'explication nous est donnée plus loin (1^a 2^a, qu. 112, a. 2) : « *Quæcunque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis præparatur ad donum gratiæ suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo* ». De même (contre 2 Sentent., dist. 28, qu. 1, a. 4) dans *Quol.* 1, qu. 4, a. 2 ; *De veritate*, qu. 24, a. 15 ; qu. 28, a. 3 ad 6 jusque ad 8 ; *Cont. gent.*, III, c. 149 ; in *Philipp.*, c. 1, lect. 1 ; 2, lect. 3 ; in 2 Cor., c. 3, lect. 1 ; in Ephes. c. 5, lect. 1 ; in Hebr., c. 6, lect. 3 ; in *Joann.* 15, lect. 1 (que même

serait-elle donc du pélagianisme ou du semi-pélagianisme? C'est là une nouvelle preuve que Luther connaissait à peine Scot et seulement Occam et son école, qui en effet méritent en partie son reproche. Et quand il dit insidieusement : « Nos subtils théologiens ont

la bonne pensée est de Dieu). — S' BONAVENTURE dit (2 Sent., dist. 28, a. 2, qu. 1) : « Si igitur prima dispositio, quæ fit ad gratiam gratum facientem, est cogitatio (d'après S' Augustin, *De prædestinatione sanctorum*, c. 2, n. 5 ; S' Bernard. *De libero arbitrio*, c. 14, n. 46), et hæc non est absque dono gratiæ gratis datæ, impossibile est, quod liberum arbitrium omni gratia destitutum ad gratiam gratum facientem disponat seipsum ». C'est dans ce sens qu'il y explique aussi (ad 4) l'axiome : Facienti quo in se est, etc. Voir *ibid.*, qu. 3. Dans le *Breviloquium* (p. 5, c. 2, n. 5), il dit : « In nostra justificatione concurrunt actus liberi arbitrii et gratiæ, consonæ quidem et ordinate, ita quod gratiæ gratis datæ est excitare liberum arbitrium, liberi arbitrii autem est hujusmodi excitationi consentire vel dissentire, et consentientis est ad gratiam gratum facientem se præparare, quia hoc est facere quod in se est ». — On lit dans le *Compendium theolog. veritatis* (lib. 5, c. 11), l'un des ouvrages théologiques les plus répandus au moyen âge, et jusqu'à l'époque de Luther : « Gratiæ gratis datæ est revocare liberum arbitrium et excitare ad bonum, sine qua nullus facit sufficienter quod in se est, ut se præparet ad salutem ». — Le docteur des Augustins, GILLES DE ROME n'adhère pas à cet axiome sans restriction ; car, dit-il (2 Sent., dist. 28, a. 3), « nisi præcedat divina vocatio et bonarum cogitationum a Deo immissio, quæ est quædam gratia, non possumus per liberum arbitrium nos sufficienter movere ad gratiam... Liberum arbitrium nostrum prævenit gratia ». — Maître ECKEHART (ou ECKHART, 1260?-1327) rendait parfaitement la vraie doctrine lorsqu'il s'écriait : « Tu ne peux pas même bien songer à la préparation, ni la désirer, si Dieu n'est déjà là présent » (*Meister Eckehart*, édit. PFEIFFER, II, 27, 19). — Et TAUER, que Luther met au-dessus de tous les scolastiques, est parfaitement d'accord avec eux lorsqu'il dit dans un sermon : « C'est le Saint-Esprit lui-même qui doit préparer et produire dans l'homme la préparation prochaine et la plus élevée destinée à le recevoir » (Vetter, 1910, p. 305, 16). Avec PIERRE DE TARENTEISE et RICHARD DE MIDDLETON, il distingue une préparation éloignée et une préparation prochaine à la grâce. Il pose en thèse générale

placé l'espérance dans les *actes élicites* »¹, tous les scolastiques pourraient répondre avec l'Eglise qu'ils mettent leur espérance dans la grâce qui les porte aux actes élicites.

D'ailleurs, il ne s'est pas même donné la peine de vérifier cet axiome de près, et de le citer dans sa forme ordinaire. Dans cette forme il n'a pas la teneur où Luther le cite déjà dans son *Commentaire sur les psaumes*² : « A celui qui fait son possible, Dieu donne *infailliblement* sa grâce »³, par où l'on exprime l'idée que cette bonne volonté amène positivement la grâce, mais : « A celui qui fait son possible, Dieu ne refuse pas sa grâce »⁴, c'est-à-dire que la préparation de la volonté à la réception de la grâce sanctifiante est purement négative et n'a aucune relation étroite avec elle ; dans sa miséricorde, Dieu ne refuse pas la grâce à celui qui fait ce qu'il peut. Si Luther eût possédé une formation théologique quelque peu solide, il aurait dû

que « c'est Dieu qui doit donner et produire la conversion ; tous les jours l'homme doit demander cette conversion à notre Maître avec amour et humilité. » (1^{er} Sermon pour le XV^e dimanche après la Pentecôte ; Vetter, 1910, p. 210, 8). En parlant ainsi, Tauler avait dans la mémoire cette prière quotidienne de l'Eglise : « *Converte nos, Deus salutaris noster.* »

1, « *Spem nostri subtiles theologi in actus elicitos pepulerunt. Inde nullus intellexit, quid sit spes* (Commentaire sur l'Ep. aux Rom., f. 258). [Ficker, II, 287].

2. Voir, ci-dessus, t. II, p. 397.

3. « *Facienti quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam.* » Généralement parlant, c'est là la forme sous laquelle les nominalistes présentent cet adage. [D'ailleurs, en définitive, ils l'expliquent d'une manière acceptable. Voir ALTENSTAIG, *Lexicon theologicum* (œuvre trop peu connue), à *facere quod in se est*. Venetiis, 1583, fol. 163². Note du P. Weiss].

4. « *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam.* »

reconnaître que tel qu'il le formule, l'axiome n'avait de sens que dans un cas que reconnaît toute la scolastique, ce que malheureusement, du reste, il ignorait : c'est lorsqu'il entre dans les desseins de Dieu que l'homme reçoive la grâce ; alors *il lui excite le cœur*, et l'homme reçoit la grâce *infailliblement*¹. En conséquence, les scolastiques affirmaient que toute préparation en vue d'obtenir la grâce *sanctifiante* dépendait d'un secours *spécial*, c'est-à-dire de la grâce surnaturelle² excitant la volonté, et que pour l'obtention de la grâce l'homme ne fait ce qui est en son pouvoir que sous la motion de cette même grâce et en y coopérant. Par là tombe l'objection de Luther, et elle tombe aussi si on la met en face de la *doctrine de l'Eglise* tirée de ses prières, telle que je l'ai exposée plus haut³.

KOLDE n'en écrira pas moins : « Luther avait pour mission de relever la vertu de la grâce, car la *doctrine catholique* en aboutit à dire que, sans doute, Dieu nous donne la grâce, qu'il la met en nous, mais *qu'en vertu de ses forces naturelles l'homme peut et doit s'en rendre digne*⁴ ». Voilà ce qui s'écrit encore à la fin du XIX^e siècle !

L'axiome en question a fait beaucoup plus de bruit qu'il n'en valait la peine⁵. On ne peut pas dire *à priori*

1. S^t Thomas, 1^a 2^{ae}, q. 112, a. 3 : « Si ex intentione Dei moventis est, quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequitur. »

2. « Gratia actualis supernaturalis. »

3. Voir, ci-dessus, t. II, p. 327 et suiv.

4. Kolde, *Martin Luther*, I (1884), 58.

5. Et même peut-être encore dans les temps postérieurs à Luther. Sur ces discussions et pour une bibliographie étendue,

qu'en l'admettant, on nie par là même la grâce¹. Il ne faut pas non plus oublier que, par leur exposé du processus de la justification, les théologiens ne donnent pas une série de *recettes* dont le pécheur devrait user pour se convertir ; ils *analysent* simplement les diverses étapes de la justification, c'est-à-dire l'enchaînement des opérations divines et humaines dans l'œuvre du salut. Cette analyse porte sur des questions comme celles-ci : Jusqu'où va la nature, où commence la grâce ? Tel ou tel acte est-il possible sans la grâce ? Qui est-ce qui commence, la grâce ou la volonté ? etc... Si diverses que soient les explications des théologiens et si variés que soient les systèmes qu'ils proposent, tous, thomistes, scotistes ou nominalistes, etc., doivent pratiquement dire au pécheur : « Fais ce qui est en ton pouvoir, Dieu de son côté ne manquera pas de faire ce qui le concerne ; commence, fais-toi violence, implore la grâce divine, aie confiance en elle ! » En apparence, ils attribuent le premier pas à la volonté, mais ils supposent que la grâce *est déjà présente* et que c'est elle qui commence : « *Travaillez* à votre salut avec crainte et tremblement », dit saint Paul lui-même aux fidèles, c'est-à-dire, faites

voir, par exemple, SALMANTICENSES, *Cursus theolog.*, tract. 14, disp. 3, dub. 5-9 (Lugduni, 1679, V, 281-335). Plus court et plus concis dans SYLVIVS, *Commentar.* 1^{re} 2^{de}, qu. 109, a. 6. (Antwerp. 1696, II, 656-668). Sylvius énumère les significations fausses et acceptables que peut recevoir cet axiome. (Note du P. Weiss).

1. On lit, par exemple, dans les *Sententiæ ad Hanibaldum* (inter opp. S. Thomæ), 2, dist. 28, a. 4, ad 5 : « Cum dicimus aliquid esse in nobis, non excludimus Dei auxilium ». Voir en outre les passages de différents auteurs recueillis par Altenstaig.

votre possible. Exclue-t-il par là l'action de Dieu ? Nullement ; il ajoute aussitôt : « Car c'est Dieu qui opère en vous et le vouloir et le faire, selon son bon plaisir »¹. Dans l'œuvre du salut, saint Paul place donc d'un côté la volonté libre, tandis que d'autre part il nous affirme que cette même volonté ne peut rien sans Dieu. Les prêtres, les prédicateurs et les confesseurs qui tiennent la place de Dieu n'ont directement devant eux que le pécheur avec sa volonté ; tout ce qu'ils peuvent, c'est de l'encourager par les paroles de l'Écriture : « Retourne à Dieu, écarte l'obstacle, » etc., quoique nous disions tous les jours : « Seigneur, convertis-nous », parce que c'est précisément Dieu qui doit nous donner la grâce de la conversion².

Tauler à qui nous empruntons ces dernières paroles³, ajoute peu après : « Cette grâce ne tombera pas toute seule du ciel dans ton cœur »⁴. « Les vœux, les désirs et les prières ne font pas tout, dit Suso, il faut des fruits, il faut des efforts : ce qui ne coûte rien, ne vaut rien. Saint Augustin a dit : « Dieu qui t'a créé

1. *Philipp.*, II, 12, 13. Saint Pierre, de son côté, exhorte les fidèles à « s'appliquer... » (II Petri, I, 10). Dans sa traduction de la Bible, Luther a affaibli ces expressions.

2. Dans le *De concordia præscient. Dei cum lib. arbitrio* (c. 6), S^t Anselme a en ce sens un chapitre intitulé : « *Quomodo non sit supervacaneum, hominem ad fidem et ad ea, quæ fides exigit, invitare* » ; et il répond à la question : « *Cur hominem (Scriptura) invitat ad recte volendum, et quare arguit non obediens, cum ipsam rectitudinem nemo possit, nisi gratia dante, habere vel accipere ?* » (MIGNE, *Patr. lat.*, t. 158, c. 525-526.)

3. Ci-dessus, p. 171, note.

4. Vetter, *Die Predigten Taulers* (1910), p. 211, n. 1.

sans toi ne te justifiera pas sans toi » ¹. De fait, cette parole de saint Augustin s'accorde parfaitement avec ce qu'il dit ailleurs : « Sans doute, nous devons demander que ce qui nous est ordonné s'accomplisse, mais *non en ce sens que nous nous abandonnions nous-mêmes*, que nous soyons étendus comme des malades et que nous disions : « Que Dieu nous fasse pleuvoir la nourriture dans la bouche », *en sorte que nous ne voulions rien faire...* Nous aussi, nous devons faire quelque chose, nous devons nous appliquer, faire des efforts. ² »

Lorsque nous exhortons quelqu'un à faire son possible, à se faire violence, à commencer, à prier Dieu, nous ne nions pas la grâce, nous la présupposons, ce que doit faire aussi celui à qui s'adressent nos exhortations. Est-ce là être pélagien, est-ce ruiner l'Eglise ? Non ! La ruine de la société fut, au contraire, une conséquence de la mise en pratique de cette doctrine de Luther : « Veut-on se convertir, devenir pieux et chrétien, qu'on ne s'imagine pas de vouloir soi-même commencer ; la prière, ni le jeûne n'y servent

1. Sermon, dans l'édition des œuvres de Suso (Seuse) publiée par DIEPENBROCK, p. 404. Voir, ci-dessus, p. 58, n. 2, le texte de S'Augustin que Suso cite ici. L'explication que Staupitz donne de ce texte est purement luthérienne : « Non justificabit te *sine te* » : « Quelqu'un veut-il me frapper, il faut bien que je sois là (pour recevoir ses coups) » (*Joh. Staupitii opera*, éd. ΚΝΑΛΛΕ, p. 39 et suiv.). C'est une justification purement extérieure.

2. *Fragm. Serm., Opp.*, Parisiis, 1683, t. V, p. 1511, n. 4 : « Quidquid nobis jubetur, orandum est ut impleatur, *sed non sic*, ut dimittamus nos, et quomodo (quasi) ægri jaceamus supini et dicamus : « Pluat Deus escas super facies nostras », ut prorsus nos nihil agere velimus... Aliquid et nos agere debemus, studere debemus, conari debemus, et in eo gratias agere in quo potuerimus, in eo quod non potuerimus, orare ».

de rien, tout doit venir du ciel et uniquement de la grâce... Que celui qui veut devenir pieux se garde bien de dire : « Je veux m'y mettre et faire des bonnes œuvres, afin d'obtenir la grâce », mais « je veux attendre et voir si, par sa parole, Dieu ne daignera pas m'accorder sa grâce et son esprit ¹ ». Le véritable élève de Luther est, pour employer l'expression de Tauler, celui qui attend que tout lui tombe du ciel, ou celui qui, comme dit saint Augustin, vit dans l'illusion que la grâce va lui venir, comme un mets tout préparé qui lui tomberait dans la bouche. De fait Luther écrit : « Semblable à un paralytique *aux pieds et aux mains sans vigueur*, l'homme doit implorer la grâce productrice des bonnes œuvres. ² »

Il n'avait aucune expérience du mystérieux et intime *enchaînement* que produit la *coopération* de la grâce prévenante et concomitante avec la volonté humaine, en un mot du processus de la justification, qui ne saurait se décrire et ne peut qu'être vécu ³. D'après son

1. Weimar, XXIV, 224 (1527).

2. Weimar, II, 420 (1519) : « Oportet ergo hominem de suis operibus diffidere et velut paralyticum remissis manibus et pedibus gratiam operum artificem implorare ».

3. C'est là aussi ce qui explique la caricature qu'il a faite de l'axiome qui nous occupe ; dès 1518 il l'exposait ainsi : « Allons, j'ai fait tout ce qui m'était possible, j'en ai fait assez ; j'espère que Dieu me donnera sa grâce ». Et il ajoute : « Ceux qui parlent ainsi mettent un mur de fer entre la grâce et eux. » (Weim., I, 272 ; 1518). Or, je pose cette simple question : « Qui a jamais parlé ainsi ? Quel est le scolastique, fût-il même occamiste, qui a ainsi compris cet axiome ? » Si quelqu'un fait son possible, surtout par la *prière* (et cela, l'homme le peut toujours ; voir ALTENSTAIG, *Lexicon theologicum*, p. 164 r°), il ne le fait, d'après la doctrine de l'Eglise, qu'avec l'aide de la grâce divine.

système, tout ce qui vient de l'homme non justifié ou justifié est péché. Dès lors, il ne se demandait pas si ces paroles : « Maintenant je veux m'y mettre, je veux enfin commencer », *n'impliquaient* pas dans la bouche d'un chrétien la *préexistence* de la grâce prévenante¹.

Mais, par suite de son manque de connaissances théologiques et philosophiques, Luther se tendait ici à lui-même un piège fatal. La seule préparation qu'il exige du pécheur pour la justification consiste à écouter l'Évangile, la parole de Dieu ; mais on doit y être tout passif, s'y borner à recevoir : c'est ici la seule attitude qui nous convienne. Or, il est vrai sans doute qu'une audition, comme toute autre sensation, est un fait de passivité, de réceptivité. Cependant dès que j'entends, dès que je veux entendre une parole, que ce soit celle de Dieu ou toute autre, il y a là un *acte vital*, et même un *acte élicite* ; et Luther ne veut pas de cet acte dans la justification. De ce fait, sa doctrine devient plus que contradictoire, [elle est absolument inintelligible].

Notre part d'activité s'arrête-t-elle même à entendre ? Du tout. « *Tu t'illusionnes*, dit Luther, si, te retirant à l'écart, et les yeux béatement levés au ciel,

1. C'est dans un sermon du carême de 1518 que, sur ce point, il se rapproche le plus de la vérité : « Mais si tu te sens porté à appeler Dieu, à le prier, à frapper à la porte, etc., c'est que la grâce est déjà là, *appelle-la donc* et remercie Dieu... Rien ne peut être plus profitable que de s'abandonner volontairement à Dieu, que d'accepter tout ce qu'il veut et de désespérer de soi-même. *C'est renverser les termes que de dire ; je veux attendre jusqu'à ce que vienne la grâce.* Insensé ! lorsque tu sens ce qui se produit en toi, la grâce est déjà là, *suis-la donc.* » Weimar, I, 272, 29.

tu attends de voir le Saint-Esprit t'apparaître ; la Parole, l'Evangile est l'unique pont, la seule voie par laquelle l'Esprit-Saint vienne à nous ». Que s'ensuit-il ? « La Parole doit être continuellement prêchée, entendue, traitée et étudiée, jusqu'à ce que l'Esprit-Saint vienne. Il n'y a pas de chemin en dehors de celui-là »¹. Je dois donc aller à l'église où l'on prêche et l'on étudie la parole de Dieu, je dois y entendre cette parole et l'y réentendre sans cesse, « jusqu'à ce qu'enfin l'Esprit de Dieu arrive », aujourd'hui ou demain ou un autre jour ; une fois ou l'autre, il viendra *immanquablement*.

Conclusion : « *A celui qui fait ce qu'il peut, Dieu accorde infailliblement sa grâce !* » Mais la seule audition de la parole divine dans l'église ou ailleurs suffit-elle encore ?

Obéissant à l'*exhortation* de Luther, les gens sont allés à l'église pour y entendre la parole de Dieu. Ils sont tous à la même heure assis dans la même église, tous entendent la même parole : et cependant « *tous ne la comprennent pas* »². On les *exhorte* pourtant tous à l'*entendre* ; pourquoi ne la comprennent-ils pas tous ? Parce que la simple audition *extérieure* ne suffit pas. Il faut qu'à cette parole je prête une *oreille intérieure*, il faut que je la reçoive, que je l'accepte avec foi. Celui-ci le fait, mais celui-là ne le fait pas. Pourquoi ? Parce que l'un obéit à la grâce et que l'autre la refuse. « Mais ce n'est pas ta propre force qui te permet d'entendre la parole de Dieu et de la recevoir ; c'est la grâce de Dieu qui fait fructifier en toi l'Evangile, de manière

1. Erl., 51, 297 (1524 ?).

2. *Ibidem*.

à t'y faire croire »¹. Assurément ; toutefois, accepter la parole de Dieu et y croire, ce sont là des actes vitaux ; lorsque la grâce fait que je reçoive l'Evangile, il est certain qu'*alors c'est par la vertu de la grâce que j'agis*, mais enfin moi-même j'agis, j'opère. La *grâce* m'excite, mais pour qu'elle devienne mienne, il faut que j'y adhère. Et nous voilà face à face avec la doctrine de la saine scolastique et de l'Eglise sur le mystérieux enchaînement de l'efficacité de la grâce et de l'activité libre de l'homme. Pour arriver à cette conclusion, il a suffi de donner aux paroles de Luther leur véritable sens.

Luther n'a, pour ainsi dire, pas connu cette saine doctrine, ou tout au moins, il l'a mal comprise : il ne connaissait que celle d'Occam. Capable de combattre cette dernière, il était incapable de lui opposer la véritable ; lorsqu'il se mit à douter de toute son activité propre, il tomba dans l'extrême opposé. Quand on connaît la doctrine catholique, on ne peut que s'étonner de la confusion de son langage : « Tu me demandes, dit-il, comment il faut s'y prendre pour devenir pieux, ou ce qu'il faut faire afin que Dieu nous le fasse devenir ? Réponse : Eh quoi ! ne sais-tu pas que de toi-même tu ne peux rien, rien commencer pour devenir pieux, et pas davantage pour progresser, ou pour atteindre la perfection ? C'est Dieu seul qui donne le commencement, l'accroissement et la perfection. *Tout ce que tu entreprends, si beau, si brillant que ce soit, est péché et reste péché. Fais ce que tu voudras, tu ne peux que pécher...* Bon gré, mal gré, tu dois rester

1. Erl., 10, 12.

dans le péché, et *tout ce que tu accomplis par toi seul et de la libre volonté, tout cela est péché...* Autrement en quoi aurais-tu besoin du Christ »¹. Par ces mots, Luther ne nie pas seulement de notre part un *commencement*, mais encore toute *coopération*. De fait, en 1525, il en arrivera sur ce point à une négation explicite, lorsque dans un ouvrage où il voudra exposer ses idées avec la plus grande précision, il formulera sa théorie du *serf arbitre*². Mais ce fut seulement en *théorie* qu'il affirma tout ce que bon lui semblait; aussitôt qu'il voulait donner aux siens des règles *pratiques*, il se voyait très souvent contraint de faire appel à cette *activité* humaine, que, d'après sa doctrine, nous devons complètement anéantir.

Immédiatement après les paroles que nous venons de citer, Luther parle de l'« audition », et il *exhorte à entendre*³. Dans l'une de ses œuvres les plus importantes, *il en appelle même formellement à l'activité de l'homme*, lorsqu'il dit que par expérience il sait combien il est difficile d'avoir la foi. « Si donc tu m'entends te dire que le Christ Agneau de Dieu a été immolé pour tes péchés, *tâche de l'entendre véritablement*, en sorte que cette parole ne soit pas uniquement ma voix, mais qu'elle soit entendue par toi, qu'elle pénètre dans ton cœur et que tu y croies :

1. *Ibidem*, p. 11.

2. *De servo arbitrio*, dans *Opp. var. arg.*, VII, 317 et suiv. [Weimar, XVIII, 753 et suiv.]. Pour lui, *cooperari* est synonyme de *agi*. Voir, ci-après, ch. v.

3. Pour la « prière », qu'exige aussi Luther, il en est comme pour l'« audition ». Dès que *je prie, je fais un acte vital*; la conclusion doit donc être la même.

c'est là entendre véritablement et avec foi, et le *seul moyen* de recevoir l'Esprit-Saint »¹. Pour qu'il y ait audition vraie et croyante, il faut donc que l'individu soit actif. C'est la condition indispensable de la venue du Saint-Esprit. Qu'y a-t-il là autre chose que : *A celui qui fait ce qu'il peut, Dieu accorde infailliblement sa grâce*, même dans le sens nominaliste ?

C'est précisément le *système de Luther* que touche le reproche qu'il faisait à cet axiome de donner toute liberté pour pécher, parce qu'on aurait toujours le pouvoir de faire ce qui dépend de soi, et par là d'obtenir la grâce : dans ce système, il suffit de tirer le registre de la foi : aussitôt et comme par enchantement, on est assuré, on est certain de son salut. Nous avons déjà vu² que les plus sérieux partisans de Luther

1. *In Galat.*, I, 311-312 (1535) : « Adversarii existimant fidem omnino rem levem et nihili esse, per quam Spiritus concipitur. Sed quam difficilis et ardua res sit, experior ego et omnes, qui mecum serio amplectuntur eam. Statim dicitur, solo auditu fidei accipi Spiritum ; sed non tam facile auditur, capitur, et retinetur ac dicitur. Quare si audis a me Christum agnum Dei immolatum esse pro peccatis tuis, vide ut hoc vere etiam audias... Verbum... tu audiens credas, ut verbum non solum sit vox mea, sed audiatur a te, et penetret in cor et a te credatur : *Tunc* vere est auditus fidei, per quem accipis Spiritum sanctum... Pii experiuntur, quam libenter vellent auditum tenere, et evellere opinionem legis et justitiæ propriæ, — sed sentiunt luctam in carne resistentem omni vi Spiritui. Nam ratio et caro simpliciter volunt cooperari », etc. Luther se contredit encore en ce qu'il rattache aussi à l'activité humaine l'expulsion de l'*opinion de la loi* et de la *justice propre*, ce qui, pourtant, d'après lui, fait partie de la préparation pour recevoir l'Esprit-Saint. Puis, nous l'entendons, très confusément du reste, parler en sens contraire. Dans les recettes qu'il nous indique pour arriver à la certitude du salut, on trouve un véritable pélagianisme. Voir, ci-après, ch. v, § 6.

2. Voir, ci-dessus, t. II, p. 124 et suiv.

rendaient cette doctrine responsable de l'accroissement d'impiété, de la somnolence morale et de l'omission des bonnes œuvres parmi les siens¹.

Dans toutes ces questions, Luther se révèle donc théologien absolument superficiel et dépourvu de toute saine théologie et philosophie. Une autre question, étroitement connexe avec les précédentes, va nous être une nouvelle preuve de son indigence en ces matières. Nous allons la traiter brièvement, et par là nous en arriverons tout naturellement à l'article qui va suivre.

Dans une lettre du mois d'avril 1520, Luther expose à Spalatin l'interprétation que *jusqu'ici* l'on a donnée de ces paroles du Sauveur : « Sans moi, vous ne pouvez rien faire² ». Il lui explique d'abord la différence entre concours *général* et concours *spécial* de Dieu, telle qu'il la trouvait dans les « maîtres ». Avec le concours général, nous sommes capables de tout ce qui nous est connaturel, même d'actions moralement bonnes ; avec le concours spécial, nous pouvons accomplir ce qui dépasse la nature, c'est-à-dire les œuvres méritoires et la fuite du péché. Avec le concours général, nous sommes en état de commencer l'œuvre ; avec le spécial, en état de la parfaire. Or, ajoute Luther, cela revient à dire que « par les forces de notre nature, aidée du concours général, nous pouvons nous

1. On peut dire que presque tout le second volume de la « Réforme » de Döllinger est sur ce sujet. Ce travail est donc déjà fait dans ses lignes essentielles. Il ne s'agit plus que du profit que, bien que tardivement, doivent en tirer les protestants. Voir, en outre, ci-dessous, ch. vi.

2. Joann., XV, 5 : « Sine me nihil potestis facere ».

disposer à obtenir *la grâce* ou *concours spécial* qui nous met à même de faire ensuite des œuvres méritoires. Ces dernières sont toutefois au-dessus de nos forces quand nous ne sommes soutenus que par le concours général. Voilà le sens que jusqu'ici l'on a donné à ce passage¹ ».

Cette exposition très incomplète et même fausse nous prouve que Luther connaissait tout au plus les nominalistes, avec le système de qui elle cadre plus ou moins, et qu'il ignorait la vraie scolastique. D'après les occamistes, un peu aussi d'après Scot, c'est, comme nous l'avons vu plus haut, par des actes purement naturels, et accomplis avec l'aide du concours général

1. « Quæstionem accepi, mi Spalatine, quam quæсивisti, quid velit illud Christi, Joannis 15 : « sine me nihil potestis facere ». Primum arbitror, tibi notas esse duas discriptiones (distinctiones volui dicere) Magistrorum nostrorum hoc loco traditas, quarum prior est : influentiam Dei esse aliam generalem, aliam specialem, quod sic intelligunt : *Influentia generali* possumus ea, quæ naturæ sunt citra gratiam, quæ illi putant esse nec merita, nec peccata, sed neutralia quædam, aut moraliter bona opera, ut ire, stare, laborare, orare, comedere, ut quæ per homines externe fieri videmus, non manifeste mala; *influencia speciali* possumus ea, quæ gratiæ sunt et supra naturam, scilicet solum meritoria facere, et peccata vitare, ut sit *influencia generalis* esse et operari naturæ; *specialis* esse et operari gratiæ. Tum sequitur distinctio posterior : aliud esse inchoative, aliud perfective facere : inchoative ad influentiam generalem pertinet, perfective ad specialem. Tunc dicitur : « Sine me nihil potestis facere », scilicet perfective seu *influencia speciali*; sed bene inchoative, id est *influencia generali* possumus aliquid facere. Hoc est dicere : nostris viribus possumus (stante *influencia generali*) nos *parare ad gratiam* recipiendam seu *influentiam specialem*, ut meritorium faciamus, sed non possumus eadem *influencia* stante et nostris viribus meritorium facere. Sic est hucusque autoritas ista exposita et intellecta. » (Enders, II, 379; 13 avril 1320).

de Dieu, que nous nous disposons à la grâce sanctifiante. Généralement parlant, ils ne distinguent pas le concours spécial de la grâce habituelle ou sanctifiante. Tous les autres scolastiques, au contraire, voient dans le *concours spécial* ou grâce actuelle un intermédiaire entre l'état naturel et l'état surnaturel, c'est-à-dire entre la nature et la grâce sanctifiante¹. Dès lors, d'après eux, pour nous disposer à *recevoir* la grâce habituelle, le concours général ne suffit pas, parce qu'il appartient à l'ordre naturel ; il *faut* que nous y soyons aidés par le concours spécial². Luther n'avait

1. Ci-dessus, p. 149, n. 1, etc. ; — p. 113.

2. S^t Thomas appelle aussi la grâce actuelle grâce gratuite : *gratia gratuita* (4 Sent., dist. 17, qu. 1, a. 2, qu. 2 ad 2) ou simplement secours gratuit de Dieu : *auxilium gratuitum Dei* ; S^t Bonaventure et beaucoup d'autres dont j'ai déjà parlé dans les pages précédentes (p. 109-165) l'appellent grâce gratuitement donnée : *gratia gratis data* ; ailleurs, nous entendons les scolastiques nous parler de don gratuitement donné (*donum gratis datum*), de motion gratuite (*motio gratuita*), de motion (*motio*), d'influx (*influxus*), d'influence spéciale (*influentia specialis*), de grâce ajoutée aux dons naturels (*gratia superaddita naturalibus*), etc. Le docteur de l'Ordre auquel appartenait Luther, Gilles de Rome, écrit (2 Sent., dist. 27, qu. 1, a. 3, dub. 2) : « Semper ante gratie (justificantis) infusionem *precedit* divina *motio gratuita* (i. e. actualis), movens animam ad gratiam (habitualement). Ideo dicebatur supra, quod *gratia operans* poterat accipi pro ipsa divina motione vel pro ipso divino impetu movente animam ad gratiam ». Et ibidem (dist. 26, qu. 3) : « Sicut est dare in nobis impetus (divini) naturales (c'est-à-dire l'influentia generalis), ut possimus consequi finem naturalem, sic sunt in nobis impetus (divini) *gratuiti*, ordinati ad gratiam, secundum quos sumus digni consequi finem supernaturalem. Ergo in justificatione impii *prius* sunt impetus et motus divini, quos *plene sequendo* convertitur impius et fit de impio pius, ad quam conversionem infunditur sibi gratia, que est quoddam donum divinum dans primum spirituale esse ».

aucune notion de la grâce actuelle¹ ; c'était tout au plus par des auteurs de seconde ou troisième main qu'il connaissait la vraie scolastique, en particulier par Biel, qui, ainsi que nous avons eu l'occasion de le voir², a mal interprété la doctrine de saint Thomas sur cette question ; aussi, pour lui, scolastique et nominaliste ne faisaient qu'un.

Plus on s'avance dans les écrits de Luther, plus on constate que ses connaissances en scolastique se réduisaient à peu de chose, mais que, dans son idée, *ce peu embrassait toute la scolastique*. Il n'en connaissait que la décadence, et même dans cette période, il ne sut pas voir les points de repère assez nombreux qui auraient pu le mettre sur la bonne voie. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer avant tout pour examiner les reproches qu'il adresse à cette école. Je dis, « avant tout », car il y a encore d'autres points de vue qu'il ne faut pas oublier. C'est le cas pour un passage de son *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, l'une de ses œuvres capitales, où il qualifie d'erreur des plus pernicieuses la thèse par laquelle *les théologiens scolastiques* enseigneraient que l'homme obtient la rémission de ses fautes et la justification, « lorsque par des œuvres préparatoires. qu'ils nomment *mérite de convenance*, il *mérite* la grâce (sanctifiante), grâce qui, pour eux, est une qualité inhérente à la *volonté*,

1. Voir, ci-après, ch. v, § III, vers la fin. — Il n'y a pas à s'étonner de voir Mélanchthon répondre en 1521 à l'Université de Paris : « Augustin repousse ouvertement les grâces naturelles ; il ne connaît pas l'aide spéciale de Dieu (c'est-à-dire la grâce actuelle », il n'a connu que la grâce sanctifiante. Weimar, VIII, 310.

2. Voir, ci-dessus, p. 164, n. 1.

un don ajouté par Dieu à cette dilection que nous aurions par nos propres forces. Alors seulement l'homme serait formellement juste et vraiment chrétien »¹. Ce reproche n'atteint même pas les scolastiques de la décadence, et, à son insu, Luther est obligé, d'avouer que d'après ces scolastiques, bien que *de convenance on mérite* la grâce, elle est un don de Dieu. A peu de chose près, il reconnaît donc chez ces scolastiques la pensée qu'il exprimait lui-même en 1517 : « Sans doute, les œuvres peuvent nous disposer à la grâce, mais non nous la faire acquérir »² ; elle reste donc toujours un don gratuit.

Et maintenant que reste-t-il de la phrase creuse de Seeberg, que Luther avait fait de profondes études scolastiques³ ? Elle se réduit exactement à rien. Tout au contraire, la *belle époque* de la scolastique lui était étrangère : il ne la connaissait pas dans ses sources,

1. In Galat., I, 192 : « ... *Scholastici theologi docuerunt hominem hac ratione consequi remissionem peccatorum et justificationem, si operibus præcedentibus, quæ appellant meritum congrui, mereatur gratiam, quæ ipsis est qualitas inhærens voluntati, divinitus donata supra illam dilectionem, quam viribus naturalibus habemus. Hac habita dicunt hominem esse justum formaliter et vere christianum* ». [Weim. XL, I, p. 230, 18].

2. Weimar, I, 118, 16. Voir aussi ci-dessus, t. II, p. 411, n. 2, la citation tirée du *Commentaire sur l'Épître aux Romains*.

3. Le jugement de Seeberg sur les profondes études scolastiques de Luther est à la hauteur du jugement de Luther sur les profondes études scolastiques de ses collègues de Wittenberg : Carlstadt, Amsdorf, Jérôme Schurf, etc. : « *Ipsi in scolastica theologia sunt eruditissimi et exercitatissimi* ». (Enders, I, 188 ; 9 mai 1518). En fait de théologie, ils avaient des connaissances du genre de celles de Luther ; et, du reste, il en était ainsi de la majorité des docteurs allemands de cette époque.

mais simplement par des citations qu'en donnaient à l'occasion les occamistes. Il ignore notamment le sommet de la bonne scolastique, saint Thomas d'Aquin, bien qu'à partir de 1518, ce soit précisément contre lui et son école qu'il aime le plus à tempêter. Pourtant, Seeberg est forcé de reconnaître que saint Thomas résume *la pensée de l'Eglise*¹. Il a raison. Car même dans l'ordre des Ermites de saint Augustin, auquel appartenait Luther, saint Thomas était, vers le milieu du ^{xiv}^e siècle, reconnu pour « le docteur universel »². A la même époque, les papes Jean XXII, Clément VI et Urbain V donnaient de grands éloges à sa doctrine ; Urbain lui appliqua même le nom de catholique, et ordonna de la suivre dans les écoles³. Vers le milieu du siècle suivant, le pape Nicolas V, qui pourtant avait reçu une éducation tout humaniste, donna comme règle au théologien pontifical (qui depuis le commencement du ^{xiv}^e siècle était toujours un Dominicain), de s'en tenir à la doctrine de saint Thomas pour toutes les questions douteuses⁴. Cette

1. Voir, ci-dessus, t. I, p. 244.

2. Voir *ibidem*.

3. *Bullarium Ordinis Prædicator.*, II, 159 (constit. 40) ; 226 (constit. 4) ; 258 (constit. 3), et surtout 259 (constit. 5).

4. Cela ressort non pas tant du *Bullarium*, etc., III, 299 (constit. 79) que du traité sur les indulgences : « *De indulgentiis, fr. Hainricus Kaltysen, mag. s. Palatii, prædicatis Leodii* » (1448), récemment découvert par le P. Grisar et publié en partie par N. Paulus. En réponse aux articles qu'on lui avait envoyés, Kalteisen [né à Coblençe, et mort dans cette même ville le 2 octobre 1465] écrit : « *Regulam servabo per ss. patrem et dom... papam Nicolaum V mihi injunctam : Ea quæ jam per ecclesiam determinata sunt, manutenenda ; in nondum autem determinatis, non obstante varietate opinionum contrarium in hac materia*

habitude se maintint constamment jusqu'à l'époque de Luther, où nous voyons le théologien de Léon X, Sylvestre Priérias, commencer par s'appuyer sur saint Thomas pour écrire contre Luther. Le concile de Trente ne fit que consacrer une coutume déjà existante.

Luther n'a pas connu l'âge d'or ni le sommet de la scolastique. Il ignore complètement aussi la *doctrine catholique* ; et pourtant il y avait évidemment pour lui un devoir plus impérieux encore de s'en informer. Au lieu d'identifier le peu qu'il savait de scolastique, c'est-à-dire la décadence de cette école, avec la doctrine de l'Eglise, comme il le fera plus tard, il était de son devoir de juger la scolastique, et au besoin de la corriger d'après la doctrine de l'Eglise.

Luther n'avait pas seulement une formation théologique très incomplète ; en même temps, il était hâbleur et cassant à un degré peu commun, et il avait l'orgueilleuse prétention de faire savoir au monde que c'était avec lui que la théologie et l'Evangile avaient commencé à être connus. Quoi d'étonnant qu'il y ait eu déception lorsqu'on l'eut mis à l'épreuve et qu'on lui eut dit : « *Voici Rhodes, allons saute* » ¹. L'ambassadeur vénitien auprès de Charles-Quint, Contarini, que Ranke lui-même regarde comme impartial, écrivait de Worms lors de la comparution de Luther devant la diète : « Martin a causé *une déception presque générale*. Car on ne trouve en lui ni vie hon-

scribentium, *doctrina S. Thomæ*, qui jam per Ecclesiam dudum canonizatus est, *denoscitur imitanda* ». *Zeitschrift für katholische Theologie*, XXVII (1903), p. 369.

1. « Hic Rhodus, hic salta. »

nête, ni prudence aucune ; sa science est nulle. Tout ce qu'il a de remarquable, c'est son impudence »¹.

Dès lors, n'est-ce pas vraiment une belle scène de comédie que nous offre Mélanchthon lorsque dans son discours contre la Sorbonne en 1521, il se met à pousser ces gémissements : « Ah ! malheureux que nous étions ! Dans la chrétienté, depuis près de quatre cents ans, nous n'avions jamais eu un seul maître pour nous enseigner la vraie voie de la pénitence ! Les uns sont induits en erreur par des repentirs controuvés, tandis que la conscience des autres est paralysée et entravée par les œuvres satisfactoires. Enfin la miséricorde divine a eu pitié de nous, elle a révélé l'Évangile à son peuple et redressé les consciences »². C'est

1. *R. deputazione Veneta di Storia Patria. I Diarii di Marino Sanuto*. T. XXX (Venezia, 1891), p. 212 : « Martinus hic expectationem omnium fere fefellit. Nam neque vitæ integritatem, neque prudentiam ullam præ se fert ; *disciplinarum est ignarus*, adeo ut nihil egregium habeat præter imprudentiam (je corrige ce mot par impudentiam, car il a été déjà question de l'imprudentia). De même, Aléandre écrit de Worms que Luther a été plutôt regardé comme *pazzo* (insensé), et que son ivrognerie et ses manières dissolues « li han fatto perder tutta la opinione, chel mundo haveva concetto de lui ». BRIEGER, *Aleander und Luther* (1884), page 170 ; [PAQUIER, *Jérôme Aléandre* (Paris, 1900), p. 236 et suiv.].

2. Weimar, VIII, 311. Eck avait trouvé le mot juste lorsqu'il appelait Mélanchthon « *Grammaticus Wittembergensis*, græce et latine sane non indoctus ». Voir *Opp. var. arg.*, III, 487 et suiv. (25 juillet 1519). D'ailleurs, nous avons déjà eu maintes fois l'occasion de constater que Mélanchthon, l'auteur de la *Confession d'Augsbourg*, vivait en délicatesse avec la vérité. C'est en partie à cet état d'âme, en partie à sa formation et à ses connaissances théologiques extrêmement defectueuses qu'il faut attribuer le pêle-mêle pitoyable qui s'étale en pleine lumière dans sa *seconde Apologie* (*Corpus Reformat.*, XXVII, 463) : « *Impie sentiunt adver-*

l'autruche qui met sa tête dans le sable [pour ne pas voir].

On se croirait vraiment en face d'un irresponsable lorsqu'en 1530, on entend Luther qui ne connaissait que quelques docteurs et théologiens catholiques, qui ignorait même son supérieur général, Gilles de Rome, dire à ses partisans : « Je vous en prie, n'écoutez pas les inutiles piailleries de tels ânes (les papistes) sur le mot *seule*¹; et contentez-vous de leur répondre : « Luther veut qu'il en soit ainsi et il dit *qu'il est docteur au-dessus de tous les docteurs de tout le papisme*. Ce mot doit rester à sa place ». Désormais, je veux tout simplement les mépriser, et les tenir pour méprisés,

sarii nostri, qui dicunt hominem sine gratia posse præcepta Dei facere. Item non peccare hominem sine gratia facientem præcepta. Item actus post gratiam non differe specie ab actibus præcedentibus, *quia gratia tantum addat respectum meritorii*. Hos errores magna autoritate multis jam sæculis defenderunt in scholis adversarii nostri, *applaudentibus interim pontificibus*, qui debebant prohibere, ne impia dogmata serperent in Ecclesiam... Quid autem intererit inter civilem seu philosophicam justitiam et christianam, si nihil requirit Deus nisi mores, quos ratio efficit? Quare Christus datus est, *si nos possumus esse justi nostra justitia*? Quorsum fuit opus Spiritu sancto, si nos possumus præcepta Dei facere? Ac scimus diu jam inter doctos versari disputationem, quid intersit inter doctrinam christianam et philosophiam de moribus, ac multi sunt in eo errore ut judicent inter hæc doctrinæ genera nihil interesse. Unde manaverunt hæc impiæ persuasiones, nisi ex doctrina scholastica de meritis, et libero arbitrio, ubi nihil tradebatur de impietate cordium erga Deum, *nihil de beneficiis Christi et de fide apprehendente beneficia Christi et notitiam Dei*? Tantum præcepta de moribus tradebantur, quæ sunt eadem apud Philosophos. *Ideo nullum discrimen inter philosophiam et Evangelium cernebatur* », etc.

1. Il s'agissait du mot *sola* que Luther avait intercalé après le mot *fides* au ch. III, v. 28 de l'Épître aux Romains. [N. d. T.]

tant qu'ils resteront ce qu'ils sont, je veux dire un troupeau d'ânes » ¹.

§ 4. — *Luther et Occam* ².

A voir Luther aux prises avec les nominalistes, on croirait que, bien qu'il ait été élevé à leur école, il a

1. Erl., 65, 108 (Luther à Wenceslas Link, 8 sept. 1530).

2. Ce paragraphe est l'un des plus importants de l'ouvrage de Denifle. On a décrié cet ouvrage, et on le décrira encore. Mais souvent c'est pour mieux s'en inspirer sans le dire. Depuis l'apparition du travail de Denifle, c'est à qui étudiera l'influence des nominalistes sur Luther, et l'on n'y avait guère songé auparavant.

Et, soit dit en passant, si l'on se rappelle en outre les indications toutes nouvelles que Denifle a données sur la mystique du moyen âge, l'on verra que sa puissante intelligence a fortement contribué à orienter les esprits vers deux objets d'étude qui sont de plus en plus dans les préoccupations présentes, et qui sans doute continueront de l'être pendant de longues années : le mysticisme et le nominalisme, notamment le mysticisme et le nominalisme de la fin du moyen âge.

L'œuvre de Denifle sur Luther a des défauts ; ça et là elle est trop hâtée (et dans cette traduction nous nous efforçons de remédier à cette hâte). Mais outre qu'elle est très personnelle, il n'en reste pas moins qu'elle a donné aux études sur Luther une nouvelle orientation.

Pour aider le lecteur à se diriger dans les questions complexes et délicates qui vont suivre, nous donnons ici une vue d'ensemble du réalisme et du nominalisme, ou, pour préciser, des deux systèmes de S^t Thomas et d'Occam. Dans ce résumé, nous donnons sans doute les points fondamentaux de ces deux systèmes ; toutefois, nous les indiquons surtout par rapport à Luther.

A ce point de vue, il y a à voir surtout comment S^t Thomas et Occam ont répondu aux deux questions suivantes :

I. Quels sont les *éléments* constitutifs de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel ? Quelle est la nature de la vérité et de la loi morale, c'est-à-dire la nature des règles de la raison et de la volonté humaine ? Comment l'ordre naturel et surnaturel coexistent-ils en nous ? Ce premier groupe concerne plutôt la métaphysique et la logique.

rompu violemment avec eux. Il écrivait en 1519 :
« Dans la théologie scolastique (celle qu'il venait de

II. Quelle est la *valeur* de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel ; c'est-à-dire quelles sont les lumières de la raison et celles de la foi ; — les forces de la nature et celles de la grâce ? La valeur des données de la raison et de la foi regarde encore surtout la logique ; mais la question des forces de la volonté tient à la psychologie.

I. Réalistes et nominalistes se querellaient autour des *universaux* : nos idées générales sur les genres, les espèces, etc. répondent-elles à quelque chose de réel, ou sont-elles uniquement des conceptions de l'intelligence, des mots ? Devons-nous nous préoccuper de l'universel ou seulement de l'individu ? Pour employer des expressions très modernes, c'était la querelle sur la valeur de la *raison pure* et de la *raison pratique*, la querelle du positivisme, de l'agnosticisme.

S' Thomas disait : En dehors de notre intelligence, il n'y a que des individus ; les idées types attribuées à Platon n'existent pas en dehors de Dieu. Les universaux n'existent donc *formellement* que dans mon intelligence ; mais ils ont un *fondement* dans les êtres créés, et ils existent éminemment en Dieu. Ce sont ces universaux qui sont l'objet propre de la science. — La vérité ne dépend pas de nous : nous n'avons qu'à la constater. Elle ne dépend même pas du bon plaisir de Dieu : elle est Dieu lui-même. *Or Dieu ne peut pas se détruire.* Les règles de notre activité morale ne sont pas plus arbitraires que celles de la vérité : la raison dernière de nos préférences doit être le développement harmonieux de notre nature raisonnable, la subordination du moins parfait au plus parfait, subordination qui a son appui dans notre nature et en Dieu.

Au-dessus de cet *ordre naturel*, il y a l'*ordre surnaturel*. Comme l'ordre naturel, il est en nous quelque chose de *réel* : dans l'essence de notre âme est déposée la grâce sanctifiante, et dans nos facultés, diverses forces ou vertus surnaturelles. Et pour chacun de nos actes surnaturels, en dehors de ces forces permanentes Dieu nous donne des *grâces actuelles*. Puisqu'il voulait nous élever à un état surnaturel, ces *réalités* permanentes ou passagères devaient exister en nous : la fin demande des moyens qui lui soient proportionnés.

Au *xiv^e* siècle, le nominalisme commença à dominer avec les franciscains anglais Duns Scot (1274-1308) et surtout Guillaume

décrire) non seulement je n'ai rien appris qui soit à garder, mais ce que j'ai appris est à désap-

d'Occam (p. 1270-1349 ou 1350). Pour les nominalistes, l'universel n'existe que dans l'intelligence, il n'est qu'une fiction de l'esprit. Notre science ne va pas au-delà du sensible, du phénomène. Aussi qu'est-ce que l'âme, qu'est-ce que Dieu ? Par la philosophie, Occam n'en sait rien. Du reste, la vérité dépend du bon plaisir de Dieu : elle n'a donc rien d'immuable : si Dieu le veut, il peut faire coexister les contraires. Il en est de même de la morale : rien n'est bon ni mauvais en soi ; la haine de Dieu pourrait devenir méritoire. La seule règle de démarcation entre le bien et le mal, c'est la loi librement établie par Dieu.

Sur cet *ordre naturel*, Occam lui aussi place l'*ordre surnaturel*. Après Duns Scot, il confond l'essence de la grâce sanctifiante avec la vertu infuse de charité. Mais ce qui frappe surtout ici, c'est que les nominalistes ont appliqué à l'ordre surnaturel ce scepticisme, cet agnosticisme qu'ils professent pour les vérités de l'ordre naturel : pour eux, dans l'ordre surnaturel, tout dépend de l'*acceptation* de Dieu (ci-après, p. 196 et suiv., p. 215, n. 1). De soi, les actes de l'ordre naturel ont la même valeur que ceux de l'ordre surnaturel. *De fait*, Dieu nous donne la grâce ; mais, de *puissance absolue*, il pourrait faire qu'un acte naturel eût une valeur surnaturelle. Du reste, les nominalistes ne s'occupent même pas de la *grâce actuelle* : pour eux la grâce sanctifiante suffit à notre vie surnaturelle.

II. Pour le thomiste, la raison, ou l'a vu, peut nous donner la certitude. De l'individu, elle abstrait l'immatériel, remonte à des idées générales, et trouve Dieu à toutes les issues de ses investigations. A côté de cette lumière de la raison, il y a celle de la foi. Le rôle de la foi est double : elle nous fait connaître certaines vérités où notre raison ne saurait atteindre, et elle rend plus ferme l'adhésion à des vérités de l'ordre naturel. Ainsi la foi ne détruit pas la raison ; opposer la raison et la foi, c'est faire « combattre Dieu contre Dieu. » (Leibniz, *Essais de théodicée* : *Discours [préliminaire] de la conformité de la foi avec la raison*, n° 39).

L'agnosticisme des nominalistes ne leur permettait évidemment pas de placer ainsi l'une à côté de l'autre la raison et la foi. Occam a déprécié la valeur de la raison, mais, en regard, il relève, assez artificiellement, le prestige de la foi. La foi, du reste, contient des affirmations qui contredisent les premiers principes de la connaissance. Occam a ainsi préparé la voie à la

prendre ; c'était en contradiction complète avec l'Ecri-

thèse condamnée par le V^e Concile de Latran qu'une proposition peut être théologiquement fausse et philosophiquement vraie, et inversement. Au xv^e siècle, le nominalisme s'enfonça de plus en plus dans ce scepticisme.

Sur les forces de la volonté pour le bien, le réalisme modéré et le nominalisme ont une théorie inverse de celle qu'ils professent à l'endroit des forces de l'intelligence pour le vrai : S^t Thomas reconnaît assez peu de forces à la volonté naturelle, les nominalistes lui en attribuent beaucoup. Dans l'ordre naturel, et sans le secours de la grâce, notre volonté peut-elle aimer Dieu par-dessus toutes choses comme l'auteur de la nature ? Dans ce même ordre, pouvons-nous accomplir *tous* les préceptes du Décalogue ? Non, répond S^t Thomas sur les deux points. Oui, disent au contraire les nominalistes. Ils réduisaient ainsi au minimum les conséquences de la chute originelle ; le péché d'origine, disaient-ils, n'a rien enlevé aux forces de notre *nature*. Ces affirmations, à vrai dire, n'ont rien que de catholique ; depuis lors, elles ont été soutenues par un assez grand nombre de théologiens, notamment de la Compagnie de Jésus. Mais ici les nominalistes allaient plus loin encore : ils disaient que par ses seules forces la nature humaine pouvait se préparer à recevoir la grâce ; si elle agissait bien, il y avait là un « mérite de convenance » à l'obtenir de Dieu. De là l'axiome : *Facienti quod in se est Deus infallibiliter dat gratiam*.

Enfin, les tendances rationalistes des nominalistes les poussaient à négliger l'Écriture Sainte.

Au résumé, le nominalisme était sceptique à l'endroit des forces de la raison ; il était semi-rationaliste à l'endroit de celles de la volonté.

De ces deux tendances, Luther repoussa violemment la seconde, ce à quoi put l'aider aussi son esprit de contradiction, mais, sans peut-être du reste qu'il se rendît compte d'où il la tenait, il resta toujours tout imprégné de la première. Pour tout ce qui regarde les forces de la nature déchue, et les rapports entre la nature et la grâce, Luther va aux antipodes du nominalisme. Par contre, pour légitimer les contradictions et absurdités de sa théorie de la justification par la foi, il ne cessera de recourir à deux principes nominalistes : 1^o La réalité des choses n'a aucune importance : leur valeur dépend uniquement du bon plaisir de Dieu. L'acceptation de Dieu (Luther dira l'imputation de Dieu) peut rendre surnaturel

ture sainte » ¹. Nous avons vu, en effet, que peu à peu l'état de son âme l'avait poussé à se tourner contre les occamistes qui, pour lui, ne faisaient qu'un avec les scolastiques. Les a-t-il donc abandonnés, a-t-il désappris leurs doctrines ? Que ne l'a-t-il vraiment fait ! Plût à Dieu que du moins il fût resté fidèle à la tendance légitime de remonter aux sources (dont on était

un acte qui de soi est naturel ou même mauvais. Il ne faut mettre absolument aucunes bornes à la puissance de Dieu. — 2° La raison n'a rien à voir dans les choses de la foi. La préoccupation de trouver une alliance entre les oppositions de la raison et de la foi est rationaliste.

Il poussa même ces principes à des conséquences auxquelles les nominalistes n'avaient pas songé.

Voir Car. Prantl, *Geschichte der Logik* (1855-1870), t. III et IV; Alb. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (1864-1866), t. II; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 2 vol. (1872-1880); Wulf (Maurice de), *Histoire de la philosophie médiévale* (2^e éd., 1905); — Ch. Jourdain, *La philosophie de S^t Thomas d'Aquin* (très bon ouvrage), 2 vol. (1858); Karl Werner, *Der heilige Thomas von Aquino* (1858-1859), t. III; A. Sertillanges, *S^t Thomas d'Aquin*, 2 vol. (1910); — F. Picavet, *Roscelin philosophe et théologien d'après la légende et l'histoire* (1911).

Le nominalisme du xiv^e et du xv^e siècles est encore fort peu étudié. Il est à présumer que, dans les années qui vont suivre, les efforts des historiens de la théologie et de la philosophie vont se porter de ce côté. Toutefois, on peut voir les ouvrages suivants : Karl Werner, *Die Scholastik des späteren Mittelalters* (1881-1883), t. II, IV; H. Hermelink, *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation* (1906); Fr. Kropatschek, *Occam und Luther* (1900), dans *Beiträge zur Forderung christlicher Theologie*; Denifle-Weiss, *Luther und Luthertum*, t. II (1909), p. 297 et suiv.; H. de Jongh, *L'ancienne faculté de théol. de Louvain*, 1911, 81, 89. Puis les ouvrages anciens : Capréolus, *Defensiones theologiæ* (éd. C. Paban et T. Pègues, Tours, 6 vol., 1900-1904); Altenstaig, *Lexicon theologicum* (1517, et autres éditions, par exemple celle de Venise, 1583); les Salmanticenses et Gonet (N. d. T.).

1. Weim., II, 414 : « Non solum nihil didici, quod ferendum erat, sed nonnisi dediscenda didici, omnino contraria divinis literis ».

surtout redevable à Erasme) ! Que n'a-t-il réalisé, non en paroles, mais par des actions, cette prière qu'il nous dit avoir adressée « tous les jours à Dieu » (à supposer qu'il l'ait jamais faite), « qu'il daignât bientôt remettre en honneur les plus pures études de la Bible et des saints Pères » ¹ ! Il n'est malheureusement jamais arrivé à rompre avec Occam ; *il est toujours resté occamiste.*

D'après cette école, comme d'ailleurs selon Scot, la grâce sanctifiante ne diffère pas de la vertu infuse de charité. Cette vertu, et, d'une manière générale, toutes les vertus infuses ne sont nécessaires que *de fait*, c'est-à-dire dans l'état présent des choses ², *parce que Dieu le veut ainsi. En soi, c'est-à-dire de puissance absolue* ³, les vertus infuses sont *superflues*. Les occamistes ont poussé si loin ce principe que, dans leur système, toute l'œuvre du salut, l'œuvre de la grâce et de la justification apparaît comme un fait purement *extérieur*. Dans l'état présent des choses, disaient-ils, quel est l'effet d'une grâce infuse inhérente à notre nature ? C'est, prétend-on, que l'acte de la volonté accompli sous son action devienne méritoire. Mais si cet acte est méritoire, c'est *uniquement* parce que Dieu l'accepte comme tel. Il pourrait tout aussi bien regarder cet acte comme méritoire, alors même qu'il viendrait de la nature seule, sans l'aide de la charité ⁴.

1. Enders, I, 188 (9 mai 1518) : « In ea sententia adeo procedo, ut quotidie Dominum rogem, quatenus id statim fiat, ut rursum Bibliæ et SS. Patrum purissima studia revocentur ».

2. « Stante lege. »

3. « De potentia absoluta. »

4. Occam (*1 Sentent.*, dist. 17, qu. 2, D) : « Non includit contradictionem, aliquem actum esse meritorium sine omni habitu

Ils ne parvenaient pas à saisir que cette grâce infuse est un *principe surnaturel*, qui élève l'âme, les forces spirituelles de l'homme, et les place dans un nouveau plan pour les rendre capables d'actes de justice chrétienne. Pour Occam, « tout acte de charité que nous produisons suivant le cours ordinaire dans notre vie terrestre, ne diffère pas essentiellement d'un acte opéré par les seules forces de la nature. Cet acte n'est donc pas au-dessus de nos forces naturelles ¹. » Et ailleurs : « Tous les effets que nous ressentons en nous grâce aux vertus surnaturelles de la foi, de l'espérance et de la charité, peuvent tout aussi bien résulter des vertus

supernaturali formaliter inherente, quia nullus actus ex puris naturalibus nec ex quacunque causa creata potest esse meritorius, sed ex gratia Dei voluntarie et libere acceptante. Et ideo sicut Deus voluntarie et libere acceptat bonum motum voluntatis tanquam meritorium, quando elicitur ab habente charitatem, ita de potentia sua absoluta potest acceptare eundem motum voluntatis, etiamsi non infundat charitatem ».

1. *Ibid.*, ad 1 : « Actus meritorius nec etiam actus charitatis excedit totam facultatem nature humane, quia omnis actus charitatis, quem secundum communem cursum habemus in via, est ejusdem rationis cum actu ex puris naturalibus possibili, et ideo ille actus non excedit facultatem nature humane. Verumtamen illum actum esse meritorium, non est in potestate nature humane, sive habeat charitatem, sive non habeat, sed est in libera Dei acceptance ». Plus haut (p. 150, n. 1) nous avons entendu Grégoire de Rimini, le seul des scolastiques qui ait quelque valeur aux yeux de Luther, émettre à peu près la même affirmation, sans que Luther l'ait remarqué. Or, c'était là précisément la doctrine que professaient les occamistes et même des scotistes; Adam Godham [de son vrai nom, Adam de Woodham, célèbre professeur nominaliste d'Oxford, mort en 1358], écrit (1 Sent., dist. 1, qu. 10 ad 1) que la charité naturelle envers Dieu est de même espèce que la charité surnaturelle; la seule différence est qu'elle n'est pas aussi parfaite.

naturelles » ¹. Mais alors, pourquoi les vertus surnaturelles et tout spécialement celle de la charité sont-elles requises pour l'accomplissement des bonnes œuvres ? Ne pourrait-on pas dire qu'il est tyrannique ou tout au moins superflu d'exiger cette vertu de charité ?

Ainsi, que l'homme agisse par ses seules forces naturelles, ou qu'il soit aidé d'un secours surnaturel, tout dans ce système dépend uniquement de la libre *acceptation* de Dieu ². C'est pourquoi, dit vers la fin du xiv^e siècle l'occamiste Pierre d'Ailli, la raison ne peut convaincre de la nécessité d'admettre les vertus infuses ; car « on pourrait arriver aux mêmes effets par les vertus naturellement acquises. » Il n'y a que l'Écriture

1. 3 *Sent.*, qu. 8, B : « Operationes omnes, quas experimur mediantibus istis habitibus supernaturalibus fidei, spei, charitatis, possumus experiri mediantibus habitibus naturalibus ». Vers la même époque, les *Frères et Sœurs du libre esprit* assuraient « quod perfectus homo non indigeat in hac vita virtutibus theologicis, sicut fide, spe et caritate ». *Statutum Johannis episc. Argent.*, dans MOSHEIM, *De Beghardis et Beguinabus* (1790), p. 258.

2. C'est ce que dit Occam sur 1 *Sent.*, dist. 17, qu. 1, J : « 1^o Aliquis potest esse Deo acceptus et charus sine omni forma supernaturali inherente ; 2^o quacunque forma posita supernaturali in anima, potest ipsa essa non accepta a Deo. » C'est pourquoi il écrit (*ibid.*, M) : « Ego pono quod nulla forma, nec naturalis, nec supernaturalis, potest Deum sic necessitare, quin non includat contradictionem, quod talis forma quacunque previa beatitudini sit in anima, et tamen quod Deus nunquam velit sibi conferre vitam eternam, imo ex mera gratia sua liberaliter dabit, cuicunque dabit, quamvis de potentia ordinata aliter non posset facere propter leges voluntarie et contingenter a Deo ordinatas. Et sic loquuntur sancti in ista materia, Et ita ista opinio maxime recedit ab errore Pelagii, que ponit Deum sic non posse necessitari et non magis gratuitam et liberalem Dei acceptationem esse necessariam cuicunque ».

sainte qui nous oblige à admettre les vertus infuses ¹. *En soi*, on pourrait être l'ami de Dieu sans posséder de qualité infuse, charité ou grâce, de même que l'on pourrait être son ennemi tout en les possédant ². Celui qui est indigne de la vie éternelle pourrait en devenir digne sans qu'il se produisît en lui aucun changement ³. Généralement parlant, personne n'est digne du bonheur éternel en vertu de n'importe quelle cause créée (pas même donc en vertu de la charité et de la grâce), mais *seulement* par suite de l'acceptation de Dieu ⁴. Il

1. Voir *Opera GERSON*. I, 680, D. De même Biel (3 Sent., dist. 33, qu. unica; fol. 313 ed. Brixiensis) : « Nulla ratio naturalis probat virtutes infusas esse ponendas ». — Or Luther connaissait fort bien le *Commentaire* de d'Ailli sur les *Sentences*; dans ses notes marginales sur les *Sentences* de Pierre Lombard (1510-1511), il cite déjà fréquemment cet auteur sous le nom de *Cameracensis*, évêque de Cambrai.

2. *Quæstiones in Sentent.*, (Paris. sine anno), I, qu. 9, a. 2, concl. 2, fol. 137^b : « Aliquis potest esse amicus Dei de potentia absoluta non habendo aliquam qualitatem infusam, quæ sit charitas vel gratia », et vice versa.

3. *Ibid.*, propositio 3, fol. 140 : « Aliquis non dignus vita æterna potest fieri dignus ea de potentia absoluta absque aliqua mutatione in ipso aut in quolibet alio facta, præter solam transitionem temporis existentis vel possibilis ». D'Ailli veut dire qu'un indigne peut devenir digne, du moment que Dieu l'accepte comme tel, en sorte que le changement consisterait simplement en ce qu'une volonté de Dieu aurait précédé l'autre, et non en ce que le sujet aurait été réellement modifié. Après ce changement de dispositions en Dieu, le sujet serait véritablement digne.

4. *Ibid.*, propositio 4 : « Aliquis non est dignus vita eterna ab aliqua causa creata, sed a sola acceptatione divina. Similiter licet de lege ordinata ad istam dignitatem sive ad meritum vite eterne concurrant cum causalitate et acceptatione divina ipsa voluntas creata et caritas sive gratia, tamen absolute staret ista non concurrere, et tamen istam dignitatem esse meritum vite eterne, et per consequens non ab aliis, sed a sola divina acceptatione con-

n'y a donc aucune qualité qui de sa nature soit la justice; elle n'est telle qu'en vertu d'une pure *acceptation* divine. La justice est quelque chose parce que Dieu aime ce quelque chose, c'est-à-dire parce qu'il trouve bon de l'accepter. En soi ou intrinsèquement aucun acte n'est méritoire ni déméritoire, mais uniquement par l'acceptation ou la non-acceptation de Dieu. Il n'y a de méritoire que ce que Dieu accepte et veut reconnaître comme tel¹.

Cette conception nous fait apparaître l'œuvre entière du salut comme *purement extérieure* à l'homme. Dans cette œuvre, tout devient pur mécanisme, sans organisme aucun. S'ils ne parlaient que des difficultés que notre raison humaine trouve dans l'explication de la grâce et des vertus infuses, il n'y aurait rien là que d'acceptable. Mais partout l'on se heurte à la conception fausse et mécanique qu'ils se font de la vie surnaturelle. Alors même qu'ils parlent d'une manière tout hypothétique : « *au cas où Dieu voudrait* » ; l'application qu'ils font de leur hypothèse à l'état présent nous prouve néanmoins que pour eux la grâce sanctifiante, de même que toute vertu surnaturelle, est, à vrai dire, superflue. Ils méconnaissent le but et l'efficacité de la grâce ; les seules forces naturelles pourraient suffire à atteindre notre fin surnaturelle, d'autant plus que dans les deux hypothèses possibles, c'est-à-dire *en soi* et *dans l'état présent des choses*, tout dépend uni-

surgit ista dignitas vite eterne »,... Et il continue dans le même sens. Voir en outre ad 3, ol. 141^b.

1. *Ibid.*, fol. 142^b : « ... nec aliqua qualitas est ex natura rei iustitia, sed ex mera acceptatione divina... aliqua res est iustitia, quia Deus eam diligit, i. e. acceptat », etc. Voir *ibid.*, qu. 12, fol. 173.

quement de l'acceptation de Dieu. Jusque-là on avait cru que la grâce sanctifiante rendait l'homme agréable aux yeux de Dieu ¹. Erreur ! Cet effet dépend de l'acceptation divine ! A tel point que même dans l'ordre présent, « il n'est pas possible à l'homme de pécher au point que Dieu ne puisse tout lui pardonner sans qu'il soit besoin d'un don surnaturel quelconque inhérent à notre nature. Par les lois que Dieu a établies, il ne s'est pas tellement dépouillé de sa puissance et de son infinie miséricorde, qu'il ne pourrait plus, dans toute la plénitude de sa liberté, en disposer encore de la même manière en faveur de certains êtres futurs et raisonnables, tout comme il le pouvait de toute éternité, » etc. ².

Or, c'est dans cette théologie que Luther a été formé ; lui-même se vante de s'être complètement assimilé la doctrine occamiste ; il dit qu'il appartient à cette école ³. Du reste, il n'était pas nécessaire qu'il le dît : ses écrits le montrent assez. En 1520, Occam était en-

1. « Gratum faciens »,

2. De l'élève d'Occam, Adam Godham, *Super quatuor libros Sentent.* (Parisiis, 1512), in 1, dist. 17, qu. 3, a. 2, fol. 66 : « ... Imo, quod plus est, dico, quod nec de possibili posset homo tantum peccare, quin Deus potest sibi remittere totum sine omni dono sibi supernaturaliter inherente ; Deus enim per nullas leges ordinatas privavit se sua piissima misericordia et omnipotentia, quin plene et liberrime posset adhuc de quibusdam futuris ita ad omnem partem contradictionis ordinare, sicut potuit ab eterno, licet non valeat incipere ordinare, sed potest modo contingantissime et liberrime ordinasse de qualibet parte contradictionis futurorum causabilium, sicut sibi placet. »

3. Weimar, VI, 195, 4 : « quam (meam secliam Occanicam seu modernorum) penitus imbibitam teneo » (1520) ; *Ibid.*, 600, 11 : « Sum enim Occanicæ factionis. » (1520).

core à ses yeux « le premier et le plus génial de tous les docteurs scolastiques » ¹.

Dès lors, nous comprenons mieux pourquoi chez lui tout est et devait être *extérieur*. Dès le moment où il connut la doctrine d'Occam ², il devait perdre la notion exacte du surnaturel, l'intelligence de la nécessité, de l'essence et de l'efficacité de la grâce sanctifiante et, d'une manière générale, des vertus surnaturelles, et cela d'autant plus qu'en dehors d'Occam et de son école, la théologie rationnelle lui était à peu près inconnue. Il avait fait siens les principes occamistes avant d'avoir été initié à la doctrine de saint Augustin, que du reste il connut *tout d'abord* par les citations et les exposés des *Sentences de Pierre Lombard*. Augustin et Occam ! La plus malheureuse possible des associations ! Luther ne fut intéressé par saint Augustin, que lorsqu'il avait été déjà formé à l'école d'Occam. Il en résulta dans ses pensées une confusion profonde, confusion qui se fera toujours sentir chez lui dans la suite, et beaucoup plus gravement que chez le plus brillant éclectique de son ordre, Grégoire de Rimini ³. Il se sépara aussi de

1. Contre les théologiens de Louvain et de Cologne : « Scholasticorum doctorum sine dubio princeps et ingeniosissimus ». Weim., VI. 183, 3. DREWS, *Luthers disputationen*, 341.

2. Je ne parle pas ici de Scot et des scotistes, bien que ceux qui s'occupent de ces questions sachent parfaitement que, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, Scot a préparé Occam. Dans ce paragraphe je ne veux m'occuper que d'Occam et de ceux de ses élèves dont Luther dépend directement en ce qui concerne le point qui nous occupe.

3. Au fond, Grégoire, ainsi que quelques autres, était occamiste, tout en suivant saint Augustin pour la doctrine de la grâce. En

Grégoire pour la conduite de la vie : dans la première période de sa vie monastique, où il avait voulu ne s'appuyer que sur lui-même et sur ses œuvres pour arriver à la sainteté¹, il semble s'être inspiré des principes d'Occam beaucoup plus que de ceux de saint Augustin.

Lorsqu'après la triste expérience qu'il fit avec sa justice personnelle et sa concupiscence insurmontable, le triste état de son âme se fit jour, le malheureux eut alors à compter avec quatre facteurs : Occam, saint Augustin, la sainte Ecriture et *son intérieur*. *Ce dernier fut le centre de sa théologie*²; *saint Augustin et la sainte Ecriture furent interprétés selon les dispositions de son âme*. Pour Occam, il semble bien qu'il voulut briser complètement avec lui : sa théologie, qu'il prend pour la scolastique, lui parut être la cause de ses souffrances intérieures³. Toutefois, bien que souvent à son insu il est vrai, il demeura occamista.

Ce n'est ni la Bible, ni saint Augustin qui lui apprirent que, de soi, le surnaturel, la grâce sancti-

fait, son entreprise aboutit à une mauvaise marqueterie. Tantôt c'est l'occamisme qui est en première ligne, tantôt c'est l'augustinisme, qui vient le contredire. Bien que Grégoire eût une formation scolastique beaucoup plus profonde que celle de Luther, il lui manqua néanmoins en tant qu'occamista une saine philosophie capable de diriger et de contenir sa pensée dans de justes limites. Pour avoir mal compris S^t Augustin, il en vint assez souvent à l'extrême opposé de la doctrine d'Occam, ce qui, du reste, sous l'influence d'autres facteurs, se produisit plus fréquemment et plus fortement chez Luther.

1. Voir, ci-dessus, II^e p., ch. III (t. II, p. 377 et suiv.).

2. Voir, ci-dessus, p. 109, et, ci-après, ch. V.

3. Weim., II, 401 (1519). Voir, ci-dessus, p. 166-167.

fiant étaient superflus : c'est d'Occam qu'il le tenait. Occam, et Pierre d'Ailli après lui, affirment que nos actions ne sont méritoires que parce que Dieu les agrée comme telles : Luther applique cette théorie aux bonnes œuvres que l'on regarde comme méritoires pour le ciel. La bonté de ces œuvres, dit-il, ne leur vient que du fait que Dieu les accepte comme bonnes ¹. Il ne croyait pas que de lui-même un acte fait en état de grâce sanctifiante ou de charité surnaturelle, et qui, par suite, procède d'un principe surnaturel d'existence ou d'activité, fût méritoire pour la vie éternelle. Nous allons en voir la raison.

Comme nous l'avons déjà constaté ², Luther acceptait autrefois l'existence de la justice surnaturelle en nous, mais c'était uniquement parce qu'on le lui avait ainsi enseigné. Pour lui, cette justice fut toujours quelque chose d'inintelligible : l'explication qu'en donnaient les occamistes la rendait inutile en soi. Lorsque son état intime l'eut amené au point où il ne peut

1. *Commentaire sur l'Ep. aux Romains*, fol. 219 [Ficker, II, 221] : « Quid superbit homo de meritis suis et operibus, quæ nullo modo placent, quia sunt bona vel merita, sed quia sunt a Deo electa ab æterno ei placitura ? Non ergo nisi gratias agendo bene operamur, quia opera nos faciunt bonos, sed bonitas nostra, immo bonitas Dei facit nos bonos et opera nostra bona. Quia non essent in se bona, nisi quia Deus reputat ea bona. Et tantum sunt vel non sunt, quantum ille reputat vel non reputat. » Et fol. 201^b [Ficker, II, 196] : « Dominus nullius merita suscipit, sed gratis miseretur ». Il y a ici deux points également vrais : et l'acceptation des mérites acquis à l'aide de la grâce, et la gratuité de la miséricorde de Dieu. Luther ne comprit pas la coexistence de ces deux points, parce que sa formation était exclusivement nominaliste.

2. P. II, ch. III.

plus être question d'un passage de l'état de péché à celui de la grâce habituelle intérieure, lorsqu'il eut identifié la concupiscence avec le péché originel persistant, quelle conclusion devait-il tirer ? *Qu'en réalité*, la grâce infuse n'existait pas. [Par suite de l'acceptation de Dieu, nos actes, tout en restant non pas même simplement naturels, mais mauvais, devenaient bons et méritoires aux yeux de Dieu].

Comme *disposition* préparatoire à l'*acquisition* de la grâce infuse, les occamistes demandaient l'acte d'amour de Dieu par-dessus toutes choses accompli par les seules forces de la nature. L'idée de la corruption de notre nature devait évidemment aussi en arriver à convaincre Luther que l'existence de cette disposition avait un fondement plus fragile encore que celui de la grâce infuse elle-même. [Si même après la justification, l'homme était incapable d'une œuvre de quelque valeur véritable, à bien plus forte raison devait-il en être ainsi auparavant.]

La nature, ajoutaient les occamistes, était capable aussi d'accomplir les préceptes, non, il est vrai, *selon l'intention du législateur*, c'est-à-dire d'une manière surnaturelle, mais toutefois selon *la substance de l'acte*. Comme nous l'avons vu, Luther a dénié cette force à la nature ainsi que celle de faire l'acte d'amour de Dieu par-dessus toutes choses. *Mais par la manière dont il combat ces deux thèses*, il se montre à son insu *occamiste* aussi impénitent que les occamistes eux-mêmes en les défendant. Ni lui ni eux ne comprenaient ce que c'était que la grâce, et cela, parce qu'ils étaient occamistes. Luther le prouve en disant à ceux de son

ancienne école¹ : « Si par nos propres forces nous pouvons aimer Dieu par-dessus toutes choses et observer ses commandements, le précepte qui nous commande de les accomplir à l'aide de la grâce n'est

1. Plus haut (p. 110, n. 1), j'ai déjà donné le commencement du texte de Luther, tiré du folio 144^b du *Commentaire sur l'Ep. aux Romains* [Ficker, II, 110]. Après s'être élevé contre la doctrine de l'accomplissement du précepte de la charité et des commandements de Dieu, au moins « quant à la substance de l'acte », il ajoute : « Lex impletur ex nostris viribus, ut dicunt; ergo non necessaria gratia pro impletione legis, sed solum pro impletione novæ super legem exactionis a Deo impositæ. Quis ferat has sacrilegas opiniones? Cum Apostolus dicat quod « lex iram operatur », et « infirmatur per carnem », et prorsus sine gratia non impleri potest. Et poterant stultissimæ suæ hujus sententiæ moneri, pudere et pœnitere, vel ipsa saltem *propria experientia*. Quia, velint, nolint, sentiunt pravas in se ipsis concupiscentias. Hic ergo dico : « Hui, nunc, quæso satagite! Estote viri! Ex totis viribus vestris facite, ut non sint istæ concupiscentiæ in vobis. Probate, quod dicitis, « ex totis viribus » Deum diligere posse naturaliter, sine denique gratia. Si sine concupiscentiis estis, credimus vobis; si autem cum et in ipsis habitatis, jam nec legem impletis. Quippe lex dicit : « Non concupisces », sed « Deum diliges ». Sed qui aliud concupiscit et diligit, numquid Deum diligere potest? At hæc concupiscentia semper in nobis est; ergo nunquam dilectio Dei in nobis est, nisi per gratiam *incepta*, et reliquo concupiscentiæ adhuc sanando, quo nondum diligimus Deum ex toto corde, per misericordiam non imputato ad peccatum, donec totum auferatur, et perfecta Dei dilectio donetur credentibus et perseveranter usque in finem pulsantibus.

Hæc portenta omnia ex eo venerunt, quod peccatum, quid esset, ignoraverunt, nec quid remissio. Quia peccatum artaverunt usque ad minutissimum quendam motum animi, sicut et justitiam. Ita enim, quia voluntas habens istam *syntheresim*, qua, licet infirmiter, « inclinatur ad bonum ». Et hujus parvulum motum in Deum (quem naturaliter potest) illi somniant esse actum diligendi Deum super omnia. Sed inspicite totum hominem plenum concupiscentiis (non obstante isto motu parvissimo). Hunc lex vacuum esse jubet, ut totus in Deum feratur. Ideo Isa. 41 (23) irridens eos dicit : « Bene quoque aut male, si potestis, facite ».

donc qu'une exigence ajoutée à la loi » ¹. C'est là une assertion foncièrement erronée et qui prouve que dès lors Luther n'avait pas seulement une fausse notion du surnaturel, mais qu'il avait rompu avec lui ; il parle ici en occamiste extrême, rejetant comme non établi par Dieu ce que les occamistes admettaient uni-

(Vient ensuite le passage que nous avons rapporté t. II, p. 452, n. 2, sur l'Eglise considérée comme un *hospice*.) Hic autem justitia nondum habitat, sed parat sibi interim habitationem, peccata sanando. Hanc igitur intelligentiam de peccato habuerunt omnes sancti, sicut prophetavit David, ps. 31. Ideo omnes se confessi sunt peccatores, ut patet in lib. B. Augustini. Ubi nostri Theologi peccatum ad sola opera dellexerunt, et ea solum incepterunt docere, quibus opera caveantur, non, quomodo per gemitum humiliter gratiam sanantem quærant, et se peccatores agnoscant. Ideo necessario superbos faciunt, et qui dimissis operibus ad extra jam se justos perfecte putent, nihil solliciti sint et concupiscentiis bellum indicare per juge suspirium ad Dominum. (Suit le passage rapporté p. 71, n. 2 sur la *recidivatio*). Enfin : Verum, qui sunt Christi, spiritum Christi habent et agunt recte, etiamsi non intelligunt, quod nos modo diximus ; faciunt enim, antequam intellexerint, immo ex vita magis quam ex doctrina intelligunt ».

1. Comme on le voit, au fond du motif que Luther allègue ici, il y a, en effet, le principe occamiste de l'*acceptation* de Dieu : par cette acceptation, Dieu peut rendre un acte bon de mauvais qu'il est en réalité ; surnaturel alors qu'il n'est que naturel. Ainsi Luther combat la psychologie des nominalistes, mais c'est en restant fidèle à leur manque de logique et de métaphysique.

En regard de cette théorie, il est sans doute superflu de rappeler la doctrine thomiste qui, ici, peut-on dire, se confond avec la doctrine catholique. 1° C'est par une pure faveur que Dieu nous a appelés à l'ordre surnaturel. 2° Mais puisqu'il nous a ainsi élevés, et qu'il nous commande des actes surnaturels, il se doit à lui-même de nous donner sa grâce, si nous n'y mettons pas obstacle. 3° Et dès lors que Dieu nous a ainsi donné sa grâce, nos actes ont réellement une valeur surnaturelle ; ils sont un principe de mérite. Au fond, ce n'est là qu'une affirmation du principe fondamental de la connaissance : « Ce qui est, est ; une chose ne peut pas à la fois être et ne pas être. » (N. d. T.).

quement parce que Dieu l'avait ainsi ordonné. Ni lui, ni eux ne s'apercevaient que par ses propres forces l'homme ne peut arriver qu'à la connaissance de Dieu auteur de la nature, et non à celle de Dieu tel qu'il est en lui-même, de Dieu tel qu'il s'est révélé. La grâce sanctifiante nous place dans un ordre supérieur à la nature, elle nous élève à la condition d'enfants de Dieu. Comme tels et aidés de la charité infuse, nous aimons Dieu tel qu'il est en lui-même, c'est-à-dire *tel qu'il veut qu'on l'aime*. La grâce sanctifiante nous met dans *le véritable rapport avec notre fin surnaturelle* ; pour l'âme, elle est donc un principe infus de vie. Quand bien même, dans *l'état présent*, l'amour de Dieu par-dessus toutes choses serait possible aux seules forces de la nature et sans une grâce quelconque, il ne s'ensuivrait pas cependant que le précepte d'aimer Dieu d'un amour surnaturel fût une obligation arbitraire. Luther ne comprenait pas mieux cette doctrine qu'Occam et les occamistes. Pour eux, les vertus surnaturelles n'étaient nécessaires que parce que dans le présent état de choses Dieu l'avait ainsi ordonné ; elles ne l'étaient pas absolument, et la raison ne comprenait pas qu'on dût inéluctablement les admettre. Chez Luther, comme nous l'avons vu, s'ajouta à cette fausse conception un état intérieur contraire à ces vertus. En conséquence, il ne pouvait y avoir pour lui qu'une espèce de charité, l'amour naturel dont parlaient précisément les occamistes ¹. La charité « selon la volonté

1. Mais Luther déniait aux énergies naturelles de l'homme la force de le produire. Denifle veut donc dire que d'après la logique de ses idées, cet acte devait rester naturel tout en étant produit



du législateur », c'est-à-dire la charité surnaturelle, devait lui paraître comme une surtaxe de la part de Dieu, en qui et précisément pour ce motif, il ne vit plus qu'un tyran, un geôlier¹. Ce que les occamistes regardaient comme une possibilité, une « possibilité *absolue* », ce qui leur semblait simplement plus rationnel deviendra chez Luther une « *possibilité ordinaire* », un état réellement existant².

par l'homme justifié : c'eût été une *surtaxe* inutile d'exiger, même alors, qu'il fût surnaturel (N. d. T.).

1. *In Galat.*, I, 190 (1535) : « Quid hoc aliud est, quam ex Deo facere tyrannum et carnificem, qui hoc exigit a nobis, quod præstare non possumus ? » Pour Luther, qu'est-ce qui n'était pas geôle et tyrannie ? Contrition, confession, charité, bréviaire, théologie scolastique, etc.

2. Denifle distingue ici avec raison deux points que l'on confond souvent, au moins dans le langage ordinaire. Même pour les vérités et les préceptes de l'ordre naturel, la foi donne à la raison de nouvelles forces pour voir, la grâce, à la volonté de nouvelles forces pour agir. Sans la foi et la grâce, l'homme, suivant de nombreux théologiens, ne pourrait même pas accomplir tous les préceptes de la religion naturelle (ci-dessus, § 3).

Mais à supposer que par elles-mêmes la raison et la volonté fussent suffisamment fortes pour ce qui est de l'ordre naturel, la foi et la grâce seront-elles encore nécessaires ? Oui ; parce que Dieu nous a donné une fin surnaturelle : le connaître tel qu'il est en lui-même, le voir un jour « face à face ». Pour atteindre cette fin, il nous faut des moyens proportionnés, à savoir la grâce et les vertus infuses. Ainsi, pour reprendre la phrase de Luther qu'on vient de lire, il faut la modifier et dire : « Si par nos propres forces nous pouvons aimer Dieu par-dessus toutes choses et observer ses commandements, le précepte qui nous commande de les accomplir à l'aide de la grâce *n'est pas* simplement une exigence ajoutée à la loi ; » au contraire, c'est seulement par cet accomplissement à l'aide de la grâce que nous pouvons nous tenir dans l'ordre surnaturel, où Dieu nous a élevés : pour un réaliste, un thomiste, dès lors que nous sommes élevés à l'état surnaturel, cette loi *ne peut pas* ne pas exister.

On pourra dire, il est vrai : « Par là, la difficulté n'est que

Mais avançons d'un pas. A ceux qui prétendaient que l'on peut aimer Dieu par-dessus tout sans l'aide de la grâce et par les seules forces de la nature, Luther, dans le passage ci-dessus, oppose la *raison d'expérience* : « Qu'ils le veuillent ou non, ils sentent en eux de mauvais désirs ». Puis cette apostrophe : « Ah ! je vous en prie, faites des efforts, soyez des hommes ! Faites appel à toutes vos forces, afin de détruire en vous ces mauvaises convoitises. Essayez ce que vous affirmez ; voyez si naturellement et sans la grâce vous pouvez enfin aimer Dieu « de toutes vos forces ». Si vous n'avez pas de convoitises, nous vous croyons ; mais si vous vivez avec elles et en elles, alors vous n'observez pas non plus la loi. Car elle ne dit pas seulement : « Tu ne convoiteras pas » ; elle dit : « Tu aimeras Dieu ». Mais aime-t-on Dieu quand on désire et qu'on aime autre chose ? Or, cette concupiscence est *continuellement* en nous. Ainsi donc la charité envers Dieu *n'y*

reculée : pourquoi cet ordre surnaturel, si pour faire le bien les forces de la nature suffisaient ? Ce que Luther dit de la grâce qui dès lors ne serait qu'une exigence ajoutée à la loi, il faudrait le dire simplement de l'ordre surnaturel tout entier. »

A cette objection, il y a deux réponses péremptoires, l'une fournie par la logique, l'autre par la réalité. 1° A supposer que l'ordre surnaturel fût superflu, si vous l'acceptez, acceptez-le du moins dans son entier ; n'en faites pas un couronnement sans assises ; n'admettez pas une fin surnaturelle sans grâce ni vertus surnaturelles pour y tendre. 2° A ne le considérer qu'en lui-même, sans l'appoint que du reste il apporte très réellement à l'ordre naturel pour trouver la vérité et pratiquer le bien, encore est-il que l'ordre surnaturel nous donne de grands avantages : il nous introduit dans une région plus élevée, le monde de la Trinité, de la vie intime de Dieu. Ce sont là sans doute des biens de surrogation, mais qui sont très estimables : si Dieu les accorde à l'homme, l'homme doit lui en être reconnaissant. (N. d. T.).

est jamais, sinon à l'état de commencement opéré par la grâce. Et cependant les restes de la concupiscence sont encore à guérir, puisqu'ils nous empêchent d'aimer Dieu de tout notre cœur, ce que toutefois sa miséricorde ne nous impute pas à péché, jusqu'à ce qu'enfin elle soit complètement enlevée, et que la charité parfaite envers Dieu soit accordée aux fidèles qui persévéreront jusqu'à la fin ».

Ce passage nous révèle quel chaos régnait dans l'esprit et dans la théologie de Luther. On y voit qu'il est capable de nier la thèse des occamistes sur l'amour de Dieu par-dessus tout par les seules forces de la nature, ce en quoi il leur est *supérieur*, mais, en même temps, il n'en ressort pas moins clairement qu'il est *beaucoup au-dessous* d'eux, et que pourtant ses pensées restent occamistes.

L'apostrophe qu'il leur adresse témoigne qu'il n'avait pas la moindre notion de la grâce. « Voyez donc par expérience si *naturellement et sans la grâce*, vous pouvez enfin aimer Dieu de toutes vos forces. » Mais comment s'y prendre ? Comment puis-je, moi, chrétien, me replier sur mes forces purement naturelles, afin d'aimer Dieu *pratiquement* par-dessus tout, sans la grâce divine. *En réalité* et d'après la saine théologie, celle-là précisément qu'il ignorait, la grâce m'accompagne sans cesse. Car, comme le dit très bien saint Bonaventure, on trouvera à *peine*, on ne trouvera *jamais* un homme qui, sans la grâce gratuite, soit en possession de la liberté morale⁴. Ainsi

4. In 2 Sent., dist. 28, a. 2, qu. 1 : « Sine hac quidem gratia gratis data vix aut nunquam aliquis habens usum liberi arbitrii

donc, comment pourrais-je sortir de la grâce et retourner à la pure nature, afin d'éprouver si par mes propres forces et sans la grâce je puis aimer Dieu par-dessus tout ? Je devrais commettre à dessein une faute grave, un péché mortel, pour me priver de la grâce sanctifiante et renoncer de gaieté de cœur aux grâces actuelles. C'est bien là le sens de la question de Luther, si toutefois elle en a un.

Ce dédain, cette ignorance de la grâce trahissent l'élève d'Occam. Assurément il insiste sur la nécessité de la grâce, et il attaque même Occam à ce sujet ; mais quelle est la grâce qu'il exige pour l'accomplissement du précepte de la charité parfaite envers Dieu ? Une grâce intérieure ? Du tout. Il ne demande qu'une grâce purement extérieure, la *bienveillance de Dieu* ¹. Dieu

reperitur ». C'est ce que même à l'époque de la décadence de la scolastique admettaient encore plusieurs théologiens, par exemple, Vorlion, Brulefer, etc., dont j'ai déjà parlé.

1. Voir, ci-dessus, p. 77, n. 1. Au début, par exemple dans ses *Dictées sur le Psautier* et en partie aussi dans ses sermons, il parle bien de la nécessité de la grâce pour accomplir la loi, et certainement ce n'est pas dans le sens qu'il y attache maintenant. Mais il est difficile de dire ce qu'il entend par là. Occamiste, il n'a jamais eu la notion de la grâce actuelle (voir, ci-dessus, p. 185) ; toujours comme occamiste, il confondait la grâce habituelle ou sanctifiante avec la vertu infuse de charité, jusqu'au moment où il la rejeta elle aussi. Dans les premiers temps, lorsqu'il parle de la grâce, il ne fait que copier d'autres théologiens, en particulier S^t Augustin, sans toutefois les comprendre. Pendant toute sa vie, il n'eut jamais une notion exacte du surnaturel ; il n'en fit jamais l'expérience pratique. A partir de 1515, surtout de 1516, la conclusion pour lui la plus logique fut de donner à la grâce le sens de faveur de Dieu, ou de justice imputative du Christ, ou encore, de foi. Toutefois, qu'entendait-il vraiment par là ? Ce demi-théologien, ce « bavard », comme il se nommait lui-même, ne l'a probablement jamais su.

accepte l'accomplissement par Jésus-Christ du commandement de la charité et, d'une manière générale, de tous les autres commandements, *comme si* c'était nous-mêmes qui les avions accomplis. L'idée fondamentale, *l'acceptation de la part de Dieu*, est occamiste. Luther cependant lui donne une extension telle qu'Occam aurait protesté et lui aurait répondu : « Lorsque nous disons que Dieu accepte quelque chose, nous entendons par là que *de notre côté* il y a eu quelque chose qui est l'objet de cette acceptation ; chez toi, au contraire, notre principe signifie que Dieu accepte quelque chose qui n'est pas de nous ni en nous, mais qui est *en dehors de nous*, et qui a été fait *à notre place*. Lorsque nous affirmons, aurait-il ajouté, que par nos forces purement naturelles, nous sommes à même d'observer le précepte de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, nous sommes peut-être dans l'erreur ; mais en prétendant que d'une manière générale il nous est impossible d'accomplir ce précepte, et que, par conséquent, Dieu nous a demandé par là une chose impossible, tu erres plus grossièrement que nous ; en disant que Dieu agréé l'accomplissement de ce commandement *par un autre* comme si c'était nous-mêmes qui l'avions accompli, tu tombes dans une autre erreur, plus grave que les nôtres ».

Occam et ses disciples n'avaient pas à compter avec un état d'âme où chaque convoitise qui surgit est aussitôt suivie du consentement. C'est à ce point de vue qu'il faut se placer pour comprendre les exhortations suivantes de Luther : « Faites en sorte que les mauvais désirs ne soient pas en vous, car, tant qu'ils y sont, il

ne peut être question d'amour de Dieu ¹ ». Il était subjugué par ses passions ; il ne pouvait plus se relever. *Ses pensées en furent complètement troublées* ².

L'acceptation de la part de Dieu, principe fondamental chez Occam et ses disciples, est devenue aussi *l'idée principale, l'article fondamental de la doctrine luthérienne*. D'après Occam et son école, la grâce, même dans l'état présent de l'humanité, n'est à proprement parler que la faveur de Dieu, par laquelle il veut bien nous accepter. Car, comme on l'a vu, ce n'est pas la grâce sanctifiante qui, de sa nature, nous rend agréables à Dieu, c'est *l'acceptation de Dieu* ; ainsi, à proprement parler, ce n'est pas parce qu'il a la grâce que l'homme plaît à Dieu, c'est uniquement parce qu'il est agréable à Dieu et accepté par lui, parce qu'il est l'objet de cette *imputation* qui dès lors reçoit le nom de grâce. Il s'ensuit que la grâce infuse est une marque sans importance, que Dieu a voulue pour distinguer des autres ceux qu'il accepte comme lui étant agréables. [Ce qui seul importe, ce n'est donc pas la marque, je veux dire la grâce, c'est l'acceptation de

1. Ci-dessus, p. 206, n. 1.

2. Il émet des idées analogues en 1518 (Weimar, I, 485) : « Ubi sunt qui liberum arbitrium jactant ? Cur non cessant statim ut volunt ? Immo cur non volunt nec possunt velle ? Cur S. Hieronymus et Paulus non potuerunt cessare a stimulo carnis ? Si enim voluissent, utique factum fuisset, sed non potuerunt etiam satis velle, ideo contra suum velle volebant. Eadem ratio est et de ira : cur enim non mox quiescunt, qui irascuntur, si possunt, immo si volunt ? Sed neque possunt, neque volunt, eo quod voluntas eorum jam alio est rapta et captiva ducta ». Comme toujours, Luther suppose chez tous son propre état d'âme, où la concupiscence avait déjà « enfanté le péché » (Jac., I, 15).

Dieu]. La grâce *elle-même* ne nous obtient ni sa bienveillance ni son amitié. Par conséquent, ce n'est pas elle non plus qui nous rend dignes de la vie éternelle : là encore tout vient uniquement de l'acceptation de Dieu¹. Les occamistes ne voulaient pas reconnaître que, suivant le langage de la bonne théologie, la grâce est *l'effet* de l'amour de Dieu *pour* les hommes, effet qui existe réellement en nous² [et qui dès lors nous rend *réellement* agréables à Dieu].

1. Pierre d'Ailli (1 Sent., qu. 9, a. 2, fol. 139) : « Animam charitatem habentem Deus pure gratis acceptat ad vitam eternam. » Fol. 140 : « Licet de lege ordinata ad istam dignitatem sive ad meritum vite eterne concurrant cum causalitate et acceptatione divina ipsa voluntas creata et charitas sive gratia : tamen absolute staret ista non concurrere, et tamen istam dignitatem esse meritum vite eterne. Et per consequens non ab aliis, sed a sola divina acceptatione consurgit ista dignitas vite eterne... Unde patet, quod licet voluntas causat actum meritorium, ex hac tamen causalitate non convenit tali actui esse meritorium, vel vita eterna dignum. Unde sequitur ulterius, quod licet aliquis sit dignus vita eterna in sensu prius dicto, nullus tamen eam mereri potest de condigno, et hoc intelligo in sensu immediate tacto ».

2. S^r Bonaventure, 2 Sent., dist. 26, qu. 1 et 2 ; S^r Thomas, 1^a 2^a, qu. 110, a. 1. Ce dernier traite longuement cette question dans *Contra Gentiles*, III, c. 150 ; il y expose que la grâce sanctifiante « est aliqua forma et perfectio in homine manens, etiam quando non operatur ». « Ubi ponitur specialis dilectio Dei ad hominem, oportet quod consequenter ponatur aliquod speciale bonum homini a Deo collatum. Cum igitur, secundum prædicta, gratia gratum faciens designet specialem dilectionem Dei ad hominem, oportet quod aliqua specialis bonitas et perfectio per hoc homini inesse designetur », etc. Cette *gratia gratum faciens* n'est pas une substance, mais un accident ; elle n'appartient pas à la catégorie de la qualité comme une qualité physique, et on ne peut pas dire qu'elle soit une habitude au sens propre du mot ; car, ainsi que l'écrivait S^r Thomas (*Quæst. disp. de verit.*, qu. 27, a. 2, ad 7) : « Non immediate ordinatur ad actum, sed ad quoddam esse spirituale, quod in anima facit, et est sicut dispositio,

A les en croire, l'homme peut être l'ami de Dieu par *pure dénomination extrinsèque*, c'est-à-dire, parce que *la volonté de Dieu l'accepte* ¹. Dès lors, il n'y a pas à s'étonner que chez eux le concept de la grâce, surtout en tant que qualité, se soit volatilisé toujours davantage. « Tu vois, écrivait *Staupitz*, le supérieur et l'ami de Luther, formé autrefois à l'université de Tübingue², tu vois que la grâce par laquelle nous sommes dans l'amitié de Dieu n'est pas *celle par laquelle nous plaisons à Dieu*, mais celle par laquelle Dieu *nous plaît* et nous est agréable à nous. C'est pourquoi attribue au *choix* éternel le fait de te rendre agréable à Dieu, et à la *justification* celui de te rendre Dieu agréable à toi. ³ »

quæ est respectu gloriæ, quæ est gratia consummata *Nihil tamen simile gratiæ in accidentibus animæ, quæ philosophi sciverunt, invenitur, quia philosophi non cognoverunt nisi illa animæ accidentia, quæ ordinantur ad actus naturæ humanæ proportionatos* ».

1. D'Ailli, *Ibidem*, fol. 140^b : « Denominatione extrinseca, ab ipsa divina voluntate acceptante » (ce point est traité plus longuement au folio 141).

2. Gabriel Biel (1425?-1495) y avait enseigné avec éclat. (N. d. T.).

3. *Libellus de executione eterne predestinationis fratris Joannis de Staupitz, Christi et Augustianæ observantie servi, utinam non inutilis*. 1517. La dédicace à Jérôme EBNER [patricien de Nuremberg, partisan de Luther, dont la femme fut l'une des premières à retirer sa fille du couvent; voir JANSSEN-PASTOR, *Geschichte des deutschen Volkes*, II (17^e édit.; 1897), p. 388 et suiv.] est du 1^{er} janvier de la même année. Il écrit au n° 131 : « Iterum cernis, quod gratia gratum faciens non est illa qua Deo placemus, sed Deus nobis placet et gratus est. Quapropter divine electioni eterne tribue gratum facere te Deo; justificationi gratum facere Deum tibi ». Des pensées de ce genre reviennent souvent dans son ouvrage; par exemple au n° 33, et surtout au n° 36 : « Hec est gratia gratum faciens non

Luther avait à peu près la même conception ¹.

De la vie ou *être surnaturel* que nous donne la grâce sanctifiante, les occamistes ne disent rien. On voit qu'ils traînaient à contre-cœur et comme par force ce poids auquel ils ne trouvaient aucune nécessité ni utilité. N'allaient-ils pas répétant sans cesse que l'on ne voyait pas à quoi servaient la grâce et les vertus infuses, que tout allait aussi bien sans elles, que tout dépendait de l'acceptation de Dieu ? Sans doute, il ne vint à l'esprit d'aucun d'eux de les nier ; pourtant, ils faisaient grand bruit du vieil axiome : il ne faut accepter de nouvelles entités qu'autant qu'elles sont nécessaires pour l'explication des faits ². En les rejetant, n'auraient-ils donc pas été plus logiques ?

C'est ce que jusqu'à un certain point avait déjà fait un contemporain et compatriote d'Occam, le carme JEAN BACONTHORP ou simplement BACON. Ce chef des averroïstes, comme on l'appelle, remarquable par ses opinions singulières, penche, somme toute, plutôt

hominem Deo, sicut multi exponunt, quia hoc ipsa electio est, sed solum Deum facit placere et gratum esse homini per charitatem, que restituit, quam rapuit concupiscentia, obedientiam, qua Deo, non nobis, et recte et juste sumus et vivimus. » De même au n° 40, au n° 152, où il dit que c'est par le choix éternel que le chrétien est agréable à Dieu, mais que c'est par la justification qui s'opère dans le temps, que le Christ est agréable au chrétien.

1. Le 2 février 1519, il écrit à Egranus : « *Fidem ego justificantem a charitate non separo, imo ideo creditur, quia placet et diligitur is, in quem creditur. Gratia facit placere verbum et credi, hoc autem est diligere!* » Enders, I, 408.

2. Ou comme le dit Occam (1 Sent., dist. 31) : « *Frustra fit per plura, quod fieri potest per pauciora* ». L'axiome est d'Aristote (*Topic.*, VIII, c. 9), et en soi parfaitement juste.

vers le nominalisme. Pour lui, la justice qui efface l'injustice n'est pas quelque chose d'infus, autrement dit, selon lui, la charité qui informerait l'âme, mais une disposition *extérieure*, à savoir *l'acceptation divine*, ou encore la venue du Saint-Eprit. Pour remettre à nouveau le pécheur dans la dignité perdue il n'est pas besoin de quelque chose de nouveau qui lui soit inhérent ; l'acceptation de Dieu ou la descente du Saint-Esprit sont suffisantes. *C'est seulement pour accomplir une œuvre méritoire* qu'il faut quelque chose d'imprimé en nous, d'inhérent à nous, à savoir l'impulsion du Saint-Esprit ¹. Ici l'acceptation n'est donc pas accompagnée d'un signe, c'est-à-dire d'une réalité surnaturelle infuse en nous ² : cette grâce n'est nécessaire que lorsqu'il s'agit d'*actes méritoires*. Chez Baconthorp, le

1. Joh. BACHO [Jean BACON, né vers la fin du XIII^e siècle à Baconthorpe (Norfolk), mort à Londres en 1346], *Quæstiones in 4^o libros Sententiarum* (Cremonæ, 1618) ; mais il y en eut des éditions dès 1484. Je me sers de l'édition de Crémone, dans laquelle (1 Sent., dist. 17, a. 6, p. 223) on lit : « *Ista iustitia quæ aufert injustitiam, non est iustitia, quæ est habitus, ut puta charitas, quo anima informetur, sed est dispositio extrinseca, scil. acceptatio divina, sicut aliquis honoratur per honorationem, quæ est in honorante, non in honorato... Alii dicunt, quod locum ejus tenet illapsus Spiritus sancti... Quando dicitur, nisi illa iustitia in acceptato aliquid poneret in peccatore, realiter remaneret nihil, ut primo : Dico, quod propter peccatum non est peccator factus « nihil » in genere entis, sed in genere moris et digni honoris, et ideo ad ejus reparationem, ut sit in statu merendi et esse meritorii, non requiritur aliquid novum sibi impressum, sed sufficit aliquid, quod faciat esse dignum ad honorem, quem perdidit ; sed hæc est acceptatio divina vel illapsus Spiritus sancti. Sed de opere meritorio dico semper, quod requiritur aliquid impressum, scilicet motio Spiritus sancti. »*

2. Que du reste cette réalité soit la grâce ou la charité, c'est tout un pour Baconthorp, quoique non dans le sens scotiste.

surnaturel paraît plus rabaissé encore que chez les occamistes. Mais ce théologien ne trouva censément ici aucun disciple, pas plus du reste que pour les autres opinions qui lui sont particulières.

Luther supprime complètement le surnaturel. Sa conception fondamentale de la foi justifiante, en tant qu'œuvre divine en nous et sans nous¹ donne sans doute l'apparence du surnaturel. Mais, en réalité, pour *chacun de nous* sa foi est tout aussi extrinsèque que la justice imputée du Christ². Le surnaturel *nous* est donc toujours quelque chose d'étranger.

Le triste état moral de Luther rencontra le principe de la libre acceptation de Dieu, mais tel que les occamistes se le représentaient : simple *possibilité* et non *réalité*. Dieu, disaient-ils, *pourrait* accepter chacun de nous, même sans la grâce sanctifiante, qui d'ailleurs n'est pas ce qui nous rend agréables à ses yeux³.

1. Voir le chapitre suivant.

2. Se rappeler, en effet, ce que dit Denifle de la nécessité pour l'acte de foi ou de confiance d'un acte vital et même élicite, acte impossible dans la conception que Luther se fait de l'homme déchu. Ci-dessus, p. 53, 177-181 (N. d. T.).

3. D'autres scolastiques se sont occupés aussi de la possibilité absolue. Voici comment S' Bonaventure pose la question (2 Sent., dist. 28, a. 1, qu. 1, ad 6) : « *Utrum Deus de potentia absoluta posset delere culpam, non infundendo gratiam* ». Il répond : « *quod Deus posset restituere innocentiam et ita delere culpam absque gratia* ». Mais il ajoute aussitôt : « *Sed largitas divinæ misericordiæ sic decrevit auferre malum, per quod homo Deo displicet, ut simul daretur bonum, per quod homo Deo placeret. Nec unquam expellit culpam, quin sanctificat ipsam animam et in ea habitat per gratiam* ». S' Thomas et son école n'acceptaient même pas cette possibilité : « *Non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ* » (1^a 2^a, qu. 113, a. 2). C'est de la même pensée que s'inspire un mystique allemand (Bibliothèque

Luther va beaucoup plus loin ; il ne dit pas : Dieu le *pourrait*, mais : Dieu le *fait*. Sa vie morale le pousse aux dernières conséquences de l'occamisme. Nous sommes *déclarés* amis de Dieu ou justes par une « dénomination extrinsèque », par une « disposition extrinsèque ». Et d'où vient « cette dénomination » ? De la justice du Christ, c'est-à-dire d'une justice étrangère. A cause de la justice de Jésus-Christ, Dieu nous regarde comme justes ; cette justice nous est imputée et elle remplace la grâce ¹.

Le principe fondamental est occamiste. Le *comment*

municipale de Zurich, G. 127), lorsqu'il écrit : « Plusieurs se figurent que Dieu peut pardonner au pécheur, sans créer en lui une nouvelle noblesse, tout comme on peut devenir l'ami de celui dont on était l'ennemi, sans rien lui donner. Ils se représentent la grâce simplement comme un habit. Dieu pourrait-il donc rendre rouge une rose de couleur différente sans lui donner la couleur rouge ? Il est tout aussi impossible qu'un homme juste devienne juste, sans qu'une transformation se produise en lui. L'âme doit entrer dans l'ordre véritable, et cet ordre, c'est la grâce qui le crée. Ce n'est qu'après être devenue juste que la volonté peut vouloir et produire ce qu'elle doit et que Dieu exige ». Sur la question elle-même, voir Cajétan (1^a 2^a, qu. 113, a. 2, c'est-à-dire, sur le passage de S^t Thomas que nous venons de citer), où il combat la thèse de Scot. Voir encore Kœllin, sur le même passage de S^t Thomas. Dans cette question, voici le principe fondamental : « Offensa Dei non potest intelligi remitti, nisi ut peccator constituatur in ea dispositione, in qua erat, dum erat in dilectione Dei et speciali benivolentia ».

1. *Commentaire sur l'Ep. aux Romains*, fol. 170^b [Ficker, II, 150] : « Gratia Dei et donum idem sunt (plus tard il les distinguera), scil. ipsa justitia gratis donata per Christum ». Ses affirmations sont encore plus catégoriques en 1531 : « Ego soleo... sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo qualitas, quæ fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum, et dico : hæc est justitia mea, ipse est qualitas et formalis, ut vocant, justitia mea ». Voir, ci-dessous, ch. v, § 4, III.

et le *pourquoi* de l'acceptation n'ont ici qu'une importance secondaire. Mais voici une différence beaucoup plus essentielle entre Luther et les occamistes.

Dans cette *hypothèse* de l'acceptation de la part de Dieu, telle que l'admettent Occam et ses disciples, la faute de l'adopté est effacée; il en est ainsi pour Baconthorp. D'après Luther, Dieu considère le pécheur comme juste à cause de la justice du Christ, mais de telle sorte que le pécheur reste pécheur; le péché n'est pas remis, mais Dieu n'en tient pas compte. *Sur ce point, Luther s'est écarté de tous les théologiens*, et tout particulièrement de la *doctrine catholique*. La cause de cette doctrine erronée, c'est encore son état intérieur : quelque mauvais que, par sa faute, fût devenu cet état, il restait intact par cette acceptation; et Luther cherchait à le couvrir de la justice du Christ comme d'un manteau destiné à en cacher la honte.

Mais arrivé là, deux solutions se présentaient à lui : ou d'admettre que Dieu accepte la justice du Christ pour tous les hommes, et qu'il la leur impute bien qu'ils restent pécheurs, ou de rattacher l'imputation à une *condition préliminaire* du côté de l'homme. Celui qui croit encore à la sainte Ecriture ne peut que choisir la seconde solution; et la condition préliminaire sera *la foi*, puisque l'Ecriture sainte rattache *la justification à la foi*. C'est ce que fit Luther. Mais quelle foi présuppose-t-il? Celle que la charité vivifie? Il l'avait exclue en repoussant toutes les vertus surnaturelles, et pour d'autres raisons encore¹. Il ne pouvait reconnaître

1. Voir le chapitre suivant.

comme foi justifiante que la *foi seule*. Par là, Luther ne s'écartait pas des principes occamistes. Au XIV^e siècle, FRANÇOIS MAYRON, fervent scotiste, mais d'accord sur ce point avec les occamistes, se demande si Dieu ne pourrait pas *nous accepter par la foi seule*. Et il répond par l'affirmative¹. Au XV^e siècle, voici ce qu'écrivait VORLION, scotiste pourtant beaucoup plus modéré : « De puissance absolue, Dieu pourrait nous accepter pour la vie éternelle à cause de la *foi seule*... » Et il ajoute : « De soi, la grâce créée n'est pas nécessaire pour l'obtention de la vie éternelle, mais seulement dans l'état présent des choses ». Ce ne serait pas là du pélagianisme, puisque « Pélage enseignait que par ses seules forces l'homme peut acquérir la vie éternelle, tandis que dans la thèse précédente, *tout vient d'une disposition de Dieu* »². Et c'est précisément d'idées de ce

1. In 2 Sent., dist. 29 (Venetiis, 1507) : « Numquid per solam fidem posset Deus acceptare? Dico, quod istum respectum posset imprimere fidei si vellet. Dico etiam, quod de potentia absoluta posset imprimere istum respectum actibus malis, ut posset facere, quod quilibet ex puris naturalibus salvaretur, si hoc placuisset Deo ipso cooperante, scil. quod omnis genitus ab Adam salvaretur ». En marge, on lit cette glose : « Sine gratia absolute salvari posse et mala ut bona acceptari, fidemque gratie equari ». [François MAYRON (de Maïronis), minorite, né à Digne, mort en 1327 à Piacenza, professa pendant 5 ans à Paris et fut surnommé *Doctor illuminatissimus et acutus, Magister abstractionum*].

2. In 2 Sent. (Venetiis, 1502), dist. 26, a. 2 (fol. 130^b) : « Sola fide potest Deus de potentia absoluta nos ad vitam eternam acceptare... Patet 3^o, quod gratia creata non est necessaria simpliciter, sed solum de potentia ordinata ad consequendum vitam eternam... Pelagius enim ponit, quod ex puris naturalibus poterat homo acquirere vitam eternam; non sic autem ista positio, sed totum ponitur a parte Dei ». Voir aussi sur 1 Sent., dist. 17, a. 2, fol. 33.

genre que Staupitz faisait un mérite à l'enseignement de Luther, comme celui-ci le racontera plus tard ¹. On le voit : avant Luther, on avait déjà énoncé toutes les hypothèses imaginables ².

1. Luther écrit (*In Galat.*, II, 103 ; 1535) : « Memini initio meæ causæ D. Staupitium, tunc summum virum et vicarium O. A., ad me dixisse : « Hoc mihi placet, quod hæc doctrina, quam prædicās, gloriam et omnia soli Deo tribuit, hominibus nihil. Deo autem nimium gloriæ, bonitatis, etc., attribui non potest ». Ea vox vehementer tum me consolabatur et confirmabat ». En théologie, le théologastre et courtisan Staupitz n'avait pas une formation plus solide que Luther. En 1497, il était immatriculé à Tübingue comme maître ès arts libéraux ; le 29 octobre 1498, il commençait son cours sur la Bible ; à peine deux mois et demi après (10 janvier 1499), il commençait à expliquer les Sentences ; six mois plus tard (et non dix-huit), le 6 juillet, il était déjà licencié et le lendemain maître en théologie ! Et c'étaient ces théologiens dépourvus de formation qui prétendaient réformer la théologie, qui regardaient avec dédain la saine théologie du moyen âge qu'ils ignoraient complètement !

[On rencontre aussi plus tard et, peut-on dire, à toutes les époques, des prétentions semblables érigées même en principe. DES-CARTES ne dit-il pas que l'on est d'autant plus apte à cultiver la science dans un sens réformateur, nouveau et moderne, que l'on connaît moins la scolastique ! Voir WEISS, *Apologie des Christentums*, I (4^e édit.), 215 ; du même, *Die religiöse Gefahr* (traduction française par l'abbé COLLIN, I, p. 493 et suiv.). Note du P. Weiss].

2. Dans la même école, on envisageait encore l'hypothèse contraire. Le franciscain Paul SCRIPTORIS [d'abord lecteur au couvent des Franciscains de Tübingue, puis professeur à l'université de cette ville], qui fut professeur de Staupitz à Tübingue, écrit : « De potentia Dei absoluta potest salvari homo et justificari absque sacramentorum perceptione nec in actu, nec in desiderio, et absque fide tam infusa quam acquisita, sine omni habitu et actu theologico et universaliter sine omni actu et habitu tam intellectivo quam appetitivo, quia ex natura rei non est necessitas ». *Lectura fr. Pauli Scriptoris O. M. de observantia, quam edidit declarando subtilissimas doctoris subtilis Sententias circa magistrum in primo libro (Carpi, 1506), folio 8^b.*

« Dieu, dit Luther en visant Occam, ne peut accepter l'homme sans la grâce justificante »¹. Ces paroles captieuses ne doivent pas nous induire en erreur. Pour Occam, la grâce justificante a un sens tout différent de celui que lui donne Luther. D'après celui-ci, ce n'est pas seulement une *hypothèse*, c'est une *réalité* que Dieu nous agrée sans la grâce justificante. Dans son système, la grâce prétendue justificante n'est que la justice du Christ. Toutefois, ce n'est que d'après le principe d'Occam, c'est-à-dire par suite de l'acceptation de Dieu, que cette justice peut remplacer la grâce². En nous acceptant, Dieu regarde la justice du Christ comme *nôtre*. Pour Luther, il s'ensuivait que le péché restait dans l'adopté, ce que n'admettait ni Occam, ni aucun autre théologien.

Dès lors, les contradictions avec la saine raison se montrent au grand jour. Une justice *étrangère* me devient *propre*. Luther lui-même avoue que cette donnée contredit la raison³. Autres contradictions : Je suis à la fois *juste et injuste* : injuste en fait et juste parce que je suis réputé tel, *quoique je reste dans*

1. Weimar, I, 227, n. 56 (1517) : « Non potest Deus acceptare hominem sine gratia Dei justificante. Contra Occam ».

2. « Sola imputatione gratuita, répondait Luther à Mélancthon, en 1536, sumus justi apud Deum, sine donis et virtutibus ». *Tischreden*, II (1845), 147.

3. *Opp. exeg. lat.*, XXIII, 160 (1534) : « Evangelium est ejusmodi doctrina quæ non, sicut doctrina legis, a ratione intelligitur, sed plane dissidet a ratione, nam... justitiam alienam ratio capere non potest, ac nec in sanctis quidem hæc cognitio satis firma est ». En effet, aucun saint n'a admis une pareille absurdité. *Ibidem*, p. 140 : « Nos ipsi sententiam de justificatione ægre credimus ». Voir en outre, ci-après, ch. v, § 6.

l'injustice. Je suis immoral, et quoique je demeure dans mon immoralité, je suis réputé moral. Parfois, Luther lui-même se révoltait contre de telles conceptions¹. Néanmoins sa pensée fondamentale subsista toujours : « Le chrétien est à la fois juste et pécheur, *ami et ennemi de Dieu* ». Il est même assez candide pour avouer que tous les « sophistes » combattaient cette contradiction, mais c'était « parce qu'ils ne connaissaient pas la véritable notion de la justification »². C'est absolument exact : aucun scolastique, et même aucun nominaliste n'a admis une pareille théorie. Luther, au contraire, ne recule même pas devant cette formidable contradiction de dire que Dieu considère comme *inexistant* le péché qui cependant *demeure* dans l'âme du pécheur : « un seul et même acte peut en même temps être accepté et non accepté par Dieu, être bon et mauvais »³.

Assurément, Occam n'admettait pas ces propositions

1. « *Reputatio gratuita Dei*, répliquait-il à Mélanchthon en 1536 (*Tischreden*, II, 148), *nullum vult ibi esse peccatum, sicut Joan. dicit : « Qui natus est ex Deo, non peccat ».* *Pugnat enim, esse ex Deo natum et simul esse peccatorem* ».

2. In Galat., I, 335 (1535).

3. Weimar, II, 420 (1519) : « *Facessant ergo nugæ et argumenta humana, quæ dicunt, « unus et idem actus non potest esse acceptatus et deacceptatus, quia esset (simul) bonus et non bonus.* » Hoc enim subtilitatis Scoticæ induco ut ostendam, quam longe absint a veritate, dum *res istas divinas humanis ratiunculis incipiunt metiri*. Nam nisi scripturæ veritatem ignorarent, ista non dicerent. Et si recte intelligerent materiam gratiæ, peccati et liberi arbitrii, *non istas cavillationes pro bonis rationibus ducerent* ». Pour Luther, c'est un sophisme de ne pas admettre de contradiction avec la saine raison. Dès 1518, il a soutenu à Heidelberg la proposition citée ici dans le texte. Weimar, I, 370, 14.

contradictaires ; Luther, néanmoins, en les soutenant restait encore dans les eaux occamistes. On sait que presque partout Occam ne veut écouter que la foi et ne laisse censément aucun rôle à la raison. Dans la connaissance des choses de la foi, la raison devait s'effacer ; sa fonction se réduisait à tout mettre en doute. D'après Occam, la foi contient dans les dogmes les plus importants des affirmations dont les conclusions contredisent les principes rationnels universellement admis, par exemple : Une chose ne peut pas à la fois être et ne pas être ; le tout est plus grand que la partie¹. Mais une fois supprimée la valeur du principe de contradiction, tout est supprimé, et dès lors on peut en toute liberté aller où l'on veut. Occam a préparé la thèse qui fut formulée de son vivant : une proposition peut être théologiquement fausse et philosophiquement vraie, et inversement².

Luther, dont, soit dit en passant, le langage est aussi *amphibologique* que celui d'Occam, a appris cette thèse des occamistes. Il va cependant beaucoup *plus loin* qu'eux, lorsqu'il émet cette affirmation universelle qu'il « est impossible de faire s'accorder la foi avec la raison »³.

1. Voir en particulier *Centilogium*, concl. 18 ; 13.

2. Cette thèse est attribuée à un disciple d'Occam, Robert Holkot [né à Northampton, mort dans la même ville en 1349, professa à Cambridge]. Voir HAURÉAU, *Hist. de la philosophie scolastique* (1880), II, 2, p. 434. Le véritable représentant de la doctrine de la contradiction entre la raison et la foi est un philosophe un peu antérieur à Luther, Pierre Pomponace. Voir, ci-après, ch. v, § 4, II.

3. Erl., 44, 158 (1537-1540). Sur d'autres assertions de ce genre et les conséquences qui découlent de ces idées, voir, ci-après, ch. v, § 4, II.

Dès lors, plus rigoureusement encore que les occamistes, il exclut la raison de la théologie, et cela dès le début. La théologie, dit-il encore, n'a besoin d'aucune dialectique, d'aucun élément spéculatif. En 1509 dans ses *Gloses sur saint Augustin*, Aristote est déjà pour lui un « bavard », et ses défenseurs des « gens frivoles »; dans ses *Gloses sur les Sentences* (1510-1511), il l'appelle un « philosophe rance »¹. C'est un fait notoire que ce mépris s'accrut à mesure qu'il avança en âge. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, après avoir tempêté contre les philosophes et les métaphysiciens, contre leurs *prédicaments* et *quiddités*, et regretté le temps qu'on leur consacrait en pure perte, il nous dit que « c'est un hommage qu'il croit devoir rendre à Dieu que d'aboyer contre la philosophie, et de conseiller l'étude de l'Écriture sainte. Si un autre le faisait sans avoir mon expérience, ajoute-t-il, il pourrait douter de lui-même ou n'être pas cru. Mais moi qui ai peiné de longues années dans ces études, qui ai connu et entendu beaucoup de maîtres, je vois qu'elles ne peuvent conduire qu'à la vanité et à la perdition ». On ne doit apprendre la philosophie que « comme on apprend les arts mauvais, c'est-à-dire pour les détruire, comme on se renseigne sur les erreurs, c'est-à-dire pour les réfuter ». Ainsi donc, si nous étudions la philosophie, ce doit être afin de la réprouver, ou de nous familiariser avec la langue de ceux avec qui nous conversons. Lui et les siens, c'est-à-dire ses auditeurs,

1. Weimar, IX, 23 (1509): « fabulator Aristoteles cum suis frivolis defensoribus ». — *Ibid.*, p. 43 (1510-1511): « Rancidus philosophus », etc.

ils devaient s'occuper d'autres études, apprendre « Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié »¹.

On ne saurait aller plus loin. Sans doute, Occam et ses disciples ne voulaient pas de la philosophie dans la théologie ; ils ne l'ont cependant jamais traitée « *d'art mauvais* ». Sans doute, bien avant Luther, ils ont rabaissé la réputation d'Aristote, qu'eux aussi ils considéraient comme le représentant de la philosophie. L'occamiste Grégoire de Rimini trouvait que non seulement dans une opinion, dont il venait d'être question, mais « dans plusieurs autres, Aristote s'était très honneusement trompé, et que, dans quelques-unes, il s'était même contredit »². Pierre d'Ailli, que Luther

1. « Sed heu ! quam profunde et noxie hæremus in prædicationis et quidditatibus, quot stultis opinionibus in metaphysica involvimur ! Quando sapiemus et videbimus, quod tam pretiosum tempus tam vanis studiis perdimus, et meliora negligimus ? Semper agimus, ut sit verum in nobis, quod Seneca ait : Necessaria ignoramus, quia superflua didicimus, immo salutaria ignoramus, quia damnabilia didicimus. »

« Ego quidem credo me debere Domino hoc obsequium latrandi contra Philosophiam et suadendi ad sacram scripturam. Nam alius forte si faceret, qui ea non vidisset, vel timeret vel non crederetur ei. Ego autem in illis detritus multis jam annis, et multos itidem expertus et audiens, video quod sit studium vanitatis et perditionis.

Idcirco omnes vos moneo, quantum possum, ut ea studia cito faciatis, et id solum quæeratis, non ut ea statuatis et defendatis, sed potius, sicut artes malas discimus, ut destruamus, et errores, ut revincamus : ita et hæc, ut reprobemus, aut saltem, ut modum loquendi ipsorum, cum quibus conversari necesse est, accipiamus. Tempus est enim, ut aliis studiis mancipemur, et Jhesum Christum discamus « et hunc crucifixum ». (*Commentaire sur l'Épître aux Romains*, fol. 203^b ; 1516). [Ficker, II, 198].

2. In 1 Sent., dist. 38, qu. 1, a. 2, fol. 130^b : « Cui etiam accidit, quod in pluribus aliis turpissime erravit, et in aliquibus etiam sibi contradixit ».

avait beaucoup pratiqué, va encore plus loin : « Dans la philosophie, c'est-à-dire dans la doctrine d'Aristote, dit-il, on trouve peu ou point de raisons évidemment probantes. De toutes celles qu'Aristote produit, la plus vraisemblable est celle sur l'unité de Dieu, et *encore ne vaut-elle rien*. C'est pourquoi la philosophie ou doctrine d'Aristote doit être appelée une opinion plutôt qu'une science. Ceux qui s'attachent trop opiniâtement à son autorité méritent donc de graves reproches »¹. Pierre d'Ailli est l'un de ceux qui insistent le plus fortement sur la thèse occamiste de la contradiction entre plusieurs données de la foi et de la philosophie, et partant sur l'impossibilité de réunir ces données en une commune synthèse².

Il n'est pas nécessaire de se rompre la tête pour trouver la raison du mépris que Luther manifeste pour Aristote : chez lui, c'est encore là un héritage des occamistes³. Toutefois, en affirmant que *désormais*

1. *In 1 Sent.*, qu. 3, a. 3, fol. 83^b : « Ex predicto processu apparet, quod in philosophia seu doctrina Aristotelis nulle vel pauce sunt rationes evidenter demonstrative. Patet, quia illa ratio videtur apparentior inter omnes quas unquam Aristoteles fecit, etc. Item sequitur quod philosophia Aristotelis seu doctrina magis debet dici opinio quam scientia, etc., et ideo valde sunt reprehensibiles, qui nimis tenaciter adherent auctoritati Aristotelis ». De même encore, *ibidem*, qu. 2, a. 3, fol. 65^b, où parlant de tous les philosophes, il dit : « Pauca demonstraverunt evidenter ».

2. *In Princip. in 2 Sent.* (fol. 13^b), il présente, sans le résoudre, un argument où il affirme que dans la foi il y a « multa, quæ apparent manifeste contra rationem, et quorum opposita sunt consona rationi. »

3. C'est d'eux encore qu'il a hérité le mépris des juristes. Si l'on se rappelle en outre avec quel parti-pris Aristote, et tout particulièrement sa dialectique, fut attaqué à l'époque de Luther et à celle qui précéda immédiatement, par exemple par

il ne voulait plus rien savoir des philosophes et de la philosophie, il est une fois encore allé plus loin qu'eux.

Laurent Valla, bien connu de Luther (1407-1457), Rodolphe Agricola (1443-1485), François Pic de la Mirandole (1469?-1533), Louis Vivès (1492-1540), l'on ne sera que fort peu étonné du mépris de Luther à son endroit. Il ne faut pas toutefois oublier la tendance contraire qui, du temps de Luther, faisait trop grand cas d'Aristote, même en théologie. C'est contre cette tendance que protestèrent les occamistes, et avec eux Luther, et cela dès les premiers temps de son professorat, lorsque, par exemple, sur la *Cité de Dieu* il faisait la glose suivante : « Multo mirior error nostratium, qui Aristotelem non dissonare catholicæ veritati impudentissime garriunt » (Weimar, IX, 27 : vers 1509). S'élevant contre de telles exagérations, Adrien, cardinal-prêtre de Saint-Chrysogone, écrivait à Henri VIII d'Angleterre : « Cum ex inclyto tuo Angliæ regno, Henrice regum maxime, Innocentio VIII pontifice quæsturæ munere functus, Romam rediissem, essetque tum mihi, et juveni et studiorum cupido, cum doctissimis viris frequens congressus, admodum animo commovebar plerosque obstinate negare, sine Aristotelis doctrina, quod eam vel solam philosophiam dicerent, sacram scripturam intelligi posse, asseverarentque ipsum Aristotelem, et cæteros philosophos in cœlo esse, eruditissimos quosque theologos, qui Aristoteli et humanis rationibus addicti non fuerint, sacras litteras ignorare, videremque Scholas ac religiosorum conventus omnes non tam sacræ scripturæ, quam humanæ philosophiæ studio resonare : perquirere, et scrutari cœpi quatuor Doctores Ecclesiæ clarissima fidei nostræ lumina, quibus ipsi aut salva fide non credere, aut sine suo periculo detrahare non auderent, ex quorum libris ea colligi quæ ad ipsam scripturam intelligendam, et eorum comprimendam opinionem visa sunt pertinere ». (Dédicace de son livre : *De vera philosophia ex quatuor doctoribus Ecclesiæ*, Romæ, 1514). Mais c'est un mensonge de prétendre que tous avaient une confiance illimitée dans Aristote. Voici ce qu'on lit dans les *Postillæ majores*, in festo Magdalene : « Tu supergressa es universas, quia s. scriptura multo plures varietates tradidit, quam alie scripture ; et etiam puriores, quia in ea nulla falsitas admiscetur, cum immediate emanet a prima veritate. Scripture vero humanitus adinvente, etsi contineant multas veritates, tamen habent admixtas multas falsitates, sicut patet in scripturis Aristotelis et aliorum philoso

Ce mépris souverain lui appartient en propre¹, et il y était du reste tout naturellement amené : du moment où il s'aperçut que son « système » était en complète contradiction avec la saine raison, il jeta le mépris sur la philosophie.

Les protestants ne sauraient se blesser de cette appréciation ; car, outre qu'elle ressort clairement d'une multitude de contradictions disséminées dans tous les écrits de Luther, l'un des leurs a dit récemment : « Un moine mendiant incarne le défi à la raison et à la pensée personnelle »². Or, qu'on le veuille ou non, le père de la « Réforme évangélique » est un moine mendiant, un moine sans doute profondément déchu, mais qui, ainsi que je l'ai fait remarquer, n'a jamais dépouillé la mentalité du moine mendiant ; bien plus, qui a formulé toutes ses erreurs fondamentales alors qu'il était encore moine.

phorum, qui negant creationem mundi », etc. (*Postillæ majores*, recog. per J. Draconem. Venetiis, 1514, fol. 250^b).

1. Sur ce point encore, du reste, il se contredit comme il lui arrive si fréquemment. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, par exemple (fol. 245^b ; Ficker, II, 266), pour l'explication de ce qu'il y a de plus important dans nos relations avec Dieu, je veux dire le *processus de la justification*, il recourt explicitement aux principes aristotéliens. Il applique à ce *processus* les cinq degrés que trouve Aristote dans le monde physique : non-esse, fieri, esse, actio et passio... En 1515, il reconnaît aussi que la philosophie d'Aristote rend de grands services à la théologie ! (Weimar, I, 28 et suiv. Voir en outre, ci-dessous, ch. v, § 4, III). Toujours sans principes, il ne s'inspire que des besoins du moment.

(N. d. T.) : L'une des grandes raisons, et sans doute la principale, de la haine de Luther pour Aristote, c'est qu'il voyait dans Aristote le défenseur de la liberté humaine.

2. Voir le passage dans la *Kölnische Volkszeitung* (1903), n° 210.

Les erreurs de théologie spéculative ne se montrent chez personne aussi graves que chez le moine de Wittenberg. C'est précisément dans les questions capitales que règne chez lui la confusion des idées, un manque complet de concepts précis. Il nous donne des mots ; il ne se préoccupe pas de ce qu'ils signifient.

§ V. — *Saint Thomas d'Aquin, inventeur du mot et du concept de transsubstantiation.*

Encore une question, pour clore ce chapitre sur les rapports de Luther avec la scolastique.

Dès 1520, il mettait sur le compte de saint Thomas et de son école la doctrine de la transsubstantiation. Pendant plus de douze siècles, dit-il, l'Eglise avait eu sur ce point la vraie doctrine ; nulle part et jamais les saints Pères ne s'étaient servis de cette étrange expression de « transsubstantiation » ; mais, il n'y avait de cela que trois siècles, elle s'était introduite à la faveur de la fausse philosophie aristotélicienne qui avait alors commencé à exercer ses ravages dans l'Eglise. Lui, Luther s'était enfin aperçu quelle Eglise c'était qui avait pu définir que sur l'autel il n'y avait plus de pain ni de vin, mais seulement des accidents : ce ne pouvait être qu'une Eglise à la saint Thomas, c'est-à-dire, à la mode d'Aristote¹.

Knaake qui a publié le sixième volume de l'édition de Weimar n'a vu aucune utilité à faire une remarque à

1. *De Captivitate Babylonica*. Weim., VI, 508-509. Si on lit attentivement ces deux pages, on verra aussitôt que ce n'est pas seulement le mot, mais le concept de transsubstantiation que Luther fait remonter à S^t Thomas.

ce propos. Luther aurait-il donc dit vrai ? A quel moment cette expression se rencontre-t-elle pour la première fois dans une définition de l'Eglise ? Dans les actes du quatrième concile de Latran, sous Innocent III, en 1215¹. Et quelle année naquit saint Thomas, le chef de l'école thomiste ? *Dix ans après*, en 1225. Voilà comment saint Thomas et ses disciples ont pu suggérer aux Pères de ce concile le mot et le concept de « transsubstantiation » !

Pour Luther, ce n'en est pas moins saint Thomas qu'il faut accuser de cette « innovation ». C'est par la collection des Décrétales de Grégoire IX² qu'il connaissait cette définition du concile, qui, du reste, se trouve déjà dans la *IV^e Compilation*, parue avant 1226. En 1541, il écrira à propos de cette Décrétale : « Sans doute, la décrétale de merde³ dit bien que « le pain et le vin sont transsubstantiés au corps du Christ par la puissance divine » ; pourtant, peu après, les papistes avaient laissé tomber ce mot de *transsubstantié*, qui est certainement venu dans l'Eglise par ces idiots de thomistes »⁴.

1. « Cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, *transsubstantiatis* pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina. » [Denzinger-Banwart, *Enchiridion*, 10^e éd., 1908, n° 430, p. 189-190].

2. Pape de 1227 à 1241. La collection intitulée *Decretales Gregorii IX* fut faite par S^r Raymond de Pennafort de 1230 à 1234 (N. d. T.).

3. *Drecketal* pour *Dekretal*. Voir, ci-dessus, t. I, p. 230. Denifle ajoute : « C'est sans doute fort spirituel. »

Peut-être même Luther faisait-il de *Drecketal* un mot composé : *Dreck*, Thal : vallée de merde (N. d. T.).

4. D'après une conversation de Luther, qu'il rédigea ensuite lui-même (De Wette, VI, 284 : 1541 ; voir aussi Erlangen, 65, 129) :

L'ignorance de Luther est d'autant plus monstrueuse que la décrétale en question¹ est précédée de l'en-tête : « Innocent III dans le concile général ». Mais, superficiel comme toujours, Luther n'avait pas lu ces mots. Ou avait-il cru que le quatrième concile de Latran s'était tenu du temps de saint Thomas ?

Il me semble qu'un théologien qui se proposait de *réformer* la théologie et même la doctrine catholique (chez d'autres, des erreurs de ce genre eussent été excusables), aurait dû avant tout être assez familiarisé avec la théologie et la doctrine de l'Eglise pour savoir ce qu'il devait y attaquer, ce qu'il avait à y réformer, quelles raisons il avait de rejeter telle doctrine ou de la remplacer par une autre. Mais Luther ne s'embarrassait pas de ces préoccupations. Il était animé contre l'Eglise d'une haine trop aveugle pour avoir le temps de s'y arrêter. Quoi d'étonnant dès lors qu'il ne connût pas non plus les théologiens qui séparent saint Thomas du concile de Latran ! Naturel-

« Ob wol die Drecketal setzt *Transsubstantiatis pane et vino in corpus Christi potestate divina*, so sind sie (die Papisten) doch bald hernach von dem Wort *Transsubstantiatis* gefallen, welchs on Zweifel von den groben Tolpel Thomisten ist inn die Kirchen komen. » A la diète de Worms, Luther avait montré lui-même qu'il ignorait complètement ce que le concile de Latran avait dit de la transsubstantiation. Cochläus lui avait fait cette objection, à lui et aux siens : « Cur Thomistis eam opinionem tribuerent, cum sit ante scripta S. Thomæ in illo Concilio et in Decretalibus approbata ? Neque hic dignum accepi responsum. » Dans Enders, III, 182.

N. d. T. : Luther s'était donc souvenu de l'objection que Cochläus lui avait faite à Worms. Dès lors, il avait épilogué d'une manière puérile : Concile général et décrétale avaient été vite oubliés ; c'était S' Thomas qui avait mis en honneur le mot abhorré !

1. La décrétale *Firmiter credimus*.

lement, il ignorait qu'*Albert le Grand*, *Alexandre de Halès*, *Guillaume de Paris* ou d'Auvergne, *Guillaume d'Auxerre*, pour ne parler que des plus connus, il ignorait que ces théologiens, qui ont préparé l'œuvre de saint Thomas, ont tous enseigné le mot et l'idée de transsubstantiation¹. Pour lui, saint Thomas a été le premier à employer ce mot; c'est pourquoi il l'a baptisé du nom de *transsubstantiation thomistique*².

Dès lors, il n'y a évidemment pas à s'étonner qu'il n'ait pas même eu le soupçon que ce mot avait été introduit dans la théologie plus de cent ans avant le quatrième concile de Latran, et plus de cent cinquante ans avant le *Commentaire* de saint Thomas sur les *Sentences* et sa *Somme théologique*. *Hildebert de Lavardin*, contemporain et ancien élève de Bérenger, l'hérétique de Tours, en fait déjà usage³, et dans d'autres

1. Albert le Grand sur 4 Sentent., dist. 11, a. 1, où il en appelle même à « quidam antiquorum », qui préféraient le mot *transsubstantiatio* au mot *transmutatio*. — Alexandre de Halès (*Summa*, p. iv, q. 10, m. 4, a. 2, a. 3). — Guillaume de Paris (*De Sacram. Eucharistiæ*, c. 1) explique longuement le concept de *transsubstantiatio*, mot qu'il emploie fréquemment (*Opp. omnia*, Parisiis, 1674, I, p. 434^b). — Guillaume d'Auxerre, *Summa*, lib. 4; le *Tractat. de Eucharistia*, qu. 2, a même pour titre : *De transsubstantiatione* (ed. Parisiis, 1500, fol. 257^b). Guillaume mourut en 1230, cinq ans après la naissance de S^t Thomas.

2. *Contra regem Henricum* (1522), *Opp. lat. var. arg.*, VI, p. 423; voir aussi p. 421-422.

3. « Cum profero verba canonis et verbum *transsubstantiationis* », etc. *Opp. studio Ant. Beaugendre* (Parisiis, 1708), sermo 93, p. 689; MIGNE, *Patr. lat.*, t. 171, c. 776. [Voir aussi Rauschen, *L'Eucharistie et la Pénitence dans les six premiers siècles*, tr. Decker et Ricard, 1910. — HILDEBERT, né à Lavardin, près de Montoire (Loir-et-Cher), en 1057, fut nommé évêque du Mans en 1097 et archevêque de Tours en 1125; il mourut en 1133].

passages de ses écrits, il en donne l'explication sans employer le mot lui-même¹. Peu après, ce mot revient dans les ouvrages d'ETIENNE D'AUTUN². Vers le milieu du XII^e siècle, nous trouvons l'équivalent grec dans *Nicolas*, métropolitain de *Méthone* en Péloponèse et, détail important ici, l'un des plus grands adversaires de l'Eglise latine³. Dans la seconde moitié du même siècle ce terme était connu aussi dans les monastères de l'Occident⁴. Sainte *Hildegarde* elle-même l'emploie⁵. L'expression dont elle se sert se rapproche beaucoup de celle de *Haymon de Halberstadt*, du IX^e siècle, qui parle si clairement de la transformation des substances du pain et du vin au corps et au sang

1. Voir HAURÉAU, *Les mélanges poétiques d'Hildeberty de Lavardin* (Paris, 1882), p. 97 :

« Panis in altari verbi virtute sacratus
Fit divina caro, nostri medicina calus. »

2. « Oblatio panis et vini transsubstantiatur in corpus et sanguinem Jesu Christi ». Stephani Augustodunens. *Tractat. de sacram. altaris*, c. 13. Migne, t. 172, c. 1291. De même, c. 16, c. 1293. [ETIENNE, né à Baugé, fut créé évêque d'Autun en 1112, mourut en 1139 ou au commencement de 1140].

3. Μεταστοιχειούσθαι. Parlant du pain et du vin, il dit vers 1156, dans sa 2^e Apologie (Νικολάου ἐπισκόπου Μεθώνης λόγοι δύο, ed. Demetracopolus, Lipsiæ, 1865, p. 51) : Μεταστοιχειουμένων ἐνεργείᾳ τοῦ παντοῦργοῦ πνεύματος εἰς τὸ πανάγιον αὐτοῦ σῶμα καὶ τὸ τίμιον αἷμα ». C'est encore absolument dans le même sens qu'il emploie μεταποιεῖσθαι (p. 60), μεταποίησις (p. 61). Mais voir surtout, ci-dessous, p. 241.

4. Voir *Exordium magnum Cisterc.*, dist. 2, c. 6, dans MIGNE, t. 185, c. 419. *Ibid.*, c. 785.

5. « In virtute altissimi Dei oblatio panis cum vino et aqua in carnem et sanguinem Salvatoris... ad verba sacerdotis transsubstantialiter, quemadmodum lignum in ardentem carbonem per ardorem ignis, mutatur ». Ep. 47 ad præl. Mogunt., dans MIGNE, *Patr. lat.*, t. 197, c. 224. [Hildegarde, née en 1098 à Böckelheim sur la Nahe, morte en 1179, au monastère de Rupertsberg].

de Jésus-Christ qu'on croirait déjà entendre le mot de transsubstantiation¹. Le cardinal *Pierre de Pavie* (avant 1190), *Pierre de Celle* et *Pierre de Blois* (avant la fin du XII^e siècle) emploient ce mot². *Alain de Lille*, mort en 1203, reproche aux hérétiques de ne vouloir pas accepter le mot et ce qu'il signifie³. Les mots *transsubstantier* et *transsubstantiation* se rencontrent fré-

1. « ... Credimus itaque et fideliter confitemur et tenemus, quod substantia illa, panis scilicet et vini, per operationem divinæ virtutis, ut jam dictum est, idest, natura panis et vini *substantialiter convertantur in aliam substantiam*, idest in carnem et sanguinem. Non enim impossibile est apud omnipotentiam divinæ rationis in quidquid voluerit institutas *mutare naturas*, cum non fuit ei impossibile easdem naturas... ex nihilo quando voluit instituire. Nam si de nihilo aliquid facere potest, tunc aliquid facere ex aliquo non impossibile est. *Commutat ergo invisibilis sacerdos suas visibiles creaturas in substantiam suæ carnis et sanguinis secreta potestate*. In quo quidem Christi corpore et sanguine propter sumentium horrorem sapor panis et vini remanet et figura, *substantiarum natura in corpus Christi et sanguinem omnino conversa* ; sed aliud renuntiant sensus carnis, aliud renuntiat fides mentis... » MIGNE, *Patr. lat.*, t. 118, c. 816, tiré de d'ACHERY, *Spicileg.*, ed. 2^e, I, 42. Mais on ne doit pas citer ici les *Annales SS. Ordinis S. Benedicti*, éd. MABILLON, VI, 607, où l'on ne trouve qu'un bref résumé. En outre, voir, ci-après, p. 243, le passage tiré de S^t Ambroise. [Haymon de Halberstadt, moine de Fulda, nommé évêque de Halberstadt en 840, mort en 853].

2. Petrus cardin., ep. 3, dans MIGNE, t. 199, c. 1122 : « Panis et vinum in corpus et sanguinem Christi vere *transsubstantiantur* ». Pierre de Celle [tout d'abord abbé de La Celle (diocèse de Troyes), puis de Saint-Remy de Reims, enfin évêque de Chartres, mort en 1183], sermo 8, de coena Domini, MIGNE, t. 202, c. 770. — Pierre de Blois [né vers 1130 à Blois, mort vers 1204], ep. 140, dans MIGNE, t. 207, c. 420 : « pane et vino *transsubstantiatis* ».

3. Alanus de Insulis [vivait vers la fin du XII^e siècle, surnommé « *doctor universalis* »], *Contra hæreticos*, c. 57, dans Migne, t. 210, c. 359 : « Dicunt hæretici panem non *transsubstantiari* in corpus Christi per sacra verba » ; c. 58, p. 360 : « ... *transsubstantiatio*, quia nihil de substantia remanet ».

quemment dans les écrits de *Pierre de Poitiers*, chancelier de l'université de Paris ¹. A l'époque qui *précède* immédiatement le quatrième concile de Latran, ils étaient complètement passés dans l'usage courant, ainsi qu'en témoignent notamment la *Somme de Prévostin* ², deuxième successeur de Pierre de Poitiers dans la charge de chancelier, le *Traité contre les Amalriciens* ³, *Innocent III* ⁴, etc. Il est donc parfaitement inutile de s'étendre davantage sur ce point.

1. Petri Pictaviens. *Sententiarum libri quinque*, ed. MATHOUD (Parisiis, 1655). Il écrit (partie V^a, c. 11, p. 317) : « Panis et vinum transsubstantiantur in carnem et sanguinem Domini ». « Verba autem, ad quorum prolationem transsubstantiatur panis in carnem hæc sunt... Ea vero ad quorum prolationem transsubstantiatur vinum in sanguinem, hæc sunt... ». A la page 318, il emploie à plusieurs reprises le mot « *transsubstantiatio* » ; à la page 320, il dit d'une manière très caractéristique : « Nullum verbum adeo proprie hic ponitur, sicut *transsubstantiari*, quia substantia in substantiam transit manentibus eisdem proprietatibus ». Voir aussi MIGNE, t. 211, c. 1232, 1243, 1247. PIERRE DE POITIERS, né à Poitiers vers 1130, mourut à Paris en 1205 après y avoir professé la théologie pendant trente-huit ans. Voir DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universit. Parisiens.*, I, p. 61, note.

2. PREVOSTIN (appelé aussi, mais à tort, *Præpositivus*) (*Summa*, ms. Bibliot. nat. Paris, 1452^b, fol. 128^b, *Disputatio corporis et sanguinis Christi*, et Codex Vat. lat., 1174, à partir du folio 61^b), regarde comme synonymes *transmutatio*, *transmutare* et *transsubstantiatio*, *transsubstantiare* ; toutefois, il se sert constamment de ces deux derniers mots. Il serait trop long de faire ici à ce sujet des citations de sa *Somme*.

3. *Tractatus contra Amaurianos*. — Voir *Ein Traktat gegen die Amalricianer*, par Cl. BÈUMKER (1893), p. 63. [Les *Amalriciens* (d'Amalric ou AMAURY de Bène ou de Chartres, mort vers 1205), condamnés par le synode de Paris de 1210, furent les prédécesseurs des *Frères du Libre Esprit*].

4. Dans son écrit *De sacramento altaris*, lib. 4, c. 17, 19, Innocent emploie sans cesse les mots *transsubstantiatio* et *transsubstantiare* (MIGNE, *Patr. lat.*, t. 217, c. 868, 869).

Ces éclaircissements sont plus que suffisants pour prouver l'ignorance de Luther dans les questions théologiques. Je laisse à d'autres le soin de les compléter. En 1522, il nous parle à maintes reprises de l'« ignorance asinesque des thomistes », de ces « ânes et pourceaux de thomistes », de « l'insolence stupide et de la léthargie des thomistes », qui, « dans tout leur être, ne portent aucune trace de jugement, d'observation ni d'attention ¹ ». Ces flots d'injures passeront difficilement pour une preuve de l'exactitude d'une affirmation ; évidemment, ils montrent plutôt la vérité des paroles du vénérable *John Fischer* dans sa *Réfutation* : il ne pouvait y avoir à parler ainsi, disait-il, que de mauvais sophistes, des gens infatués d'eux-mêmes et méprisant leurs semblables ². Luther ne pourrait avoir le droit de se plaindre si désormais les théologiens protestants eux-mêmes retournaient ces injures et les renvoyaient à leur véritable adresse, je veux dire à Luther lui-même. En tout cas, il faut convenir que Köhler recourt à une mauvaise excuse, lorsqu'il nous dit que pour lui le mot « thomiste » était

1. *Contra Henricum reg. Angliæ* (1522), *Opp. lat. var. arg.*, VI : « Asinina ruditas Thomistarum » (400) ; « insulsißimi asini et Thomistici porci » (397) ; « porcelli isti » (400) ; « porci et asini Thomistæ » (421) ; « omnium Thomistarum stoliditas » (444) ; « Thomistas asinos delirare » (447) ; « stultitia et hebetudo Thomistica » (399) : « Thomistas esse tam stupidum et plane lethargicum Sophistarum genus » (391) ; « nihil judicii, nihil observationis, nihil diligentiaë esse in toto corpore Thomistico » (425), etc. On n'en finirait pas si l'on voulait énumérer toutes les injures de ce genre.

2. Joannes Roffensis, *Assertionis Lutheranaë confutatio*, Antverp. 1523, folio 3 v°.

un collectif pour désigner tous ceux qui s'écartaient de la vérité évangélique¹ (!).

Je me dispense de montrer ici que si le terme de « transsubstantiation » est relativement récent, l'idée, la chose elle-même est ancienne. Je me borne à remarquer en passant que ceux qui, à partir de la fin du XI^e siècle, se servirent de cette expression ne pensaient nullement enseigner par là quelque chose de nouveau ; ils rendaient simplement par un terme plus simple, plus caractéristique, l'antique concept doctrinal du changement, de la transmutation des substances. Aussi, il arrive qu'un même maître donne tantôt simplement l'ancien concept, tantôt aussi le mot nouveau. Au début de son travail sur ce point, Guillaume d'Auxerre commence par nous citer les diverses expressions usitées de son temps². Roland fait de même³. Hugues de Saint-Victor, Guillaume de Saint-Thierry, et, précédemment, Rupert de Deutz nous

1. KÖLHER, *Luther und die Kirchengeschichte*, I. 227, note 2. Köhler n'a pas voulu voir à quels endroits, dans quelles occasions, après quels incidents Luther s'est servi de l'épithète de « thomiste ». Luther sentait bien où son soulier le blessait, pour me servir de ses expressions (Erl., 39, 137). Pour lui, ce mot avait le sens que tout le monde y attache, « partisan de la doctrine de S^t Thomas ». Voir aussi ce qu'il dit dans De Wette, II, 239 (29 juillet 1522).

2. *Summa*, loc. cit. : « Secundo quæritur de transsubstantiatione, sive de transitu, sive de mutatione panis in corpus Christi ».

3. « Panis transit in corpus, mutatur in corpus, fit corpus ». GIETL, *Die Sentenzen Rolands, nachmals Papstes Alexander III*, Fribourg en Brisgau, 1891, p. 226. [Orlando BANDINELLI, né à Sienne, fut élu pape le 7 septembre 1159 et prit le nom d'Alexandre III ; mort en 1181]. On trouvera dans Gietl des citations d'autres écrivains de la même période.

donnent le vrai concept de la transsubstantiation, bien qu'ils n'emploient pas le mot¹. Dans l'Eglise grecque, Nicolas de Méthone procède pareillement, employant une fois le mot grec correspondant à celui de transsubstantiation², ailleurs se contentant d'en donner la signification³. Cette signification est la même qu'en Occident, à savoir que le pain et le vin sont changés au corps et au sang de Jésus-Christ ; il y a transformation de la substance du pain et du vin ;

1. Hugo de S. Victore, *De Sacramentis*, l. II, p. VIII, c. 9 (MIGNE, t. 176, c. 468) : « ... Vera panis et vera vini substantia in verum corpus et sanguinem Christi convertitur... *substantia in substantiam transeunte* ». (Comme on l'a vu plus haut, Pierre de Poitiers trouve que le terme adéquat pour rendre cette expression est « transsubstantiatio »). HUGUES continue : « Conversio... secundum transitionem credenda est... ; in ipsum corpus verum mutatam essentiam (panis dicimus), nec ipsam substantiam panis et vini in nihilum redactam... sed mutatam potius ». — Guillelmus de S. Theodorico, *De corpore et sanguine domini*, c. 3 (MIGNE, t. 180, c. 349) : « Contra omnem sæcularis philosophiæ rationem et intellectum mutata panis substantia in aliam substantiam ». — Rupertus in Joann. (MIGNE, t. 169, c. 481) : « Ipse panem terrenum... in carnem suam transmutat... in carnem suam transfert... quia corpus Christi est ». Et plus explicitement encore, p. 462 : « Panis in veram substantiam corporis ejus divina virtute convertitur ». [HUGUES DE SAINT-VICTOR, théologien et mystique, né en 1096, mort en 1141 ; GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, né à Liège vers 1085, abbé de Saint-Thierry de 1119 jusqu'à 1135, année où il démissionna et se retira à Signy (diocèse de Reims), où il mourut en 1152 (1148 d'après d'autres auteurs) ; RUPERT, mystique allemand, abbé de Deutz, près Cologne, de 1120 (?) à 1135, année de sa mort].

2. Μεταστοιχειούσθαι. Ci-dessus, p. 236.

3. MIGNE, *Patr. gr.*, t. 135, c. 509 : τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον καθαγιαζόμενα εἰς τὸ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν. — C. 513 : τί ζητεῖς αἰτίαν... τῆς τοῦ ἄρτου μεταβολῆς εἰς τὸ τοῦ Χριστοῦ σῶμα, καὶ τοῦ ὕδατος καὶ οἴνου εἰς αἷμα.

suivant l'expression de Robert Pulleyn¹, l'un et l'autre se convertissent au corps et au sang du Seigneur.

Dès 1079, Bérenger de Tours développait cette notion dans sa Profession de foi². Alger de Liège et Pierre Lombard l'expriment avec une très grande force³; en outre, ils relient leur époque aux premiers

1. *Sententiarum libri octo*, ed. MATHOUD (Parisiis, 1655). A la page 7^a, c. 5, p. 258, il se sert de différentes expressions pour désigner la même idée. « Panis in carnem, vinum vertitur in sanguinem, substantia utique vini et panis desinit esse quod fuerat, et fit quod prius non erat »; — (p. 257): « panis et vinum in alteram transeunt naturam; — (p. 258): *mutatio utriusque substantiæ* ». On voit que Pulleyn a eu sous les yeux le traité *De mysteriis* de S' Ambroise. Voir, ci-après, p. 243, n. 2. [Robert Pulleyn, † 1150, enseigna à Oxford et à Paris].

2. « Credo... panem et vinum... per mysterium sacre orationis et verba nostri Redemptoris *substantialiter* converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem domini nostri Jesu Christi ». MARTENE-DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum* (Paris, 1717), IV, 104. — Voir, ci-dessus, p. 237, n. 1, les expressions dont se sert HAYMON DE HALBERSTADT au IX^e siècle. [La profession de foi à laquelle Denifle fait allusion ici est celle que BÉRENGER DE TOURS (1000-1088) fit à Rome, d'abord devant Grégoire VII, puis devant le synode du carême de 1079; cette profession de foi fut sa troisième et dernière].

3. ALGERUS, *De sacramentis corporis et sanguinis*, lib. I, c. 9 (MIGNE, t. 180, c. 766): « In sacramento mutata substantia non forma, panis et vinum non fit nova caro et novus sanguis, sed existens substantia panis et vini *mutatur* in coexistentem substantiam corporis Christi ». [Alger de Liège, moine de Cluny et Coadjuteur de Liège, adversaire de BÉRENGER, mort en 1131; l'ouvrage auquel renvoie ici Denifle parut en 1530 par les soins d'ÉRASME].

PIERRE LOMBARD, 4 Sent., dist. 11, dit que des textes des saints Pères qu'il a cités à la dist. 10 il résulte « *conversionem substantialem* esse, c'est-à-dire sic *substantiam* converti in *substantiam*, ut hæc essentialiter fiat illa ». Et il ajoute: « Substantia panis vel vini, quæ ante non fuerat corpus Christi vel sanguis, verbo celesti fit corpus et sanguis ».

siècles, en rapportant l'un et l'autre¹ un beau passage de saint Ambroise, où de fait ce Père affirme d'une manière très nette et très claire que, dans la consécration, les natures, c'est-à-dire les substances, sont changées et converties². Un siècle après, saint Germain, évêque de Paris, dira que « le pain est *transformé* au corps de Jésus-Christ, et le vin en son sang »³. Or à cette époque *transformer* signifiait un changement profond⁴. Dès lors pour exprimer l'idée ancienne on a donc tous les éléments du mot *transsubstantier*,

Comment expliquer l'acharnement de Luther contre ce mot nouveau ? Ne savait-il pas que dès le iv^e siècle, à propos des termes « consubstantiel »⁵, et « de la

1. ALGER, loc. cit., p. 767. PIERRE LOMBARD, loc. cit., dist. 10.

2. S. AMBROISE, *De mysteriis*, Opp. ed. BALLERINI (Mediolani, 1879), t. IV, p. 444, n° 52 : « Advertimus igitur majoris esse virtutis gratiam quam naturam, et adhuc tamen propheticae benedictionis numeramus gratiam. Quod si tantum valuit humana benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur ? Nam sacramentum istud, quod accipis, Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Eliæ, ut ignem de cælo deponeret, non valebit Christi sermo, ut species mutet elementorum ?... Sermo Christi, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quæ sunt, in id mutare, quod non erant ? Non enim minus est novas rebus dare, quam mutare naturas... » Sur cette œuvre, voir O. BARDENHEWER, *Patrologie*, 2^e édit., (1901), p. 384. Le *De Sacramentis* n'est que le *De mysteriis*, c'est-à-dire les sermons qui en composent le fond, et qui, par l'indiscrétion d'un auditeur, arrivèrent au public sans avoir reçu leur forme définitive. *Ibid.*, p. 384-385.

3. *De Missa*, dans MARTENE-DURAND, *Thesaurus...*, V, p. 95 ; MIGNÉ, *Patr. lat.*, t. 72, c. 93 : « Panis in corpore et vinum transformatur in sanguine ».

4. *Transformare* était synonyme de *transmutare*.

5. ὁμοούσιος, — ἐκ τῆς οὐσίας.

substance même », saint Athanase répondit aux Ariens¹ que s'ils ne se trouvaient pas textuellement dans les saints Livres, on y rencontrait cependant le concept, le sens équivalent².

Encore une question pour terminer. Comment Luther a-t-il pu en arriver à cette erreur que saint Thomas était l'inventeur du mot et du concept de

1. De decretis Nicænæ Synodi epistola, MIGNE, *Patr. gr.*, t. 25, c. 453, n° 21. Voir THEODORET, *Hist. eccl.*, lib. I, c. 7, *ibid.*, t. 82, c. 925.

Que l'on me permette en passant une remarque sur l'édition « complète et critique » de Weimar. Le tome XXIII contient l'ouvrage de Luther : « *Que ces paroles du Christ : ceci est mon corps, subsistent encore* » (*Dass diese Worte Christi : das ist mein Leib, noch feststehen*), de 1527. A la page 230, 3, Luther écrit « *transsubstation* ». Celui qui a dirigé l'édition de ce volume, P. PIETSCH, fait à ce propos la remarque suivante (p. 313) : « *Transsubstation* n'est pas une faute d'orthographe empruntée au manuscrit, bien que, par exemple, p. 144, lig. 16, 145, lig. 17, le manuscrit et l'édition imprimée portent *transsubstantiation*. Il s'agit plutôt ici d'une forme secondaire, que Luther emploie aussi ailleurs, par exemple dans une lettre de 1541 (*Erl.*, 56, 299), et sur laquelle il discute dans une autre de la même année (*DE WETTE*, 284). » En réalité, *transsubstation* n'a jamais été une forme secondaire ; c'est ou une abréviation ou une faute d'orthographe pour *transsubstantiation*. L'abréviation usitée au moyen-âge était *tñsb'atio* : comme *substantia* s'abrégeait en *sb'a*, l'on avait ajouté le suffixe *tio*. Il se peut fort bien que chez Luther *transsubstatio* soit une abréviation. Mais j'y soupçonne plutôt une faute d'orthographe, et cela en m'appuyant sur ma propre expérience. Bien souvent, il m'est arrivé d'écrire instinctivement *transsubstatio*, et ce n'est qu'en me relisant que je remarquais la faute. Si Pietsch pense que Luther discute la forme « *transsubstatio* », il est complètement dans l'erreur, car, bien qu'écrivant « *transsubstatio* », il discute sur « *transsubstantiatio* ».

2. Voir aussi la correspondance de MABILLON avec Schilter dans *Opera posthuma D. J. Mabillonii* (Paris, 1724), I, p. 509-514.

« transsubstantiation » ? Il a cru le trouver dans Scot. Le fait est d'autant plus intéressant qu'il nous révèle la manière dont il travaillait. « *Comment, écrit Scot, est-il possible que le corps du Christ vienne sur l'autel sans changement local de son être ? On dit communément que c'est à cause du changement d'une autre (substance) en lui-même (Jésus-Christ), c'est-à-dire à cause de la conversion du pain au corps de Jésus-Christ...* » ¹. Au mot « communément », les éditions en usage au commencement du xvi^e siècle se bornent, en manchette, à renvoyer à « Thomas ». Luther aura cru que ce mot renvoyait non à l'opinion commune dont il s'agit ainsi, à savoir l'opinion théologique sur la manière dont Jésus-Christ est présent dans l'Eucharistie bien que sans dimensions corporelles, mais à la doctrine de « la conversion du pain au corps du Christ », et au mot de *transsubstantiation* qui sert à l'exprimer.

Voilà mon explication. Pour sauver leur Luther que les théologiens protestants en trouvent une autre ! ².

1. « *Quomodo sit possibile corpus Christi incipere esse sine sui mutatione locali in altari ? — Dicitur communiter quod hoc est propter mutationem alterius in ipsum, puta propter conversionem panis in corpus Christi.* » Scot, sur 4 *Sentent.*, dist. 10, qu. 1, *Scholium* 2^{um}.

2. Sur ce point, ils ne semblent avoir absolument rien trouvé. Malgré tout son zèle, Walther n'a pas su écrire une seule ligne contre ces pages de Denifle (N. d. T.).

CHAPITRE V

LE TRISTE ÉTAT D'ÂME DE LUTHER, POINT CENTRAL DE SA THÉOLOGIE. — LA FOI JUSTIFIANTE ET LA CERTITUDE DU SALUT SONT DES NON-SENS.

§ 1. — *L'état d'âme de Luther, point central de sa théologie.*

Luther a dévasté le domaine de la foi avec un arbitraire inconnu avant lui. Dans ce domaine, il est désormais inutile de se préoccuper de logique ; dès 1518, Carlstadt lui avait emprunté cette pensée¹. A lui et à ses partisans, la dialectique apparut comme une entrave. Leur pensée devait être libre, afin de se mouvoir à l'aise dans son élément propre, les contradictions et les sophismes. Ses premiers adversaires eurent bientôt fait de s'en apercevoir, et ils ne manquèrent pas de lui reprocher². Toute sa philosophie,

1. « Logica in nullo locorum theologiæ necessaria est, quia Christus non indiget figmentis humanis... Exspolianda est anima philosophicis præstigiis, quæ Christum videre vult... Existimo dialecticam non esse necessariam theologiæ ». Carlstadt à Spalatin ; 5 février 1518. Enders, I, 147.

2. Par exemple, J. Fisher dans *Assertionis Luther. confutatio* (Antverpiæ, 1523), fol. 28 : « Recte tuis opinionibus consuluisti, quum et illorum (scholasticorum) et Aristotelis item auctoritatem

toute sa dialectique se résumant dans ce principe : la concupiscence invincible est le péché originel subsistant en nous. La sainte Ecriture et les Pères, tout dut converger à le prouver. Pour les faire concorder avec son état d'âme, il les falsifia au besoin. Alors que la saine scolastique avait dit que la philosophie n'était que la servante de la foi, cette nouvelle psychologie toute personnelle devint pour Luther une maîtresse souveraine à laquelle il sacrifia tout. *Dans le domaine des vérités de la foi et de la théologie, Luther a marqué l'achèvement d'une décadence, de même que quelques années après, il amènera l'achèvement de la corruption dans le clergé séculier et régulier* ¹.

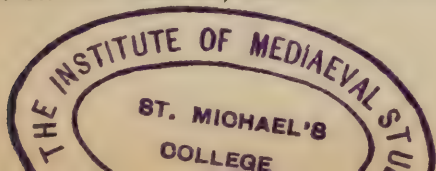
Ces deux résultats ont la même origine : *l'invincibilité de la concupiscence*. Dans les deux cas, ce principe a produit des effets semblables : dans le domaine de la morale, le *laisser-aller*, dans celui de la foi, la plus complète *anarchie*. Le *relâchement* dans la morale a eu pour conséquence le *relâchement* dans le dogme. Par le relâchement dans la morale, Luther

elevare studueris. Nam tolle Dialecticam, sublata protinus erit facultas aut subruendi quod falsum est, aut statuendi veri. Tolle Dialecticam, et omnes andabatarum more gladios in tenebris ventilabimus. Si Dialecticam sustuleris, nihil mirabor, quibusdam hæc argumenta tua videri solida. Cæterum si Dialecticam admiseris, nemo non ea censebit esse talia, qualia vere sunt, hoc est mera sophismata. » De même Barthélemy d'Usingen : « Certe, si tu philosophiam, quæ theologiæ famulatur, non spreveris, sed in suo honore reliquisses, non in tot errorum syrtes impegisses. » Voir PAUPEUS, *Der Augustiner Barthol. Usingen*, p. 24.

1. Nous avons déjà traité ce point à plusieurs reprises : voir la première partie et spécialement le chapitre XIV. (Ci-dessus, t. II, p. 147 et suiv.)

entraîna dans le courant de la décadence qui existait déjà dans le clergé séculier et régulier, et qu'il poussa jusqu'au borborygme final ; par le relâchement dans le dogme, il se rattachait à la scolastique de la décadence, et spécialement à l'occamisme, pour aboutir à une théologie dont les représentants les plus conséquents sont ceux qui nient tout dogme.

Du même principe, de la même racine naquit donc un double « danger » : le *danger moral*, qui poussera Luther à rejeter le décalogue et, d'une manière générale, la loi morale, les vœux et tout ce qui s'y rapporte ; le *danger doctrinal*, qui lui fera jeter par-dessus bord la contrition, la confession, la pénitence, la plupart des sacrements, et en réalité la grâce elle-même. Ce principe entraînait la suppression de toute activité humaine dans l'œuvre du salut : avec la foi, le pécheur n'avait qu'à demeurer dans une attitude purement passive, et la justice du Christ lui était imputée ; Jésus-Christ avait accompli la loi à notre place. Pour la foi et pour la morale, l'homme était dans une incapacité radicale, attendu qu'il n'avait pas la liberté. Le même principe de la concupiscence invincible porta aussi Luther à croire à la ruine totale de notre intérieur, au point que, pour lui, l'image de Dieu en nous était complètement détruite. Dès lors, une guérison intérieure, une élévation de notre être était devenue absolument impossible. Puis son opiniâtreté s'acharna à défendre ce principe, et le poussa à se révolter contre Dieu, contre l'Eglise et contre le pape. Ce principe enfin se manifesta extérieurement, comme révélation de sa vie morale, dans ses fureurs, dans ses calom-



nies et ses invectives, ainsi que dans ses grivoiseries. Ce principe et le caractère de Luther expliquent toute sa théologie.

Avec ce principe, on comprend pourquoi, dans « la réorganisation ou réforme de la théologie », il ne s'agit chez Luther que de questions *sotériologiques* ou qui dépendent de celles-là. Sans doute, il parle du ciel, de la sainte Trinité, des anges et même du Christ en tant qu'Homme-Dieu, de Dieu dans l'Incarnation et dans ses mystères¹ ; toutefois, il *laisse* ces dogmes plus ou moins de côté. C'est tout naturel. Sa crise morale et doctrinale, puis sa chute ont pour point de départ l'homme, ou mieux Luther lui-même, envisagé au point de vue de la concupiscence invincible et du péché originel subsistant. Pour lui, il ne pouvait donc être question que de sotériologie, et cela, en ce sens que *l'homme en restait le point central*. Aujourd'hui, les théologiens protestants se complaisent dans cette pensée que le Christ est le centre du « système » de Luther². Rien n'est plus faux et rien ne contredit davantage les conclusions d'une enquête psychologique sur la marche de son évolution.

1. Il serait certainement exagéré d'en conclure, comme le font certains catholiques eux-mêmes, que le grand mérite de Luther a été de *maintenir* parmi les siens, au moins pour quelques siècles, la foi en la divinité du Christ. (Note du P. Weiss.)

2. Voir Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 210. Dans son article *Occam und Luther* (*Beiträge zur Forderung Christlicher Theologie*, IV^e année, 1900, p. 73), Kropatschek écrit entre autres phrases ridicules : « C'est lui qui, de nouveau, a vraiment découvert que la Bible nous conduit au Christ, c'est-à-dire au Maître vivant et agissant, au Sauveur, le Dieu incarné. » Quels pauvres gens !

Bien qu'elle parle souvent du Christ, ce n'est pas le Christ mais l'homme qui est le centre de la théologie de Luther.

Dans cette théologie, le point central, c'est Luther lui-même avec son triste état d'âme, qu'il prête à tout le genre humain ; le point central, c'est le postulat que la concupiscence est invincible et identique au péché originel subsistant. Tout le reste : Christ, justification, justice, imputation, foi, charité, baptême, indulgences et tout ce que l'on peut mettre en avant, ne fait que se mouvoir autour de cet unique centre. C'est le seul point qui soit fixe, un point intangible et auquel, au contraire, Luther adapta ou sacrifia tout le reste, même l'action du Christ et du Saint-Esprit, bref, la rédemption et la justification. A son état intérieur, il sacrifia aussi le bon sens, la saine intelligence de l'homme. Si les théologiens protestants veulent bien se livrer à une étude libre de préjugés, ils se verront forcés d'accepter cette conclusion d'une longue enquête, si amer et même si inconvenant qu'il puisse leur paraître que leur théologie gravite autour d'un tel centre. Ce qui jusqu'à un certain point peut les consoler, c'est qu'il en est ainsi depuis près de quatre cents ans.

Sans doute, à entendre Luther parler de Jésus-Christ, on conclurait que c'est seulement depuis lui que l'on sait quelque chose du Christ, que c'est lui qui l'a découvert ou de nouveau tiré de son tombeau. Néanmoins, dans *cette théologie*, le Christ n'opère qu'un commencement de rédemption ; très souvent même, il n'y sert que de *moyen d'agitation contre l'Eglise catholique*. N'est-ce pas là, du reste, le procédé uni-

versel de Luther? Dans le domaine de la morale, malgré leurs vices, il n'y avait que lui et les siens qui devaient paraître bons ; pour le prouver, il agira comme ces *hérétiques* dont il nous dépeint si bien les manœuvres¹ ; il représentera l'Eglise la plus noire et la plus mauvaise possible, en mettant en évidence des abus et des maux vrais ou controuvés. Dans le domaine du dogme, ou plus exactement de la foi, lui et ses partisans devaient passer pour les seuls vrais croyants. Aussi, réalisant le portrait qu'il nous a tracé des *hérétiques*², il fera l'impossible pour pallier ses erreurs en affirmant que l'Eglise ne possède plus la véritable croyance, précisément dans ces articles qui *chez lui* s'effritaient

1. *Dictata in Psalterium*, Weimar, III, 445 ; voir aussi IV, 363 (1513-1515). (Ci-dessus, t. I, 25). Voir en outre, ci-dessus, t. II, p. 168 et suiv., 195 et suiv.

2. *Opera exeg. lat.*, I, 214 (1535) [Weimar, XLII (1911), p. 126] : « Hæretici nullo modo agnoscunt errorem, sed pertinacissime defendunt et volunt videri catholici ; id ut obtineant, folia ficus satis lata consuunt, hoc est, tentant omnia, quæ ad colorandum et palliandum errorem apta sunt. » Nous savons que, d'après Luther, la loi, les commandements de Dieu n'obligent pas le chrétien, et que nous ne pouvons pas les observer ; nous savons encore avec quelle ardeur il combat ces théologiens d'après qui l'on pouvait aimer Dieu par-dessus toutes choses par nos seules forces naturelles. Mais comme agitateur, il parlait d'une tout autre façon. En 1522, par exemple, il écrit : « *Le pape a supprimé* tous les commandements de Dieu et les a remplacés par les *siens* ; les *papistes* enseignent qu'il n'est pas nécessaire d'aimer Dieu de tout son cœur. Par là, tombe le premier commandement. » Et il continue sur ce ton (Erlang., 28, 160). Souvent, il nous tient sur ce sujet le même langage contradictoire. Il agit de même en ce qui concerne le Christ, le baptême, la grâce, etc. (voir, ci-dessus, p. 75-78), bien qu'il les minimisât, qu'il les dépréciât, ou plutôt précisément pour cette raison. Sur ce point, sa « Réformation évangélique » forme une étape capitale dans le progrès de l'incrédulité.

peu à peu, jusqu'à ce qu'enfin il ne restât plus que la haine contre cette Eglise, comme nous pouvons le constater aujourd'hui.

Dans une théologie qui a pour tout centre l'homme inconstant et son intérieur corrompu, ce que l'on trouvera avant tout, ce sera l'arbitraire et les variations¹. Vos opinions, disait autrefois saint Athanase aux Ariens, sont changeantes comme le caméléon². Ce reproche s'applique directement à Luther.

§ 2. — *La foi justificante n'est qu'une bonne conjecture.*

Dans ce paragraphe, nous ne nous occuperons que du point capital du « système » de Luther, de la foi justificante, en nous reportant à l'époque où Luther était déjà avancé dans la « fixation » de sa doctrine.

En 1519, après avoir tempêté contre ces absurdes théologiens qui n'avaient pas la moindre notion de la

1. Ces deux mots sont durs ! Mais, depuis que les disciples de Luther ont tourné Bossuet en ridicule, parce qu'il croyait pouvoir réfuter le protestantisme en démontrant ses variations, depuis que pour eux persévérance dans la doctrine est synonyme d'arrêt de la vie, depuis qu'ils nous donnent comme un de leurs plus grands avantages de n'être liés par aucune formule, par aucun dogme et d'être toujours libres « de passer à d'autres conceptions doctrinales », ils ont renoncé au droit de se plaindre de ces reproches. (Note du P. Weiss.)

2. Athanas., *De decretis Nicaen.*, n. 1 (Migne, *Patr. gr.*, 25, 416^b). S^t Ambroise (*De fide ad Gratian.*, l. 1, c. 6, n. 46 ; Migne, *Patr. lat.*, 16, 561^b) les compare à l'hydre dont les têtes repoussaient sans cesse. Voir S^t Augustin, *Epist.* 55, c. 6, n. 29 : « Animositas hæreticorum semper inquieta est ».

foi, il nous définit cette vertu : « La juste et bonne *opinion* sur Dieu. Or, ajoute-t-il, comme par elle-même toute opinion pousse l'homme à agir, il n'y a pas à douter que celui qui a la foi n'accomplisse toutes les œuvres » ¹.

Ce qu'il dit ici, et qu'il répète en nombre de passages, n'est que du pur verbiage. C'est de la foi sans la charité qu'il nous parle. Or, c'est une pure fantaisie de prétendre que les œuvres suivent tout naturellement la foi morte, bien mieux, la *simple opinion*. C'est encore une affirmation toute gratuite et non moins arbitraire que de dire : « Le monde *n'est gouverné que par des opinions* », et d'en conclure : « Le chrétien ne pourra-t-il donc pas se gouverner par la foi seule² ? ». Evidemment oui, le chrétien peut, doit même se gouverner uniquement par la vraie foi ; personne ne songe à le nier, c'est la doctrine de l'Eglise. Mais comment Luther prouve-t-il que le monde n'est gouverné que par des opinions ? Quelle connexion y a-t-il entre ce principe et la conclusion qu'il en déduit ? Et, enfin, ce qui est le point capital, qui donc a prétendu que la foi n'était qu'une simple opinion ? *La foi n'est pas une opinion*, car l'opinion est toujours liée à l'appréhension du contraire.

La foi, dira-t-il deux ans après, est une « *opinion*

1. Weim., II, 425 : « Cum fides sit recta et bona opinio de Deo, opinio autem quælibet per se solam hominem trahat in opera, non est dubitandum, quin omnia opera faciat, qui fidem habuerit ». Ces paroles devinrent l'une des thèses capitales de Luther.

2. *Ibid.* : « Mundus regitur solis opinionibus, et sola fide non possit regi christianus ? »

ferme et constante »¹, « une *bonne supposition*, une *confiance* consolante, une *conjecture* et une *ferme supposition* »². Mais, si la foi est essentiellement une conjecture, une opinion, une supposition, comment peut-on parler de *certitude*, de *sécurité*? Un an après, il opposera la conjecture à la vérité *certaine*, et il lui dénierait ainsi tout ce que, l'année précédente, il lui avait attribué³. En 1527, il répond à OEcoulampade : « C'est pourquoi les paroles de saint Augustin ne servent de rien pour prouver la *certitude* de la doctrine d'OEcoulampade ; elles le poussent simplement à des conjectures [fantaisistes] et à l'*obscurité* ; mais eux, ce n'est pas d'être dans les *ténèbres* qu'ils se vantent, c'est de posséder *certainement la vérité*⁴. » Ici, Luther oppose la

1. Weim., VIII, 323 (1521) : « *Firma opinio* ». Au folio 284^b de son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* [Ficker, II, p. 333, 2], il n'admet pas qu'*opinio* soit l'équivalent de *fides Christi*.

2. Weim., VIII, 356 (1521).

3. Weimar, VII, 344 (1520). Voir ce passage, ci-après, p. 306.

4. Weim., XXIII, 210, note, ligne 9. Dans une note sur la « *firma opinio* » (Weim., VIII, 323), Kawerau cherche à sauver « la foi qui opère le salut », cette foi de Luther qui n'est qu'une opinion, une supposition ; mais son explication est aussi insuffisante qu'arbitraire. En se servant du mot *opinio*, Luther n'aurait pas songé à l'idée accessoire d'incertitude qu'il renferme ; il l'aurait choisi parce qu'il voulait faire ressortir le côté, le motif personnel, subjectif (de la foi), l'importance de la décision du cœur (pour croire)... Kawerau tombe ici dans une tautologie. Le motif personnel, subjectif est précisément ce qui constitue l'opinion, la conjecture. Et lorsque Kawerau appelle l'opinion une *décision* du cœur, on pourrait sans doute lui demander si lui-même il est bien fixé sur le sens des mots *opinion* et *décision*. De plus, par cette explication, Kawerau fait de la foi « qui produit le salut », une foi acquise, une foi purement humaine et arbitraire, et que Luther, d'ailleurs avec raison, rejette ordinairement comme une rêverie (rêverie qu'il attribue faussement aux *prostibula papæ*),

certitude à la conjecture ; il sait donc parfaitement que la supposition, la conjecture, l'opinion ne donnent pas la *certitude*. Lorsque le cœur lui en dit, il reproche aux papistes de n'avoir qu'un rêve, une *conjecture et non la foi*¹. Mais pour lui qui faisait fi de toute logique, de toute dialectique, une contradiction de plus ou de moins n'avait aucune importance. Il devait savoir que l'opinion, la conjecture, la supposition ne peuvent faire que l'on s'*attache fortement* à ce que l'on croit. Et cette *ferme adhésion* est pourtant nécessaire pour la vertu de foi. Il se contredit donc lui-même lorsque, contraint par la réalité, il voit dans la foi un « assentiment ferme². » Combien plus logiques sont les scolastiques en affirmant avec saint Thomas que la foi diffère de l'opinion, du doute et de la supposition, parce que ces dispositions ne peuvent amener une adhésion ferme de l'esprit³.

La foi, nous dit Luther, étant la *plus belle des*

mais qu'il admet ici. (Les répliques d'Otto Scheel (*Ergänzungsband*, II, p. 524-525) ne font que répéter les affirmations de Kawerau. Note du P. Weiss).

1. *Commentaire sur l'Épître aux Galates* (1535), I, 135 : « Quod habent, somnium, opinio et ratio naturalis, non fides est. »

2. *Ibid.*, I, 191 : « Firmus assensus, quo Christus apprehenditur ».

3. *Com. sur l'Épître aux Hébreux* (XI, I), lect. I : « Per hoc quod dicitur « argumentum » distinguitur fides ab opinione, dubitatione et suspicione, quia per ista non habetur firma adhæsiō intellectus ad aliquid : per hoc autem quod dicitur « non apparentium », distinguitur ab habitu principiorum et scientia. Et per hoc quod dicitur « rerum sperandarum », distinguitur a fide communiter sumpta, quæ non ordinatur ad beatitudinem ». Voir en outre 2^a 2^o, qu. 2, a. 1, sur « l'assentiment » et « la ferme adhésion » dans la croyance.

œuvres, ne peut venir que de Dieu¹. Comment concilie-t-il cette affirmation avec la définition qu'il vient de nous donner de cette vertu ? Une opinion, une conjecture, une supposition serait la plus belle œuvre de Dieu ? Dieu ne nous donne-t-il qu'une conjecture, une simple opinion ? D'après leur concept, conjecture et opinion sont notre œuvre à nous. Il faut en conclure que, dans la théologie de Luther, le commencement du salut appartient à l'homme et non à Dieu. Luther, comme nous le verrons plus loin, est *plus pélagien* qu'aucun des scolastiques qu'il prend à partie².

§ 3. — *Variations de Luther sur les concepts de la foi, de l'autorité de Dieu et de l'Eglise.*

Avec ce que nous venons de dire sur le concept de la foi chez Luther, nous sommes loin d'avoir épuisé le sujet. Dès le début, il mêle à ce concept d'autres notions, et *toute sa doctrine sur la foi n'est qu'un tissu de contradictions*. Il nous sert de grands mots, avec des idées contradictoires.

Sans doute, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il nous donne çà et là le vrai concept de la foi : la soumission à la parole de Dieu, l'acceptation croyante de cette parole, non à cause d'une vue directe, mais à cause de l'autorité infallible de Dieu qui a proféré cette parole³. La foi nous apparaît

1. Ci-dessous, p. 272.

2. Ci-après, § 6, p. 431-432. C'est ce qui ressort aussi des paroles de Kawerau que nous venons de citer. (Ci-dessus, p. 254, n. 4.)

3. Au folio 251 [Ficker, II, 275, 23], il dit brièvement : « Fides nihil aliud est quam obedientia spiritus ». — Souvent, surtout

ainsi, et à très juste titre, comme une ferme croyance au contenu de la révélation, croyance fondée sur l'autorité divine¹. Dans ce même *Commentaire*, comme nous l'avons vu, il affirme que l'on doit croire à la parole de Dieu en tant que l'*Eglise* nous la transmet par ses *membres*, et dans l'énumération des membres il va même trop loin². Dans ce *Commentaire* encore, il nous donne la raison de cette foi en des termes dignes d'attention : ces membres de l'Eglise *sont les envoyés de Dieu*. Car, dit-il, ce qui importe, c'est « que celui qui enseigne soit envoyé de Dieu comme Jean Baptiste. Or, on

à partir du fol. 225^b [Ficker, II, 233, 1], il redit que l'on doit croire à la parole. A ce dernier endroit, il dit : « *Justi sunt omnes qui huic verbo credunt* ». — Fol. 231^b [Ficker, II, 242, 4] : « *Fides verbi Dei* ». — Cette parole est une parole révélée : « *Antequam hoc verbum fidei... revelaretur, erant omnia in figura et umbra* ». Fol. 225^b [Ficker, II, 232, 16]. — C'est Jésus-Christ qui a révélé cette parole ; elle n'est que le Christ lui-même ; aussi, Luther dit au fol. 230 [Ficker, II, 240, 10] : « *Universa scriptura de solo Christo est ubique, si introrsum inspicatur, licet facie tenus aliud sonet in figura et umbra. Unde et dicit : « finis legis Christus, » quod dicit : omnia in Christum sonant* ». Luther ne fait que répéter ici l'ancienne doctrine de l'Eglise, et qui en réalité était encore la même à cette époque. [Dans la première édition, p. 376-378, Denifle avait sur ce point une longue note qui ne paraît pas avoir été reproduite dans la seconde]. C'est pourquoi on dit simplement « *credere in Christum* ». Fol. 227^b, 229 [Ficker, II, 236, 15, 27 ; 238, 12, 22]. — Luther nous indique quelquefois le contenu de cette parole, par exemple, au fol. 230^b [Ficker, II, 240, 22] : « *Verbum credendum est nihil aliud quam : Christus est mortuus et resurrexit* ». — Au fol. 231 [Ficker, II, 241, 14], il enseigne que « *tota justitia hominis ad salutem pendet ex Verbo per fidem, et non ex opere per scientiam* ». Dans le même passage, il se prononce contre ceux qui « *ubi credere debent, demonstrari sibi volunt* ».

1. On trouve parfois la même doctrine dans ses écrits postérieurs : Erl., 22, 15 (1520) ; *Galat.*, II, 314 (1535).

2. Ci-dessus, t. II, p. 441-443.

reconnaîtra sa mission divine si, à l'exemple des apôtres, il la prouve par des miracles ou par le témoignage du ciel, ou bien s'il est envoyé par une autorité forte de ces témoignages, et s'il *prêche en se soumettant humblement à cette autorité, toujours prêt à s'en remettre à ce qu'elle jugera*, et à n'enseigner que ce dont il est chargé, et *non ce qui lui plaît et qu'il a lui-même inventé. Voilà le plus fort argument pour abattre les hérétiques*. Fiers du manteau de piété dont ils se couvrent, ils prêchent, mais c'est de leur propre mouvement, sans nul témoignage de Dieu ou d'une autorité confirmée par lui... Ils ne peuvent pas dire : « Nous prêchons parce que nous sommes envoyés ». C'est là, précisément là, qu'est leur faiblesse ! Et c'est là aussi qu'est toute la force et le salut, *c'est là le point sans lequel tout le reste est faux*, alors même qu'ils ne remarquent pas cette fausseté. »

Avant d'être donné au monde, l'Évangile, continuait-il, avait été depuis longtemps promis : il n'était pas une invention nouvelle ; il avait été promis par de nombreux prophètes, et non seulement de vive voix, mais aussi dans les saintes Écritures. « En faveur de sa doctrine, de son hérésie, l'hérétique doit produire un témoignage du même genre. *Qu'il montre où, quand et par qui il a été promis ; qu'il montre ses prophètes et les écrits qui l'ont prédit, afin qu'elle aussi, l'écriture lui serve de témoin*. Mais de tout cela, ils n'ont nul souci et ils disent follement : Nous avons la vérité, nous croyons, nous invoquons (le nom de Dieu) ; comme s'ils venaient de Dieu par là même qu'il leur semble qu'il en est ainsi, comme si, pour nous faire croire à

leur mission, il n'était pas nécessaire que Dieu confirmât leur parole et y coopérât par des signes qui l'accompagneraient, ainsi que par des promesses et des prophéties qui la précèderaient. *C'est ainsi que fut fondée l'autorité de l'Eglise, comme le croit encore l'Eglise de Rome* ; c'est ainsi qu'on prêche l'Evangile avec sécurité, quand par ailleurs l'on n'a pas d'autres défauts » ¹.

1. *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, fol. 235^b [Ficker, II, 248] : « Ideo ante omnia oportet advertere, ut is qui docet, sit a Deo missus sicut Johannes. Quod cognoscitur, si per miracula et testimonium de cœlo sese probaverit missum, ut Apostoli, vel autoritate ejusmodi cœlitus confirmata ulterius missum, et sub humili subjectione ejusdem autoritatis prædicet, semper stare judicio illius paratus, ac quæ mandata ei sunt, loqui, non quæ placita sunt sibi ac inventa... Hoc est telum fortissimum, quo percutiuntur Hæretici. Quia sine testimonio Dei vel autoritatis a Deo confirmatæ, sed proprio motu, specie pietatis erecti prædicant, ut Jere., 23 : « Ipsi currebant et ego non mittebam eos » Et tamen audent dicere : Nos salvabimur, quia invocamus nomen Domini ; nos invocamus, quia credimus ; nos credimus, quia audimus ; nos audimus, quia prædicamus. Sed hoc dicere non possunt : nos prædicamus, quia missi sumus. Hic, hic jacent ! Et hic est tota vis et salus, sine quo cætera falsa sunt, licet an falsa sint non cogitent. Ideo Apostolus, Rom. I, ne Evangelium per hominem intrasse mundum putaretur, magnifice illud commendat : primo, quod sit promissum antea diu, quam veniret, non noviter inventum ; deinde non per unum, sed per multos et prophetas Dei, non tantum in voce, sed et in scripturis etiam sanctis. Tale testimonium debet et hæreticus proferre suæ doctrinæ et hæresis. Monstret, ubi sit ante promissum, et a quo ; deinde per quos ; tandem in quibus scriptis, ut sic etiam literas velut testes exhibeant. Sed horum illi nihil solliciti, stulte dicunt : Nos veritatem habemus, nos credimus, nos audimus, nos invocamus, quasi hoc satis sit, ex Deo esse, quia ipsis ita ex Deo videatur esse, et non necesse sit Deum sermonem suum confirmare et cooperari sequentibus signis, ac præcedentibus promissis ac prophetiis.

Sic ergo autoritas Ecclesiæ instituta, ut nunc adhuc Romana

Il est inutile de faire remarquer que, par ces paroles, Luther porte sur sa révolte future un verdict accablant : tout ce qu'il dit des hérétiques s'applique à la lettre à la conduite qu'il tiendra plus tard ; lui aussi, il prétendit alors que sa parole était la parole même de Dieu. Il lui semblait qu'il en était ainsi. Mais qui donc l'avait envoyé ? En 1516, il ne reconnaît que deux missions : celle qui vient directement de Dieu : elle doit être prouvée par des signes et des miracles, et elle a été annoncée à l'avance dans l'Écriture ; et celle qui vient d'une autorité établie elle-même de cette manière. De cette seconde catégorie, il ne connaît qu'un seul cas : l'*Eglise de Rome*. Il se révolta contre elle et il en appela au premier genre de mission ; mais rien ne lui répondit : les signes et les miracles ne se produisirent pas et l'Écriture était muette à son sujet. Quelle preuve pourra-t-il donc donner qu'il vient de Dieu ? Toutes les réponses qu'il fera plus tard ne seront qu'une simple *pétition de principe*, un *cercle vicieux*¹. Après tout ce qu'il avance à ce sujet et notamment après cette affirmation *que l'on doit avoir la certitude d'enseigner et de prêcher la parole de Dieu et non une doctrine humaine ou diabolique, et d'avoir en outre été appelé à cette fonction*², après toutes ces déclarations revient

tenet Ecclesia : secure prædicant, qui sine aliis vitiis Evangelium prædicant ».

De plus, comme Luther l'écrivait quelques années auparavant, l'Eglise elle-même est « *captiva in autoritatem scripturæ, non docens nisi verbum Dei* ». Weimar, III, 261 (1513).

1. Sur ces mots, voir, ci-après, p. 453, n. 2.

2. W. WALTHER qui commence son livre *Luthers Beruf, La vocation de Luther* (Halle, 1890, p. 4), par ces paroles du Réfor-

sans cesse la question : « *Comment le prouves-tu ? Qui t'a envoyé ?* Comme tu l'as dit toi-même, mon cher frère Martin, il ne suffit pas qu'à *ton avis* tu prêches la parole de Dieu, quand bien même tu en serais intimement persuadé. Il faut absolument que Dieu confirme ta parole ; jusqu'à ce moment-là, d'autres personnes demeureront encore beaucoup plus persuadées que ta doctrine est diabolique »¹.

Du reste, dès cette époque, il n'a pas été fidèle au devoir qu'il faisait lui-même au prédicateur, au professeur d'être humblement soumis à l'autorité qui les a envoyés, de ne dire que ce dont ils sont chargés, et non ce qui leur plaît ou ce qu'ils ont eux-mêmes inventé. En effet, dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il ne demande déjà pour la justification que la foi seule². Son état d'âme ne lui permettait pas de se détourner du péché par un repentir sincère et de revenir à Dieu avec amour.

§ 4. — La « passivité » dans la justification. Rejet des actes vitaux. Suprématie du déraisonnable.

Alors que le chrétien, mû et excité par la grâce, regrette ses fautes, et plein de foi et de confiance se tourne vers Dieu pour obtenir le pardon, Luther, lui,

pasteur, n'a pas même remarqué cette pétition de principe ; dans tout le cours de son ouvrage, il n'arrive pas à en sortir. [Voir désormais Walther, *Luther wieder Rom*, 1906, p. 44-45].

1. Voir en outre, ci-dessous, p. 477-478.

2. Folio 230^b [Ficker, II, 240] : « *Justitia fidei stat in Verbo credito... Dicas constantissime : « Christum ascendisse in coelum » et salvus eris* ». Dans ce *Commentaire*, on rencontre souvent des mots et des expressions de ce genre.

exclut de la justification tous les actes intérieurs et extérieurs qui viendraient du pécheur. Dieu, dit-il, ne peut être à nous ou être atteint par nous qu'après la complète suppression de tout ce qu'il y a de positif en nous. Nos œuvres doivent cesser, nous devons être dans une passivité absolue à l'égard de Dieu ¹. Il faut aussi que l'homme soit complètement passif à l'endroit de toute grâce subséquente, « sans produire aucun acte d'intelligence ou de volonté » (c'est-à-dire qu'il doit se réduire à l'état d'animal sans raison), « ce qui est assurément dur et extrêmement affligeant pour l'âme » ².

A l'entendre, c'est encore d'une manière toute pas-

1. *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, folio 217^b [Ficker, II, 219] : « Nec potest (Deus) possideri aut attingi, nisi *negatis omnibus affirmativis nostris* ». — *Ibid.*, fol. 206^b [Ficker, II, 203] : « Capaces autem tunc sumus operorum et consiliorum ejus, quando nostra consilia cessant et opera quiescunt, et efficimur *pure passivi* respectu Dei, tam quoad *interiores* quam *exteriores* actus ».

2. Folio 208 [Ficker, II, 206] : « Ad *primam* gratiam, sicut et ad gloriam, semper nos habemus *passive*, sicut mulier ad conceptum. Quia et nos sumus sponsa Christi. Ideo licet ante gratiam nos oremus et petamus, tamen quando gratia venit et anima impregnanda est spiritu, oportet quod neque oret neque operetur, sed *solum patiatur*. Quod certe durum est fieri et vehementer affligit, quia animam sine actu intelligendi et volendi esse est eam in tenebras ac velut in perditionem et annihilationem ire, quod *vehementer ipsa* refugit. Ideo sæpius nobilissimis sese privat gratiis.

Primam gratiam eam voco, non quæ in principio conversionis infunditur, sicut in baptismo, contritione compunctione, sed *omnem aliam sequentem et novam*, quam nos gradum et *augmentum gratiæ* dicimus. Quia gratiam (Deus) dat primo operantem, qua sinit uti et cooperari, usque dum aliam incipit infundere, qua infusa iterum sinit eam esse *cooperantem*, quæ tamen in prima sui infusione fuit operans et prima, licet respectu prioris sit secunda ».

sive que nous recevons la justice : « Là, en effet, nous ne produisons rien, nous ne donnons rien à Dieu, nous nous bornons à recevoir et à *subir* l'action d'un autre qui agit en nous, à savoir de Dieu. De là, le nom de *justice passive* que l'on donne à la justice de la foi ou à la justice chrétienne » ¹.

Telle est la doctrine de Luther à partir de 1516, et cette doctrine il ne l'a jamais abandonnée de *propos délibéré*.

Rien de plus naturel. Cette doctrine est en parfaite harmonie avec l'état de son âme, esclave d'une invincible concupiscence et qui, même sous l'influence de la grâce, c'est-à-dire d'une justice imputée, se cabrait, se révoltait, ainsi que nous l'avons vu ²; qui, dès lors aussi, ne se mouvait pas, bien plus ne pouvait et ne devait pas se mouvoir avant et pendant la justification. D'après son système, tout mouvement serait un péché.

I. — *La passivité qu'exige Luther est contradictoire et rejetée par le bon sens.*

Mais, même dans ce système, nous est-il possible d'atteindre à cette passivité qui joue un si grand rôle chez Luther ? Pour être passif à l'endroit de la *foi* et de la *justification*, il ne suffit pas de renoncer à la con-

1. *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, I, 14 (1535) : « Ibi nihil operamur aut reddimus Deo, sed tantum recipimus, et patimur alium operantem in nobis, scil. Deum. Ideo libet illam fidei seu christianam justitiam appellare *passivam justitiam* ». II, 199 : « Nos-trum agere est pati operantem in nobis Deum ».

2. Ci-dessus, p. 62.

fiance en sa *propre* justice et à tout ce qui s'y rapporte. Aussi, Luther exige-t-il en outre que l'on renonce à tout acte d'intelligence et de volonté. Il tient fortement à cette condition, et il est obligé d'y tenir, puisqu'il nie le libre arbitre. Il n'en est pas moins vrai que de ce fait il enlève à l'homme le pouvoir de répondre à l'appel de son Créateur, de son Sauveur¹.

Dans la mesure où l'on ramène la liberté de l'homme à une simple dénomination, dans cette même mesure aussi la passivité devient un mot vide de sens, vide de

1. On appelait ce pouvoir *puissance obédientielle*. Voici sur ce point la doctrine de saint Thomas (3^e, qu. 11, a. 1) : « In anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva : una quidem per comparisonem ad agens naturale ; alia vero per comparisonem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem *altiore* actu, in quem reducitur per agens naturale ; et hæc consuevit vocari *potentia obediendi* in creatura ».

[Ce n'est pas ici le lieu d'étudier en détail cette question difficile ; nous allons donner seulement quelques mots d'explication. En théologie, on entend par « puissance obédientielle » l'aptitude de la nature à recevoir un mode d'être supérieur, la vie surnaturelle. D'après la véritable doctrine du surnaturel, il est clair que, par ses forces naturelles, l'homme ne peut *produire* la surnature. Bien plus, il ne peut pas la *mériter* au sens propre du mot. Il ne peut même pas non plus, du moins d'après l'opinion traditionnelle, s'y disposer par une activité personnelle *positive*, de telle sorte qu'il devienne *capable de la recevoir*. (Ainsi, par exemple, Philippus a SS. Trinitate, *Summa philosoph.*, 2^a 2^{ae}, qu. 46, Colon. Agripp., 1655, II, 661-662 ; Gonet, *Clypeus*, Colon. Agripp., 1671, I, 148-149). Mais ces impossibilités ont trait seulement à l'*existence*, à la *production* de la vie surnaturelle, non à la *réception* de cette vie, à la *manière de se l'approprier*. Dieu seul peut produire en nous la vie surnaturelle, mais la réception de cette vie dépend de l'action divine et de la coopération de l'homme. Or Luther dénie à l'homme non seulement l'activité dans la *réception* de la vie surnaturelle, mais la capacité même de *recevoir* cette vie. Note du P. Weiss].

tout contenu. Dès lors, la volonté est absolument incapable même de recevoir la foi (qui, d'après Luther, réside dans la volonté) ou la justice. Mais alors comment l'homme peut-il croire ou devenir juste ?

Sans doute, Luther convient que la volonté doit posséder l'aptitude à recevoir la grâce de Dieu ; il approuve même — autant du moins qu'il la connaissait et la comprenait, — la doctrine des « sophistes » sur ce point : « Le ciel, dit le proverbe, n'a pas été créé pour les oies ¹ ». Mais que peuvent ces affirmations ? Avec son système, il n'en est pas moins dans l'impossibilité de maintenir la moindre aptitude de l'homme à recevoir la justification.

Cette impossibilité tient du reste à une cause plus profonde. St Augustin (et les scolastiques avec lui) voyait dans la *ressemblance de l'homme avec Dieu* la raison fondamentale pour laquelle seule la créature raisonnable, à l'exclusion des autres êtres, pouvait recevoir la grâce ². Or, aux yeux de Luther, avoir été créé à l'image de Dieu ne différait pas de la possession de la justice originelle. La chute originelle a donc entraîné la perte de cette ressemblance ; l'homme est devenu sem-

1. *De servo arbitrio* (1525), *Opera var. argum.*, VII, 158 [Weim., XVIII, 636] : « Si vim liberi arbitrii eam diceremus, qua homo aptus est rapi spiritu et imbui gratia Dei, ut qui sit creatus ad vitam vel mortem æternam, recte diceretur ; hanc enim vim, hoc est aptitudinem, seu, ut Sophistæ loquuntur, dispositivam qualitatem et passivam aptitudinem et nos confitemur, quam non arboribus neque bestiis inditam esse, quis est qui nesciat ? Neque enim pro anseribus, ut dicitur, cœlum creavit ».

2. *Cont. Jul.*, VI, c. 3, n. 15. Voir en outre saint Thomas, I *Sent.*, dist. 3, parte 2 (in expositione textus) ; dist. 37 (in expositione textus).

blable au démon¹, il a une noirceur diabolique². De fait, « chez l'homme et chez le démon », l'élément spirituel (à la différence de l'élément naturel) « a été complètement anéanti par le péché³ ».

Que Luther le veuille ou non, l'homme, dans son système, a perdu *toute capacité* de recevoir la grâce. Non seulement il a perdu cette capacité des choses divines, mais il ne possède que « pures ténèbres, erreur, méchanceté, perversion de la volonté et de l'intelligence ». « Tout ce qui est dans notre volonté est mauvais ; tout ce qui est dans notre intelligence est erreur⁴ ». Pour Luther, l'homme est totalement dévasté ; toutes ses actions et ses bonnes œuvres elles-mêmes sont nécessairement péché, purement et simplement péché.

Dans ce système, attribuer à l'homme une réceptivité, une passivité à l'endroit de la grâce, ce serait soutenir que le péché est capable de la grâce ! Voilà la conséquence de sa doctrine.

Mais revenons à sa négation du libre arbitre. Il écrivait en 1516 : Comment peut-il être question de libre arbitre « là où la loi de la chair, sous l'empire de Satan, te pousse au péché et à des troubles de conscience intolérables⁵ ? » Ainsi, nous serions inélucta-

1. Ci-dessus, p. 65-66.

2. *Opera exeg. lat.*, XIX, 95 (1532, publié en 1538). Voir le passage, ci-après, p. 295-296.

3. *In Galat.*, I, 255 (1535) [Weim., XL, I, p. 293, 25].

4. *Ibid.* (voir ci-dessus, p. 65, n. 1) : « ... Quidquid est in voluntate nostra, est malum ; quidquid est in intellectu nostro, est error ».

5. Weim., I, 93. En 1525, il écrivait : « Nous sommes les prisonniers du diable ; il est notre prince et notre dieu ; nous sommes

blement *contraints* de pécher. Aussi, à ce même endroit, Luther parle-t-il de la « tragédie de notre vie ¹ ».

Toutefois, qui dit contrainte ne dit pas encore suppression de l'aptitude. Mais Luther va plus loin. Il affirme que la volonté est formellement *morte* : dès lors, c'en est vraiment fait de la passivité à l'endroit de la grâce.

Dès 1518, il soutient qu'après le péché, le libre arbitre est absolument *mort*, aussi bien mort que les morts qui ont été ressuscités par Jésus-Christ. Telle aurait été aussi la doctrine des saints ². Cette dernière affirmation n'est qu'une supercherie ; la première est un pur non-sens. Luther ne pouvait ignorer que, dans les morts ressuscités par Jésus-Christ, ce n'est pas l'image du libre arbitre qu'ont vue les saints docteurs, mais celle des morts spirituels, des pécheurs, dont

contraints de faire ce qu'il veut et ce qu'il nous inspire». Erlang., 24, 311. Il dira plus tard : « Accendit autem Satan voluntatem contra Deum, et tanquam equo sua natura indomito subjicit calcaria. Hæc tot ac tam multiplicia mala, ex peccato per Satanam enata, isti non vident, qui liberum arbitrium defendunt ». *Opp. exeg. lat.*, XXIV, 464 (1545).

1. « Nostræ vitæ tragedia ».

2. Weim., I, 359-360 : « Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo... Liberum arbitrium est mortuum, significatum per mortuos illos, quos Dominus suscitavit, ut dicunt Doctores sancti ». Cette thèse fait partie des articles fondamentaux de Luther. Il écrit en 1531 : « La doctrine par laquelle nous enseignons que la volonté libre est *morte*, qu'elle *n'est rien*, est puissamment fondée sur l'Ecriture. Je parle de la volonté libre par rapport à Dieu et aux choses de l'âme. Car quel besoin aurais-je de beaucoup disputer de la liberté (de l'homme) pour ce qui regarde les vaches et les chevaux, l'argent et les biens ? » Erlang., 25, 73. Voir aussi 44, 180, 183 (1537-1540).

l'âme est livrée à la mort spirituelle par le péché mortel qui la sépare de Dieu, sa véritable vie ¹, et la rend digne de la mort éternelle.

Mais cette mort spirituelle entraîne-t-elle la perte du libre arbitre ? Cette perte ressemblerait à une véritable *dissolution* de l'être ; car le libre arbitre appartient à l'essence même de la volonté ; ou, pour mieux dire, il est cette volonté elle-même ². Or, seul, un être matériel, un être composé tel que l'homme peut se dissoudre. De lui, il ne subsiste plus alors que la partie spirituelle. Pour mourir, il faudrait donc que la volonté ne fût pas une faculté spirituelle, mais matérielle. Ici encore, Luther s'est payé de mots : des concepts, il ne s'est pas préoccupé ; puis, il confond « être esclave du péché » et « être mort », la mort naturelle avec la mort spirituelle.

Mais, de nouveau, l'on voit ici que cette doctrine supprime l'aptitude à recevoir l'action de Dieu et sa grâce. Qui prétendra qu'un cadavre ait une aptitude à recevoir quoi que ce soit ? Qui voudra soutenir qu'une volonté *morte* « à l'égard de Dieu et des choses de l'âme » soit capable de recevoir l'action de Dieu ou quelque chose de supérieur à sa nature ? Par suite, dans le système de Luther, la justice du Christ, la grâce ne sera pas *reçue* par l'homme, ce qui indiquerait chez lui une *réceptivité*, elle ne fera que le *recouvrir*.

1. Ci-dessus, t. II, p. 349.

2. Matthieu d'Aquasparta, qui possédait à fond saint Augustin, dit : « Liberum arbitrium est essentialiter ipsa voluntas... ista enim est universalis motrix in anima, movens se et omnes alias vires ». *Quæstiones disputatæ selectæ*, t. I. Quaracchi (1903), p. 210.

Cette conclusion découle encore d'une autre théorie qui, bien qu'elle appartienne aux premières opinions du Réformateur, ne se trouve cependant dans ses œuvres qu'après la précédente, et d'après laquelle Dieu *seul* est libre. « Le libre arbitre, écrit-il en 1525, est l'apanage exclusif de Dieu ; l'attribuer à l'homme, ce serait lui attribuer la divinité¹ ». Mais alors, dans l'œuvre du salut, l'homme est absolument incapable de consentir ou de ne pas consentir à quoi que ce soit : ce seraient là des manifestations de la liberté, manifestations qui viennent de lui être refusées. Dans l'œuvre du salut, la volonté n'a donc de réceptivité pour rien ; c'est Dieu seul qui peut et qui doit tout produire. C'est lui qui doit accomplir la loi à notre place, si bien que l'idée d'une coopération de notre part n'est que pure illusion.

Sans doute, Luther dira que Dieu n'agit pas sans nous et que nous devons coopérer avec lui, etc². Mais qu'entend-il par là ? Il entend cette coopération dans un sens purement automatique ; il l'entend comme

1. *De servo arbitrio*, *Opp. var. arg.*, VII, 158-59 [Weim., XVIII, 636] : « ... liberum arbitrium esse plane divinum nomen... Quod si hominibus tribuitur, nihilo rectius tribuitur, quam si divinitas ipsa eis tribueretur, quo sacrilegio nullum esse majus possit ». N. d. T. Ainsi, c'était au nom de deux principes que déjà Luther, comme plus tard Calvin, niait la liberté de l'homme : 1° Parce que l'homme était un être créé, fini ; 2° parce que l'homme déchu était radicalement corrompu. Du reste, ces deux principes l'amenaient à des conclusions contradictoires : en vertu du premier, il refusait à l'homme toute liberté ; en vertu du second, il lui reconnaissait la liberté pour les actes de la vie ordinaire, « pour ce qui était au-dessous de lui. » (Weim., XVIII, 638, 4 : *De Servo arbitrio*).

2. *Ibid.*, p. 318. [Weim., XVIII, 754.]

Staupitz¹ : il faut que je sois présent. « Celui qui veut défendre la volonté libre de l'homme et soutenir, *pour si peu que ce soit*, que dans l'ordre spirituel elle est capable de quelque chose, qu'elle peut *prêter son concours*, celui-là nie le Christ. Je m'en tiens là, et je sais que c'est la vérité même² ».

C'est très logique. En ce qui touche aux choses spirituelles et divines, la volonté humaine, l'homme en général n'était aux yeux de Luther qu'un tronc, une pierre. Dès lors, il ne peut plus être question d'*accepter* la grâce, de *consentir* à ses impulsions, à plus forte raison de *coopérer* avec elle, ce qu'au contraire soutiennent tous les scolastiques³. Ainsi donc, d'après Luther, ce que l'homme *paraît* produire en vue du salut est du commencement à la fin *uniquement et exclusivement* l'œuvre de Dieu. Agir en vue du salut, accepter même le salut est pour l'homme absolument impossible⁴.

1. Ci-dessus, p. 175. Voir aussi p. 180.

2. *Propos de Table*, II (1845), 53-54.

3. Alexandre de Halès, 3 p., qu. 61, m. 3, a. 2, ad 2. : « *Liberrum arbitrium secundum duplicem rationem comparatur ad gratiam : scil. in ratione recipientis, et in ratione operantis ; et tamen utrumque est voluntatis seu liberi arbitrii, scil. recipere gratiam et cum gratia operari* » ; il explique ensuite l'action de la grâce, le consentement de la volonté et la coopération. A ce sujet, il n'y a pas la moindre divergence entre les scolastiques. Voir en outre, ci-dessus, p. 61.

4. *De servo arbitrio*, loc. cit., p. 317 [Weim., XVIII, 754] : « *Homo antequam renovetur in novam creaturam regni spiritus, nihil facit, nihil conatur, quo paretur ad eam renovationem et regnum ; deinde renovatus, nihil facit, nihil conatur, quo perseveret in eo regno, sed utrumque facit solus spiritus in nobis, nos nisi nobis recreans et conservans recreatos... Sed non operatur sin., nobis ut quos in hoc ipsum recreavit et conservat, ut operaretur*

II. — Dans le système de Luther, la foi est impossible.

Une contradiction en appelle une autre. Si la liberté est impossible et va contre les fondements de la vérité, si elle est morte, dès lors il ne m'est pas possible de croire. La foi a beau être un don de Dieu, il faut cependant que ce soit *moi qui croie*, il faut que ce soit *moi qui accepte* la foi. Le fait de croire suppose un acte d'adhésion, l'action libre de ma *volonté*. « Croire ou ne pas croire dépend du libre arbitre de l'homme » : écrit saint Augustin¹. « On peut entrer dans une église sans le vouloir... recevoir l'Eucharistie sans le vouloir » ; mais « pour croire il faut qu'on le veuille », « la foi par laquelle nous croyons Dieu ou nous croyons en Dieu est *en notre pouvoir*² ». Or, pour que

in nobis et nos ei cooperaremur. » Mais comment ? « Sic per nos prædicat, miseretur pauperibus, consolatur afflictos. Verum quid hinc libero arbitrio tribuitur ? Imo quid ei relinquitur nisi nihil ? Et vere nihil ». Ainsi donc, en ce qui regarde l'œuvre du salut, nous ne serions que de simples chalumeaux, des instruments sans vie entre les mains de Dieu, ne pouvant absolument rien faire et possédant à peine quelque chose de propre. Telle est la doctrine de Luther, doctrine totalement opposée à l'Écriture et au bon sens.

1. *De prædestinatione Sanctorum*, c. 5, n. 10 : « Credere vel non credere in libero arbitrio est voluntatis humanæ ». Voir Saint Thomas, 2^a 2^æ, qu. 10, a. 8.

2. *Tract. 26 in Joann. Evangel.*, n. 2 : « Intrare quisquam ecclesiam potest nolens, accedere ad altare potest nolens, accipere Sacramentum potest nolens : credere non potest nisi volens ». Et même dans le *De spiritu et lit.*, si prisé par Luther, il écrit (c. 32, n. 55 : « Fides qua credimus Deo vel credimus in Deum, in nostra potestate est, quoniam, cum vult quisque, credit, et cum credit, volens credit ». Voir aussi, plus haut, p. 60-61.

la volonté incline l'intelligence à adhérer à la parole qu'elle vient d'entendre, il faut sans doute qu'elle soit mue par la grâce divine ; mais elle ne peut être touchée, mue par Dieu que parce qu'elle a l'aptitude, la *puissance passive* de recevoir l'action divine et, par suite, la possibilité de lui obéir. De notre côté, cette obéissance est donc un acte de consentement, c'est un *acte libre*, car la volonté peut *refuser* cette adhésion¹. Le système de Luther exclut tout cela.

Mais, s'il en est ainsi, comment se peut-il que la *foi* devienne un acte vraiment humain ? Luther dit explicitement qu'en nous la foi est l'œuvre de Dieu seul : « La foi, dit-il, est la plus grande des œuvres divines. Alors que Dieu produit toutes les autres œuvres avec nous et par nous, pour *celle-là seule il opère en nous et sans nous*² ». Des affirmations de ce genre se rencontrent fréquemment dans ses œuvres.

Cette dernière pensée est-elle de Luther lui-même ? On pourrait le croire, car, si je ne me trompe, ni lui ni aucun théologien protestant ne font soupçonner qu'elle ait été émise avant lui. Et pourtant elle n'est au fond que la définition scolastique de la *vertu*, définition qu'il a mal comprise. Pour distinguer la vertu *infuse* de la vertu *naturelle acquise*, les scolastiques disent

1. S^t Thomas, 1^a 2^{ae}, qu. 21, a. 4, ad 2 : « Homo sic movetur a Deo ut instrumentum, quod tamen non excludit quin moveat seipsum per liberum arbitrium, et ideo per suum actum meretur vel demeretur apud Deum ».

2. *De captivit. Babyl.* (1520) : « Fides opus est omnium operum excellentissimum et arduissimum... Est opus Dei, non hominis, sicut dicit Paulus; cætera nobiscum et per nos operatur, *hoc unum in nobis et sine nobis operatur* ». Weim., VI, 530.

précisément que la *vertu infuse est produite par Dieu en nous et sans nous*¹.

Les scolastiques de toute nuance se servent de ces termes pour définir les trois vertus théologiques, donc aussi la foi². Ainsi, en les employant, Luther ne nous apprend rien de nouveau. Mais il y a nouveauté en ce qu'il n'admet cette définition que pour la foi. Et nouveau aussi est le *sens* qu'il est amené à lui donner. D'après les scolastiques, c'est sans doute sans action de notre part³ que la vertu (surnaturelle)

1. Déjà Pierre Lombard disait (2 Sent., dist. 27) : « Virtus est, sicut ait Augustinus, bona qualitas mentis, qua recte vivitur et qua nullus male utitur, *quam Deus solus in homine operatur*. Ideoque opus Dei tantum est, sicut de virtute justitiæ Augustinus docet super illum locum Psalmi (118, 121) : « Feci judicium et justitiam », ita dicens : « Justitia magna virtus animi est, quam non facit in homine nisi Deus... quam non facit homo, sed opus ejus intelligi voluit ». En conséquence, les anciens scolastiques donnaient de la vertu la définition suivante : « Virtus est bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nullus male utitur, *quam Deus in nobis sine nobis operatur* ». Saint Thomas (1^a 2^æ, qu. 55, a. 4, arg. 1) dit que cette définition était communément acceptée à son époque (« quæ solet assignari »). Si quelques auteurs, Pierre Lombard par exemple, laissent de côté « sine nobis », ils emploient alors au lieu de « Deus », « solus Deus ». Voir la note suivante.

N. d. T. D'une manière plus générale, on peut remarquer que toutes les expressions de Luther sur l'action de Dieu en nous ressemblent aux expressions *mal comprises* des partisans de la théorie de la prémotion physique. Voir, par exemple, Ficker, II, 22-23, *passim* (1516); Weim., XVIII (*De Servo arbitrio*), 615, 31, 709, 10, 712, 20, etc.

2. Jusqu'au temps de Luther, les scolastiques continuèrent d'accepter cette définition de la vertu. Je me contente de citer Vorlion (2 Sent., dist. 27). Biel (3 Sent., dist. 33, qu. un.) cite ces mots des *Sentences* : « *Quam solus Deus in nobis operatur* », et il ajoute : « *Quod tantum de infusa est verum* ».

3. C'est-à-dire sans que nous *causions* cette vertu.

nous est *infusée* par Dieu ; toutefois, elle ne peut devenir *nôtre* que *si nous y adhérons*¹. De plus, elle est vraiment quelque chose de réel, à savoir une qualité surnaturelle² reçue par l'une des puissances ou facultés de l'âme, inhérente à cette puissance, et la rendant capable *d'agir* en conséquence.

Mais un *acte de véritable adhésion*, la soumission libre de notre raison à la vérité éternelle, cet acte est-il *possible dans la doctrine de Luther* ? Non. Or, s'il en est réellement ainsi, il faut conclure que, dans cette doctrine, la foi nous est *impossible*.

Celui qui croit que la foi va *contre* la nature, *contre* la raison, que la foi et la raison se contredisent, celui-là renonce *a priori* à adhérer au contenu de la foi, à l'acte de foi. Contraindre la raison à accepter ce qui lui est contraire, ce qui la contredit, bref, à accepter quelque chose de *déraisonnable*, ce serait vouloir non seulement la déshonorer, mais l'anéantir. Dès lors, elle ne pourrait pas accepter le don de la foi : il lui manquerait la « puissance obédientielle », la réceptivité.

D'autre part, exiger que la raison adhère à une chose déraisonnable serait pour Dieu une impossibilité. Il ne peut faire don de quelque chose de

1. C'est ce que dit S' Thomas (*loc. cit.*, ad 6) : « *Virtus infusa causatur in nobis a Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus. Et sic est intelligendum quod dicitur : « Quam Deus in nobis sine nobis operatur ».* Quæ vero per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis *agentibus*, ipse enim operatur in omni voluntate et natura ». Voir en outre, ci-dessus, p. 56-57, et la doctrine de S' Augustin sur ce point (p. 58 et suiv.).

2. « *Habitus* ».

contraire à la raison, de quelque chose d'absurde. Un tel don serait inférieur à ceux des Danéens ; par là, Dieu ne détruirait pas seulement son œuvre, sa créature, c'est-à-dire la raison, il se nierait lui-même en tant que vérité éternelle. Si donc quelqu'un enseigne que la foi est *contraire* à la raison, que la foi et la raison ne peuvent concorder, tout ce qu'il écrira sur cette vertu ressemblera à un édifice sans fondement ; ce ne seront que des mots renfermant des concepts absolument contradictoires.

Or que nous dit ici Luther ? Rarement, on a parlé de la foi autant que lui ; mais personne n'a réduit à néant ses paroles aussi bien qu'il a su le faire lui-même. Il écrivait en 1536 : « La raison est contraire à la foi. *C'est uniquement à Dieu qu'il appartient de donner la foi contre la nature, contre la raison, en un mot, de faire « croire »*¹. A peine un an après, il nous dit, comme nous l'avons vu plus haut : « Il est impossible de faire s'accorder la foi avec la raison »². « La Sorbonne, cette mère des erreurs, ajoute-t-il en 1539, a on ne peut plus mal défini que si une chose est vraie, elle l'est pour la philosophie et pour la théologie ; c'est une impiété de sa part d'avoir condamné ceux qui soutenaient le contraire »³. « Quand bien même il

1. *Disputationen Martin Luthers* (édit. Drews, Göttingen, 1895-96), p. 42 : « Ratio adversatur fidem. Solius Dei est, dare fidem contra naturam, contra rationem et credere ».

2. Erl., 44, 158 (1537-1540). Voir la fin du chapitre précédent, p. 226, où à l'occasion d'Occam il a été question de cette doctrine.

3. *Disputationen*, p. 487, thèses 4 et 5 : « Sorbona, mater errorum, pessime definivit, idem esse verum in philosophia et theologia ; impieque damnavit eos, qui contrarium disputaverunt ».

est juste d'affirmer que « tout ce qui est vrai concorde avec le vrai¹ », toutefois ce principe ne saurait s'appliquer à toutes les sciences. Théologiquement il est vrai que *le Verbe s'est fait chair* ; philosophiquement cela est tout bonnement impossible et absurde. La proposition : *Dieu est homme* n'est pas moins disparate, elle est plus disparate que cette autre : *L'homme est un âne*² ». « Vrai en philosophie, mais faux en théologie » : c'est pour Luther un principe qui n'a pas besoin d'être démontré³.

D'après lui, la foi et la raison sont donc deux contraires que l'on ne peut unir. Dieu ne nous a donné la raison que « pour qu'elle gouverne ici-bas, c'est-à-dire qu'elle a le pouvoir de légiférer et d'ordonner sur tout

Voir de plus longs développements dans le même recueil, p. 491 et suiv. Ce n'est pas la Sorbonne, mais Léon X, qui, au cinquième concile de Latran (19 décembre 1513), a défini contre Pomponace : « Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritatis illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus ». Il défendit d'enseigner l'opinion opposée et condamna ceux qui la soutenaient. Voir Labbei-Coleti *Concil.*, XIX. 842 [Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*, 10^e édit., n° 738 ; L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. IV, 1^{re} partie, p. 562-563 ; traduction Poizat, t. VIII, p. 242].

1. Voir cet axiome aristotélicien, ci-dessus, p. 75.

2. *Disputationen*, loc. cit., thèses 1-3 : « Etsi tenendum est, quod dicitur : Omne verum vero consonat, tamen idem non est verum in diversis professionibus. In theologia verum est, verbum esse carnem factum ; in philosophia simpliciter impossibile et absurdum. Nec minus, imo magis disparata est prædicatio : Deus est homo, quam si dicas : Homo est asinus ». Luther allait même jusqu'à regarder comme une affirmation contradictoire, comme une *contradictio in adjecto*, cette thèse : l'homme, créé à l'image de Dieu, ne diffère pas, quant à sa vie animale, de l'animal lui-même. *Opera exeg. lat.*, I, 109 (1535).

3. *Disputationen*, p. 596 (1540).

ce qui regarde cette vie, comme le boire, le manger, les vêtements, de même aussi ce qui concerne la discipline extérieure et une vie honnête ¹ ». Mais dans les choses spirituelles et divines elle est non seulement « aveugle et ténèbres ² », elle est vraiment « la p... du diable ; elle ne peut que blasphémer et déshonorer tout ce que Dieu dit ou fait ³ ». « Elle est la plus grande p... du diable » ; « de sa nature et manière d'être, elle est une p... nuisible », « une p... mangée par la gale et par la lèpre ⁴ ». C'est pourquoi « il faut laisser la raison chez elle, car elle est l'ennemie-née de la foi... *Il n'est rien de si contraire à la foi que la loi et la raison. Il faut les vaincre, si l'on veut atteindre la béatitude* ⁵ ». Mais de quelle manière ? Il faut s'en dépouiller : « Jette-lui de la saleté à la figure, pour la rendre laide... Elle est et doit être noyée dans le baptême... Si la paillardise t'assaille, *tue-la ; agis de même et plus fortement encore dans la paillardise spirituelle* », c'est-à-dire à l'égard de la raison. Puis, ici tout à fait d'accord avec lui-même, Luther la met « aux cabinets ⁶ ». Si nous n'avons ici-bas qu'une foi imparfaite, la faute en est à ce que « pendant cette vie, la raison n'est pas complètement *anéantie* ⁷ ».

1. Erlang., 49, 229 (1538). Voir en outre, ci-après, p. 281-282.

2. *Ibid.*, 45, 336 (1537-1538) ; 47, 128 et suiv. (1537-1540) ; 51, 400-401 (1523).

3. *Ibid.*, 29, 241 (1524-1525).

4. *Ibid.*, 16, 142, 144 (1546 : le dernier sermon de Luther à Wittenberg).

5. *Propos de Table*, II (1845), 135.

6. Erlang., 16, 145, 148 (1546).

7. *In Galat.*, I, 331 (1535).

L'*anéantissement* total de la raison nous donnerait donc la foi parfaite ! De là cette exhortation de Luther : « Tu dois abandonner la raison, ne rien savoir d'elle, l'*anéantir complètement*, sinon tu n'entreras jamais au ciel. » « *La raison est directement opposée à la foi ;* aussi on doit la laisser aller ; chez les croyants elle doit être *tuée et enterrée*... De même que chez l'enfant la raison et l'intelligence sont encore complètement prisonnières, de même chez le chrétien la raison doit être *anéantie*, sinon la foi ne peut habiter chez lui, car la raison lutte contre la foi ¹. »

Cette folle exigence qu'on *anéantisse* la raison en ce qui regarde la foi est la conséquence naturelle de la thèse que la foi et la raison *se contredisent*. Dès lors, en effet, à quoi peut bien encore servir la raison, lorsqu'il s'agit de la foi ? Seule, la doctrine chrétienne, c'est-à-dire catholique, en affirmant que la foi et son contenu sont non *contre* la raison, mais *au-dessus* d'elle, réserve à la raison la place qui lui revient. Comme nous venons de le dire, Dieu ne saurait exiger qu'on croie quelque chose de contraire à la raison. Mais de par son essence, la raison est ordonnée à ce qui est *au-dessus* de la nature, comme à quelque chose qui la *complète* ; elle peut donc rechercher le surnaturel, y adhérer, y croire, quoique du reste pour atteindre ce but ses forces naturelles soient insuffisantes et qu'elle ait besoin d'y être aidée par la grâce ².

1. Erlang., 44 (1537-1540), 156-157.

2. Matthieu d'Aquasparta, pour ne citer que lui parmi les scolastiques, dit : « Credere contra rationem est vituperabile... Aliquid est supra rationem, ad quod ratio non potest pertingere nec

Précisément parce que le contenu de la foi est, non pas contraire à la raison, mais simplement au-dessus d'elle (et cela, parce que c'est le même Dieu qui a révélé les mystères de la foi, et qui a donné à l'âme humaine la lumière de la raison), l'homme peut résoudre ou réfuter les objections tirées de la raison contre la foi, et prendre même la défense de la foi¹.

Dans le système de Luther tout cela devient impossible. Il ne voit aucune différence entre *au-dessus* de la raison et *contre* la raison². Mais si la raison adhère à ce qui est irrationnel, elle se détruit elle-même. Et si Dieu exige que ses créatures raisonnables croient des choses contraires à la raison, il s'anéantit lui-même. Or, si la raison ne peut adhérer au contenu de la foi,

ad illud ordinatur, et illud præcipitur non quæri. Aliud est quod est supra rationem, quia ratio in illud virtute sua non potest, tamen naturaliter ordinatur ad illud tanquam ad suum complementum: et illud præcipitur appetere, quærere et credere, non propria virtute, quia supra, sed cum auxilio et gratia Dei, et illud est humilis confidentiæ ». (*Quæstiones disputatæ*, p. 73, ad 6 et 9.)

1. A l'appui de cette vérité, S^t Bonaventure apporte la considération suivante : « Non est peioris conditionis veritas fidei nostræ quam aliæ veritates; sed in aliis veritatibus ita est, ut omnis (veritas), quæ potest per rationem impugnari, potest et debet per rationem defendi: ergo pari ratione et veritas fidei nostræ ». *Proæmium in Sent.*, qu. 2, sed contra 3.

2. Erlang., I, 244 (1534): « C'est un signe... que la parole de Dieu est supérieure et contraire à toute raison ». [Cette confusion de Luther a trouvé malheureusement trop d'imitateurs. L'impiété contemporaine combat encore avec ce sophisme de « transposition du sujet » (*mutatio elenchi*) la doctrine de la Trinité, du surnaturel, du miracle, etc. Comme si la vie, l'essence de la lumière, de l'électricité étaient contraires à la raison parce qu'elles échappent à notre intelligence, à nos explications ! Note du P. Weiss].

parce que la foi la contredit, si même dans le domaine de la foi, elle doit être absolument *morte*, par quoi donc adhérerons-nous à la parole de Dieu, au contenu de la foi ? Par la volonté ? Mais d'après Luther, elle aussi, elle est *morte*. Dans son système, croire est donc un non-sens, une impossibilité.

Luther, il est vrai, dit souvent que Dieu donne la foi même à celui qui la repousse¹, et qu'il contraint la raison. Malheureusement c'est là une contradiction avec son principe fondamental, d'après lequel il n'y a qu'une conclusion de légitime : en nous commandant *d'accomplir la loi*, Dieu, comme nous l'avons vu, nous a imposé quelque chose d'*impossible*, car notre volonté n'est pas libre ; et par conséquent le Christ a dû accomplir la loi à notre place ; de même, par le précepte de la *foi*, Dieu nous demande aussi l'*impossible*, car la foi est en contradiction avec notre raison ; *Dieu doit donc aussi croire en nous pour nous*. Cette seconde conclusion n'est assurément pas plus mauvaise que l'autre ; et toutes les deux constituent deux absurdités qui découlent des prémisses de Luther.

Quand donc les théologiens protestants finiront-ils par s'en apercevoir ? Parlant des fanatiques qui partant de ses principes secouaient son autorité, Luther disait : « Vous auriez beau les piler dans un mortier, vous ne parviendriez pas à leur extraire leur folie² ». En serait-il donc ainsi des théologiens protestants ? En tout cas, il est étonnant qu'ils écrivent des livres entiers sur la justification par la foi, sur la puissance

1. *Disputationen*, page 43.

2. Erlang., 16, 145 (1546).

de la foi d'après Luther, sans même sentir s'élever en eux un doute sur cette question primordiale : d'après les principes de Luther, nous est-il possible d'avoir la foi ? Du reste, évidemment, on peut dire à leur décharge qu'en chassant la raison de la théologie, il a exclu la théologie du domaine des sciences. Si donc elle veut rester vraiment luthérienne, la théologie protestante ne doit rien répondre aux objections de la raison : dès lors, elle ne peut être qu'un champ-clos où les affirmations non prouvées, les phrases et les hypothèses les plus téméraires se renversent mutuellement¹.

III. — *Suite. A elle seule, la foi serait la justice formelle*².

De ce que nous venons de voir, il ressort que la foi, produite par Dieu en nous mais sans nous, n'y a pas

1. Dans sa *Luthers Theologie*, 2^e édit (1901), II, 51, Köstlin n'a pas même compris la différence essentielle entre ce qui est *contre* la raison et ce qui est *au-dessus* de la raison ; en effet, il donne comme « objet de la théologie (de Luther) ce qui est *au-dessus* de la raison ». Il importe peu que sur ce point comme sur beaucoup d'autres, Luther retombe parfois dans le catholicisme, c'est-à-dire dans des idées chrétiennes : ces contradictions ne suppriment pas sa conception fondamentale. Dans son ouvrage *Die sittliche Triebkraft des Glaubens* [*La force morale de la foi*] (1895), Thieme ne fait preuve ni d'une meilleure méthode, ni d'une plus grande science, et l'appréciation favorable de Seeberg ne le soustrait pas à ce reproche.

2. Pour ce qui va suivre, il importe de se rappeler la doctrine scolastique sur la *matière* et la *forme*. Dans tous les corps matériels, il y a deux principes dont l'union intime forme la *substance* : un principe passif ou *matière*, et un principe actif ou *forme*. La *matière* est le *substratum* universel des êtres qui

de *substratum*, malgré tout ce que, dans son inconséquence, Luther peut apporter contre cette déduction. Qu'il lui donne *comme sujet* la raison, ou, comme il le fait en réalité, la *volonté*¹, cette conclusion n'en demeure pas moins intacte. En effet, dans *l'œuvre du salut*, son système réduit ces deux puissances à l'état de cadavres. « Dieu veut que dans les affaires de ce monde ainsi que pour conserver notre *decorum extérieur* nous employions les lumières de la raison et le libre arbitre ou volonté. La raison et la volonté servent

existent sur la terre ; la forme les place dans leur *espèce* : pierre, cheval, homme, etc.

Ainsi, la matière est indéterminée et inerte : la forme lui donne la détermination à telle espèce et l'activité. Dès lors, *par extension*, on appellera *matière* tout ce qui sera moins noble, indéterminé ou impropre à l'action, *forme*, tout ce qui sera plus élevé, ce qui servira à déterminer ou à mettre en acte. De là les mots de *matière* et de *forme* des sacrements ; de là aussi l'expression : la *charité informe* la foi. Sans la charité, les vertus de foi et d'espérance peuvent exister en nous ; mais elles ne peuvent produire des fruits de vie. La foi est donc perfectionnée par la charité ; elle s'épanouit dans la charité. Voir dans le même sens, ci-après, p. 320, n. 2, 321-323.

Dès lors, on voit aussi que dans son sens figuré aussi bien que dans son sens propre, la forme ne peut être que quelque chose de créé : autrement, ce serait le panthéisme : ce serait admettre que Dieu ne fait qu'un avec la matière pour lui donner l'être ou l'activité (N. d. T.).

2. Absolument dans le sens de ces modernes, qui, pour sauver la foi chrétienne, acceptent une *foi* du cœur, une *foi* du sentiment, alors qu'ils laissent à l'arbitraire d'un chacun la *croyance*, qui ne serait que l'acceptation intellectuelle d'un fait historique ou d'une doctrine traditionnelle, et par suite qu'une activité purement naturelle et humaine. Cette merveilleuse découverte est venue de la *détresse de la conscience* qui a contraint de chercher un expédient grâce auquel on pût se consoler en pensant que la *foi* peut nous justifier devant Dieu, alors même qu'on se serait séparé de lui par défaut de *croyance*. (Note du P. Weiss.)

à ce but¹ ». Mais alors que devient la foi, qui, bien qu'il l'appelle un « être réel »², n'est chez lui qu'une incon nue à laquelle il donne toutes les qualités possibles ou impossibles, jamais cependant la force d'agir, pas même un sujet où elle puisse être reçue ? Dans le sys tème de Luther, où trouve-t-on dans l'homme le sujet de la foi ? Qui est-ce qui croit, et que produit la foi ?

On pourrait tourner la difficulté en disant que la *foi* *croit* en nous. De fait, c'est ce que Luther écrit dans une de ses œuvres capitales : « La *foi* du cœur, qui est un don divin, *croit* formellement au Christ³ ». Ainsi, dans cette nouvelle doctrine philosophico-théologique, ce serait l'impersonnel, l'abstrait qui agirait à la place des deux cadavres de la raison et de la volonté ? Mais alors c'est la foi, et non le pécheur, qui est justifiée. En outre, comment se fait-il qu'ici la foi se trouve tout à coup placée dans le cœur ? Par le cœur, Luther entend-il la volonté⁴ ? Il semble que ce soit-là sa pen-

1. *Opera exeg. lat.*, XVIII, 80 (1532). A la page 81, il va même jusqu'à écrire : « Abolenda omnia, quæ per rationem et volunta tem hominis possunt perfici, quod ad salutem et vitam æternam nihil valeant ».

2. *Ens positivum*. — *Disputationen*, p. 42.

3. *In Galat.*, I, 334 (1535) : « Fides in corde, quæ est donum divinitus datum, formaliter credit in Christum ». Des affirmations de ce genre reviennent souvent chez lui.

4. En général, Luther fait de la volonté une sorte de sujet de la foi ; c'est ce qu'il doit faire, si la foi ne diffère pas de la confiance. *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, II, 314 (1535) : « Quando igitur fide in verbum Dei edoctus apprehendo Chris tum, et tota fiducia cordis — quod tamen sine voluntate fieri non potest — credo in eum, hac notitia justus sum ». Et dans les *Opera exeg. lat.*, XIX, 199 (1532), il écrit : « Fidei natura (ad hunc modum) discenda est, quod sit voluntas, seu notitia, seu expectatio pendens in verbo Dei ». Enfin dans les *Propos de Table*, II (1845),

sée. Mais, dans son système, la volonté est morte, elle ne peut ni accepter quelque chose qui lui soit supérieur, ni y adhérer, ni même y coopérer. De plus, la volonté ne peut pas exciter l'entendement, ou, si l'on veut, la raison, à accepter, à comprendre ce qui est contraire à la raison.

Il reste encore une autre échappatoire. Je disais plus haut que le même motif qui, d'après Luther, faisait que le Christ devait accomplir la loi à notre place, demandait aussi que ce fût Dieu qui crût en nous¹. La thèse : Dieu produit la foi en nous et sans nous, aurait alors ce sens : *Dieu lui-même croit en nous*. Ainsi, la foi n'est plus suspendue en l'air, et pourtant elle n'a pas besoin que de notre côté nous soyons aptes à la recevoir, que nous y adhérions. Mais par là *notre* justification est tout aussi impossible que si c'est la foi qui croit en nous. En effet, c'est de *notre* foi que dépend *notre* justification. Or, quelques explications qu'apporte Luther, dans son système *notre* foi est un non-sens.

Toutefois c'est en admettant que Dieu croit en nous que l'on sauvegarde le mieux la thèse de Luther que Dieu est *seul* agent dans l'œuvre de notre salut. De

179 : « La matière de la foi, c'est notre *volonté* ; la *forme*, c'est le fait de saisir que la parole du Christ est inspirée de Dieu ; la *cause finale* et le fruit de la foi est qu'elle purifie le cœur, nous rend enfants de Dieu et apporte avec elle le pardon des péchés ». Ainsi, pour désigner la foi, Luther nous apprend tout d'un trait qu'elle est une *volonté* (voluntas), une *connaissance* (notitia), une *attente* (expectatio) ! Nous avons là une nouvelle preuve de l'incurable confusion qui régnait dans son esprit.

1. Ci-dessus, p. 280.

plus, si c'est *Dieu* qui croit en nous, la foi se rapproche bien davantage de la justice du Christ ; dès lors, il n'y aurait pas à s'étonner que Luther identifiât formellement la foi avec la justice. C'est bien ce qu'il a fait, et de très bonne heure¹. Il ne s'écarte pas de cette idée lorsque dans son ouvrage capital sur *l'Épître aux Galates*, il écrit : « La justice chrétienne, c'est la confiance dans le Fils de Dieu. Cette confiance nous est imputée à justice à cause du Christ² », et cela, comme il nous l'enseigne dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, en ce sens que la confiance, la foi est regardée comme justice³. Luther interprète ici les paroles de saint Paul⁴ *en ce sens que la foi devient justice*, tandis que l'apôtre veut simplement dire que Dieu accepte la foi de telle manière qu'il communique ensuite la justice. Vers la même époque, il définit la justice chrétienne « la connaissance du

1. *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, fol. 116 [Ficker, II, 65] : « Justificatio illa Dei passiva, qua (Deus) a nobis justificatur, est ipsa justificatio-nostri active a Deo. Quia illam fidem, quæ suos sermones justificat, reputat justitiam ». De même l'incrédulité est confondue avec l'injustice. Lorsque saint Augustin (*Enarrat. in Ps. 32, Enarrat. 2, n. 4*) écrit pareillement : « Fides tua, justitia tua », le contexte indique suffisamment qu'il n'entend par là rien d'autre que « ex fide vivere » : « Ta justice est la vie par la foi ». C'est ce qu'il dit encore dans *Enarrat. in Ps. 93, n. 29* : « Non est alia justitia hominis in hac vita nisi ex fide vivere » ; mais « vivre de la foi » n'est pas possible sans la charité.

2. *Commentaire sur l'Ep. aux Galat.*, I, 334 (1535) : « Justitia christiana est fiducia in Filium Dei... quæ fiducia imputatur ad justitiam propter Christum ». De même aussi en 1517 : « Fides est justitia, boni mores sunt opera ». (Weim., I, 118.) Sur la *fiducia*, voir, ci-après, § 6.

3. Voir l'avant-dernière note.

4. *Rom.*, IV, 3.

Christ », « la connaissance de Dieu ¹ ». Par cette connaissance il n'en entend pas d'autre que celle que nous avons par la foi. Aussi finit-il par affirmer que notre justice n'est que *la foi dans le Christ* ².

En parlant ainsi, pense-t-il vraiment à la justice formelle, qui nous rend agréables à Dieu ? Sans aucun doute. De très bonne heure, il nous déclare que la foi est la *grâce justifiante* ³, et plus tard il dira sans hésitation : la foi c'est la *justice formelle*, principe de notre justification ⁴. Ainsi la foi, qui *contredit* la raison, devient tout d'un coup notre justice formelle, la justification elle-même ! Comment cela se fait-il ? Comment est-ce possible ? Naturellement, on se garde bien de nous le dire ⁵.

1. *In Isaiam, Opera exeg. lat.*, XXIII, 154 (1534) : « Est brevis justitiæ Christianæ definitio, quæ nihil est quam cognoscere Christum » ; p. 156 : « Est autem mirabilis justitiæ definitio, quod sit notitia Dei, ut cor tantum nitatur in notitia Christi crucifixi ».

2. *Ibid.*, p. 156 (1534) : « Hæc igitur gloria Christiani est, scire quod *sua justitia sit credere in hunc Christum* ». — Au lieu de foi dans le Christ, nous disons la foi au Christ.

3. *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux* (1517), folio 109^b : « Fides jam est gratia justificans ».

4. *In Galat.* (1535), I, 331 : « Fides est formalis justitia, propter quam justificamur ».

5. La conséquence nécessaire de cette contradiction fut que désormais Luther et les siens n'entendirent plus la foi dans le sens d'une soumission libre de la raison à une *vérité* objective, révélée par Dieu, mais dans le sens d'un attachement confus à Dieu ou au salut par le *sentiment*. C'est cette doctrine que Schleiermacher, Ritschl, Ménégos et Sabatier parmi les protestants, Hermès parmi les catholiques, chacun à sa manière, ont menée jusqu'à ses dernières conséquences. (Note du P. Weiss.) [Sur la « religion du sentiment », voir Weiss, *Die religiöse Gefahr*, 2^e-3^e édit., Fribourg, 1904, pp. 69, 72, 142-143, 145-146, et 236-238, où l'on trouve aussi une bonne bibliographie. N. du Tr.]

Luther va d'une contradiction à l'autre, sans que ni lui, ni les théologiens protestants de nos jours s'en aperçoivent. Lui et eux marchent à la lueur des mots, sans nul souci des idées. Contentons-nous d'examiner comment Luther s'embarrasse dans son cercle vicieux. Qu'entend-il donc par justice formelle ? Quelque chose de semblable à la justice formelle des scolastiques ? Il se le figure. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Galates* (1535), auquel nous avons emprunté la citation précédente, il écrit : « *Nous aussi nous admettons une qualité et une justice formelle dans le cœur, non pas la charité comme le font les sophistes (les scolastiques), mais la foi, de manière toutefois que le cœur ne considère et ne saisisse rien autre chose que le Christ Sauveur¹.* » Voilà donc que la foi se changerait tout à coup en une qualité ? Elle serait même notre justice formelle, la charité des scolastiques ou, pour mieux dire, des Occamistes : en fait de scolastique, Luther ne connaissait que celle d'Occam. D'après les Occamistes, la charité, qui, pour eux, ne diffère pas de la grâce sanctifiante, est la justice formelle. Si maintenant c'est de la même manière que la foi de Luther est la justice formelle, qu'advient-il de la justice du Christ qui, d'après lui, nous serait imputée et remplacerait la grâce sanctifiante ou charité ?

1. *In Galat.* (1535), I, p. 194 : « Nos quoque facimus qualitatem et formalem justitiam in corde, non caritatem, ut sophistæ, sed fidem, sic tamen, ut cor nihil aliud spectet et apprehendat quam Christum salvatorem ». Du reste, ici comme en d'autres passages, Luther nie que la justice soit une *qualité* ; cela prouve simplement que chez lui avoir un système est synonyme de n'en avoir aucun.

Ici, Luther met-il donc la foi à la place de la justice imputative du Christ ? Non. Il cherche à restreindre la portée de son affirmation en disant que par la foi « le cœur ne considère et ne saisit que le Christ ». Mais cette restriction détruit ce qu'elle a pour but d'expliquer : dès lors, la foi *n'est plus formellement* la justice ; cette justice nous est extérieure, elle réside dans la justice du Christ. Dans le système de Luther, une justice intérieure, une justice formelle est impossible.

La foi serait donc la justice formelle. Mais peu après, on nous dit : « La justice *commence* par la foi, et par elle, nous [n]'avons [que] les *prémices* de l'Esprit¹ ». Conçoit-on pareille pénurie d'esprit de suite ? Au lieu de toutes ces affirmations, que n'explique-t-il comment *nous pouvons* arriver à posséder les prémices de l'Esprit, ou comment *nous pouvons commencer* à croire².

Deux pages avant le passage que nous venons de citer, où Luther dit que la *foi*, tout comme la charité d'après les sophistes, est une *qualité* et la justice formelle, il écrit : « *De même* que les sophistes disent que la *charité* forme et imbibe la foi, *de même* nous, nous disons que le Christ forme et imbibe la foi, ou mieux qu'il est la *forme de la foi*³ ». Mais alors *Jésus-Christ devient une qualité* ! Les *sophistes*, en effet, disent que la charité est une qualité, une habitude qui, comme

1. In Galat. (1535), I, 331 : « ... justitiam quidem incipere per fidem, ac per eam nos habere primitias Spiritus ».

2. Ci-après, IV, p. 294 et suiv.

3. In Galat. (1535), I, 192 : « Sicut sophistæ dicunt, caritatem formare et imbuiere fidem, sic nos dicimus, Christum formare et imbuiere fidem, vel *formam fidei* esse ». [On dit équivalement *former* et *informer*].

telle, informe la foi. Sans aucun doute, c'est bien là le sens de Luther ; il écrit : « Nous disons : la foi saisit le Christ, *et le Christ est la forme* qui orne et informe la foi, comme la *couleur orne et informe le mur*¹ ». Ce n'est que pour celui qui a banni la philosophie du domaine de la théologie que la couleur peut être la forme du mur². Mais passons. S'il est vrai que le Christ informe la foi, comme la couleur informe le mur, est-ce en tant que *qualité* qu'il remplit ce rôle ? Certainement ; c'est ce que Luther dit en toutes lettres quatre ans auparavant (1531) : « Pour mieux comprendre cette doctrine, j'ai coutume de supposer qu'il n'y aurait dans mon cœur *aucune qualité* appelée foi ou charité ; mais *à leur place je mets le Christ* lui-même, et je dis : voilà ma justice, il est ma *qualité* et, suivant l'expression reçue, ma *justice formelle* ; je veux me délivrer par là du regard vers la loi et les œuvres, bien mieux, me délivrer du regard vers le Christ en tant que docteur et donateur. Je veux que lui-même, il soit immédiatement mon don et ma doctrine, afin de tout posséder en lui³ ». Luther représente Jésus-Christ comme

1. *Ibid.*, p. 191 : « Nos econtra dicimus, fidem apprehendere Christum, qui est forma, quæ fidem ornat et informat, ut *color parietem* ». De même, I, p. 244.

2. Pour les modernes, la couleur n'est qu'une résultante de vibrations. Pour les scolastiques, elle était un accident, une modalité physique qui découlait de la substance (N. d. T.).

3. *Corpus Reformatorum*, II, 503 : « Ego soleo, ut hanc rem melius capiam, sic imaginari, quasi nulla sit in corde meo *qualitas*, quæ fides vel charitas vocetur, sed in loco ipsorum pono ipsum Christum et dico : hæc est justitia mea ; *ipse est qualitas*, et *formalis*, ut vocant, *justitia mea*, ut sic me liberem ab intuitu legis et operum, imo et ab intuitu objecti istius, Christi, qui

inhérent à chacun de nous, comme *conglutiné* à nous, de sorte qu'on peut dire que « lui et moi, nous ne formons en esprit qu'un seul corps ¹ ».

Ce qui tout d'abord ressort clairement de ces paroles, c'est que Luther ne savait pas trop que penser de la foi. Il revient ici à son ancienne manière de voir de 1515 et 1516, alors qu'après avoir gémi sur son intérieur, il se jetait directement sur le Christ qui devait être sa justice. Mais n'anticipons pas². Un point doit toutefois retenir ici notre attention : c'est qu'il fait du Christ notre justice *formelle*, alors que, d'après son « système », la justice du Christ nous est purement *extérieure*. Cette dernière conception est tellement contre nature que lui-même, il y renonça de temps à autre. Comment peut-il cependant faire du Christ une *qualité* au lieu et place de la foi et de la charité ? Il y était contraint : dès l'instant où il faisait de *Jésus-Christ* notre justice *formelle*, il le réduisait à l'état de *qualité*.

Quelle chute profonde et comme il s'est éloigné de ses propres vues d'autrefois ! Dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il part en guerre contre les scolastiques qu'il accuse d'humaniser la parole divine :

vel doctor vel donator intelligitur; sed volo ipsum esse mihi donum et doctrinam per se, ut omnia in ipso habeam ». Déjà en 1521 il parlait de même. Voir Weim., V, 608 ; ci-après, p. 368, n. 3.

1. *In Galat.* (1535), I, 244 : « Christus ergo sic inhærens et conglutinat^{us} mihi ». — P. 245 : Ce qui appartient au Christ est à moi « per conglutinationem et inhæ^{si}onem, quæ est per fidem, per quam effici^{mur} Christus et ego quasi unum corpus in spiritu ».

2. Ci-après, § 6 (p. 420 et suiv.).

« Ils font preuve d'une imagination futile et nuisible, lorsqu'à la suite d'Aristote, ils enseignent à grand renfort d'accidents et dans des termes alambiqués que les vertus et les vices sont inhérents à l'âme *comme la blancheur au mur, l'écriture au tableau, la forme à son sujet*. Par là, on a complètement perdu toute intelligence de la différence entre la chair et l'esprit¹ ». Mais de quelle imagination malsaine, « futile et nuisible » ne témoigne-t-on pas lorsque, comme Luther, on veut que Jésus-Christ soit présent dans des millions et des millions de chrétiens comme la *forme* de l'inconnue qu'on appelle la foi, à la manière de la *couleur sur le mur*, ou de la *qualité* dans le sujet qu'elle affecte, à la manière d'une *qualité* dans le cœur ? Le plus curieux, c'est de voir cet ennemi-né d'Aristote se servir constamment de la terminologie aristotélicienne, montrant du reste par l'usage qu'il en fait qu'il ne la comprend pas ! S'il m'était permis d'emprunter sa langue, je dirais que c'était à lui surtout qu'auraient été utiles quelques leçons « de ce gamin d'Aristote dans la porcherie ou dans l'écurie aux ânes² ».

1. « Scholastici, dum subtilius vel facilius de ea re loqui presumpserint, scrupulosius et obscurius locuti sunt, in humanam formam locutionem divinam transferentes. Quocirca futilis et noxia eorum phantasia, dum ex Aristotele virtutes et vitia velut albedinem in pariete, scripturam in assere et formam in subjecto occidentissimis verbis et metaphoricis docuerunt in anima hærere. Sic enim spiritus et carnis differentia penitus cessavit intelligi ». *Comm. sur l'Ep. aux Rom.*, fol. 192^b [Ficker, II, 183. — *Occidentissimis* semble un jeu de mots sur les *accidents* des scolastiques].

2. Weim., VII, 282, 15-16 (1521 ; contre Emser). Dès 1518, ce hâbleur se permettait d'écrire : « Prope est ut jurem, nullum esse theologum scholasticum, qui unum capitulum Evangelii vel

Mais comment Jésus-Christ est-il donc ainsi présent ? Uniquement sans doute en tant qu'*objet* de la foi ? Du tout. Assurément, en tant que saisi par la confiance, le Christ est objet de la foi, mais il n'est pas seulement l'objet de cette vertu, « *il est présent dans la foi elle-même* ¹ ». Mais il n'y a peut-être là rien autre chose que son *action*, sa justice ? Outre que le fait d'admettre cette explication obligerait Luther à rejeter son « système », il nie expressément que Jésus-Christ ne soit présent en nous que d'une manière toute spirituelle, alors qu'il ne serait réellement présent qu'au ciel : en nous aussi, le Christ est *réellement* présent ². Ce n'est pas autre chose que la théorie de l'ubiquité. « La foi, nous dit Luther, est une certaine connaissance, une certaine obscurité qui ne voit rien. Toutefois le *Christ* saisi par la foi *est assis au milieu de ces ténèbres* ». Mais comment y est-il ? Aussi *réellement* qu'autrefois Jéhovah sur la montagne du Sinaï et dans le Temple ? Mais oui. Dans le même passage, Luther le dit expressément : « Tout comme

Bibliæ intelligat..., immo ne philosophi Aristotelis unum capitulum, quod cum gloria spero me probaturum, si examinandi daretur facultas ». Enders, I, 173-74 (24 mars 1518).

1. *In Galat.* (1535), I, 191 : « Vera fides est quædam certa fiducia cordis et firmus assensus, quo Christus apprehenditur, ita ut Christus sit objectum fidei, *tmo non objectum*, sed, ut sic dicam, *in ipsa fide Christus adest* ».

2. *Ibid.*, II, 133 : « Non enim sedet otiosus in cælo, sed præsentissimus est nobis, operans et vivens in nobis ». — P. 134 : « Impia et fanaticorum hominum speculatio de fide, qui somniant Christum spiritualiter, hoc est speculative, in nobis esse, *realiter* vero in cælis. Oportet Christum et fidem conjungi... Vivit autem et operatur in nobis non speculative sed *realiter*, *præsentissime* et *efficacissime* ».

dans le Temple ou sur le Sinaï *Dieu* était assis au milieu des ténèbres ». Mais Dieu était là réellement et substantiellement présent.

Après avoir affirmé quelques lignes plus haut que Jésus-Christ est la *forme* qui informe la foi, de même que la couleur informe le mur¹, on s'attend à ce que Luther conclue : « Le *Christ* est donc notre justice formelle ». Ce serait la conclusion de tout homme qui n'a pas rompu complètement avec la logique. Et quelle est celle de Luther ? « C'est donc la *foi*, et non la charité, qui est notre justice formelle² ». Mais nous savons que Luther ne veut pas entendre parler de logique.

La conclusion de toutes ces assertions, c'est simplement que nous avons une *double* justice formelle, la foi, entendue ici comme une qualité, et le Christ, qui devient alors une qualité, la foi cessant de l'être. En outre, il existe une autre justice *qui nous est extrinsèque*, celle du Christ ; elle nous est simplement imputée et *ne souffre pas de justice en nous*. Et ce n'est pas peu à peu que Luther émet ces opinions, c'est la même année, dans le même livre, souvent dans le même passage.

Et voilà les absurdités que l'on préfère à la doctrine catholique !

1. Ci-dessus, p. 289.

2. *In Galat.*, (1535), I, 191 : « Fides ergo est cognitio quædam vel tenebra (*sic* !) quæ nihil videt, et tamen in istis tenebris Christus fide apprehensus sedet, sicut Deus in Sinai et in templo sedebat in medio tenebrarum. Est ergo formalis nostra justitia, non caritas informans fidem, sed ipsa fides et nebula cordis. » — [*Tenebra* se trouve aussi dans Thomas, *De Verit*, qu. 8, art. 7, ad 2 ; cité par Denifle, *Archiv für Lit... des Mittelalters*, II, 1886, p. 515.]

La plus insensée de ces assertions est assurément la seconde : le Christ véritablement présent en nous comme forme, comme qualité. Concevoir une personne comme qualité pour en faire la forme de quelque chose d'inconnu, de la foi luthérienne ! Oui, je dis bien : de quelque chose d'inconnu ; un témoin dont on ne saurait récuser la valeur nous a déjà déclaré que (parmi les théologiens protestants) « on discute toujours sur la partie positive du concept paulinien de la foi ¹ ». Pourquoi donc ? Précisément parce que leur père n'en a rien su et qu'il a brouillé toutes les notions. C'est à bon droit qu'il appelait sa foi un *brouillard* ², et son Christ n'est pas moins nébuleux. Faut-il s'étonner que finalement il ait été forcé d'avouer qu'on « ne peut se représenter comment le Christ (nous) est présent, car ce sont là des ténèbres » ³.

IV. — *Dans le système de Luther, la justification est impossible.*

Nous venons de voir que Luther nous gratifie de *trois justices* simultanées : deux formelles et une extérieure. Que l'une d'elles n'est-elle du moins possible ! Et si ces trois justices, dont chacune se contredit elle-même, sont impossibles, qu'au moins une quatrième, la vraie, n'appartient-elle à la catégorie des possibles ! Mais dans le *système* de Luther, nous sommes contraints de renoncer à toute justification. Chaque fois

1. Ci-dessus, t. II, p. 444.

2. « Nebula cordis ». (Voir l'avant-dernière note).

3. *In Galat.* (1535), I, 191 : « Quomodo præsens sit non est cogitabile, quia sunt tenebræ ».

que Luther se souvient de sa doctrine, ce qui du reste n'arrive pas toujours, il se déclare lui-même contre toute justice formelle en nous. Ne l'avons-nous pas entendu, lui qui par suite de son triste état d'âme ne connaît que l'imputation de la justice extérieure du Christ, nous affirmer à maintes reprises que nous ne sommes pas justifiés, mais « à justifier », que nous ne sommes justifiés qu'en *espérance*, c'est-à-dire après la mort ¹. Comment une justice formelle est-elle possible en nous, alors que, d'après lui, le péché originel existe toujours dans notre âme, comme un mal inhérent, comme une modalité innée ² ! Le péché n'est jamais complètement remis ³. C'était précisément cette opinion qui l'avait poussé à nier toute justice formelle et à n'admettre qu'une justice extérieure et imputée ⁴. Si l'on admet que le Christ est la forme de la foi ou du cœur, il sera nécessairement, (d'une manière plus ou moins immédiate, ce qui importe peu), la forme d'un sujet essentiellement pécheur.

Ce sujet a et garde une noirceur diabolique : « Si tu veux considérer le chrétien sans la justice et la pureté du Christ, si tu veux le considérer en lui-même, tel

1. Ci-dessus, t. II, p. 406, 451-452, 457, et surtout t. III, p. 36 et suiv. (chap. IV, § 2).

2. *Disputationen Martin Luthers in den Jahren 1535 bis 1545 an der Universität Wittenberg gehalten*, édit DREWS (1895), p. 46 : « *Peccatum originale est ingenitum et perpetuo hærens malum in nobis, faciens nos reos æternæ mortis, quod durat, donec hic vixerimus, et posset dici habitus ingenitus* ». Voir, ci-dessus, t. II, p. 391 et suiv., 449, 455 ; t. III, p. 6-8.

3. Ci-dessus, p. 37. Cette affirmation revient d'ailleurs souvent chez lui.

4. Ci-dessus, p. 38-39, etc.

qu'il est, et avec toute la sainteté dont tu peux l'embellir, non seulement tu ne découvriras en lui aucune trace de pureté, mais tu n'y trouveras qu'une noirceur diabolique¹ ». Maintenant, que l'on se représente Jésus-Christ comme *forme* d'un pareil sujet, dans le sens où la scolastique regarde la charité comme forme de la foi, c'est-à-dire (et c'est ainsi que Luther comprend cette proposition scolastique), en ce sens que la charité est un complément de la foi, qui, sans elle, serait imparfaite. Qu'aurons-nous donc, si au lieu de nous contenter de mots, nous comptons avec les idées qu'ils représentent? Simplement ceci que Jésus-Christ, comme forme et qualité, complète une noirceur diabolique, complète *un cœur aussi noir que celui du démon!* En d'autres termes : ce cœur n'atteint sa parfaite noirceur qu'au moment où y entre Jésus-Christ, la forme qui *complète* ce qu'il était auparavant!

On m'objectera sans doute qu'il est impossible que Luther l'ait compris ainsi. Evidemment non. Mais un homme qui se prévaut de rompre avec un passé plus que millénaire devrait peser ses théories de telle manière qu'elles fussent à l'abri des déductions dangereuses que la logique est en droit d'en tirer.

C'est ce que Luther n'a pas fait, ni ici ni ailleurs. Il voulait apprendre aux catholiques que la charité n'était pas nécessaire pour la justification, et que la foi en Jésus-Christ y suffisait. Pour mieux les mettre *a quia*, il singea la scolastique, ce qu'il a fait encore en d'autres occasions. Il prit donc la formule : « La foi

1. *Opera exeg. lat.*, XIX, 95 (1532).



informée par la charité ¹. » Au lieu de la *charité* il mit le *Christ*, et parfois aussi le *cœur* au lieu de la *foi*, sans prendre garde que ces modifications entraînaient des monstruosité.

Si la doctrine de la justification par la foi seule, cet article fondamental de l'Eglise (protestante), repose sur de telles contradictions, c'est pour elle un mauvais signe ; elle aussi, elle est un non-sens, tout comme la théorie sur la contradiction entre la raison et la foi. Mais cette dernière théorie est en harmonie parfaite avec la doctrine de la justification par la foi. A plusieurs reprises, nous avons vu que cette justification n'en est pas une. « Le péché n'est pas réellement enlevé, il est simplement regardé comme enlevé² ».

1. « *Fides caritate formata* ».

2. *Disputationen...*, p. 49 : « *Deo gratias, quod... peccatum, quod revera non tollitur, sublatum reputetur* ». L'éditeur, Drews, connaît si peu son Luther qu'il rejette cette leçon pour celle-ci : « *peccatum, quod revera cum tollitur, sublatum non imputetur* ». Abstraction faite que cette variante n'a aucun sens dans sa seconde partie, la construction de Drews montre combien, même pour les théologiens protestants, cette doctrine de Luther paraît déraisonnable et insensée. Mais s'ils abandonnent cette doctrine, ils doivent renoncer à tout le système du Réformateur. Je dois en outre constater que Drews a une très mauvaise main pour établir les textes. Encore quelques exemples. Au même endroit, il nous donne dans le texte la leçon suivante : « *et accipit Deus peccatum realiter* ». Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Seule la variante qu'il a reléguée en note nous donne un sens : « *etiam incipit Deus peccatum realiter tollere* », à savoir « *sic, ut non maneat peccatum* », etc. Deux lignes après, il adopte la fausse leçon : « *quotidie justificamur immerita remissione peccatorum* », au lieu de : « *quotidie justificamur concurrente remissione peccatorum* ». A la page 48, il donne dans le texte la mauvaise variante : « *Alii habitus in anima vel in corpore sunt peccata* », au lieu de : « *Alia peccata* (opposés à *peccatum originale*) *sunt habitus in*

Voilà ce que nous avons entendu Luther répéter à satiété, et ce qu'il ne se lassera jamais de répéter. Dans la vie ordinaire, sous l'empire de la saine raison, on entend par *nettoyer* une chambre *enlever* les ordures qui s'y trouvent ; il serait contraire à tout langage de bon sens de considérer une chambre comme *propre* et *nettoyée*, si l'on y avait laissé des immondices, ou que l'on se fût borné à *commencer* de les faire disparaître.

Dans la théologie de Luther il en va tout autrement : on n'y connaît plus le principe de contradiction. Lorsque saint Pierre dit que Dieu *purifie* les cœurs par la foi¹, cela ne veut pas dire que les impuretés sont *enlevées* du cœur, mais simplement que Dieu *regarde ce cœur comme pur*, quoiqu'il renferme encore toutes les anciennes impuretés. Une raison saine voit là une contradiction ; dans la théologie de Luther, au contraire, cette manière dont Dieu veut bien nous regarder est synonyme de *rémission du péché*². Si au nom de la saine raison on veut pro-

anima vel in corpore, sed per synecdochen ». Qu'il nous suffise d'avoir relevé ces erreurs dans deux pages seulement ; j'aurai tout à l'heure l'occasion d'en signaler d'autres. Comme éditeur, Drews n'est guère supérieur à Knaake et à Buchwald, dont j'ai parlé dans la première édition (p. 30 et suiv., 37 et suiv.).

1. *Actes des Apôtres*, 15, 9.

2. Dans les *Disputationen* (p. 50), Luther dit : « Fides purgat per remissionem peccatorum ». — Et à la page 49 : « Non enim igitur est ludus neque fallacia quod dicimus : fide remitti peccata, et tamen (Drews : « tantum ») *hærere in nobis*, quia initialiter (Drews : « mirabiliter ! ») inceptit illa novatio vitæ ». — P. 50 : « Incipit (Deus) realiter purgare ; primum enim purificat imputative, deinde dat Spiritum sanctum, per quem etiam substantialiter purgamur ». Ainsi donc, il est au moins possible d'atteindre

tester contre ces élucubrations d'une raison maladive, Luther répond aussitôt par un mot à effet : « Les hommes ne cessent d'écraser la parole de Dieu sous leurs rêveries humaines⁴ ».

Poussons un peu plus loin notre enquête. La foi, Luther nous l'a dit, est produite en nous sans nous. En tant qu'œuvre divine, elle doit être parfaite, car les œuvres de Dieu sont parfaites². Or, il nous est impossible de la comprendre autrement qu'une œuvre purement divine et par conséquent parfaite, car si nous voulons mettre un peu de logique dans le système de Luther, la foi ne trouve pas en nous de sujet. De plus, cette foi justifie *non en tant que notre œuvre à nous*, mais *en tant qu'œuvre de Dieu*³. Elle ne peut être en nous un acte vital, car cet acte serait « notre œuvre à nous ».

Pourtant, que nous dit Luther ?

« A cause du Christ, en qui j'ai commencé de croire, Dieu regarde *comme justice parfaite* la foi *imparfaite*⁴ ». Comment ? La foi *imparfaite* ? Et cette

peu à peu en cette vie une purification, une justification véritable ? Malheureusement, à la page précédente Luther nous enlève cet espoir : « Igitur perpetuo in hac vita manet peccatum, *donec venerit hora extremi judicii, et tunc demum perfecte justificamur* », c'est-à-dire, lorsque Luther et ses sectateurs entrent au ciel !

1. *Disputationen*, p. 48 : « Non cessant homines humanis inventis verbum Dei obruere ».

2. Deutéronome, 32, 4 : « Dei perfecta sunt opera ».

3. *Opera exeg. lat.*, III, 302 (vers 1537) : « Fides justificat, non tamquam opus nostrum, sed tamquam opus Dei ».

4. *In Galat.* (1535), I, 334 : « Justitia christiana est *fiducia* in filium Dei, seu *fiducia cordis* per Christum in Deum. Deinde addant hanc particulam tamquam differentiam : *Quæ fiducia impu-*

foi imparfaite est imputée comme *justice parfaite* à cause du Christ en qui j'ai un commencement de foi ! Dans le système de Luther, tout n'est que contradictions. Si la foi est imparfaite, ce n'est pas à cause de Dieu, mais à cause de moi, qui crois ou qui ai *commencé* de croire. Mais voilà que réapparaît la question que la doctrine de Luther laisse sans solution : comment est-ce que tout à coup j'en arrive à croire ? De plus, si Dieu regarde comme *justice parfaite* *ma foi* imparfaite, c'est-à-dire, s'il me justifie, comment, dès l'année suivante (1536), comme nous venons de le voir, pouvait-il affirmer que ce n'était pas comme notre œuvre, mais comme œuvre de Dieu que la foi nous justifiait ! Si on me répond que c'est parce que cette « imputation » vient de Dieu, et que, par conséquent, la foi justifie en tant qu'œuvre divine, alors je demande : pourquoi à la même époque Luther ne l'admet-il pas aussi de la charité imparfaite¹ ?

En outre, comment Luther peut-il parler d'une *justice parfaite*, qui, nous le savons encore, est, d'après lui, impossible en cette vie ? Et que signifient ces mots : « A cause du Christ regarder comme *justice parfaite* la foi *imparfaite* » ? De nouveau, nous avons donc ici une *double justice*, l'une en nous, l'autre en dehors de nous, celle du Christ. Luther estimerait-il donc que la foi imparfaite est regardée par Dieu comme la justice du

tatur ad justitiam propter Christum. Nam ista duo perficiunt justitiam christianam, scil. fides in corde, quæ est donum divinitus datum et formaliter credit in Christum, deinde quod Deus reputat istam imperfectam fidem ad justitiam perfectam propter Christum, in quem cœpi credere ».

1. Voir, ci-après, § 5, II, surtout p. 327, n. 5, 328, n. 1.

Christ? Fort possible chez lui, ce non-sens ne semble pas toutefois répondre à sa pensée. Il veut dire plutôt qu'en vertu de la justice du Christ en qui j'ai *commencé* de croire, *la foi imparfaite devient la justice formelle parfaite*. Mais, d'après son système, la justice formelle *est exclue* par la justice *imputative* du Christ, qui sans doute est parfaite en elle-même, mais qui nous est extérieure.

Ces assertions du Réformateur ne sont pas toutefois sans quelque utilité pour nous. Elles nous montrent que lui, l'inventeur de la justice imputative du Christ, était contraint par une conviction intime d'admettre dans la justification une justice intérieure et non pas seulement une justice extérieure, celle du Christ qui nous serait imputée; il témoigne, à son insu d'ailleurs, en faveur de la thèse catholique. On lui rapporta un jour que quelqu'un souffrait de fortes tentations parce qu'il ne trouvait pas en lui la justice formelle; il répondit : « Je crois volontiers que cet homme désirerait être formellement juste, qu'il voudrait sentir qu'il est saint et sans souillure; mais c'est là une vie angélique, sur laquelle il ne faut compter que dans l'autre monde. Moi-même, il m'arrive souvent de me mettre en colère contre moi, je trouve en moi de l'impureté. Mais qu'y faire? *Je ne puis pas me dépouiller de ma nature*. En attendant, Jésus-Christ nous regarde comme justes à cause de son sang; il considère comme une justice le désir que nous avons de devenir justes, la détestation de cette impureté, notre amour et notre confession de la Parole¹ ».

1. LÖESCHE, *Analecta Lutherana et Melanthoniana* (1892), p. 95, L. 92.

Dans ce passage, nous trouvons une fois de plus la théorie que nous connaissons déjà : l'homme incapable d'arriver à une justice, à une sainteté vraiment intérieures. Dans le troisième chapitre de cette partie, nous avons vu comment il en vint à cette constatation, et que sa doctrine de la justice imputative du Christ n'était qu'un expédient. Mais revenons à ses explications sur la justification.

Sur la foi qui justifie, il nous tient des propos beaucoup plus étonnants encore : « La foi formelle ne donne pas assez à Dieu ¹ ». Comment, pas assez ? *La foi*, si on la sépare de l'acte vital que nous produisons, est pourtant une œuvre de *Dieu* en nous et sans nous ! Luther continue : « *La foi est imparfaite ; c'est même à peine si nous possédons une étincelle de foi, qui commence à attribuer à Dieu la divinité* ² ». De mieux en mieux ! La foi vient pourtant de *Dieu*, elle est l'œuvre de *Dieu*, c'est Dieu qui la produit en nous et sans nous, et cette foi lui attribuerait à peine la divinité ! Trois pages plus haut, Luther contredit cette affirmation en disant que la foi *couronne* la divinité, qu'elle est en nous la *créatrice* de la divinité, et que sans elle Dieu perd en nous sa gloire ³ ; c'est-à-dire que la foi

1. Ici, la foi est *formelle*, semble-t-il, en tant qu'elle est en nous une perfection. Il oppose sans doute cette foi formelle à la foi comme don de Dieu, qui n'aurait pas encore été rapetissée et souillée par notre contact : « Post fidem hærent adhuc reliquiae peccati in carne ». Ci-après, p. 304, n. 1. (N. d. T.)

2. *In Galat.* (1535), I, 331.

3. *Ibid.*, p. 328 : « Fides consummat divinitatem et ut ita dicam creatrix est divinitatis, non in substantia Dei, sed in nobis. Nam sine fide amittit Deus in nobis suam gloriam ». Voir GOTTSCHICK dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XXIV, 36, où d'ailleurs il

rend à Dieu l'honneur qui lui est dû, à la divinité, le droit qui lui revient.

« Nous n'avons reçu que les *prémices* de l'Esprit, mais pas encore la *dîme*. Et puis (hélas !) *la raison n'est jamais complètement détruite en cette vie*¹ ». Nous connaissons déjà cette merveilleuse pensée. L'animal sans raison serait le sujet le plus apte à recevoir la foi, précisément parce qu'il n'est pas apte à se l'assimiler ; de cette manière, la foi de Luther ne perdrait rien de sa perfection ! L'animal sans raison aurait encore un autre avantage : il n'aurait pas besoin de justification. Pourquoi ? Luther nous l'explique. Après nous avoir représenté, dans les dernières années de sa vie, le pourceau comme l'idéal de la vie heureuse², il conclut : « Le *pourceau* n'a pas mangé de cette pomme qui, dans le paradis terrestre, à nous autres *malheureux hommes* nous a appris à distinguer le bien du mal³ ». Le pourceau n'est pas tombé et il reste à l'abri de la corruption. La différence entre le pourceau et l'homme parfait selon Luther est donc tout à l'avantage du premier !

Ce serait miracle qu'à cette occasion, Luther eût oublié de nous parler de la concupiscence, où nous avons trouvé le point de départ et le centre de sa théologie. De fait, comme preuve que la raison n'est pas

souscrit aveuglément à toutes les caricatures de Luther sur les mérites et les œuvres d'après les catholiques. A cette occasion, nous apprenons que la foi a conscience d'elle-même ! Viens à notre secours, pauvre philosophie !

1. In *Galat.* (1535), I, 331.

2. Voir, ci-après, chap. VI, § 1, vers le début.

3. Erlang., 32, 261 (1543).

complètement anéantie en cette vie il rappelle « que la concupiscence, la colère, l'impatience et autres fruits de la chair et de l'impiété existent encore en nous ¹ ».

Que conclut-il de tout cela ? « Que la justice *commence* par la foi, mais qu'à cause de la faiblesse de la foi, la justice n'est pas *parfaite* sans l'imputation de la part de Dieu, ce qui *n'a lieu qu'au jour du Christ* », c'est-à-dire après la mort. Ainsi donc sans l'imputation divine, nous nous tirerions d'affaire, du moins pendant la vie, avec notre faible foi ; puis, après la mort, la foi cesse. Mais alors, à quoi bon l'imputation divine en cette vie ? Presque chaque phrase de Luther se contredit elle-même ou contredit une de ses autres opinions. De même qu'il disait, à propos de la morale : « Scandale d'un côté, scandale de l'autre², » de même aussi

1. *In Galat.* (1535), I, 331-332 : « Fides est quidem justitia formalis, et tamen non est satis, quia post fidem hærent adhuc reliquæ peccati in carne... Fides non dat Deo formaliter satis, quia est imperfecta, imo vix scintilla fidei est in nobis, quæ incipit Deo tribuere divinitatem. Primitias Spiritus accepimus, nondum decimas. Deinde ratio tota non occiditur in hac vita, quod hinc apparet, quia in nobis reliqua est adhuc concupiscentia, ira, impatientia et alii fructus carnis ac infidelitatis. Item perfectiores etiam sancti non habent plenum et perpetuum gaudium in Deo, sed varie affecti sunt, jam tristes, jam læti, ut de prophetis, et apostolis scriptura testatur ; sed talia errata non imputantur eis propter fidem in Christum, alioqui nemo salvus fieret. Concludimus ergo ex his verbis : « et imputatum est illi ad justitiam », justitiam quidem incipere per fidem, ac per eam nos habere primitias Spiritus, sed quia fides infirma est, eam non perfici sine imputatione Dei. Quare fides justitiam incipit, imputatio perficit usque ad diem Christi ». Au même endroit encore : « Sacrificium illud fidei cœpit in Abraham, sed in *morte* tandem consummatur ; ideoque necesse est accedere alteram partem justitiæ, quæ eam perficit, scilicet imputationem divinam ».

2. Ci-dessus, t. I, p. 12 (1523).

peut-il dire en parlant du dogme : contradiction d'un côté, contradiction de l'autre. Il allait même jusqu'à plaisanter ceux qui lui reprochaient ses contradictions et il les traitait d'ânes¹ ! C'était là l'un de ses plus forts arguments !

Lorsqu'on se représente la manière dont Luther en venait généralement à formuler ses théories, l'on ne s'étonne plus de ces contradictions. Il n'était pas rare qu'une animosité passagère de cet homme, de ce « vase d'élection », suffît à le pousser à soutenir une doctrine en contradiction avec celle de l'Eglise catholique. Ainsi, il écrivait encore en 1518-1520 : « Bien que n'étant pas un péché actuel, le foyer du péché originel nous ferme cependant l'entrée du ciel² ». Mais ce n'était là pour lui qu'une simple opinion, il n'avait à ce sujet aucune certitude. De fait, au commencement de novembre 1520, lorsque le pape a condamné cette thèse, il déclare lui-même n'avoir jusqu'ici rien de défini sur ce point ; *présentement encore il n'a pas de certi-*

1. Ainsi dans une lettre du 27 juillet 1530 à Mélanchthon : « Quod adversarii colligunt contradictiones ex meis libris, etiam faciunt pro gloria sapientiæ suæ ostendenda. Quomodo isti asini contradictiones nostræ doctrinæ judicent, qui neutram partem contradictoriorum intelligunt ? Quid enim nostra doctrina aliud esse potest in oculis impiorum, quam mera contradictoria, cum simul exigat et damnet opera, simul tollat et restituat ritus, simul magistratum colat et arguat, simul peccatum asserat et neget ? Sed quid aquas in mare ? » Enders, VIII, 137. Rien de plus juste !

2. Weim., I, 572 : « ... Hæc omnia ita loquuntur, quasi non sint peccata nisi actualia, ac si fomes relictus nulla sit immunditia, nullum impedimentum, nullum medium, quod moretur ingressum regni, cum, nisi ipse sanetur, impossibile sit intrare cælum, etiamsi nullum assit actuale ».

tude sur le sort d'une âme en cet état ; pour l'instant, cet article ne lui paraît que « probablement vrai ¹ ». Mais le mois ne s'est pas écoulé qu'il donne cette thèse comme toute naturelle ². Puis, lorsque vers la fin de 1520, sa rage contre l'Eglise se fut accrue davantage, il écrivit ces mots bien dignes de lui : « *Jusqu'ici, je n'ai regardé cet article que comme une conjecture, une supposition, non comme une vérité doctrinale, stable et certaine* ; il n'était donc pas besoin de la condamner. Mais *parce que* mon adversaire (le pape) n'a pas autre chose à y opposer que ces mots : « Cet article ne nous plaît pas », et que je ne fais aucun cas de ce qui lui plaît ou lui déplaît, qu'en outre, dans l'intervalle, j'y ai mûrement réfléchi (3), je déclare que cette thèse est une *affirmation définitive de la vérité*, je la confesse et veux la maintenir comme telle. Portons un défi à ceux qui prétendent la renverser par l'Ecriture et par la raison ³ ».

C'est cette attitude de défi à l'égard de l'Eglise qui a poussé Luther à émettre nombre d'assertions, à lui

1. *Adversus execrabilem Antichristi bullam*, Weim., VI, 609 : « De hac quidem re nihil hactenus definivi, sed copiose satis et probabiliter disputavi, nec hodie certus sum, quid cum tali anima agatur », etc.

2. *Ibid.*, p. 623 (adaptation en allemand de l'écrit contre la Bulle) : « Le péché dont nous venons de parler et qui reste encore après le baptême... doit aussi être complètement éteint et mort, avant que nous allions au ciel. Il faut, en effet, que tout ce que nous apporte notre descendance d'Adam soit balayé. Mes « bul-listes » disent le contraire ; ils ont la présomption d'entrer au ciel avec le mauvais foyer du péché et le vieil Adam, afin qu'ils aient au ciel quelque chose d'impur qui leur permette de puer. C'est pourquoi je dois être condamné » (par le pape).

3. Weim., VII, 110 ; 344,

faire affirmer comme article de foi ce que peu auparavant il regardait comme une simple opinion. Telle fut aussi l'origine de ses affirmations sur Jésus-Christ considéré comme la forme de la foi¹, comme qualité, comme forme du cœur à la manière de la couleur par rapport au mur, quoique bien plus souvent il ait nié que la foi et la justice fussent même une qualité. Mais quelle *réalité*² faut-il voir enfin dans la foi, c'est ce qu'il n'a jamais dit, et toutes les fois qu'il a tenté de le dire, ses explications ont été en contradiction avec ce qu'il disait par ailleurs. En un tour de main, on est lancé d'une assertion (les théologiens protestants appellent cela un « cercle d'idées ») dans une autre qui la contredit absolument. Comment donc s'étonner que, malgré une science très réelle, Brenz, passé au luthéranisme dès 1520, ne sût pas encore clairement en 1531 ce qu'était la *foi justifiante* dans le système de Luther³. Et cependant, depuis 1520 aucun mot n'avait été plus fréquemment répété devant lui. Il en fut de même pour beaucoup d'autres coreligionnaires de Brenz, sans parler des gens du peuple ; Mélanchthon en fit l'expérience à Augsbourg en 1530⁴. Mais lui aussi, par quelles métamorphoses ne passa-t-il pas à ce sujet ! Chez Luther et chez Mélanchthon, la notion de la foi était dans un perpétuel flux et reflux ; aussi leurs adeptes n'arrivèrent-ils jamais sur ce point à un

1. Ou encore, à partir de 1520, sur la manière dont Jésus-Christ était présent dans l'Eucharistie.

2. *Ens positivum* : ci-dessus, p. 283, n. 2.

3. Voir *Corpus Reform.*, II, 501-502 ; n° 935.

4. *Ibid.* 9., III, 344 (15 avril 1537).

concept ferme. Nous le verrons avec surabondance lorsque, à la fin de ce chapitre, nous traiterons de la « confiance » et de la certitude du salut.

§ 5. — *Polémique de Luther contre la foi informée par la charité.*

I. — *La charité forme de la foi ainsi que des autres vertus, d'après l'Ecriture et la Tradition.*

C'est presque perdre son temps que de s'occuper encore de cette question. La foi d'après Luther n'est qu'un simple mot auquel on peut et même on doit donner différents sens selon les besoins du moment. Il est donc indifférent d'entendre ce mot dans le sens de foi informée ou non informée par la charité. D'ailleurs qu'est-ce que la charité dans le système de Luther ? Elle est plus insignifiante encore que sa foi.

Cependant il attribue à cette foi des effets qui sont du ressort de la charité, et que l'Ecriture et la Tradition rapportent à cette dernière. Ainsi, c'est à la foi et non à la charité qu'il rattache la cohabitation de Dieu et de l'âme, les rapports du Christ avec l'âme, semblables à ceux du fiancé avec sa fiancée¹. Le concept de la justice, pris dans le sens de *Jésus-Christ* saisi par la foi et *habitant dans le cœur*², sort déjà du domaine de la foi pour entrer dans celui de la charité. L'éducation philosophique et théologique de Luther était par trop

1. *In Galat.* (1535), II, 202 et suiv.

2. *Ibid.*, I, 192.

insuffisante pour lui permettre d'avoir sur ce point des idées nettes. De plus, nous allons voir qu'il *était obligé* d'exclure la charité; pour couper court aux objections de ses adversaires, il orna donc sa foi de prérogatives qui la faisaient paraître tout aussi efficace que la foi unie à la charité, dont les chrétiens, c'est-à-dire les catholiques, faisaient si grand cas. Ce n'étaient là que des mots. Mais il fut assez habile pour en appeler devant son public à l'expérience intime, que personne ne pouvait contrôler.

A l'en croire, la foi n'est pas seulement *nécessaire* au salut, en sorte que sans elle, comme l'enseigne l'Eglise, nous ne pouvons plaire à Dieu; elle est encore la justice, elle mène *immédiatement* au salut. Il fut contraint d'affirmer qu'à *elle seule, sans* la charité, la foi était la *robe nuptiale*¹ qu'il fallait revêtir pour prendre part au festin du roi². Ce n'est pas la première fois que les principes qu'il a posés l'amènent à des assertions absolument dénuées de sens.

1. Matth., XX, 11, 12.

2. Par exemple, dans la note marginale sur Matth., 22, 11 (Erlang., 64, 195); de plus dans Erlang., 61, 136-137 (*Propos de Table*), mais tout spécialement dans *Conciunculæ quædam D. M. L. amico cuidam præscriptæ*, 1537, dans *Opera var. argum.*, VII, 431-432 (1537) : « Quæstio est de veste nuptiali, quid sit. Nos dicimus esse indumentum Christi, de quo Paulus : « Quotquot baptizati estis, Christum induistis », i. e. *fides est hæc vestis, qua induimus justiciam Christi coram Deo. Alii dicunt esse charitatem, non fidem. Hos sinimus ambulare suo sensu, et dicimus : « Si possunt hanc vestem (charitatem) afferre, bene concordabimus nos ». Sed ipsi nesciunt, hoc esse impossibile; ideo nunquam afferent. In nuptiis enim oportet vestem sponsi afferre, non propriam et communem vestem. Il nous faut paraître avec sa couleur. Justitia Christi nos ornat, non nostra opera ».*

Si la foi, entendue au sens luthérien, n'est autre chose que la justice chrétienne, si elle est la robe nuptiale qui est de rigueur pour participer aux noces éternelles, *alors on entre au ciel sans être justifié*, puisque, suivant l'enseignement de l'apôtre, *la foi cesse alors d'exister*¹. Notre justice, l'habit nuptial, ne peut consister qu'en quelque chose qui commence ici-bas, mais qui ne finit jamais² et ne fait que se parfaire. Ce ne peut être ni la foi, ni l'espérance, mais seulement la *charité*. Si la foi est l'habit nuptial, on devrait enlever cet habit à l'instant même où il faudrait en paraître revêtu, c'est-à-dire, en entrant dans la salle du festin ! Notre justice ne peut consister qu'en ce qui constitue notre idéal de vie ; et comme je l'ai montré dans la première partie³, cet idéal est l'*amour de Dieu* par-dessus toutes choses et de son prochain comme soi-même, amour qui atteint sa perfection au ciel, où Dieu est tout en tous.

Combien plus raisonnable est la Tradition catholique, qui voit dans la charité l'habit nuptial. Pour elle, le baptême et la foi sont la *condition nécessaire* pour arriver au salut, pour entrer au festin. On n'y entre toutefois que revêtu de la charité qui fut aussi l'habit du Christ⁴. C'est pourquoi sur ces paroles de

1. *I Corinth.*, 13, 10-13.

2. *Ibid.*, 13, 8.

3. Voir t. I, p. 235-243, 244-315.

4. S^t Grégoire le Grand, *Homil. 38 in Evangel.*, 4, n. 9 : « Cum nuptiali veste non intrat, qui in sancta ecclesia assistens fidem habet, sed caritatem non habet. Recte enim caritas nuptialis vestis vocatur, quia hanc in se conditor noster habuit, dum ad sociandæ sibi ecclesiæ nuptias venit », etc.

l'apôtre : « La charité est plus grande que la foi et l'espérance », S^t Augustin dit : « Lorsqu'on entrera dans l'éternité, la foi et l'espérance s'évanouiront, mais la charité restera, augmentée et affermie¹ ». A la foi et à l'espérance succède ce que l'on a cru, ce que l'on a espéré ; plus grande que l'une et l'autre, la charité ne disparaîtra pas, mais elle sera augmentée et achevée lorsqu'elle considérera ce qu'elle aura cru et possèdera ce qu'elle aura espéré². Combien plus rationnel que Luther est saint Thomas lorsqu'il enseigne que la foi est comme la *première partie* de la justice, parce que dans la justification le premier mouvement vers Dieu vient par la foi³ ! La foi est le *commencement* de tout ce qui regarde le salut, le fondement et la racine de tout bien parfait, de tout bien surnaturel⁴.

Mais quand donc la charité doit-elle commencer ici-bas ? Avec la foi qui nous conduit à la justice ? Par conséquent, au moment de la justification ? C'est la pensée de saint Augustin : « Sans une foi saine, dit-il,

1. *De doctrina christ.*, I, c. 39, n. 43 : « Cum quisque ad æterna pervenerit, duobus istis decedentibus, caritas auctorior et certior permanebit ».

2. *De perfectione justitiæ hominis*, n. 19.

3. *In Rom.*, c. 3, lect. 3 : « In ipsa justificatione... primus motus mentis in Deum est per fidem... Unde et ipsa fides quasi prima pars justitiæ est nobis a Deo ». — De même Matthieu d'Aquasparta : « Fides est pars justitiæ ». *Quæstiones disputatæ*, p. 81 et 105 : « Fides enim, certum est, non est de salutis sive beatitudinis essentia, nam in patria evacuatur ; sed necessaria est ad salutem, quia sine ipsa ad salutem perveniri non potest per viam meriti ».

4. Voir les documents dans WEISS, *Apologie des Christentums*, 3^e édit., III, I, p. 265, n. 1, et H. LEMMER, *Die vortridentinisch-katholische Theologie* (1858), p. 138-139, 151 et suiv.

aucune justice ne peut exister ; de même, la justice n'est possible qu'avec la charité¹. » Bien plus, la justice c'est la charité : « La charité qui commence est la justice qui commence ; la charité qui a progressé est la justice qui a progressé ; une grande charité est une grande justice ; la charité parfaite est la justice parfaite² ». Que celui qui n'a pas la charité « ne dise pas qu'il est né de Dieu³ ». Mais *quand* naissons-nous de Dieu ? Quand est-ce que la régénération a lieu ? *Dans la justification*. C'est pourquoi la foi n'est que le commencement de la justice ; l'essence, le résumé, la *clef de voûte* de la justice, c'est la charité.

Il s'ensuit que « les enfants de Dieu ne se distinguent des enfants du démon que par la charité⁴ ». Le Sauveur n'a-t-il pas dit lui-même : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure⁵ » ? La demeure spéciale de Dieu dans notre âme, qui nous est accordée dans la justification, est donc produite par la charité, et non par la foi seule. Dans un autre pas-

1. *De sermone Domini in monte*, I, n. 13 : « Ubi sana fides non est, non potest esse justitia, quia justus ex fide vivit... Similiter ubi caritas non est, non potest esse justitia ».

2. C'est avec ces conclusions que saint Augustin termine son ouvrage *De natura et gratia contra Pelagium* (c. 70, n. 84) : « Caritas ergo inchoata, inchoata justitia est », etc. ; voir à ce sujet Læmmer, *ouvrage cité*, p. 147 et suiv.

3. *In ep. Johan.*, tr. 5, n. 6.

4. *Ibid.*, n. 7 : « Non discernuntur filii Dei a filiis diaboli nisi caritate ». De même dans le *De Trinitate*, l. 15, c. 18, n. 33. Voir, ci-après, p. 314, n. 1.

5. Joann., 14. 23. Tous les ans, l'après-midi du Jeudi-Saint (*In mandato*), Luther entendait lire ce texte après le lavement des pieds. Voir l'*Ordinarium* des Augustins (Venetiis, 1508), c. 28.

sage, saint Jean exprime la même pensée en ces termes : « Dieu est amour, et celui qui demeure dans l'amour, demeure en Dieu, et Dieu demeure en lui ¹ ».

TAULER, que Luther met au-dessus de tous les scolastiques, a naturellement les idées que nous venons de trouver dans la sainte Ecriture et dans saint Augustin².

De ce dernier, nous avons un autre passage peut-être encore plus explicite : « Seul, écrit-il, le don de l'amour sépare les fils du royaume éternel des fils de l'éternelle damnation. Sans doute l'Esprit-Saint nous fait encore d'autres dons : mais *sans la charité, ils ne servent de rien*. A moins que le Saint-Esprit ne communique à quelqu'un ce qui lui est nécessaire pour

1. I Joann., 4, 16. Ces paroles forment le capitule de tierce de tous les dimanches de l'année (excepté aux jours de fêtes avec leurs octaves, pendant le temps de l'Avent, et de la Septuagésime à la Pentecôte). Luther le lisait donc souvent dans son bréviaire (au fol. 215^b).

2. Sermon pour le XXII^e dimanche après la Pentecôte [Vetter, *Die Predigten Taulers*, 1910, p. 407, 32] : « Le plus noble, le plus doux objet dont nous puissions parler, c'est l'amour ; on ne peut rien enseigner de plus utile. Dieu ne demande ni une grande intelligence, ni de profonds sentiments, ni de grandes pratiques, quoique l'on ne doive jamais omettre les bonnes pratiques ; mais *c'est l'amour qui donne leur dignité à toutes les pratiques*. Dieu ne demande que l'amour, car c'est le lien de toute perfection, selon la doctrine de saint Paul. Une grande intelligence et une grande adresse nous sont communes avec les païens, avec les Juifs ; de grandes œuvres sont communes aux justes et aux pécheurs : *seul l'amour départage le faux du vrai* ; car « Dieu est amour et ceux qui demeurent dans l'amour demeurent en Dieu et Dieu demeure en eux ». C'est pourquoi de préférence à tous les arts, apprenez le véritable amour ; puisque Dieu nous a aimés le premier d'un amour ineffable, aimons-le à notre tour, comme disait S' Augustin ».

faire de lui un ami de Dieu et du prochain, *il ne sera pas transféré de la gauche à la droite*¹ ». Quand passons-nous donc de la gauche à la droite ? Quand devenons-nous les fils du royaume éternel ; quand cessons-nous d'être les fils de l'éternelle perdition ? *Au moment de la justification*. Voilà pourquoi, quand elle est seule, la foi elle-même ne sert de rien.

« La foi peut exister sans la charité, mais sans la charité elle ne sert de rien² ». « Seule la charité nous mène à Dieu ; *sans elle, aucun des autres dons* ne nous conduit jusqu'à lui³ ». « C'est une grande chose que la foi ; si elle n'a pas la charité, *elle ne sert pourtant de rien* » ; « sans la charité, le baptême est inutile⁴ ». « Celui qui ne possède pas la charité nie que le Christ se soit fait chair ; car c'est la charité qui a amené Jésus-Christ sur la terre⁵ ». Rien d'étonnant à cela. En effet, sans la charité nous ne pouvons pas même croire en Dieu⁶ ;

1. *De Trinitate*, l. 15, c. 18, n. 33 : « Solum est quod dividit inter filios regni æterni et filios perditionis æternæ. Dantur et alia per Spiritum sanctum munera ; *sed sine charitate nihil prosunt*. Nisi ergo tantum impertiatur cuique Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, *a sinistra non transfertur ad dexteram* ».

2. *Ibid.* : « Sine caritate quippe fides potest quidem esse, sed non et prodesse ».

3. *Ibid.* : « Sine caritate quodlibet aliud donum non perducit ad Deum ».

4. *Enarrat. in Joh. Evang.*, tr. 6, n. 21 : « Magna est fides ; sed nihil prodest, *si non habeat caritatem* » (c'est ce que les scolastiques rendent par l'expression *fides caritate formata*, dont nous parlerons tout à l'heure) ; n. 14 : « Baptismus sine caritate nihil tibi prodest ». Voir aussi *De baptismo cont. Donat.*, I, c. 9 ; III, c. 16.

5. *In ep. Joh.*, tr. 6, n. 13 : « Caritas illum adduxit ad carnem. Quisquis ergo non habet caritatem, negat Christum in carne venisse ».

6. (*Credere*) in Deum.

« croire en lui, c'est *l'aimer par la foi*, aller à lui par la foi et être mis au nombre de ses membres par la foi ¹ ». « Croire en Jésus-Christ, c'est précisément *l'aimer* ² ». C'est la charité qui dirige toutes les vertus vers Dieu, qui les unit à lui comme à leur fin, car la charité est le lien de la perfection ³.

D'après saint Augustin, dont Luther, à en croire Seeberg, est le « plus grand des fils », la foi seule, privée de la charité, *ne peut pas* nous justifier. Et c'est en parfait accord avec la sainte Ecriture que ce docteur émet cette doctrine.

Nous avons entendu Luther nous dire que la connaissance de Dieu était notre justice. Or, saint Jean écrit : « Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour ⁴ ». Même entendue au sens de Luther, la justice n'est donc pas possible sans la charité. Bien plus, le même apôtre dit : « *Celui qui n'aime pas demeure dans la mort* ⁵ ». Donc, si dans la justification

1. *Enarrat. in Johann. Evangel.*, tr. 29, n. 6. Voir le passage, ci-après, t. IV, p. 170, n. 1.

2. *Enarrat. in Ps. 130*, n. 1 : « Hoc est enim credere in Christum, diligere Christum ; non quomodo dæmones credebant, sed non diligebant. Et ideo quamvis crederent, dicebant : Quid nobis et tibi est, fili Dei ? Nos autem sic credamus, ut in ipsum credamus diligentes eum, et non dicamus : quid nobis et tibi est ? Sed dicamus potius : ad te pertinemus, tu nos redemisti ». De même dans le *De Trinitate*, VIII, n. 8, saint Augustin parle de : *Credendo diligere*.

3. Coloss., 3, 14.

4. I. Joann., 4, 8.

5. I. Joann., 3, 14 : « Nous sommes passés de la mort à la vie, parce que nous aimons nos frères. Celui qui n'aime pas demeure dans la mort ». Ces paroles s'appliquent à l'amour de Dieu et à l'amour du prochain, car ces deux amours n'en font qu'un : « Comment celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, peut-il

la foi existait sans la charité, celui qui est déjà justifié *serait encore dans la mort*, et saint Jean aurait eu tort d'affirmer que tous ceux qui croient en Jésus-Christ ont la *vie éternelle*¹. Par conséquent, sans la charité, la foi n'est qu'une foi *morte* avec laquelle il nous est impossible de saisir le Christ. En outre, avec cette foi morte, on reste dans les ténèbres², alors que pourtant, en possédant la foi au Christ, on doit être des enfants de lumière³.

Il est donc impossible de séparer la foi de la charité dans la justification. Le Saint-Esprit, qui au baptême nous infuse la vertu de foi, rend aussi cette vertu vivante par la charité. Si, en effet, aucun de ceux qui croient en Jésus-Christ n'est dans la mort, ni dans les ténèbres, si, au contraire, celui qui n'a pas la charité reste dans la mort et dans les ténèbres, on ne peut donc séparer la foi de la charité dans la justification⁴.

L'apôtre saint Paul n'a pas une autre doctrine. Pour lui, la foi, quelle qu'elle soit, celle qui opère des miracles et celle qui justifie, est sans valeur aucune si

aimer Dieu qu'il ne voit pas » ? (I. Joann., 4, 20). L'amour de Dieu est la raison de l'amour du prochain ; celui-ci n'en est qu'une conséquence. Voir sur ce point la belle explication de saint Augustin dans *In epist. ad Galatas*, c. 5, n. 45. [Item, *De Trinitate*, l. VIII, c. 8, n. 12 : « Ex una igitur eademque caritate Deum proximumque diligimus »].

1. Joann., 3, 16.

2. I. Joann., 2, 10-11 : « Celui qui aime son frère demeure dans la lumière... Celui qui hait son frère est dans les ténèbres ».

3. Joann., 12, 36 : « Pendant que vous avez la lumière, croyez-en la lumière, afin que vous soyez des enfants de lumière », et (c. 35) : « afin que les ténèbres ne vous surprennent pas. »

4. Voir sur ce point J. Pistorius, *Drey hundert Theses von der Justifikation oder Gerechtmachung vor Gott*, 1592, thèses 34-36.

elle n'est pas unie à la charité. Voilà pourquoi la charité est supérieure à la foi et à l'espérance¹. La foi sans la charité, dit-il encore, est inefficace et n'a aucun mérite devant Dieu². La foi sans la charité ne peut donc pas produire une justice qui ait de la valeur aux yeux de Dieu. La charité est « la voie excellente entre toutes³ », précisément parce qu'en dehors de cette voie tout le reste est de nulle valeur. Aussi l'apôtre ne se contente-t-il pas de nous demander d'être « fondés et affermis dans la foi⁴ », il exige en outre que nous soyons « enracinés et fondés dans la charité⁵ ». Il est donc tout naturel qu'il nous dise : « Surtout, revêtez-vous de la charité, qui est le lien de la perfection⁶ ».

La sainte Ecriture se prononce si fortement pour la foi rendue efficace par la charité que Ritschl lui-même est forcé d'écrire : « Assurément, il faut accorder aux théologiens catholiques-romains que l'amour de Dieu constitue l'essence de la foi, si par là on veut dire que la volonté est tournée vers Dieu comme vers sa plus haute fin⁷ ». Les théologiens catholiques ne disent pas

1. I. Cor., 13, 3, 13. Voir, ci-après, p. 404, ce que Luther dit sur ce passage.

2. Galat., 5, 6. Sur ce qui précède, voir B. BARTMANN, *S' Paulus und S' Jakobus über die Rechtfertigung* (1897), surtout p. 49 et suiv. Sur le verset 6 du chapitre v de l'Épître aux Galates, voir, ci-après, p. 401-406.

3. I Cor., 12, 31.

4. Coloss., 1, 23.

5. Ephes., 3, 17.

6. Coloss., 3, 14.

7. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III (1889), 102. C'est moi qui souligne. Voir en outre Bartmann, *ouv. cité*, p. 53-54.

que la charité constitue l'essence de la foi, mais que la foi doit être unie à la charité. De plus, Ritschl n'aurait pas écrit cette phrase conditionnelle, si sur l'idéal catholique de la vie, il eût eu des clartés égales à celles que nous possédons sur son ignorance à ce sujet¹.

La sainte Ecriture et la saine raison se déclarent si résolument pour la foi rendue efficace par la charité qu'à une époque meilleure de sa vie, Luther ne pouvait s'empêcher de le reconnaître. Dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il montre encore l'Esprit-Saint avec son amour, d'après la doctrine de l'Ecriture, agissant dans l'âme de chaque fidèle. Il y attribue beaucoup à la charité, lui laisse un grand champ d'action, et la regarde comme nécessaire pour produire des actes agréables à Dieu, ce qu'il redira encore dans la suite². D'ailleurs l'Eglise elle-même lui rap-

1. Ci-dessus, t. I, p. 355-356.

2. Il dit encore dans ses gloses sur les *Sentences* (Weimar, IX, 90; 1510-1511): « Charitas facit totam personam gratam; omnium potentiarum actus et habitus per charitatem gratificantur, quæ sola est virtus et omnes alias facit virtutes ». — Dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, fol. 163 [Ficker, II, 138]: « Charitas sola facit rectos corde, sola aufert iniquitatem, sola extinguit fruitionem propriæ justitiæ ». — Fol. 193 [Ficker, II, 184]: « Sola fides in charitate facit » que l'on ne cherche que Dieu. — Fol. 193^b [Ficker, II, 184]: « Nisi fides illucescat et charitas liberet, non potest homo quicquam boni aut velle aut habere vel operari, sed malum tantum, tunc etiam, quando bonum operatur », etc. Dans les ouvrages pratiques de cette époque (1515 et surtout 1516), c'est-à-dire dans les sermons, Luther parle à mainte reprise de la charité; dans Weim., I, 115 (sermon du 27 déc. 1516), il dit: « Gratia infundit amorem, quo fit fidentior », expression d'ailleurs très mauvaise au point de vue dogmatique. Sur la crainte et la charité, *ibid.*, p. 115-116; sur la charité et la grâce, voir les thèses de 1517 (*ibid.*, p. 227-228). Même en 1519 il dira encore (Weimar,

pelaît constamment cette pensée, surtout au bréviaire ; durant tout le cours de l'année, il y lisait la doctrine apostolique et il l'y trouvait exprimée aussi dans les prières et les hymnes¹.

Néanmoins, dans ce même *Commentaire*, il attaque les scolastiques à cause de leur doctrine « obscure et absolument inintelligible », que « nul accomplissement de précepte n'a de mérite s'il n'est formé par la charité. Maudit soit ce mot de *formé*, qui nous force à entendre que l'âme reste censément la même avant et après la venue de la charité, et qu'elle devient vraiment agissante comme par l'arrivée d'une forme, alors au contraire qu'il est nécessaire qu'elle *soit complètement détruite*,

II, 578) : « Theologos istos recte quidem dicere, qui nullum opus sine charitate bonum esse asserunt ». Voir en outre p. 566, 567. Il est du reste trop vrai que dans la *pratique*, il n'a jamais senti ce que c'était que la charité ; ce fut là plus tard pour lui une grande raison de l'abandonner en théorie, bien que sur ce point comme sur nombre d'autres il revienne cependant parfois à la doctrine catholique.

1. Pour ne pas allonger les citations outre mesure, je ne rapporterai que deux strophes ; la première est tirée de l'hymne du lundi à Laudes (*Bréviaire des Augustins*, fol. 224^b) :

Christusque nobis sit cibus,
Potusque noster sit fides,
Leti bibamus sobriam
Ebrietatem Spiritus.

Je prends l'autre strophe à l'hymne du vendredi à Laudes (*Bréviaire des Augustins*, fol. 251) ; la foi y est célébrée comme une racine et un fondement, l'espérance, comme une conséquence, tandis que la charité, conformément aux paroles de l'Apôtre, est mise au-dessus des deux autres :

Quæsitæ jam primum fides
Radicet altis sensibus,
Secundo spes congaudeat,
Quo major extat caritas.

et qu'elle devienne tout autre avant de se revêtir de la charité et d'agir¹ ».

Ce reproche ne sert qu'à prouver une fois de plus que Luther n'avait qu'une demi-connaissance de la scolastique. Cette « maudite » demi-science ! Elle seule est cause que ce « maudit » mot de « formé » [ou d' « informé »] le surexcite. Il s'imaginait que, d'après les scolastiques, la charité devenait la forme d'un objet, tout comme dans le monde physique l'âme est appelée la forme du corps. Que ce fût là une idée absolument fausse, nous le verrons tout à l'heure en parlant de son sabbat contre « la foi formée par la charité² ». Mais examinons d'abord cette assertion : avant de recevoir la charité, l'âme doit être complètement détruite.

C'est là l'inconcevable assertion que nous l'avons déjà entendu émettre au sujet de la passivité dans la réception de la foi et de la justice, et d'après laquelle il exclut tout acte venant de nous ; c'est la même sup-

1. *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, fol. 182 [Ficker, II, 167] : « Hoc est, quod scholastici doctores obscurissime planeque non intelligibiliter dicunt nullum actum præcepti, nisi formatum caritate, valere. Maledictum vocabulum illud « *formatum* », quod cogit intelligere animam esse velut eandem post et ante charitatem, ac velut accedente forma in actu operari, cum sit necesse ipsam mortificari et aliam fieri, antequam charitatem induat, et operetur ».

2. Déjà saint Bonaventure dit à propos de ce reproche (3 *Sent.*, dist. 36, qu. 6, ad 3 : « Cum dicimus, cæteras virtutes formari a caritate, hoc non est, quia caritas sit forma constitutiva ipsarum virtutum, dans eis complementum in essendo, sed quia est forma directiva, dans eis complementum in regendo et ordinando... caritas animam elevat sursum et cæteras virtutes movet et dirigit ad finem suum ».

position insensée que la volonté doit être *morte* et la raison *détruite*. Ici, c'est l'âme qu'il faut détruire. Que la saine raison humaine se révoltât contre de telles affirmations, c'est ce dont il se souciait fort peu, lui qui avait banni la raison de sa théologie. Du moins, ce théologien si « profondément versé dans la scolastique », aurait dû savoir par la saine scolastique qu'après avoir reçu la charité, l'âme, selon la doctrine catholique, devient tout autre qu'elle n'était auparavant, ses énergies ou puissances reçoivent une direction différente, et elle-même elle passe de l'état de péché et d'inimitié avec Dieu à celui d'amitié avec lui¹.

Si Luther avait eu de la dignité, il aurait eu la pudeur de ne pas soulever cette objection contre la doctrine catholique ; car elle n'atteint que son système à lui, d'après lequel, après comme avant la justification, *le pécheur reste toujours pécheur*.

Mais revenons au premier reproche, à ce « maudit » mot de « *formé* » [ou d' « *informé* »]. Soit dans le passage ci-dessus, soit plus tard, Luther s'est toujours absolument mépris sur le sens de l'expression scolastique : la *foi formée par la charité*². D'après les scolastiques, dit Luther³, la foi est le corps, l'enveloppe, la couleur, tandis que la charité est la vie, le cœur, la forme. Telles sont les « rêveries des scolastiques ».

1. Voir, ci-dessus, p. 89-90, la doctrine de saint Thomas. Luther ne cesse de prouver son ignorance de la saine doctrine.

2. « Fides caritate formata », ou « informatata ».

3. In Galat. (1535), I, 191 [Weim. XL, I, 228] : « Sic fides est corpus, siliqua, color ; caritas vero est vita, nucleus, forma. Hæc sunt scholasticorum somnia ».

En fait, ce sont *ses propres rêveries* à lui. D'après les scolastiques¹, la charité n'informe pas la foi à la manière dont l'âme informe le corps ; ici, ils n'entendent nullement le mot *forme* dans le sens de *forme substantielle*, qui est une partie de l'essence d'un être ; ils ne veulent pas dire que la charité complète la foi, que la foi serait incomplète sans elle ; mais ils entendent que la charité donne à la foi une plus haute perfection et l'unit à sa fin dernière. *Puisque la charité n'appartient pas à l'essence de la foi*, il s'ensuit que sa présence ou sa disparition ne change rien à l'essence de la foi ; simplement elle rend la foi méritoire². Telle est la doctrine de toute la scolastique, doctrine que non seule-

1. Je n'en cite que quelques-uns. Saint Thomas dit (*De veritate*, qu. 14, a. 5, ad 1) : « Non dicitur esse forma fidei charitas per modum, quo forma est pars essentiæ, sic enim contra fidem dividi non posset, sed in quantum aliquam perfectionem fides a charitate consequitur, sicut in Universo elementa superiora dicuntur esse ut forma inferiorum ». — Matthieu d'Aquasparta n'est pas moins précis (*Quæstiones disputatæ*, p. 214) : « Caritas non est forma fidei essentialis ; habet enim fides suum esse specificum a caritate distinctum et in suo genere sine caritate perfectum. Sed est forma ejus sicut cæterarum virtutum in esse meritorio, eo quod nullus actus est meritorius nisi aut a caritate elicitus aut imperatus, pro eo quod ipsa respicit finem sub ratione finis : et ideo omnes alios movet et ordinat in finem ». — Pierre Lombard (3 Sent., dist. 23) disait déjà : « Caritas, ut ait Ambrosius, est mater omnium virtutum, quia omnes informat, sine qua nulla est virtus ».

2. S. Thomas, *in Rom.* 1, lect. 6^a : « Tertio considerandum est, quod idem numero habitus fidei, qui sine charitate erat informis, adveniente charitate fit virtus, quia, cum *caritas sit extra essentiam fidei*, per ejus adventum vel recessum *non mutatur substantia ejus* ». C'est ce que Luther aurait pu aussi apprendre de Biel, son grand auteur scolastique ; dans son commentaire de 3 Sent., dist. 23, qu. 2 (fol. 234^b-235), Biel enseigne ici absolument la vraie doctrine. Voir aussi, ci-dessus, p. 281, n. 1.

ment Luther après son apostasie, mais encore Ritschl n'ont pas connue¹. Un théologien moderne devrait pourtant apporter dans ses travaux un peu plus de profondeur et de méthode que Luther ; Ritschl aurait dû s'apercevoir que les synonymes dont les scolastiques se servent pour désigner la foi informée par la charité, par exemple « la foi *unie* à la charité », excluent le sens que lui et Luther donnent au mot « *informée* »², et que ces expressions ne permettent qu'un sens : c'est que la foi et la charité présentent deux concepts complets par eux-mêmes.

II. — *Attaques de Luther contre la possibilité de la charité ; la charité ne serait qu'une œuvre de la loi.*

L'erreur de Luther sur la manière dont la charité « informe » les autres vertus est moins grave que celle sur l'existence même de la *charité*. En effet, dans

1. « L'erreur de la théologie thomiste consiste en ce qu'elle traite la « foi informe » (*fides informis*) comme un *simple degré* de la foi, et que la détermination de la « formation par la charité » (*formatio per charitatem*) est présentée comme un *complément* d'une foi imparfaite autrement », *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, III, p. 102. C'est moi qui souligne. Voir Bartmann, *S^t Paulus und S^t Jakobus über die Rechtfertigung*, p. 54. La contradiction n'existait que dans la pensée très défectueuse de Ritschl et dans son ignorance de la scolastique.

2. Ainsi, saint Bonaventure (3 Sent., dist. 27, a. 2, qu. 1, n. 6) emploie simultanément les expressions *fides formata*, et *fides ratione caritatis adjunctæ*, ou (dist. 23, dub. 3) : « *Fides non perfecta tendit in Deum tanquam in finem, nisi prout est juncta caritati* ». Dès lors, il est impossible que la charité soit la « forme » de la foi à la manière de l'ἐτελέχεια d'Aristote et des scolastiques, de telle sorte que la foi, jusque-là incomplète, ne recevrait sa véritable nature de foi qu'en étant *informée* par la charité.

son système, l'*amour de Dieu* est simplement impossible; s'il voulait rester fidèle à son principe fondamental, il *devait* forcément l'exclure. Pour lui, comme nous l'avons vu au chapitre IV, le *péché* subsiste, même après la justification : la concupiscence est le *péché originel subsistant*. Or ni la foi, ni l'espérance, mais *seule la charité est directement opposée au péché*; la charité exclut directement le péché. S'il eût fait de la charité un facteur de la justification, Luther aurait donc fait crouler tout son système. Or, ce système était fondé sur une *expérience personnelle* : la concupiscence est invincible. Son état d'âme l'empêchait d'accepter la charité¹.

Quoi qu'en dise Luther, et bien qu'il prétende que l'Écriture est muette sur ce point, la charité coopère à la justification. Jésus-Christ lui-même, parlant de la pécheresse, a dit : « Ses nombreux péchés lui sont pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé² ». Le Sauveur rattache donc le pardon des péchés à notre amour, parce que le repentir est uni à l'amour. Saint Pierre ne dit pas autre chose : « L'amour couvre une multitude de péchés », bien plus « tous les péchés », comme on lit dans un autre passage de l'Écriture³. La

1. « La concupiscence charnelle, dit saint Augustin (*Enchirid.*, c. 117), règne là où ne se trouve pas la charité ». — « Le royaume de la charité s'accroît dans la mesure où celui de la concupiscence est détruit » (*De doctrina christ.*, III, c. 10, n. 16). Plus on possède de l'une, moins on a de l'autre. Celui qui avoue avoir été complètement vaincu par la concupiscence reconnaît qu'il ne possède pas la charité.

2. Luc., 7, 47.

3. I. Petr., 4, 8; Proverb., 10, 12.

doctrine des premiers siècles de l'Eglise concorde parfaitement avec l'Ecriture¹.

Mais comment Luther explique-t-il les paroles si claires de Jésus-Christ ? « La charité, dit-il, mérite la rémission des péchés, c'est-à-dire la charité *dit que les péchés ont été remis*² ». L'amour de Dieu était si opposé à son système et à son état d'âme que, plutôt que de l'accepter, il falsifiera le sens des paroles de Jésus-Christ. Son explication cache encore une autre habileté. Qu'entend-il par la charité qui prouve la justification, qui *la suit* ? L'amour du prochain. Car, d'après lui, comme nous le verrons plus loin³, la foi est tout ce que le chrétien doit à Dieu ; la charité se rapporte au prochain. Or, dans le texte que nous venons de citer, est-ce de l'amour du prochain que Jésus-Christ veut parler ? Non, mais de l'amour de la

1. Je me borne à citer saint Grégoire sur saint Luc, 7, 43 (Homil. 33, n. 4, in Evangel.) : « Ardor caritatis in ea rubiginem peccatorum consumpsit ».

2. *Disputationen*, édit. Drews, p. 44 : « Dilectio meretur remissionem peccatorum, i. e., dilectio declarat, quod remissa sint ei peccata ». Quelque temps auparavant, ce n'est pas tout à fait ainsi qu'il expliquait ce passage, et Mélanchthon, de son côté, donnait encore une explication différente ; voir *Corpus Reform.*, XXVII, 451, texte et note (*Apologia Confessionis Augustanæ altera*). Lorsque, par exemple, Mélanchthon prétend que l'empressement, les parfums et les larmes de la pécheresse étaient des signes de sa foi, il oublie et à dessein, que c'étaient là aussi des signes de son repentir et de son amour. Et lorsque lui et Luther insistent sur les mots du Sauveur : « Ta foi t'a sauvée », ils oublient qu'il vient de dire immédiatement avant : « Ses nombreux péchés lui sont pardonnés, parce qu'elle a beaucoup aimé ». Ainsi donc, nous trouvons ici *la foi et la charité* en même temps. Voir l'explication de Berthold de Chiemsee (*Teutsche Theologie*) dans Lämmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, p. 150-151.

3. Dans toutes les pages suiv., mais surtout p. 410.

pécheresse *envers lui*, de *l'amour envers Dieu* ; à cause de cet amour, ses péchés lui étaient pardonnés. C'est une nouvelle preuve de la circonspection qu'il faut avoir avec Luther.

Sans doute en 1519 il se défend encore du reproche de séparer la charité de la foi justifiante ; mais sa défense n'est au fond qu'une argutie captieuse¹. Luther n'avait que l'expérience du péché, non celle de la charité, parce qu'il était complètement sous la domination de sa concupiscence et de ses passions, tout spécialement de l'orgueil².

Plus il vieillit, plus l'accomplissement du précepte de l'amour de Dieu lui parut impossible. Il en arriva même à affirmer qu'accepter la doctrine catholique, c'est-à-dire la doctrine chrétienne de la justification par *la foi unie à la charité*, c'était perdre la vérité de l'Évangile, la foi en Jésus-Christ. L'entêtement que lui et les siens montraient sur ce point contre les papistes était pour lui « une pieuse et sainte opiniâ-

1. Il écrit à Egranus (Enders, I, 408) : « Fidem ergo justifican-tem a charitate non separo ; imo ideo creditur, quia placet et diligitur is, in quem creditur ». Et il conclut : « Gratia facit placere verbum et credi ; hoc autem est diligere ». Dans le dernier membre de phrase, il prend le mot « diligere » dans le sens de tout acte de la volonté : quand on *veut* quelque chose, c'est qu'on l'aime. Mais ce n'est pas là la charité de l'Esprit-Saint, nécessaire pour la foi justifiante, c'est-à-dire le sentiment par lequel je mets Dieu au-dessus de tout et je m'attache à lui par-dessus tout. L'expérience nous prouve qu'une parole peut plaire, être crue, sans que pourtant l'on aime par-dessus toutes choses celui qui l'a dite.

2. Saint Augustin dit (*In ep. Johann.*, tr. I, n. 6) : « Superbia exstinguit caritatem ; humilitas ergo roborat caritatem : caritas exstinguit delicta ».

treté¹ ». Tout ce que les scolastiques enseignaient de la foi unie à la charité, n'était « que pures illusions du démon ; car personne n'avait été sauvé par cette foi² ». Pourquoi ? Parce que, dit Luther, il n'y a personne qui possède une foi de ce genre³, bien plus, qui puisse même la posséder ; personne ne peut apporter la charité au festin nuptial⁴. « La loi exige que tu aimes Dieu de tout ton cœur et ton prochain comme toi-même. Mais, je te le demande, *qui est-ce qui le fait ?* La charité des saints eux-mêmes est imparfaite ; elle est souvent troublée par la crainte, le manque de confiance, l'impatience dans l'adversité. Où reste alors cette foi formée par la charité ? Si Dieu ne te regarde comme juste *qu'à la condition que tu l'aimes de tout ton cœur et que tu accomplisses la loi, tu ne seras jamais justifié*⁵ ».

1. In Galat. (1535), I, 137 : « Sicut igitur adversarii hoc saluum nobis relinquere nolunt, quod sola fides in Christum justificet : ita nec nos volumus nec etiam possumus in hoc cedere ipsis, quod fides formata caritate justificet. Hic volumus et debemus esse rebelles et pertinaces, *alioqui amitteremus veritatem Evangelii*, amitteremus nostram libertatem, quam non in cæsare, regibus, principibus, non in papa, mundo, carne, sanguine, ratione, etc., sed in Christo Jesu habemus, *amitteremus fidem in Christum*, quæ, ut supra dixi, *nihil aliud apprehendit, quam Christum gemmam*... Pia igitur et sancta est hac in re nostra pertinacia ; hoc enim quærimus per eam, ut conservemus libertatem nostram, quam in Christo Jesu habemus, utque veritatem Evangelii retineamus », etc.

2. Ibid., p. 246 : « Nullus enim dari potest, qui hac fide salvatus sit. Ideo, quæ sophistæ de fide informata caritate docuerunt, mera ludibria satanæ sunt ».

3. Ibid.

4. Voir, ci-dessus, p. 308, n. 1.

5. Opera exeg. lat., III, 304 (vers 1538) : « Exigit lex, ut diligas Deum ex toto corde tuo, et proximum sicut teipsum. Sed quis, quæso, est qui hoc faciat ? Nam etiam sanctorum dilectio imperfecta est, et sæpe turbatur metu, sæpe diffidentia, sæpe impa-

Mais Luther n'attribue-t-il pas aussi cette même imperfection à sa *foi* ? Et néanmoins, à elle seule, elle doit nous justifier¹ ! Fidèle d'ailleurs à ses habitudes, il prête ainsi de nouveau à tous son état d'âme.

La foi des papistes n'est qu'une foi historique au

tientia in adversis. Ubi igitur manet tum fides formata caritate ? Si enim te Deus habiturus est pro justo, nisi dilexeris eum ex toto corde et præstiteris legem, nunquam justificaberis ». De semblables affirmations reviennent fréquemment chez lui. En 1520, il conclut de là que « vires carnis non diligant Deum », qu'elles pèchent contre le précepte de la charité (Weimar, VII, 137) ; comme si les « vires carnis » pouvaient aimer et pécher !

N. d. T. Pour Luther, la *chair*, c'est l'homme tout entier depuis la chute ; elle comprend « les yeux, les narines, les oreilles, la bouche, les mains, l'esprit, la volonté, la raison et tout ce qui est dans l'homme ». Weim., XVIII, 752, 23 (1525 : *De Servo Arbitrio*). Item, p. 740, 19 et suiv.

1. Précédemment, nous avons entendu Luther nous dire que de notre côté à nous, la foi était *imparfaite* ; c'était à peine si nous possédions une étincelle de foi. (Ci-dessus, p. 302 ; même plainte, p. 331, 433, etc). Comme raison de l'*imperfection* de la foi il donne la crainte, le doute, la tristesse, etc. ; ainsi donc, à peu près les mêmes qu'il apportait pour l'*imperfection de la charité*. Il n'y a pas à s'étonner que dans son *Commentaire sur l'Épître aux Galates* (I, 100 et suiv.) il se sentit poussé à dire que même les causes de notre justification, l'Évangile et la grâce, étaient *incertaines*, non en elles-mêmes il est vrai, mais par rapport à nous, car à cause de nos ennemis : notre raison, la chair, la loi, le démon, etc., nous étions nous-mêmes dans une grande incertitude. Néanmoins, nous devons être justifiés ; la foi imparfaite devait nous être comptée comme justice parfaite ! Mais pourquoi n'en pouvait-on pas dire autant de la charité ? Lorsqu'il avait encore un peu de cohésion dans les pensées, Luther se rendait compte de cette contradiction : dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il admettait en nous un commencement de charité (ci-dessus, p. 206, n. 1) ; mais, comme il l'écrivait en 1517, ce commencement de charité « est complété en nous par la charité du Christ ». « Christus dilector justitiæ suæ dilectione supplet incipientem dilectionem nostram ». (*Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, f. 75^b).

Christ ; le démon et les impies la possèdent aussi¹. Puisque Luther se met toujours à l'enseigne de saint Augustin, il aurait dû savoir que, d'après ce docteur, la foi *sans la charité*, celle qu'il enseigne, est précisément la foi du démon². Ce n'est pas dans la doctrine catholique, c'est dans les assertions de Luther sur la foi et la charité que se trouvent « de pures monstruosités verbales³ ». N'est-ce pas du pur verbiage que d'écrire : « Les œuvres *ou* la charité ne sont pas la perfection de la foi, mais la foi en elle-même est un don de Dieu et une œuvre divine dans le cœur⁴ ». Qui donc nie que la foi soit un don de Dieu ? N'avons-nous pas vu précédemment que, sans du reste en rien dire, Luther a emprunté mot pour mot cette doctrine à la définition scolastique de la vertu infuse⁵ ? De ce que la foi est un don de Dieu, s'ensuit-il que la charité ne l'est pas ? Et de ce que la charité est un don de Dieu, faut-il que la foi ne puisse plus l'être aussi ?

« La foi, continue Luther, nous justifie parce qu'elle saisit Jésus-Christ lui-même, notre rédempteur ». Oui, mais à la condition qu'elle le saisisse *en l'aimant*, c'est-à-dire, comme s'exprimait tout à l'heure saint Augustin, qu'elle *l'aime* parce qu'elle croit en lui⁶. De fait, par la

1. *In Galat.* (1535), I, 137.

2. S. Augustin, *Tract.* 29. n. 6 *in Joann.* Voir le passage, t. IV, p. 170, n. 1.

3. « Mera verborum portenta » : *In Galat.* (1535), I, 135. Nous connaissons déjà et suffisamment la tactique par où Luther cherche à rejeter sur l'Eglise le reproche qui atteint sa propre vie, sa propre doctrine.

4. *Ibid.*, p. 134.

5. Ci-dessus, p. 272-273.

6. Ci-dessus, p. 315, n. 2.

justification on devient ami de Dieu. Luther lui-même ne doit-il pas concéder que le juste est *aimé* de Dieu, qu'il est son *ami*, bien que dans son système il reste cependant ennemi de Dieu et pécheur¹ ? Comment est-il donc *ami* de Dieu ? Par la foi ? Mais la foi en quelqu'un ne rend pas nécessairement son ami. On n'est pas amis sans amitié. Et l'amitié *ne consiste que dans l'affection réciproque*. Comme le dit saint Augustin, *amitié vient d'amour*².

Que la foi ne puisse à elle seule produire l'amitié, c'est ce que nous comprenons mieux encore si nous prenons la foi dans le sens de Luther, c'est-à-dire dans le sens de *confiance*. Abstraction faite de ce qui peut l'accompagner, la *confiance* est beaucoup *plus égoïste* que l'amour ; elle ne signifie pas un don total de soi à Dieu ; elle marquerait plutôt qu'on attire Dieu à soi. Pas plus que la foi seule, la confiance ne peut donc nous justifier.

Mais Luther s'enferme encore davantage. Comme nous l'avons vu³, il veut que dans la justification le Saint-Esprit soit présent ; le Saint-Esprit fait que nous acceptons la parole de Dieu avec foi, il vient par la parole qui nous est prêchée. Bien mieux, comme nous

1. *In Galat.* (1535), I, p. 338 : « *Ista ex diametro pugnans, christianum esse justum et amari a Deo, et tamen simul esse peccatorem* » etc. P. 335 : « *Homo christianus simul justus et peccator, amicus et hostis Dei est* ».

2. *Contra duas epistol. Pelag.*, I, n. 1 : « *Quid est enim aliud amicitia, quæ non aliunde quam ex amore nomen accepit, et nusquam nisi in Christo fidelis est ?* » etc. [Ou mieux les deux mots *amicitia* et *amor* viennent de la même racine *am.*]

3. Ci-dessus, p. 178.

le verrons bientôt¹, chacun doit « tenir pour certain » qu'il possède l'Esprit-Saint ; sinon, il n'est pas justifié. Or, à quelle fin l'Esprit-Saint a-t-il été envoyé ? « Afin, dit saint Augustin, *de produire l'amour* et de nous délivrer de la crainte² ». L'Esprit-Saint est appelé par excellence « l'Esprit d'amour³ », parce que son action la plus noble consiste dans la communication de la charité. L'œuvre qu'on lui attribue tout spécialement dans l'âme, c'est moins la foi que la *charité*. Et c'est avec raison. En effet, il procède lui-même du Père et du Fils sous forme d'amour, il est l'amour du Père pour le Fils, par conséquent l'Amour même⁴. Saint Paul ne nous dit-il pas : « L'amour de Dieu est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné⁵ ». Mais quand ? Précisément dans la justification.

« La foi, continue Luther, n'est pas autre chose, ne peut pas être autre chose que l'adhésion à la promesse. Et si cette adhésion est regardée comme justice,

1. Voir le § suivant.

2. *Enarrat in Ps. 90*, sermo 2, n. 8.

3. Sermo 283, n. 2 : « Spiritus Dei Spiritus est caritatis : spiritus hujus mundi spiritus est elationis ». -- Dans le *De Baptismo contra Donat.*, V, c. 23, n. 33, il appelle la charité « maximum donum Spiritus sancti, sine quo non valent ad salutem quæcunque alia sancta in homine fuerint ».

4. De la « spiratio in divinis », saint Thomas conclut, lui aussi, que la foi doit être unie à la charité. *In Gal.* c. 5, lect. 2 : « Fides est cognitio Verbi Dei... Et hoc Verbum nec perfecte habetur, nec cognoscitur, nisi etiam habeatur amor, quem spirat ».

5. *Ad Romanos*, V, 5. Combien plus logique que Luther est Tauler, lorsqu'il écrit : « La parole n'est jamais dite à notre oreille, à moins que nous ne possédions l'amour ; car l'Evangile dit : « Si vous m'aimez vous entendrez mes paroles ». Sermon pour le XII^e dimanche après la Trinité [Vetter, 1910, p. 192, 26].

pourquoi t'entêtes-tu, sophiste insensé, à maintenir la charité, l'espérance et autres vertus ? Je sais bien que ce sont là des dons excellents de Dieu, que le Saint-Esprit fait naître et entretient dans nos cœurs ; je sais que *la foi n'existe pas sans ces dons* ; mais ici la question est de savoir quel est le propre de chacun d'eux... Or c'est la foi seule qui saisit la promesse, qui croit à Dieu l'auteur de cette promesse. Lorsque Dieu nous offre quelque chose, *la foi tend la main* et le reçoit. Voilà l'œuvre exclusivement réservée à la foi. La charité, l'espérance, la *patience* ont d'autres objets et d'autres limites. Elles n'embrassent pas la promesse, mais elles accomplissent les préceptes ; elles écoutent Dieu *qui commande* et non Dieu *qui promet* ; cette dernière œuvre est celle de la foi¹ ».

Voilà de nouveau Luther dans son élément, dans les sophismes. Comme on l'a vu², c'est précisément chez lui que « l'adhésion » est impossible, parce que dans son système la foi contredit la raison. La *foi*, nous dit-il ici, doit *tendre* la main afin de recevoir le don de Dieu. Quelle foi ? La foi en général ? Non, la mienne : c'est *moi* qui doit tendre la main. Malheureusement c'est là un acte vital, et dans le système de Luther les actes vitaux sont exclus. Mais, en outre, Luther a-t-il jamais prouvé que l'adhésion *seule* fût regardée comme justice ? Avec cette thèse, il commet sans cesse une pétition de principe. De plus, il n'a jamais montré que

1. *Opera exeg. lat.*, III, 303, 304 (1538) : « ... Sola fides, Deo porrigente aliquid, admovet manum, et id accipit. Hoc proprium solius fidei opus est » etc.

2. Voir, ci-dessus, p. 271 et suiv.

la foi soit plus qu'une partie, du reste la *première*, de la justice. Il ajoute que la foi (justifiante) *n'existe pas sans* l'espérance et la charité : il s'ensuit donc que pour lui, comme pour la doctrine catholique, ces deux vertus se trouvent dans le cœur dès le premier instant où la foi commence d'exister, donc dès le début de la justification. La doctrine catholique sur ce point est tellement conforme au bon sens qu'à son insu Luther lui-même est obligé de témoigner en sa faveur. De la *charité imparfaite*, aussi bien que de la *foi imparfaite* qui nous est imputée à justice, il dit : « Nous avons reçu les *prémices* de l'Esprit¹. » Mais nous ne recevons pourtant pas en deux fois ces *prémices*.

De tout cela il suit que même d'après Luther la foi et la charité coexistent dès le premier instant de la justification. Mais pourquoi la charité s'y trouve-t-elle unie à la foi, si à sa manière elle ne concourt pas elle aussi à la justification ? N'avons-nous pas vu que Jésus-Christ rattache la rémission des péchés au repentir uni à l'*amour* ? De quel droit Luther y introduit-il aussi la *patience* ? Quel est le docteur catholique qui l'a mise parmi les facteurs nécessaires de la justification ? Puis, si Luther finit par conclure que *seule* la foi saisit la promesse, a-t-il prouvé par là que seule

1. In *Galat.* (1535), I, 331 [Weim. XL, I, 364] : « *Fides... est imperfecta, imo vix est scintilla fidei, quæ incipit Deo tribuere divinitatem. Primitias Spiritus tantum accepimus, non decimas* ». — P. 337 : [Weim. XL, I, 370] : « Il n'y a rien en nous « *præter illam imbecillem fidem seu primitias fidei, quod cœpimus apprehendere Christum* ». Voir aussi, II, 312. — *Ibid.*, III, 8 : « *Accipimus quidem hic donum et primitias Spiritus, ut incipiamus diligere, sed valde tenuiter* ». Voir, ci-dessus, p. 302.

la foi nous justifie ? Pas le moins du monde ; il montre simplement que la foi est la *première* partie de la justice¹. Mais la foi *ne peut pas* atteindre les promesses ni surtout s'y attacher *sans* qu'en même temps elle les espère et elle les aime.

Vraisemblablement, Luther a voulu éviter de dire que les *œuvres* justifiaient ; c'est pourquoi il dit que l'espérance et la charité n'ont pour but que d'accomplir les préceptes de ces deux vertus, qu'elles n'obéissent qu'au Dieu *de la loi* et non au *Dieu de la promesse*. Mais le premier commandement ne nous ordonne-t-il pas de croire² ? Et, par contre, la charité n'a-t-elle pas une promesse supérieure à celle de la foi, la promesse de la vie éternelle³ ? L'espérance ne saisit-elle pas aussi la promesse ? Ici, Luther fait preuve d'une pénurie complète de pensées. J'ai déjà fait remarquer et je le démontrerai plus longuement dans le prochain paragraphe, que la foi de Luther n'est au fond qu'une « confiance », et *que par suite elle rentre dans l'espérance*. Quand donc il nous affirme que la foi (qui pour lui est la *confiance*) est seule à saisir la promesse, comment peut-il au même moment prétendre que l'espérance n'a pour objet que l'accomplissement des préceptes, qu'elle obéit au Dieu qui commande *et non* au Dieu qui promet ?

1. Voir, ci-dessus, p. 311. C'est aussi ce que dit saint Augustin (*De prædest. sanctorum*, c. 7, n. 12) : « Ex fide autem ideo dicit (apostolus) justificari hominem, non ex operibus, quia ipsa *prima* datur, ex qua impetrentur cætera ».

2. Luther le reconnaît lui-même. Weimar, VI, 209 (1520).

3. Voir en outre, ci-après, le IV (p. 388 et suiv.).

Il y a plus que de l'irréflexion dans cet autre passage : « D'après le vrai concept du christianisme, c'est la foi en Jésus-Christ qui nous justifie et non les *œuvres de la loi*. Ne te laisse pas troubler par les commentaires impies des sophistes, d'après qui la foi ne nous justifie que si elle est appuyée par la *charité* et les *bonnes œuvres*. Par ces explications pestilentiellees, ils ont obscurci et défiguré ce passage et d'autres semblables où saint Paul attribue expressément à la foi notre justification. Lorsqu'on entend dire que sans doute on doit croire en Jésus-Christ, mais que néanmoins la foi ne nous justifie que lorsqu'elle est unie à cette forme, c'est-à-dire, à la charité, on *perd aussitôt la foi* et on se dit : si la foi ne justifie pas sans la charité, donc elle est oiseuse et inutile ; c'est la charité seule qui justifie, puisque si la foi n'est pas informée et ornée par la charité, elle n'est rien ». Sans doute « il faut parler aussi des *bonnes œuvres* et de la *charité*, mais en son temps et lieu, c'est-à-dire en dehors de cet article capital de la justification, lorsqu'il est question des œuvres. Ici, au contraire, il s'agit de savoir par quoi nous sommes justifiés, et par quoi nous obtenons la vie éternelle. Avec saint Paul, nous répondons que c'est par *la seule foi* au Christ, et *non par les œuvres de la loi ou par la charité*, que nous sommes déclarés justes¹ ».

1. In *Galat.* (1535), I, 201-202. Luther revient souvent sur ce point. En 1527, par exemple, il écrit : « Le nom de chrétien condamne purement et simplement toutes les œuvres, tous les efforts, tout culte en vue de notre justice ». *Codex Palat. lat.* 1825, fol. 177^b. Voir en outre Weimar, XX, 676 (1527). L'assertion de Luther repose sur deux erreurs : 1° les œuvres qu'il vise seraient accom-

Où donc saint Paul dit-il : « Par la foi *seule*¹ » ? Ici Luther falsifie le verset 28 du chapitre III de l'*Épître aux Romains*. Il continue par là ce qu'il avait fait dans sa traduction de la Bible, où il rend ainsi ce passage : « Nous tenons pour certain que l'homme est justifié sans les œuvres de la loi par la foi *seule* », alors qu'il faudrait : «... que l'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi ». Luther s'est donc permis de changer l'ordre des mots et d'ajouter le mot *seul* ; pour légitimer sa théorie, il en agissait avec la Bible comme avec saint Augustin².

Dès lors, en dehors de la foi, tout devient *œuvres de la loi*, dans le sens d'œuvres de l'ancienne loi. Il n'y a plus à se demander si saint Paul a voulu parler des lois cérémonielles³, ou en outre, suivant l'opinion la plus probable, des lois morales. D'après cette nouvelle expli-

plies ou auraient été instituées pour nous justifier, pour nous rendre chrétiens ; j'ai déjà parlé de ce point à plusieurs reprises ; 2° ces œuvres seraient accomplies sans tenir aucun compte du Christ et de sa passion. — Ces erreurs sont passées dans les *Professions de foi*, et les protestants de nos jours y croient encore, parce qu'ils n'ont jamais entendu autre chose et que ceux d'entre eux qui pourraient étudier la doctrine catholique elle-même ne le veulent pas.

1. Voir Cornély, *Ep. ad Roman.*, p. 200-201.

2. Ci-dessus, p. 10 et suiv.

3. Jean COLET lui-même (1466-1519), qui insiste beaucoup sur la foi, donne pourtant du verset en question l'explication suivante : « Nos, pource Paulus, credimus plane, hominem justificari iustumque fieri per fidem veram in Jesu, dummodo ex fide propinquus illi sit, assimilaturque Christo, sine operibus legis, quæ frequentarunt Judei. Intelligit (Paulus) sacrificia, ritus, ceremonias, cultumque corporalem, in quo assidui notabili superstitione erant illi veri Judei. His operibus legis omissis, si quispiam operetur Christum, justificabitur », etc. *Joannis Coleti Opuscula quædam theologica*, ed. J. H. Lupton, London, 1876, p. 242.

cation, la *charité*, comme tout autre acte de précepte, devient une œuvre de la loi : « Elle est, dit Luther, *une œuvre et un don selon la loi*, parce que la loi dit : Tu aimeras le Seigneur », etc.¹. Dans la justification, « il n'y a certainement *pas d'œuvre de la loi, pas de charité*, mais une tout autre justice et un monde nouveau, *en dehors et au-dessus* de la loi. Car le Christ ou la foi ne sont ni la loi, ni une œuvre de la loi² ». Chez Luther, de pareilles assertions ne se comptent pas³.

« Personne ne peut venir à moi (dit Jésus-Christ), si mon Père ne l'attire. Que dis-tu de cela ? C'est net. Ecris ces paroles dans ton cœur avec de l'encre rouge ou des lettres d'or, et puis fais ce que tu voudras... Cette parole est un coup de tonnerre contre tous ceux qui étalent leurs œuvres. Ici, le pape dit : Je veux dire la messe, réciter des vigiles, réciter le rosaire, faire des bonnes œuvres, devenir chartreux et faire des fondations pieuses ; je veux ainsi gagner le ciel et devenir bienheureux. Oui, tout comme une vache passe par un trou de souris. On voit ici que cela est impossible, tu ne peux pas le faire⁴ ». « La sainteté par les œuvres

1. *In Galat.* (1535), I, 188 : « Opus et donum secundum legem, quia lex dicit : Diliges Dominum » etc.

2. *Ibid.*, p. 192 : « Ibi certe nullum est opus legis, nulla dilectio, sed longe alia justitia et novus quidam mundus extra et supra legem. Christus enim vel fides non est lex nec opus legis ».

3. Ainsi dans *Opera exeg. lat.*, III, 302 (1538) : « Si fides formatur a caritate, igitur opera præcipuum illud sunt, quod respicit Deus : si autem opera, ergo nos ipsi. Caritas igitur seu opera sunt vivi colores, fides est monogramma, res rudis et insuavis ! » Voir, ci-dessus, p. 286-287.

4. Erlang., 47, 338 (1530-1532).

pousse les papistes à faire des bonnes œuvres, avant de connaître le Christ et de croire en lui ; pour eux, le bonheur du ciel commence avec les œuvres, *et ils envoient promener la foi au Christ*¹ ».

Dès le début, les catholiques protestèrent contre de tels reproches et accusèrent Luther de mensonge. La réponse qu'en 1526 Jacques Hoogstraten fit aux luthériens contient la véritable doctrine de l'Eglise, qu'aucun catholique n'a jamais mise en doute : « Les bonnes œuvres tirent leur valeur des souffrances du Christ, par la vertu desquelles elles méritent la vie éternelle. *Tous les théologiens sont unanimement de cet avis, tous, comme il est facile de s'en rendre compte, proclament d'une seule voix que la vertu méritoire des œuvres a sa source dans la passion du Christ*² ; comment les luthériens peuvent-ils donc avoir le courage de prétendre que, d'après nous, cette passion n'a pas été nécessaire pour nous délivrer de la mort éternelle³ ?

Luther savait fort bien que ce n'était pas là la doctrine catholique ; mais en exposant loyalement cette doctrine, il n'aurait jamais atteint son but. Si on lui fait remarquer ses mensonges, il n'en profite que pour les renforcer. Il écrit en 1527 : « S'ils se sont faits moines, s'ils ont dit des messes et accompli d'autres bonnes œuvres,

1. *Ibid.*, p. 301 (1530-1532).

2. Voir Henricus a Gandavo, *Quodlibet*. 8, qu. 18 : « Ex hoc solo opus nostrum est meritorium, quod Christo sumus conjuncti in corpore et ecclesiæ per fidem et charitatem, per quæ in virtute ejus meremur et in ipso augmentum spirituale accipimus ».

3. *Aliquot disputationes contra Lutheranos* (Coloniæ, 1526), lib. 1, disp. 5, cap. 1, fol. 62.

c'est uniquement parce qu'ils espéraient atteindre par là le bonheur éternel. Mais si nos œuvres peuvent nous mériter le ciel, *pourquoi le Christ a-t-il donc souffert ? Pourquoi a-t-il versé son sang ?* Il se serait borné avec parcimonie à nous délivrer du péché originel, faisant ensuite dépendre la vie éternelle du mérite de nos œuvres ? Concluons donc que tous ces cultes, qu'ils ont institués en vue de se rendre justes, ces couvents, ces messes, ces prières, ces jeûnes ne viennent que du diable : finalement on va par là contre la justice du Christ, on l'obscurcit ou on la supprime complètement. Que tout cela périsse donc afin que la justice du Christ puisse subsister¹ ».

Le père de la « Réformation évangélique » trouve même plaisir à ses mensonges et à ses calomnies. Sans la moindre retenue, il s'en donne à cœur joie avec des suppositions qu'il ne songe jamais à prouver. Et pourquoi les prouverait-il ? Puisque l'observation des commandements de Dieu n'était pour lui qu'hypocrisie, à combien plus forte raison devait-il porter le même jugement sur l'état monastique tout entier ! Si,

1. « Ideo enim monachi sunt facti et missas celebrarunt ac alia opera susceperunt omnes, quod sperarent se per illa salvos fieri fore. Atqui si hoc nostris operibus potuit effici, cur passus est Christus ? Cur suum fudit sanguinem ? Neque enim sentiendum est, Christum tam illiberalem esse, qui nos morte sua a peccato originis redemerit, et deinde vitam æternam nobis nostris operibus emerandam reliquerit... Concludimus... omnes illos cultus, quos ad justitiam instituerunt, monasteria, missas, orationes, jejunia, ex diabolo esse, quia finaliter contra (hanc) Christi justitiam pugnant et eam aut obscurant, aut plane tollunt. Quare pereant potius, quam Christi justitia pereat ». In *ep. Joann.*, dans *Codex Palat. lat.*, 1825, fol. 203^b (1527).

malgré les paroles de Jésus-Christ au jeune homme ¹. il n'y a pas à observer les commandements pour obtenir la vie éternelle, à quoi peut bien servir une vie d'après une règle monastique ? « Toute vie autre que la vie par la foi n'est qu'hypocrisie. *Quand bien même on fait des commandements de Dieu la règle de sa conduite et de sa vie, cela ne suffit pas et n'est que pure hypocrisie.* Les bonnes œuvres de notre chair vont encore beaucoup moins au but, *car ni vie, ni loi, ni œuvres n'y font rien* ² ». « Le vrai chrétien, écrit-il vers 1521 à son ami intime, le prêtre apostat Jean Bugenhagen ou Pommeranus, n'a pas besoin de prescriptions morales ; l'esprit de foi le mène à tout ce que Dieu veut et à tout ce que demande la charité fraternelle ³ ». « La vieille doctrine de Moïse dit : Crains Dieu, aie confiance en Dieu, aime Dieu ; mais celle du Christ est beaucoup plus excellente, car *elle n'enseigne pas ce que nous devons faire*, ce qui est la fonction propre de la loi, qui exige de nous certaines œuvres *qu'il nous est impossible d'accomplir*. Tel n'est pas le Christ... Nous devons nous attacher à lui, alors même que nous ne ferions pas ce qu'exige Moïse ⁴ ».

1. Le jeune homme dit : « Quel bien dois-je faire pour avoir la vie éternelle ? » Jésus lui répondit : « Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements ». Matt. 19, 16.

2. Erlangen, 47, 327 (1530-1532).

3. Enders, III, 37.

4. *Explication du psaume 2, verset 7 ; Opera exeg. lat., XVIII, 63 (1532) : « Antiqua doctrina est illa Mosis : « Time Deum, fide Deo, dilige Deum et proximum sicut teipsum » ; sed hæc (Christi) doctrina longe est excellentior. Non enim docet quid nos faciamus — hoc legis munus est, ea exigit a nobis certa opera, quæ si non præstet, minatur iram Dei... Quod exigit, nobis impossibile est. Talis doctor*

De là, la colère du père de la « Réformation évangélique » contre saint Thomas et les autres scolastiques, qui n'ont voulu regarder comme abrogées par le Christ que les seules lois cérémonielles et judiciaires, et non aussi les lois morales et surtout les dix commandements¹. « Lorsque saint Paul dit que nous avons été délivrés de la malédiction de la loi, il veut certainement parler de la loi tout entière et surtout de la loi morale qui est même la seule à accuser nos consciences, à dire du mal d'elles, à les condamner, ce que ne font pas les lois cérémonielles ou judiciaires. C'est pourquoi nous disons que la loi du décalogue n'a aucun droit d'accuser et d'épouvanter la conscience dans laquelle le Christ règne par la grâce ; *Jésus-Christ a annulé ce droit... Pour ceux qui croient au Christ, toute la loi a été abrogée*² ». « L'Evangile est une doctrine qui n'admet aucune loi³ ». « Vous ne devez pas écouter les docteurs qui prêchent la loi, fait-il dire par saint Paul aux apôtres de la Réforme, car parmi les nations ce n'est pas la loi qu'il faut prêcher, mais l'Evangile, ce n'est pas Moïse, mais le Fils de Dieu, ce n'est pas la

hic rex (Christus) non est, non exigit a nobis nostra opera, sed donat nobis sua ; non docet, qui nos sumus, id enim lex facit, sed quis ipse sit, ut nos eum amplectamur et donis ejus fruamur, etiamsi non præstiterimus, quæ exigit Moses ».

1. *In Galat.* (1535), II, 265.

2. *Ibid.*, II, 266 : « ... Credentibus in Christum tota lex abrogata est ». De même, I, 229 et en beaucoup d'autres endroits. Luther dit lui-même que pour la raison sa doctrine est « paradoxale, étonnante et absurde » (*paradoxa rationi, mirabilis et absurda*). I, 235.

3. *Ibid.*, I, 113 : « Est ergo Evangelium doctrina talis, quæ nullam legem admittit ».

justice des œuvres, mais la justice de la foi¹ ». Pour Luther, ces pauvres chrétiens, ces pauvres moines qui observent tant de prescriptions sont donc tous damnés !

Pourtant, Jésus-Christ, comme nous l'avons vu, a rattaché la vie éternelle à l'observation des commandements de Dieu, et, lorsque le jeune homme lui demanda *quels étaient les commandements qui conduisaient à la vie*, le Sauveur les lui énuméra : « Tu ne tueras point ; tu ne commettras point d'adultère ; tu ne déroberas point ; tu ne rendras point de faux témoignage ; honore ton père et ta mère, et aime ton prochain comme toi-même² ». Et voilà que Luther vient nous enseigner tout le contraire : « Autrefois, nous avons prêché les bonnes œuvres, les frocs, les ordres religieux, la chasteté, la pauvreté, l'obéissance à l'abbé et au prieur ; c'est là qu'on a cherché la vie éternelle. Tous ces exposés et considérations n'ont aucune valeur ; il n'y a absolument rien à en garder. Car chasteté autant qu'on le voudra, cette chasteté n'est pas le chartroux ou le prêtre, et je le demande : est-elle davantage le Christ, la chair et le sang du Christ ? *Prenez toutes les bonnes œuvres, même celles des dix commandements, comme d'obéir aux supérieurs, d'honorer ses parents, de ne pas voler, de ne pas commettre d'adultère, de ne pas tuer*, tout cela aussi est-ce la chair et le sang du Christ ? Non. *C'est pourquoi ces œuvres-là ne peuvent pas non plus donner la vie*. Aussi Jésus-Christ a-t-il exclu le tout à la fois, et il ne veut garder que l'unique point qui

1. *Ibid.*, p. 115.

2. Matt., XIX, 16-19.

donne la vie, *en dehors de quoi on sert le diable*. Assurément, il y a eu dans le papisme beaucoup de saints personnages qui ont vécu dans les bonnes œuvres ; mais toute leur entreprise est de nulle valeur ; ce n'est pas cela qui donne la vie ¹ ». « Qu'ai-je à faire des dix commandements ? En quoi puis-je avoir besoin de la loi ou des bonnes œuvres pour la félicité céleste ? Si le corps et le sang du Christ me la procurent, je n'ai pas besoin de faire des bonnes œuvres pour l'obtenir ² ».

De ce chef, la doctrine de Luther est en contradiction avec celle de saint Paul aussi bien qu'avec celle de l'Évangile. Car (et nous revenons ainsi aux paroles de Luther rapportées plus haut ³), où donc saint Paul identifie-t-il la charité avec les œuvres de la loi ? Luther range la charité, qui, d'après la doctrine catholique, doit informer la foi justifiante, parmi les œuvres de la loi dont l'apôtre dit : « Ceux qui s'appuient sur les œuvres de la loi sont sous la malédiction ». Ceux dont parle saint Paul sont ceux qui, comme les Juifs, veulent, grâce à la loi seule ⁴, réaliser en eux une justice agréable à Dieu, la « justice personnelle » par la loi ⁵, et non la justice par la foi au Christ ⁶, afin d'arriver par là au salut.

C'est aussi une falsification de la doctrine catholique que de mettre *en dehors* du Christ, et sur le même pied

1. Erlangen, 48, 14 (1530-1532).

2. *Ibid.*, p. 63.

3. Ci-dessus, p. 335.

4. *Ad Galat.*, III, 10 : ἐξ ἔργων νόμου.

5. *Ad Roman.*, X, 3 ; *ad Phil.*, III, 9.

6. *Ad Galat.*, II, 16.

que les œuvres de la loi, la charité que cette doctrine exige. « On sait, écrit-il, ce que sont les *œuvres de la loi* : ce sont les plus hautes et les plus belles vertus. Ne servent-elles donc de rien dans la justification ? *Non*, dit saint Paul¹ ». Bien plus, Dieu doit s'en détourner tout comme il se détourne de nos péchés ; « s'il ne nous regarde pas comme justes à cause de la foi qui saisit le Christ, alors c'en est fait de nous ». Et c'est par ce verbiage que Luther prétend *fonder* une doctrine d'après laquelle nous ne sommes justifiés devant Dieu que par sa miséricorde qui nous *regarde* comme justes² !

Luther n'a pas voulu comprendre que non moins que saint Paul l'Eglise exclut de la *justification* les œuvres de la loi ; que tout aussi bien que la foi, la charité qui doit informer la foi justifiante est une vertu infuse et, par conséquent, *au-dessus* des œuvres de la loi³. Mais nous voici de nouveau en face de la

1. *Opera exeg. lat.*, III (1538), 301.

2. *Ibid.* : « Nisi igitur Deus avertat oculos a peccatis nostris, imo etiam a justitia et virtutibus nostris, et propter fidem quæ apprehendit Filium, nos reputat justos, actum de nobis est... Fundata igitur hic est doctrina nostra, quod justificemur coram Deo tantum per misericordiam Dei reputantem ».

3. Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Galates* (lect. 4, sur le verset 10 du chapitre III), saint Thomas dit : « Quicumque ex operibus legis sunt... i. e. quicumque in operibus legis confidunt et putant se justificari per ea, sub maledicto sunt... Esse in operibus legis est in eis confidere et spem ponere... Loquitur hic apostolus de omnibus operibus, tam ceremonialibus quam moralibus ; opera enim non sunt causa, quod aliquis sit justus apud Deum, sed potius executiones et manifestationes justitiæ. Nam nullus per opera justificatur apud Deum ; sed per habitum fidei, non quidem acquisitum, sed infusum. Et ideo, quicumque ex operibus justificari quærunt, sub maledicto sunt, quia per ea peccata non removen-tur, nec aliquis quoad Deum justificatur, sed per habitum fidei



doctrine des vertus infuses, que Luther, comme on le sait, n'a pas comprise. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, il n'était qu'un *demi-théologien*.

Les assertions suivantes sont, à mon avis, une conséquence de son ignorance et de son état d'âme : « Le Christ n'est pas la loi, donc il n'exige ni la loi ni les œuvres ; il est l'agneau de Dieu qui *porte* les péchés du monde. Seule la foi saisit cette vérité, et non la charité qui doit sans doute suivre la foi, mais comme une certaine *gratitude*¹ ». « *La loi n'apporte jamais le Saint-Esprit* ; elle ne justifie donc pas, parce qu'elle ne fait que nous enseigner ce que nous devons faire. *L'Evangile, au contraire, apporte l'Esprit-Saint*, parce qu'il enseigne ce que nous devons recevoir² ». Je

charitate informatum ». Et peu après : « *Habitus justitiæ, qua homo justificatur apud Deum, non est acquisitus, sed per gratiam fidei infusus* ». [Partout on trouve cette distinction complètement méconnue par Luther, entre les *habitus* infus et surnaturels des vertus, que Dieu nous accorde avec la grâce habituelle, c'est-à-dire *justifiante*, et notre coopération personnelle avec la grâce *actuelle*, coopération par laquelle nous produisons l'habitude, c'est-à-dire la *disposition* à une vertu surnaturelle. Dans cette coopération, Luther et les siens ont toujours voulu voir la *cause productrice* de la grâce, au lieu qu'elle ne fait que la *suivre* ; de là leurs reproches d'« œuvres de la loi », de semi-pélagianisme et même de pélagianisme. Note du P. Weiss].

1. *In Galat.* (1535), I, 203 : « Christus autem non est lex, ergo nec exactor legis nec operum, sed est Agnus Dei, qui tollit peccata mundi. Hoc sola fides apprehendit, non caritas, quæ quidem fidem sequi debet, sed ut gratitudo quædam ».

2. *Ibid.*, p. 302 : « Lex nunquam affert Spiritum Sanctum », etc. ; p. 367 : « Spiritus sanctus non per legem accipitur ». — Erlang., 51, 297 (1524 ?) : « *Le Saint-Esprit n'est pas la loi, ni la loi le Saint-Esprit*. La loi est-elle là, le Saint-Esprit ne peut y être ; s'il n'y est pas, il ne peut y avoir de piété (de justice) ; s'il y est, il faut que la loi n'y soit pas ».

prends Luther au mot. Si ce n'est jamais la loi, mais seulement l'Evangile qui donne le Saint-Esprit, alors la charité *n'est pas la loi*, elle *n'appartient pas à la loi* ; car, d'après saint Paul, « la charité est répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné¹ ». En outre, Luther lui-même dit de l'Esprit-Saint ce qu'il dit du Christ : « Le Saint-Esprit n'est pas la loi² ». Par suite, la charité, qui est son action propre, n'appartient pas à la loi.

Si l'on donne aux paroles de Luther, prises dans leur contexte, leur véritable sens, il se contredit lui-même : « La loi, dit-il, doit et ne peut pas nous rendre pieux (c'est-à-dire nous justifier), mais le Saint-Esprit nous rend pieux devant Dieu (c'est-à-dire, justes)³ ». Par quoi donc le Saint-Esprit nous justifie-t-il ? Par l'action et le don qui lui *sont propres*, c'est-à-dire par la *charité*. Malgré son désir de contredire la doctrine catholique, Luther lui-même est donc obligé d'aller contre son propre système, et de témoigner que seule la foi *unie à la charité* nous justifie, nous rend justes devant Dieu.

Mais voici Luther qui réapparaît : « Cette parole : « Tu dois aimer Dieu de tout ton cœur », etc., exige une obéissance parfaite, une crainte parfaite, la confiance et l'amour envers Dieu ; or, *avec leur nature corrompue, les hommes ne produisent pas ces actes et ne peuvent même pas les produire*. C'est pourquoi ce précepte : « Tu dois aimer Dieu », etc., *ne justifie pas*, mais au

1. *Ad Rom.*, V, 5.

2. Voir, ci-dessus, p. 345, n. 2.

3. Erlangen, 51, 297 (1524 ?).

contraire *accuse* et *condamne* tous les hommes, selon qu'il est écrit : « La loi produit la colère ¹ ».

Ainsi donc si le Saint-Eprit répand la charité dans nos cœurs, c'est afin qu'elle nous accuse, *qu'elle produise même la colère de Dieu*, et cela au moment où nous devons être justifiés, et, grâce à elle, — car il n'y a pas d'autre moyen pour y arriver, — devenir les amis de Dieu. Si l'Esprit-Saint répand la charité dans nos cœurs, ce n'est pas afin que nous aimions — « avec notre nature corrompue cela nous est impossible », — mais *afin que nous soyons condamnés !* A-t-on jamais proféré à la fois un plus grand blasphème et une plus grande absurdité ? De plus, par ces paroles, Luther fait rentrer le Saint-Esprit dans la loi, et en cela il se contredit lui-même. En outre, pourquoi exige-t-il la charité *parfaite, sans résistance du côté de notre nature*, alors qu'il ne voit aucune difficulté à ce que la foi *imparfaite* soit réputée comme justice parfaite ² ?

Si l'on prend à la lettre la doctrine de Luther sur le *précepte* de la charité et de tout ce qui s'y rattache, on voit que la charité, même considérée « comme une certaine gratitude », ne peut pas suivre la foi. En réalité la seule charité qui, selon Luther, suive la foi, c'est *la charité envers le prochain* ³ ; *l'amour envers Dieu* nous est impossible.

1. *Ad Rom.*, IV, 15. — *In Gal.* (1535), II, 194.

2. Pour la doctrine elle-même, voir t. I, p. 247-249, et FISHER *Assert. Luther.*, etc., fol 172^b-173.

3. Voir, ci-après, le VI (p. 406 et suiv.).

Naturellement, Luther tombe dans les mêmes contradictions au sujet du *repentir*, le principal facteur dans la rémission des péchés, à condition néanmoins que, tout comme la foi, il soit *informé* par la charité¹. Dans le repentir qui précède la rémission des péchés, on exige à tout le moins un *commencement d'amour de Dieu*, pour que, par le sacrement de pénitence le pécheur puisse recevoir le pardon². Nous avons déjà vu qu'avec les années, Luther ne connut de plus en plus que le repentir inspiré par une *crainte servile, une crainte immorale* : je regrette mes fautes et veux commencer une nouvelle vie, parce la punition me menace ; *sans cette punition, je continuerais de pécher*³. D'après saint Augustin, ceux qui sont animés

1. C'est pourquoi saint Thomas dit (1^a 2^a, qu. 113, a. 5) : « Oportet quod in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex : unus, quo per desiderium tendat in Dei justitiam ; et alius, quo detestetur peccatum ». Et ad 1 : « Ad eandem virtutem (charitatis) pertinet *prosequi unum oppositorum, et refugere aliud*. Et ideo sicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quæ anima separatur a Deo ».

2. Voir à ce sujet J. Mausbach, *Historisches und Apologetisches zur scholastischen Reuelehre*, dans le *Katholik*, 1897, I, p. 107 et suiv.

3. Ci-dessus, t. II, p. 417, 422-423, n. 2 ; t. III, p. 50. En pratique, Luther ne connaissait que la crainte de la peine, la crainte servile comme motif d'une bonne conduite, et il attribuait à tous l'état de son âme. En 1523, par exemple, il disait dans un sermon : « Ainsi donc, si pieux qu'on soit, alors même qu'on ressemblerait à un chartreux et qu'on serait aussi saint que tous les hommes vivant sur la terre, chacun trouve en soi, s'il veut être franc, que dans son cœur il désirerait faire le contraire et autrement que ce qu'il doit faire à l'extérieur. Je suppose, par exemple, que je sois laissé à moi-même et que je sois moine, que je vive, comme ils se vantent de le faire, dans la pauvreté, la chasteté et l'obéissance : si je veux reconnaître loyalement ce que je sens dans

de tels sentiments ne possèdent même pas la foi véritable¹. Ailleurs, Luther parle en ces termes du repentir : « Malheureux, que t'es-tu attiré en vivant contrairement au commandement divin, en t'adonnant à la débauche et en entraînant avec toi tes semblables dans le péril du corps et de l'âme ? Si Dieu venait maintenant te juger, qu'est-ce que t'attirerait ta polissonnerie ? A la place du honteux plaisir et de la volupté viendraient les peines et la damnation éternelles. Mon Dieu, sois miséricordieux, pardonne-moi mes péchés, ne me damne pas, je veux revenir, abandonner ma honteuse polissonnerie et rendre ma vie meilleure² ».

Du regret des péchés considérés comme offense de Dieu, ou d'un sentiment de réprobation de sa vie passée venant de la pensée de Dieu, il n'y a pas là le moindre mot ; uniquement la crainte du jugement, la crainte de la peine³. Naturellement le bon propos demandé

mon cœur, je dois alors parler ainsi : « Ce que je fais, je préférerais ne pas le faire ; si l'enfer n'existait pas, si je ne craignais pas la honte, j'abandonnerais le froc à son malheureux sort et je décamperais », etc. Weimar, XII, 544. Voir aussi XI, 105. Luther ne savait plus agir par amour pour Dieu.

1. *De spiritu et lit.*, c. 32, n. 56 : « Et illi qui sub lege sunt et timore pœnæ justitiam suam facere conantur, et ideo non faciunt Dei justitiam, quia caritas eam facit, quam non libet nisi quod licet, non timor, qui cogitur in opere habere quod licet, cum aliud habeat in voluntate, qua mallet, si fieri posset, licere quod non licet. Et illi ergo credunt Deo, nam si omnino non crederent, nec pœnam legis formidarent. Sed non hanc fidem commendat Apostolus » (*Ad Romanos*, VIII, 15). — Il s'exprime à peu près dans les mêmes termes au chap. VIII, n. 13 du même ouvrage : « ... eos noverat Deus malle, si fieri posset impune, committere ».

2. Erlang., 3, 395.

3. Dans le même sens encore, il dit dans le *Comment. sur l'Épître aux Galat.* (1535), I, 193-194 : « Vera pœnitentia incipit a

par Luther était absolument inefficace, comme le prouvèrent sa vie et celle des siens. Luther ne connaît plus d'autre repentir. « C'est un vrai repentir, continue-t-il, que le cœur soit d'abord *épouvanté* par la *colère de Dieu* à cause de ses péchés et que l'on désire sincèrement les abandonner. Il faut en fin de compte qu'une nouvelle vie s'ensuive ». Et ce repentir d'esclave, qui est-ce qui le produit en nous ? La loi ? Eh bien, non, c'est le *Saint-Esprit* !

« Lorsque le cœur est vraiment repentant, conclut

timore et iudicio Dei ». Il écrit, il est vrai, en 1518 : « *Pœnitentia vera non est, nisi quæ ab amore iustitiæ et Dei incipit* » (Weim., I, 525). Si c'était là une affirmation contraire à celles que l'on vient de lire, ce serait simplement qu'il aurait caché sa pensée : celui qui dit et avoue qu'il souhaiterait que sa vie d'autrefois fût encore permise, celui-là ne possède pas un repentir qui débute par « l'amour de la justice », alors même qu'en théorie (comme autrefois Luther dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*), il prend encore « l'amour de la justice » dans le sens de saint Augustin (*Enarrat. in Ps. 93*, n. 1 ; Mausbach, *loc. cit.*, et p. 60). C'est pourquoi saint Augustin écrit (*Sermo 157*, n. 14) : « Qui adhuc ideo bene agit, quia penam timet, Deum non amat, nondum est inter filios » ; et il oppose cette manière de faire à l'« amour de la justice ». Mais, en réalité, la justice dont Luther parlait ainsi en 1518 était pour lui la justice du Christ qui nous couvre ; dans ce passage, l'amour se volatilise en « foi », en « confiance ». L'explication qu'à la même époque il donnait du mot *μετάνοια* vient de la même idée : *μετά* signifierait « trans » ! (Weimar, I, 526). Luther se laissa induire en erreur par la fausse interprétation, imputable aux scolastiques, du titre d'un ouvrage d'Aristote : *Metaphysica* = *Transphysica* ; le vrai sens est *Post Physica* (*μετά τὰ φυσικά*), comme on le sait aujourd'hui. Par suite, Luther explique ainsi la *μετάνοια* : « Phase, i. e. transitus, hoc est, ut Deo confiderent » (Weim., IV, 658, de la même année, à mon avis). Il est curieux que W. Wrede n'ait trouvé chez Luther que le mot de « repentir » (Busse) et non celui de « transmutatio mentis » (changement de sentiment : *Sinnesänderung*) comme traduction du grec *μετάνοια* (*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, 1900, p. 66-69).

Luther, et que tu es peiné d'avoir jusque-là offensé Dieu, il est impossible que tu te laisses aller de nouveau à commettre volontairement ce péché. Mais pour produire ce repentir, il ne suffit pas de la volonté de l'homme : *il y a là l'œuvre du Saint-Esprit ; c'est lui qui le cause en nous* ». Quand Luther dit : « Lorsque tu es peiné d'avoir jusque-là offensé Dieu », veut-il parler de l'injure faite à Dieu ? Non ; il pense uniquement à la colère divine que l'on a provoquée, et que suit la *punition*, une punition qui nous est préjudiciable. Par quoi, d'après lui, le Saint-Esprit produit-il en nous le repentir ? « Par la parole de Dieu qui découvre d'abord le péché, et montre ensuite la *peine* due à ce péché, *la mort éternelle*. Cette punition est telle qu'on ne peut la mépriser ; elle agite et pousse le cœur à tel point qu'il ne sait par où sortir ; *il ne peut presque plus respirer, oppressé qu'il est par l'angoisse* ».

Pour peu qu'un théologien protestant veuille réfléchir, il verra forcément qu'ici Luther assimile l'Esprit-Saint à *la loi*, prise dans le sens qu'il lui donne. Car, d'après « la plus originale de ses pensées », c'est la *loi* seule qui cause les « terreurs de la conscience ». « C'est des préceptes », c'est-à-dire de la loi « que découle le repentir¹ » ; la loi « est la seule à accuser nos consciences, à dire du mal d'elles, et à les condamner ». Il n'est vraiment pas utile d'insister : ce serait perdre son temps. Il n'y a que la loi, il n'y a que le décalogue à nous dire *ce que nous devons faire* » ; le Christ a

1. Erlangen, 27, 194 (1520) [Weim., VII, 34, 19].

abrogé le décalogue, parce que nous ne pouvons pas l'observer¹. Si Luther rejetait la véritable contrition et même la contrition parfaite, c'est qu'il rejetait la charité comme une impossibilité et comme une œuvre de la loi. Il s'emportait contre ces prêtres *en délire*, qui exigeaient du pénitent la douleur du repentir ; à ces prêtres-là, il faudrait enlever le pouvoir des clés, et leur donner un bâton pour conduire les vaches². Même « si le Christ vient et te dit comme Moïse : « Qu'as-tu fait ? » *tue-le*³ ». « La contrition ne fait que donner prise au désespoir ; elle offense Dieu plus qu'elle ne le réconcilie⁴ ».

Si pour Luther la contrition était comme la charité quelque chose de suranné, c'est qu'il ne l'avait jamais éprouvée. Aussi, la doctrine qui dit que la contrition produite par la charité efface les péchés lui

1. Ci-dessus, p. 341 ; et ci-après, p. 363.

2. Weimar, IV, 658 (1518) : « Errant sacerdotes et delirant, ut non absolvant, *nisi sint contriti*, et quærunt : « O fili, doles de peccatis tuis ? »... Il devait suffire de demander : « Credisne ? Crede et confide... Je t'absous, vade in pace, quia credis... » Voir en outre Weimar, VII, 122 (1520), et, ci-dessus, p. 71-72. Je ne comprends pas comment ils lisent Luther ces protestants qui prétendent que l'attrition des catholiques lui parut insuffisante et qu'il prit parti pour le « plein repentir » dans le sacrement de pénitence. [Cela suffit pour réfuter le terme odieux de « repentir de gibet » employé par Luther pour désigner la contrition des catholiques, terme que Walther Köhler a reproduit récemment dans son *Katholizismus und Reformation* (1905), p. 31 et suiv. Note du P. Weiss].

3. *Tagebuch über Dr. Martin Luther*, de Cordatus (édition Wrampelmeyer, 1885), p. 207, n° 816.

4. « Nihil justificat nisi sola fides Christi... sine qua *contritio peccatorum* est desperationis causa et plus Deum offendens quam reconcilians ». C'est dès 1518 qu'il s'exprimait ainsi : Weimar, I, 632, concl. 33-34.

paraissait-elle tout aussi obscure et incompréhensible que celle de la foi informée par la charité¹. Pour lui, la contrition et la charité appartenaient à la loi, à *Moïse*, et « Moïse, il voulait aider à le lapider² » ; car sa loi demande de nous des œuvres, et il nous est impossible de les accomplir. « Moïse est un bourreau, un licteur cruel qui nous torture, nous tenaille et nous martyrise avec ses épouvantails et ses menaces » ; « *il ressemble au diable* et ses paroles sont capables de nous faire perdre le cœur ; ses lèvres ont l'amertume du bois gentil et du fiel, avec, en plus, un feu infernal. *Envoyons donc promener Moïse, et pour toujours*³ ! » « Lorsqu'on te parlera de lui et de ses commandements, tu répondras : Je ne suis pas Juif, moi ; laissez-moi la paix avec votre Moïse⁴ ».

En 1535 Luther écrivait : « Si nous aimions Dieu de tout notre cœur, de toute notre âme, etc., *nous serions certainement justifiés et nous vivrions* à cause de cette obéissance, selon cette parole : « Celui qui accomplira ces commandements vivra en eux. » Mais l'Evangile dit : « Tu ne les accomplis pas ; aussi ce n'est pas par eux que tu vivras⁵ ».

1. Voir t. II, p. 423, n. 2.

2. Cordatus, *ouv. cité* (1885), p. 206, n° 814. Voir aussi Erl., 46, 80 (1537-1538). — « Cher Moïse, tu nous as trompés et conduits dans l'étuve. La loi de Dieu que tu nous as donnée est impossible à accomplir ». Erlang., p. 46, 306 et suiv. (1537-1538.)

3. *Opera exeg. lat.*, XVIII, 142, 147 (1532).

4. Weimar, XXIV, 7 (1527).

5. *In Galat.* (1535), II, 194. — N. d. T. Ces paroles sont un nouveau reflet de la théorie de Luther sur l'impuissance de la nature déchue à faire le bien. Pourquoi ne pouvons-nous pas aimer Dieu ? Parce que ce pouvoir appartenait à une autre phase de l'humanité, à l'état

Ici, en réalité, Luther parle encore une fois sans songer à ce qu'il dit. Alors même que quelqu'un observerait *toute* la loi, s'il n'avait pas la foi en Jésus-Christ, il n'en serait pas justifié davantage. Car si à elle seule la loi suffisait à nous justifier, en quoi Jésus-Christ et sa grâce seraient-ils nécessaires ? Si donc quelqu'un était justifié par le fait qu'il aimerait véritablement Dieu par-dessus toutes choses, ainsi que Luther lui-même vient de l'accorder, c'est que la charité *ne rentre pas* dans la loi au sens où il l'entendait. Il se met donc par là en contradiction avec sa propre affirmation que la charité est une œuvre de la loi.

Mais l'enchaînement de ses pensées nous prouve bien que pour lui la charité appartient à la loi ; et qu'on l'observe ou non, *cette loi reste toujours une loi*, car la teneur en est toujours : « Tu dois aimer le Seigneur ton Dieu », etc. Que suit-il de là ? Le contraire de ce qu'il vient de nous dire à l'instant. De fait, il écrit ailleurs : « Quiconque enseigne que la foi au Christ ne nous justifie que dans le cas où elle est accompagnée de l'observation de la loi, *celui-là fait du Christ un serviteur du péché*, c'est-à-dire, un docteur de la loi, qui enseigne ce que Moïse a enseigné. Dès lors, le Christ n'est plus le Sauveur, le dispensateur de la grâce, mais un cruel tyran, qui, à l'exemple de Moïse, demande l'impossible, des choses que personne ne peut accomplir ¹ ». « Si tu accomplis les œuvres de la

d'innocence. C'est ce que Luther dit à la suite du passage cité dans le texte : « *Ista neque præstant neque præstare possunt homines in hac corrupta natura* » (*In Galat.*, II, 194).

1. *Ibid.*, I, 219-220.

loi, disent les papistes, tu seras justifié... Il faudrait aussi observer les commandements de Dieu, les accomplir, car il est écrit : « Veux-tu avoir la vie, observe les commandements ». Parler ainsi, *c'est nier le Christ* et anéantir la foi, car c'est attribuer aux préceptes divins, c'est-à-dire à la loi, ce qui n'appartient qu'au Christ¹ ».

Ici, Luther *nie* donc sans restriction que l'observation des commandements de Dieu, l'observation de la loi puisse justifier ; tout à l'heure, dans le même ouvrage, nous l'entendions affirmer qu'*observer* le précepte ou la loi de la charité nous *justifierait*. Cette contradiction est du pur Luther. Je ne dis rien de l'injustice du reproche qu'il fait ici aux papistes.

Mais où lit-on dans l'Évangile : « Tu n'accomplis pas ces commandements ; aussi ce n'est pas par eux que tu vivras ? » Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* il dit que cette parole est de saint Paul dans *l'Épître aux Galates*². Mais où donc ? Au contraire, Jésus-Christ dit au jeune homme : « Si tu veux entrer dans la vie, garde les commandements³ ». Cette réponse nous enseigne d'une manière fort claire qu'ici-bas, sans doute avec l'aide de la

1. *Ibid.*, p. 209-210.

2. Folio 236^b [Ficker, II, 250] : Après avoir rapporté ce passage de *l'Épître aux Galates* (III, 10) : « Maledictus qui non permanserit », etc., Luther continue : « At nullus permansit ut faceret, ut ibidem ». Où donc ? — Et quelques lignes après : « Qui fecerit ea, vivet in eis » ; quod dicit apostolus : nullus autem fecit ea... sed nullus facit, alioquin quid opus est fide ? » Mais saint Paul ne parle pas de l'*accomplissement* de la loi ; il dit simplement que ce n'est pas la loi qui nous justifie, mais la foi.

3. Matt., XIX, 17.

grâce, nous pouvons observer les commandements, que nous le *devons* même, si nous voulons obtenir la vie éternelle. Luther trouve que cette parole de Jésus-Christ est « sombre et obscure », que « de plus, on la comprend mal¹ ». Pour lui, il l'entend en ce sens que Jésus-Christ a voulu simplement dire ce que l'on *doit* faire, sans qu'il s'ensuive qu'on *puisse le faire*². « Sans doute nous *devrions* accomplir la loi et être *par là justifiés* ; mais le péché (c'est-à-dire, d'après lui, la concupiscence) nous en empêche. La loi prescrit, par exemple : « Aime Dieu de tout ton cœur », etc., mais il ne s'ensuit pas : C'est écrit, donc cela se fait ; la loi commande la charité, donc nous aimons³ ». Luther s'entend à merveille aux arguties captieuses. Assurément, qui dit *loi* ne dit pas en même temps *accomplissement de la loi*, ni que je puisse l'observer par mes seules forces. Mais qui niera que je ne puisse l'accomplir avec l'aide du secours divin que Jésus-

1. Erlang., 44, 179 (1537-1540).

2. *Ibid.*, p. 180-181 : « Le Christ ne parle pas de ce que je *puis* faire ou de ce que j'ai fait, mais de ce que je *dois* faire. De ce que l'on dit : le Christ nous ordonne de garder les commandements, on ne saurait conclure : donc il nous est possible de les observer. Il *me* dit ce que je dois faire, disent les papistes ; donc je puis l'accomplir. Pas si vite, mon garçon ; il y a une belle différence entre *devoir faire* et *pouvoir faire* », etc. — Erlang., 46, 81 (1537-1538) : « Pouvoir faire une chose et la faire parfaitement n'appartient qu'au Christ, et non pas à Moïse ou à nous ni à nos forces... Le Christ seul accomplit la loi ».

3. *In Galat.* (1535), III, 6 : « ... Deberemus quidem implere legem et impletionem ejus justificari, sed peccatum obstat. Præscribit et præcipit quidem lex, ut Deum ex toto corde etc. et proximum ut nos ipsos diligamus, sed ideo non sequitur : Hoc scriptum est, ergo fit, lex præcipit dilectionem, ergo diligimus... ».

Christ m'a mérité et qui ne fait défaut à aucune âme de bonne volonté ? Et quand bien même je ne l'accomplis pas à la perfection, ce qui est impossible ici-bas, je l'accomplis cependant, autant que cela m'est possible, avec la grâce. Dieu exige-t-il que nous fassions davantage ?

Lorsque Luther parlait de la loi, il se plaçait au point de vue des Juifs de l'Ancien Testament ; au début, ce ne fut que dans la pratique, comme nous allons le voir à l'instant, mais ensuite, il fit de cette pratique une théorie. Assurément, la loi nous ordonne de faire le bien et d'éviter le mal, et ce commandement *est obligatoire, mais elle ne nous donne pas la force de l'accomplir*¹. La grâce, la force d'observer la loi est en dehors de la loi ; cette force est au-dedans de nous, par la foi en Jésus-Christ². Par la foi au Christ comme Messie futur et par la confiance en sa grâce, les saints de l'ancienne Loi eux-mêmes ont observé la loi, au moins en esprit³.

A mainte reprise, Luther reproche aux catholiques de ramener Jésus-Christ au rôle de Moïse. Déjà dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il combat ceux « qui interprètent l'Évangile autrement que dans le sens de « bonne nouvelle », qui le transforment en

1. S^t Thomas dit (*In Galat.*, c. 3, lect. 4) : « Lex imperat bona faciendâ seu mala vitandâ, et imperando obligat, sed non dat virtutem obediendi ».

2. S^t Thomas (*In Roman.*, c. 3, lect. 4) : « Fides Christi auxilium gratiæ confert ad implenda moralia præcepta legis ».

3. S^t Thomas (*In Galat.*, loc. cit.) : « Sancti Patres, etsi in operibus legis erant, salvabantur tamen in fide venturi (scil. Christi), confidentes in ejus gratia, et saltem spiritualiter legem implentes ».

loi plutôt qu'en grâce, et nous *font du Christ un Moïse*¹. Plus tard, il ne gardera dans ce reproche aucune mesure². Mais s'il a raison, il atteint par là Jésus-Christ lui-même. Jésus-Christ n'a-t-il pas ordonné à ses apôtres non seulement de conduire les hommes à la foi, mais, et tout autant, de les amener à observer les commandements de Dieu, afin de donner ainsi une règle à leur vie ? Les Evangiles et les Epîtres des apôtres ne s'occupent-ils pas constamment de la loi morale ? Saint Paul lui-même, après avoir fait l'éloge de la foi justificante, prévient le reproche que de ce fait, il supprime la loi³. Le divin Sauveur dit formellement : « Si tu

1. « Qui aliter Evangelium, quam « bonum nuntium » interpretantur, non intelligunt Evangelium, ut faciunt qui ipsum in legem potius, quam in gratiam mutaverunt, et ex Christo nobis Mosen fecerunt ». Déjà dans ce *Commentaire* Luther se montre très peu favorable à la loi. Fol. 182^b [Ficker, II, 168].

2. Il ne dit pas seulement que l'on a fait du Christ un Moïse, mais aussi que l'on a fait de Moïse un Christ. Voir par exemple : *Comment. sur l'Ep. aux Galat.*, I, 209 et suiv. Sur l'ensemble, consulter Erlangen, 12, 211 (vers 1523), ci-dessus, p. 352, et ci-après, p. 378 et suiv., 388 et suiv.

3. *Ep. ad Romanos*, III, 31 : « Legem ergo destruimus per fidem ? Absit, sed legem statuimus ». Sur cet important passage, voir Cornély, *Ep. ad Roman.*, p. 205-206, où la Tradition est exposée en détail ; voir aussi la belle explication de saint Augustin dans le *De Spiritu et lit.*, c. 30, n. 52. Ce Père y expose des vues très profondes sur la loi et la foi, le libre arbitre et la grâce : « Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur sed statuitur ». Aussi, il pouvait très justement rendre le texte de saint Paul par cette phrase : « Liberum ergo arbitrium evacuo per gratiam ? Absit, sed magis liberum arbitrium statuimus ». Et Luther ? Il a rejeté la loi et nié le libre arbitre, parce qu'on serait incapable d'observer la loi. « La parole de Dieu et *ma propre expérience* témoignent que pour garder la loi de Dieu, le libre arbitre nous manque. » Erlang., 44, 180 (1537-1538).

veux entrer dans la vie, garde les commandements », ces commandements que Moïse donna au peuple d'Israël sur des tables de pierre. Luther écrit : « C'est là faire du divin Sauveur un Moïse, un tyran, car il est impossible d'accomplir la loi ». Il ose même affirmer, ce qui d'ailleurs est parfaitement conforme à ses idées, qu' « il ne serait presque pas bien de faire tout ce que Dieu nous commande, car c'en serait fait de sa divinité, il deviendrait par là un menteur et ne pourrait rester véridique... Le *Notre Père*, les articles de la foi, et tout spécialement le pardon des péchés ne seraient plus alors nécessaires. La foi deviendrait inutile et vaine¹ ».

Et d'où vient cette contradiction avec Jésus-Christ, avec Dieu ? D'où viennent ces blasphèmes ? De l'opposition irréductible que Luther trouvait entre la Loi et l'Évangile. Ce point nous reporte au chapitre III de notre travail, et nous sommes amené ainsi à faire la pleine lumière sur ce que nous y avons dit au sujet du point de départ de la crise morale et doctrinale de Luther.

III. — *Bref exposé de la doctrine de Luther sur l'opposition entre la Loi et l'Évangile.*

On voit clairement, écrit Harnack, « ce qu'en *définitive* Luther entendait par sa distinction entre la Loi et l'Évangile² » ; « l'opposition entre la Loi et l'Évangile

1. *Propos de Table*, II (1845), 179.

2. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III (3^e édit.), p. 757.

était pour lui non seulement l'opposition entre une exigence mortelle et une promesse, mais plutôt et en dernière analyse le contraste entre une enveloppe gênante et la chose elle-même¹ ». Mais pourquoi cette opposition, ce contraste irréductible ? En réalité, Harnack ne nous donne ici aucune réponse.

Cette réponse nous l'avons esquissée plus haut dans ses grandes lignes. Comme le pharisien de l'Évangile, Luther s'efforçait d'accomplir la loi morale par ses seules forces, et parce qu'en la transgressant on s'attire la mort éternelle ; il voulait par là surmonter sa violente concupiscence opposée à la loi, et, sans aller au-delà de cette loi [par la charité], paraître devant Dieu comme un juste orné de vertus, et qui n'a plus à redouter son Créateur. Il s'était figuré être juste, et par ses seules forces naturelles pouvoir observer la loi. C'est ce qu'il nous dira plus tard fort clairement, confirmant ici ses premières déclarations². Naturellement, ses efforts aboutirent à un écroulement. Au lieu d'avoir accompli la loi et surmonté sa concupiscence, il dut en arriver à ce triste aveu : *la concupiscence est absolument invincible*. Ce qui veut simplement dire : il est impossible d'observer la loi morale ; avec ses commandements qui sans cesse nous donnent cet avertissement : *tu dois* faire ceci ou cela, *tu dois* t'abstenir de ceci ou de cela, Dieu nous a commandé l'im-

1. *Ibid.*, p. 766.

2. Erlangen, 46, 72-73, 78 (1537-1538). La pratique de Luther était identique à la manière de ceux dont saint Augustin dit (*Sermo 160*, n. 7) : « Non tenentes Deum, nisi in præceptis, et suis viribus se arbitrantur implere posse præcepta, adjutorium Dei vitarunt ».

possible : la concupiscence est toujours là pour nous empêcher d'accomplir ses ordres. Dès lors, la loi morale ne fut pour Luther qu'une terrible menace de Dieu, un coup de tonnerre qui nous terrifie sans cesse ; car, en même temps que la loi nous prescrit l'impossible, elle n'en rattache pas moins à la violation du précepte la plus grave des peines, la mort éternelle. Dieu était pour lui le plus cruel des tyrans, sa loi, une « exigence mortelle ». Alors, que faire ?

La seule issue véritable eût été de s'examiner afin de voir si la faute ne venait pas *de son côté*. Il devait savoir qu'elle ne pouvait venir du côté de Dieu, qui évidemment ne nous commande pas l'impossible. Il aurait dû se demander : quelle est la raison pour laquelle à moi il m'est impossible d'accomplir la loi morale ?

Quand une raison de ce genre n'est pas l'orgueil, on la reconnaît assez facilement en soi ; mais l'orgueilleux ne remarque pas son orgueil, et plus il en est possédé, moins il veut en convenir. C'est là un principe d'expérience qui se vérifia éminemment chez Luther.

Aussi haut que l'on peut remonter dans sa vie, on trouve chez lui, comme on l'a vu, un orgueil indomptable¹. Lui-même, du reste, *sans le remarquer* il est vrai, nous dit clairement que dans la pratique de la vie, c'était son orgueil, sa présomption qui le guidait. A l'instant même où il était sur le point de dire adieu à sa propre justice, à la vertu naturellement acquise, il écrit : « Si c'étaient *nos* efforts et *nos* pénitences qui

1. Ci-dessus, t. II, p. 419 et suiv.

devaient nous conduire au repos de la conscience, pourquoi Jésus-Christ serait-il mort ? » « Nous constatons que, malgré toute notre sagesse, malgré tous les moyens que nous pouvons employer, il nous est impossible d'extirper de notre être la concupiscence ¹... » Qu'est-ce à dire ? *C'est que pour accomplir la loi morale, Luther ne comptait que sur ses propres forces.* L'échec arriva fatalement. Il s'aperçut lui-même qu'il avait échoué, qu'il avait fait banqueroute ; mais il ne voulut pas reconnaître que c'était son orgueil, sa confiance en lui qui avaient été la cause de sa chute. Aussi ne pouvait-il pas faire la seule chose qui était ici à faire, retourner à Dieu avec un cœur sincèrement contrit et se remettre à l'œuvre, tout en sollicitant humblement la grâce et en se confiant en Dieu ², puis en luttant contre la cause des échecs passés, contre son indomptable orgueil. Cette conduite n'était possible qu'avec l'humilité et le renoncement à soi-même. Malheureusement, l'humilité et Luther étaient deux contraires aussi inconciliables que l'étaient d'après lui la loi et le Christ. Si son sens propre ne l'eût aveuglé, il aurait fini par s'apercevoir que la loi de Moïse n'était cause de sa chute que parce qu'il avait négligé d'accomplir la première loi du Christ qui est le renoncement à soi-même ³, et il aurait vu aussi qu'à sa manière le Christ lui-même est un législateur.

Il chercha une autre issue. La loi morale, en un

1. Ci-dessus, t. II, p. 381.

2. Nous avons remarqué précédemment que ce n'était pas le cas chez Luther : t. II, p. 432.

3. Matt., XVI, 24.

mot tout ce qui commençait par « *Tu dois* », lui devint haïssable ; tout cela appartenait à l'Ancien Testament, c'était du *Moïse*. La seule mission de la loi était de nous épouvanter, de nous accuser et de nous condamner. Après avoir désespéré de nos efforts, il ne nous restait plus qu'à nous précipiter vers le Christ, mais non pour obtenir de lui la grâce de faire ce qui nous est impossible avec nos seules forces ; « *car il n'enseigne pas ce que nous devons faire*, c'est là l'objet de la loi¹ ». Le *Christ* avait déjà accompli ce que nous devons faire, parce que cela nous était impossible à nous ; nous n'avions plus qu'à nous attacher à lui, sans même avoir à pratiquer ce qu'exigeait *Moïse*². Vouloir observer les prescriptions mosaïques était à ses yeux de la présomption, une prétention à se rendre juste par soi-même³. Au lieu d'opposer à cette prétention l'humilité, le *renoncement à soi-même*, au sens chrétien de ces mots, il y oppose le renoncement à toute activité personnelle, le renoncement à sa personnalité, bref, la réprobation de soi-même. Par le précepte du renoncement à soi, Jésus-Christ veut obtenir

1. Weimar, XX, 521 (1526) ; — *Opera exeg. lat.*, XVIII, 63 (1532) ; — Weimar, XXIV, 4 (1527) : « L'Evangile ne nous commande que de recevoir ; il nous dit : « Voilà ce que Dieu a fait pour toi, il a caché son Fils dans un corps de chair, il l'a laissé mettre à mort par amour pour toi, et ainsi il t'a sauvé du péché, de la mort, du démon et de l'enfer ; crois cela, accepte-le et tu seras sauvé ».

2. Ci-dessus, p. 340. Luther nie la grâce actuelle. Voir, ci-dessus, p. 181 et suiv.

3. Sur la prétendue nocuité de la loi, voir Döllinger, *Die Reformation* (Munich, 1848), III, p. 36 et suiv., 43, 47 et suiv. [Traduction Perrot, III, 1849, p. 33 et suiv.].

un effet *moral* : il veut que nous renoncions à notre *moi* (c'est-à-dire au vieil Adam, rempli d'égoïsme, d'insubordination et d'entêtement pour nos idées et volontés personnelles) ; Luther, lui, exige un effet *physique*, la négation de toutes nos forces, le désaveu de notre libre arbitre ; nous devons être comme un bâton, comme une pierre. Le Christ a déjà accompli à notre place ce qui est prescrit par la loi¹. [Jésus-Christ

1. C'est dans *Von der Freiheit eines Christenmenschen* (*De la liberté chrétienne*), Weimar, VII, 23-24, que cette pensée est le mieux exprimée pour la première fois (1520) : « Si c'est la foi seule qui rend pieux, qui, sans œuvres aucunes, donne une telle abondance de biens, pourquoi, dira-t-on, l'Écriture Sainte nous prescrit-elle tant de lois, de commandements, d'œuvres, d'états et de manières de vivre ?... »

« Je réponds : Il faut distinguer deux choses dans l'Écriture : les préceptes et les promesses... Les préceptes *n'ont pour but* que de montrer à l'homme son *impuissance* pour le bien, et de lui apprendre à désespérer de lui-même. C'est pourquoi ils appartiennent à l'Ancien Testament ».

« C'est ainsi que le commandement : « Tu ne convoiteras point » nous convainc tous de péché, puisque personne, quelle que soit la grandeur de l'effort, n'échappe à la convoitise. Cette impuissance à obéir à la loi de Dieu nous apprend à désespérer de nous et à chercher secours ailleurs, afin d'être sans mauvais désirs et d'accomplir ainsi *par un autre* des préceptes que nous ne trouvons pas en nous-mêmes la force d'accomplir. *De même, tous les autres commandements nous sont impossibles* »...

« Quand, grâce aux commandements, un homme s'est donc rendu compte de son impuissance, et qu'il cherche avec anxiété le moyen de satisfaire à la loi, puisqu'il faut l'observer ou être damné, sa bassesse et son néant se révèlent à ses yeux, et il ne trouve rien en lui par où il puisse devenir pieux ».

« C'est alors qu'apparaissent les promesses et assurances divines, qui constituent le second enseignement des Écritures. Elles disent : « Si tu veux accomplir tous les commandements, te délivrer de tes convoitises et du péché, ainsi que le demandent et l'exigent les commandements, voici, crois au Christ, en qui je te

veut modifier nos *intentions*, les faire entrer dans une vaste sphère où elles ont Dieu pour centre ; Luther s'attaque au *principe* même de notre activité ; il le rejette comme vicié, et incapable de faire le bien].

Pour tout dire d'un mot, Luther a affirmé l'inconciliable opposition entre la loi et Jésus-Christ, entre la loi morale et l'Évangile, entre la justification et l'activité humaine ¹.

Cette conception, pierre angulaire du luthéranisme primitif, se fondait sur l'expérience personnelle du Réformateur ; cette expérience avait elle-même à sa racine un orgueil démesuré, et elle fut assistée des spéculations d'une demi-science. Puis vinrent les contradictions avec la saine raison, avec la sainte Ecriture, et tout particulièrement avec l'Évangile.

promets la grâce, la justice, la paix et la liberté. Si tu crois, tout cela est à toi ; si tu ne crois pas, tu en restes privé. Ce qui est impossible avec toutes les œuvres de la loi, si nombreuses et pourtant si vaines, te devient vite facile par la foi, car j'ai tout réuni dans la foi ; qui l'a aura tout et arrivera à la vie éternelle ; qui ne l'a pas n'aura rien ». La promesse donne donc ce que le précepte réclame, elle accomplit ce que la loi ordonne. Ainsi, précepte et accomplissement viennent de Dieu seul ; *lui seul commande et lui seul accomplit.* » [Nous nous sommes inspiré de la traduction de F. Kuhn, *Le livre de la liberté chrétienne* du Docteur Martin Luther (Paris, 1879, p. 29-31) ; mais nous l'avons modifiée afin de suivre plus fidèlement le texte allemand, que cite Denifle. Kuhn a suivi le texte latin. L'un et l'autre, comme on sait, viennent de Luther lui-même]. — Voir en outre, ci-dessus, t. II, p. 385 (1516).

1. Au fol. 236^b du *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, par exemple [Ficker, II, p. 250], il parle très explicitement de l'opposition entre la loi et l'Évangile ; mais cette pensée est répandue dans tout le *Commentaire*.

De là des propos véritablement insensés : « Ou le Christ restera et la loi périra, ou la loi restera et le Christ périra. Car il est absolument impossible que le Christ et la loi coexistent et dominant ensemble dans la conscience. Là où domine la *justice de la loi*, là ne peut dominer la justice de la grâce et réciproquement. *L'une doit céder à l'autre*¹ ».

Voilà de nouveau Luther dans son élément, dans les sophismes, dans les tours de passe-passe. Il nous parle tout d'abord d'une opposition entre la *loi* et Jésus-Christ. Cette opposition n'est pas fort évidente ; Luther le sentait très bien. C'est pourquoi, aussitôt après, il identifie la *loi* avec la *justice de la loi*. Ici, il y a vraiment opposition : au fond, cette expression contient cette idée que l'on voudrait se rendre juste par la loi seule et non à l'aide de la grâce. Mais à qui s'en prend-il en parlant contre cette justice de la loi ? A l'Eglise ? Où et quand a-t-elle fourni prétexte à ces attaques ? Elle dit que le juste doit accomplir la *loi*, mais jamais que la loi nous rend justes. Luther ignorait complètement l'*enchaînement* de la grâce et de la loi, enchaînement que l'Eglise exprime si bien dans une oraison qu'il avait autrefois récitée : « Donne à tes serviteurs la grâce d'exprimer constamment dans *leur vie* le mystère qu'ils ont reçu [par la *foi*]² ».

1. In *Galat.* (1535), I, 85. Voir en outre, ci-dessus, t. II, p. 385, 414 et suiv., ce que disait Luther en 1515.

2. Oraison du mardi de Pâques : « Concede famulis tuis, ut sacramentum *vivendo* teneant, quod *fide* perceperunt ». *Bréviaire*, fol. 133 (se trouve aussi dans le *Missel romain*). (Ci-dessus, t. II, p. 365). Voir en outre l'ouvrage cité de MAUSBACH, *Die katholische Moral...*, p. 142.

Mais si Jésus-Christ a accompli la loi à notre place, peut-on dire encore que nous la *violons*, dans le vrai sens du mot, peut-on dire que nous *péchons*? Le péché est « une parole, une action ou un désir contre la loi éternelle¹ » ; et la loi morale repose sur la loi éternelle. [Mais le nominalisme avait appris à Luther à rejeter toutes les considérations de ce genre. Pour lui, il ne s'agissait que d'exalter l'œuvre de Jésus-Christ.] Or si Jésus-Christ a *accompli la loi* à ma place, c'est un non sens de parler de *l'inobservation* de la loi pour ce qui est de moi. Parce qu'il nous était impossible d'accomplir la loi, Jésus-Christ s'est chargé de le faire pour nous : pour la même raison, il doit se charger des péchés que nous commettons contre la loi.

C'est pourquoi, si le violateur du précepte se tourne vers le Christ, « celui-ci se courbe et laisse le pécheur lui *sauter* sur le dos, et il le sauve ainsi de la mort et du géôlier² », ce qui veut dire que nos *péchés* sautent sur Jésus-Christ, en sorte qu'ils nous deviennent étrangers ; réciproquement, la justice du Christ saute sur nous, ainsi que la manière dont il a accompli la loi, en sorte qu'elles deviennent nôtres. Telle est la pensée « la plus originale³ », la pensée *première* et fondamentale de Luther. Nous l'avons entendu l'émettre dès

1. « Dictum vel factum vel concupitum contra legem æternam ». Les scolastiques ont emprunté mot pour mot cette définition à saint Augustin, *Contra Faustum*, lib. 22, c. 27. Pour l'explication, voir saint Thomas, 1^{re} 2^{me}, qu. 71, a. 6.

2. Erlangen, 18, 58 (1537).

3. Harnack nous dit que c'est par les pensées vraiment originales de Luther qu'il faut le juger (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 757).

1515 et 1516¹. Voici comment il la formulait en 1519, en la joignant à sa théorie de la foi justifiante : « Croire au Christ, c'est croire que le Christ prend sur lui mes péchés et qu'il me communique sa justice² ». Deux ans après, il nous dira que cet *échange* a pour effet que la justice de Jésus-Christ soit en nous, et nos péchés en lui, non seulement d'une manière *objective*, mais même *formelle*³. Par suite, le christianisme n'est plus pour lui qu'« un *exercice continu*el à sentir que tu n'as pas de péché, quoique tu pêches, mais que tes

1. Ci-dessus, t. II, p. 379-380, 385, 436-438, 447. (Sur l'*Épître aux Romains*, f. 140 ; Ficker, II, p. 102). Voir aussi, ci-dessus, p. 92-93 : Si nous croyons en la résurrection du Christ, dit Luther, elle produit en nous la justice. Par là il veut dire en réalité que, grâce à la foi, nos péchés passent au Christ et que, réciproquement, la justice du Christ nous est octroyée. Mais ce n'est pas là *produire, causer la justice en nous* (« efficit eam in nobis, si eam credimus, et est causa » : Ficker, II, 130, 1).

2. Weimar, IX, 419, 36. Voir aussi Weim., II, 504 (1519) : « Peccata sua (credentis) jam non sua, sed Christi sunt. At in Christo peccata justitiam vincere non possunt, sed vincuntur, ideo in ipso consumuntur », etc.

3. Weimar, V, 608 (1521) : « Christus exinanivit se sua justitia, ut nos ea indueret et impleret, et replevit se nostris, ut exinaniret nos eisdem, ita ut jam non *objective* sit nostra Christi justitia, sed et *formaliter*, sicut non tantum *objective* Christi sunt peccata nostra, sed et *formaliter* ». [Ainsi cet échange ne se ferait pas seulement en dehors de nous, dans l'*imputation* de Dieu ; mais nous serions *intérieurement* imbibés de la justice du Christ, et le Christ intérieurement imbibé de nos péchés. En réalité, nous avons là une nouvelle manifestation du subjectivisme de Luther. Il ne considère pas notre âme en tant qu'un être à orner ; il ne s'occupe que de nos pensées, de nos sentiments. Dès lors, quand il dit que la justice du Christ devient notre justice *formelle*, il entend que notre *confiance* se nourrit, se berce de l'idée de cette justice ; mais en dehors de ce sentiment, il n'y a rien de changé en nous : nous restons corrompus. En sens inverse, il en est ainsi du Christ qui s'*assimile* nos péchés. N. d. T.].

péchés *sont rejetés sur le Christ*¹ ». Ce sentiment doit être le fruit de *l'enseignement*, de *l'exercice* ; il ne jaillit pas immédiatement de la foi, comme les théologiens protestants veulent nous le faire croire. Grâce à cet exercice, à cet *effort personnel*, nous devons arriver à *sentir* que nous sommes sans péchés. Finalement, nous sommes dans le *pélagianisme*² !

Luther est parfaitement conséquent avec sa « pensée la plus originale », lorsqu'il écrit que le chrétien ne doit connaître ni péché, ni mérite. « Sent-il en lui des péchés, il ne doit pas les considérer tels qu'ils sont dans sa personne, mais tels qu'ils sont dans la personne en qui Dieu les a rejetés, non tels qu'ils sont en lui-même et dans sa conscience, mais tels qu'ils sont dans le Christ, en qui ils sont expiés et vaincus. *De la sorte, il aura par la foi un cœur pur de tout péché, parce qu'il croira que ses péchés sont vaincus dans le Christ.* C'est regarder le péché d'une manière sacrilège que de le regarder dans ton cœur, car *c'est le diable seul et non Dieu qui l'y place.* C'est le Christ qu'il faut regarder, et lorsque tu verras que tes péchés adhèrent à lui, tu seras alors à l'abri des péchés, de la mort et de l'enfer. Alors tu diras : Ces péchés ne sont pas à moi, puisqu'ils ne sont pas en moi, ils appartiennent à un autre, c'est-à-dire au Christ : ils ne peuvent

1. *Opera exeg. lat.*, XXIII, 142 (1532-1534) [Weim., XXV, 331, 7] : « Christianismus non est aliud quam perpetuum hujus loci exercitium, nempe sentire te non habere peccatum, quamvis peccaris, sed peccata tua in Christo hærere, qui est salvator in æternum a peccato, morte et inferno secundum illud : Agnus Dei, qui tollit peccata mundi ».

2. Ci-après, § 6.

me nuire¹. » C'est donc le diable qui produit en nous les *remords de la conscience*, lorsque nous avons violé la loi !

Ces diverses paroles des environs de 1530 nous expliquent ce que Luther disait en 1517 : « Il n'y a que la foi au Christ qui nous enlève la conscience de nos péchés² ». La conscience est *purifiée* par le sang de Jésus-Christ, c'est-à-dire que « l'homme n'a plus de remords au souvenir de ses péchés ». Les angoisses viennent du souvenir des fautes passées (à la réalité desquelles la conscience ne peut rien changer), et de la crainte d'une punition de Dieu dans l'avenir. « Il n'y a que le sang du Christ qui délivre la conscience de ces angoisses ; car lorsque la conscience a vu ce sang par la foi, elle revient (vers Dieu), et comprend que ses péchés ont été *lavés et effacés*. Ainsi, elle est en

1. Pour qu'on ne croie pas que j'invente, je reproduis ici le texte original (*Opera exeg. lat.*, XXIII, 141) [Weim., XXV, 330, 22] : « Christianus quasi in alio mundo collocatus, neque peccata, neque merita aliqua nosse debet. Quodsi peccata se habere sentit, aspiciat ea non qualia sint in sua persona, sed qualia sint in illa persona, in quam a Deo sunt conjecta, hoc est, videat qualia sint non in se nec in conscientia sua, sed in Christo, in quo expiata et devicta sunt. Sic fiet ut cor habeat purum et mundum ab omni peccato per fidem, quæ credit peccata sua in Christo victa et prostrata esse... *Sacrilegus* igitur peccati aspectus is est, cum peccatum in tuo corde aspicias ; *diabolus enim* istuc peccatum reponit, non Deus. Sed Christus spectandus est, in quo cum peccata tua hæreere videbis, securus eris a peccatis, morte et inferno. Dices enim : peccata mea non sunt mea, quia non sunt in me, sed sunt aliena, Christi videlicet : non ergo me lædere poterunt ». Voir aussi *Opera exeg. lat.*, XXII, 365 (1532-1534) [Weim., XXV, 229].

2. *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, fol. 84 : « Conscientiam peccati non tollit, nisi fides Christi, quia data est nobis victoria per Jesum Christum ».

même temps purifiée et tranquillisée par la foi ; elle ne craint plus les peines, mais elle est tout à la joie qu'elle éprouve de la rémission de ses péchés... La conscience bonne, pure, tranquille et joyeuse n'est que *la foi au pardon des péchés*, et on ne peut l'avoir que dans la parole de Dieu, qui nous dit que le sang du Christ a été versé pour la rémission des péchés. Car nous aurions beau voir et entendre dire que le sang du Christ a été versé, cependant la conscience n'en serait pas purifiée si l'on n'ajoutait : *Pour la rémission des péchés*... Il ne suffit même pas de croire qu'il a été versé pour la rémission des péchés, il faut *croire* qu'il l'a été pour la rémission de nos péchés. Voilà comment le sang du Christ purifie la conscience par la foi en la parole du Christ¹ ». « Plus quelqu'un croit fer-

1. *Ibid.*, fol. 117 (sur le chapitre ix) : « ... Primo, munditia conscientiae, hoc est, ut homo non mordeatur memoria peccatorum suorum, nec inquietetur (manuscrit : inquiretur) timore futuræ vindictæ, sicut psal. 111 dicit : justus ab auditione mala non timebit ; sic enim conscientia mala inter peccatum præteritum et vindictam futuram, velut inter angustias, ut Propheta ait, deprehenditur et tribulatur... Quia dum præteritum peccatum non potest mutare, et iram futuram nullo modo vitare, necesse est ut, quocunque vertatur, angustetur et tribuletur, nec ab his angustiis liberatur, nisi per sanguinem Christi, quem si per fidem intuita fuerit, redit et intelligit peccata sua in eo abluta et ablata esse ; sic per fidem purificatur simul et quietatur, ut jam nec poenas formidet, præ gaudio remissionis peccatorum. Ad hanc igitur munditiam nulla lex, nulla opera, et prorsus nihil nisi unicus hic sanguis Christi facere potest, ne ipse quidem, nisi cor hominis crediderit, eum esse effusum in remissionem peccatorum ; oportet enim testatori credere, ubi dicit ; hic sanguis qui pro vobis et pro multis effunditur in remissionem peccatorum », etc. Et au folio 117^b : « Conscientia bona, munda, quieta, jucunda est nonnisi fides remissionis peccatorum, quæ haberi non potest nisi in Verbum Dei, quod prædicat nobis, sanguinem Christi

mement que le Christ est l'Agneau de Dieu qui porte ses péchés, plus aussi est grande la confiance avec laquelle il méprise la mort ». Par la foi, le chrétien doit vaincre la mort, le jugement et l'enfer ; « lorsque ces objets horribles nous pressent avec violence et impétuosité, et qu'ils cherchent à nous séparer de la confiance au Christ », c'est-à-dire de la croyance que Jésus-Christ porte nos péchés, « ils ne sont que des stimulants qui rendent la foi forte comme la mort et inflexible comme l'enfer¹ ».

Franchement, les *indulgences*, même sous la forme la plus défigurée qu'ici ou là on a pu leur donner dans

effusum esse in remissionem peccatorum. Nam quantumlibet videremus vel audiremus, Christi sanguinem effusum, nihil ex hoc conscientia mundaretur, nisi addatur : in remissionem peccatorum (quem viderunt Judæi, audierunt gentes, et mundati non sunt). Immo nec hoc satis est, credere effusum esse in remissionem peccatorum, nisi in eorum peccatorum remissionem effusum crediderint. Ecce, sic per fidem Verbi Christi mundat conscientiam sanguis Christi nonnisi effusus » etc. Dans son premier *Commentaire sur l'Épître aux Galates* (1518-1519), Luther a inséré beaucoup de développements de ce *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux* ; voir, par exemple, Weimar, II, 458. Remarquons en passant que l'on ne saurait mettre en comparaison avec cette théorie le passage bien connu de saint Bernard (*De annuntiatione*, sermo I, n. 3 ; Migne, *Patr. lat.*, t. 183, c. 384). Dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (fol. 202^b) [Ficker, II, 197], Luther donne à ce passage le sens de *fiducia cordis in Deum* ; toutefois, lui-même ne l'explique pas alors, comme il le fera plus tard (par exemple dans Enders, I, 260 : 1518), dans le sens d'une identification entre la confiance que nos péchés sont remis, et une justification véritable. Dans la suite, il redonnera ce même texte, mais par trop mutilé.

1. *Ibid.*, fol. 84 : « ... Sunt illa horrenda objecta nihil aliud, quam exercitia, per quæ fides fiat « fortis ut mors et dura sicut infernus », dum velut vi et impetu urgent et separare conantur cor a fiducia Christi ». Ce n'est pas à la foi que la sainte Ecriture applique ces expressions, mais à la charité (Cant. VIII, 6).

le monde catholique, n'étaient qu'un jeu d'enfant en comparaison de cette indulgence illimitée, qui remettrait non seulement les *peines* dues au péché, mais les *péchés* eux-mêmes, et non seulement les *péchés passés*, mais encore les *péchés à venir* ! Et que faut-il faire pour gagner ces indulgences à la Luther ? *Rien*, sinon croire, autrement dit avoir confiance qu'il en est ainsi !

Ceux qui gagnaient le plus rapidement et le plus sûrement ces nouvelles indulgences, c'étaient les athées pratiques qui avaient déjà étouffé les remords de leur conscience ou encore ces chrétiens pleins de tiédeur qui étaient habitués à se dire : « Dieu pardonne si facilement ! » Cette doctrine était une théorie commode pour excuser leur vie passée, et un encouragement à continuer. Ils en ont fidèlement agi ainsi, sous cette pieuse enseigne : Jésus Christ, qui a versé son sang pour moi, porte tous mes péchés passés et à venir. Les « *demi-chrétiens* », pour me servir de l'expression de Harnack¹, avaient déjà besoin d'un plus grand *déploiement d'énergie*, c'est-à-dire d'un certain *pélagianisme* ; car ils devaient ressentir plus de peine que ces athées pratiques à s'enfoncer dans cette pensée que leurs péchés adhéraient au Christ et non à eux-mêmes, à perdre cette conscience de leurs fautes, qui, d'après Luther, « mène au désespoir et au désir du suicide »².

Désormais, plus l'ombre d'un désespoir. Au con-

1. Ci-dessus, t. I, p. 34.

2. *Opera exeg. lat.*, XXIII, 141-142 (1532-1534) : « Est autem maximus labor, posse hæc ita fide apprehendere et credere ut dicas : Peccavi et non peccavi, ut sic vincatur conscientia, potentissima domina, quæ sæpe ad desperationem, ad gladium et ad laqueum homines adigit ». Voir le chapitre suivant, § 1.

traire le véritable pécheur pourra tout bas rire à l'aise lorsqu'au travers de son insouciance confiance, comme au travers de la lentille d'une boîte à images, il verra Jésus-Christ, et s'apercevra tout à coup que tous ses péchés avec lesquels il a vécu jusque-là sur le pied de gai compagnon, sont adhérents à son Sauveur. Quelle joie même pour les « âmes pieuses » de voir Jésus-Christ revêtu de nos impuretés, tandis que nous en sommes délivrés ! Adieu, geôle catholique, adieu, sombre gravité de la pénitence catholique ! Pas de contrition, pas de charité ! En effet, cette foi catholique, par exemple, informée par la charité et nécessaire pour la justification, qu'est-ce autre chose sinon de dépouiller le Christ de nos péchés pour nous en revêtir de nouveau, de lui rendre son innocence pour nous déclarer nous-mêmes coupables à sa place ? C'est tout l'opposé des paroles de l'Écriture : « Voici l'agneau de Dieu, celui qui *porte* les péchés du monde ? » Envoyons donc promener la charité, qui n'a rien à dire ici. Faire dépendre la justification de la charité, c'est rendre Jésus-Christ superflu, inutile ¹.

1. Qu'on ne croie pas que ces conclusions soient de moi ; on les trouve dans le *Commentaire sur l'Épître aux Galates* (1535), II, 17 : « Hæc consolatio piorum summa est, sic Christum induere et involvere meis, tuis et totius mundi peccatis, et inspicere eum portantem omnia peccata nostra, siquidem hoc modo inspectus facile tollit fantasticas opiniones sophistarum de justificatione operum. Somniant enim fidem quandam formatam caritate ; per hanc contendunt tolli peccata et justificari homines, quod plane est Christum exuere et evolvere peccatis eumque facere innocentem, et nos ipsos gravare et obruere peccatis propriis, et ea intueri non in Christo, sed in nobis, quod vere est tollere et otiosum reddere Christum » etc. Voir en outre *ibid.*, p. 19.

Dès lors, on voit clairement que, pour Luther, ce n'est pas dans le pécheur mais en Jésus-Christ, le sujet du péché, que ce péché doit être effacé ; car « tous les péchés que moi, que toi, que nous tous nous avons commis ou commettrons encore sont aussi personnels au Christ que s'il les avait lui-même commis » ¹. La foi, dit-il, fait du pécheur et de Jésus-Christ pour ainsi dire une *seule* personne, « en sorte que tu peux dire avec confiance : *Je suis* le Christ ; c'est-à-dire, la justice du Christ, sa victoire, sa vie, etc., sont à moi ; et, réciproquement, le Christ peut dire : *Je suis* ce pécheur ; c'est-à-dire, ses péchés, sa mort, etc., sont à moi » ². Tous les prophètes virent que le Christ serait le plus grand des brigands, *des assassins, des adultères, des voleurs, des sacrilèges, des blasphémateurs, etc.*, non qu'il ait *lui-même* commis tous ces crimes, mais parce qu'il a pris *sur lui* ceux que nous avons commis *nous-mêmes* » ³. Bien loin donc d'être *séparé* du Christ par le péché, comme l'enseigne l'Eglise catholique, c'est-à-dire l'Eglise chrétienne, le pécheur reste au

1. *Ibid.*, p. 16. Il est très caractéristique de voir Luther prendre ensuite comme preuves dans les psaumes des versets qui parlent du pécheur et non de Jésus-Christ.

2. *Ibid.*, I, 246 : « Quare fides pure est docenda, quod scilicet per eam sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona... ut cum fiducia dicere possis : Ego sum Christus, hoc est, Christi justitia, victoria, vita, etc. est mea ; et vicissim Christus dicat : Ego sum ille peccator, hoc est, ejus peccata, mors, etc. sunt mea, quia adhæret mihi, et ego illi, conjuncti enim sumus per fidem in unam carnem et os ». La parole de saint Augustin : « Non solum nos christianos factos esse, sed Christum » (*In Joann.*, tr. 21, n. 8) a un tout autre sens.

3. *Ibid.*, II, p. 14 : « ... omnium maximus latro, quæ nullus major unquam in mundo fuerit... ». De même, p. 18.

contraire *uni* à lui, aussi longtemps qu'il conserve la foi et une douce confiance. En effet, il n'y a que le péché qui pourrait le séparer de Jésus-Christ ; or le péché *lui est enlevé* pour être complètement rejeté *sur le Christ*, au point que c'est Jésus-Christ qui devient le transgresseur de la loi ; tandis que, par suite de l'échange avec Jésus-Christ, le véritable transgresseur apparaît comme l'ayant accomplie. *La douce confiance* fait que le pécheur et Jésus-Christ intervertissent les rôles, ou, comme au jeu de balles, qu'ils échangent les balles : le pécheur jette ses fautes sur le Christ, et le Christ jette sa justice sur le pécheur.

On comprend facilement la joie de tant de chrétiens tièdes à la vue d'un si beau résultat. « Car, lorsque le cœur entend que le Christ accomplit la loi à notre place et prend sur lui nos péchés, il ne se tracasse plus en voyant que la loi nous commande l'impossible, que nous devons désespérer de l'accomplir et renoncer aux œuvres. Bien mieux, nous trouvons maintenant un goût délicieux à une loi si profonde et si élevée, si sainte, si juste et si bonne, et qui exige de si grandes choses ; nous la louons et nous l'aimons de ce que ses exigences soient si nombreuses et si élevées. Conclusion : un tel cœur possède maintenant dans le Christ tout ce que commande la loi et il éprouverait une peine immense si elle exigeait moins »¹. Le cœur n'a besoin que de croire qu'il en est ainsi, et dès lors, il en est ainsi ! Voilà la voie *étroite* qui mène au ciel ! Voilà le sens des paroles : « Le royaume des cieux *est*

1. Erlangen, 11, 50.

emporté de force, et les violents s'en emparent » ¹.

Le lecteur est maintenant en mesure de comprendre les affirmations que Luther émettait aux environs de 1520, et que nous avons déjà citées à l'occasion : le chrétien peut pécher autant qu'il le veut ; tant qu'il ne perd pas la foi, il lui est impossible de perdre son âme. Si nous reconnaissons l'agneau qui *porte* les péchés du monde, le péché ne pourra nous détacher de lui, ferions-nous mille paillardises en un jour, ou y commettrions-nous autant d'homicides. Aie confiance et crois. Ce registre tiré, les péchés sont déjà remis. Dès l'instant où tu reconnais que le Christ porte tes péchés, il devient à ta place adultère, paillard, assassin, etc. ².

Les déclarations suivantes sont également en conformité parfaite avec cette doctrine, ainsi qu'avec le point de départ de Luther et la marche de son évolution : « Le désespoir et la tristesse spirituelle ou la confusion de la conscience ne viennent pas de la multitude des péchés, mais plutôt de la multitude des bonnes œuvres ou du désir d'une justice personnelle » ³. « Il

1. Matt., XI, 12. Voir aussi t. I, p. 186-189.

2. Voir t. II, p. 206-207 ; t. I, p. 32. C'est ce qu'il dit encore dans un sermon de 1523 : « Aie commis tous les péchés que tu voudras, Dieu ne peut pas te détester au point que tout cela ne soit effacé et pardonné si tu te mets à croire. Car, par la foi, le Christ te devient propre, lui qui t'a été donné précisément pour t'enlever tes péchés... *C'est pourquoi, si tu crois, aucun péché ne peut rester, si grave soit-il.* Alors tu deviens l'enfant chéri, et tout va tout seul, et tout ce que tu fais est bien. Si tu ne crois pas, tu auras beau faire tout ce que tu voudras, tu es maudit », etc. (Weim., XII, 559, 6.)

3. « Desperatio et tristitia spiritualis vel confusio conscientiae propria non ex multitudine peccatorum contingit, sed potius ex

est plus aisé et plus sûr d'espérer en Dieu dans l'état de péché que lorsqu'on a reçu de Dieu des grâces et des mérites... Il est *dangereux* pour l'homme de demeurer jusqu'à la mort avec beaucoup de grâces et de mérites, parce que c'est à peine s'il apprendra ainsi à espérer en Dieu, et il n'y parviendra que très difficilement... Celui qui ne mène pas une bonne vie arrivera difficilement au salut, *mais ceux qui ont fait le bien, y arriveront plus difficilement encore* ¹. » Si incroyables que paraissent ces maximes, elles n'en répondent pas moins à la vie spirituelle de Luther après l'écroulement de sa justice personnelle.

C'est au même cercle d'idées que se rapportent encore les paroles suivantes : « Aussitôt que la loi et le péché viennent dans la *conscience*, on doit les en *chasser*, car lorsque la conscience est épouvantée par la crainte de la colère et du jugement de Dieu, elle ne doit rien savoir de la loi ni du péché, mais ne connaître que le Christ » ². Quand il s'agit de la justification, il faut parler de la loi morale avec tout le mépris

multitudine et copia bonorum operum vel affectu propriæ justitiæ, horrente quidem peccatum, sed justitiam suam quærente insipienter ». *Opera lat. varii arg.*, I, 236 : *Quæstio de viribus et voluntate hominis sine gratia*. Cette question ne remonte certainement pas au delà de 1516.

1. *Ibid.* p. 239 : « ... *facilius in peccatis sit sperare in Deum et tutius, quam in meritis et bonis (gratiæ donatis a Deo)... Periculosum est hominem in multis gratiis et meritis usque ad mortem relinqui, quia vix discet in Deum sperare, nisi difficile* ».

2. *In Galat.* (1535), I, 173 : « *Quam primum lex et peccatum veniunt in cælum, i. e. in conscientiam, protinus hinc ejiciantur; quia conscientia perterrefacta metu iræ et judicii Dei, nihil de lege et peccato scire debet, sed tantum de Christo* ».

possible, car si nous laissons la loi dominer en nous, elle devient un cloaque de toute sorte d'hérésies et de blasphèmes¹. « La conscience ne doit avoir absolument rien à faire avec la loi, avec les œuvres et la justice terrestre »². Il n'y a que l'autorité civile qui ait à s'occuper de la loi et de l'obéissance à la loi, de Moïse et des œuvres, etc.³.

Cette doctrine de Luther a d'autant moins besoin d'être réfutée qu'il l'a lui-même condamnée : « *Même à nous, dit-il, qui avons reçu les prémices de l'Esprit, il nous est impossible de comprendre et de croire parfaitement tous ces points, car ils contredisent au dernier*

1. *Ibid.*, II, 144-45.

2. *Ibid.*, I, 172. Voir en outre, ci-dessus, p. 352 et suiv.

3. *Ibid.*, p. 173 : « Contra in politia obedientia legis severissime exigatur » etc. Voir Erl., 50, 54 (1538). En effet, outre que le but de la loi est de montrer le péché et d'épouvanter la conscience (c'est ce qui s'appelle « traiter » la loi « d'une manière spirituelle » !), elle est excellente pour les gens grossiers et incroyants, « afin de les pousser corporellement et comme des butors à faire ce qu'elle commande, et à omettre ce qu'elle défend, et qu'ainsi on les force par l'épée et la loi à être extérieurement pieux, tout comme on maintient les animaux sauvages par des chaînes et des cages, et que la paix extérieure règne parmi les hommes, ce qui est le but de l'existence de l'autorité civile. » Erl., 19, 140 [2] ; Weimar, XV, 228-229 (1524). Aussi, nous rapporte Sarcerius, on en vint à dire que les sermons sur la loi étaient bons pour les mairies et qu'on devait envoyer Moïse au gibet (E. Sarcerius, *Von einer Disziplin, dadurch Zucht, Tugend und Ehrbarkeit möge gepflanzt und erhalten werden, und den öffentlichen Sünden, Schanden und Lastern ein Abbruch geschehen*. Eisleben, 1555, préface). Ces propos sont, du reste, parfaitement en harmonie avec ceux de Luther : « Legis et bonorum operum alius debet esse usus, valet enim ad disciplinam carnis et ad civiles mores » (*Opera exeg. lat.*, XXII, 415 ; 1532-1534) ; cette pratique de la loi et des œuvres appartient à la « justice civile », aux vertus civiles (*ibid.*, XXIII, 221 ; 1532-1534). Voir en outre Erl., 25, 346 (1539).

degré la raison humaine » ¹. A ces paroles de Luther, je me borne à dire *Amen*.

Dans le chapitre suivant nous verrons en outre que, mise en pratique, cette doctrine ne résista pas à l'épreuve des affres de la mort ni à celle des tentations, mais qu'elle n'apparut alors que comme une chimère sans consistance ².

De plus, Luther ne put jamais faire de sa doctrine une construction logique. Si *mes péchés* sont dans le Christ non seulement d'une manière objective, mais encore d'une manière *formelle* ; [si non seulement ils lui sont attribués, mais s'ils *résident* en lui comme dans le sujet auquel ils adhèrent], comment peut-il prétendre que je suis *en même temps* pécheur et non-pécheur ? Ce dualisme pourrait tout au plus se soutenir dans son autre « sphère d'idées », elle aussi fort « originale » du reste, d'après laquelle le péché *permanent* n'est pas *imputé* ; mais dans sa théorie du jeu de balles et des tours de passe-passe, elle est inadmissible ³.

1. *Ibid.*, II, 24 : « ... quia fortissime pugnans cum ratione humana ».

2. Voir le chapitre suivant, § 1.

3. Du reste, à ce système d'échanges, on peut objecter ce qu'écrivit Luther lui-même (*Oper. exeg. lat.*, XIX, 96 ; 1532, publié en 1538) : « Quando ergo dicunt : Peccatum semper hæret in homine, quomodo igitur potest abluï... ? responde : Homo considerandus est, non qualis in se est, sed qualis est in Christo ; ibi invenies, quod credentes sunt abluti et mundificati sanguine Christi. Quis autem tam profanus est, ut neget sanguinem Christi esse mundissimum ? » Mais ensuite il nous dit de nouveau : « At tota munditia hæc *aliena* esse debet, nempe Christi et sanguinis ejus, *non debet esse nostra* » : C'est donc à moi que le péché adhère et non à Jésus-Christ. La théorie reste toujours un nonsens : Verborum portenta !

En tout cas, dans cette théologie il y a un point qui est clair : c'est que dès l'instant où le pécheur commence à croire, à avoir confiance, le péché perd toute signification. Dès cet instant, le péché n'est plus dans le pécheur, mais dans le Christ. En outre, la question de la différence des péchés est complètement superflue et inutile. Avant que le pécheur croie, tout péché est mortel¹ ; nous savons déjà pourquoi². Dès qu'il croit, le péché n'est plus en lui, mais dans le Christ. Parler alors de la différence des péchés, ce serait comme si l'on demandait quels sont les péchés dont Jésus-Christ se charge et quels sont ceux qu'il ne veut pas prendre sur lui. Or, précisément, Jésus-Christ ne fait aucune différence entre péché et péché ; il est voleur tout aussi volontiers qu'adultère, assassin tout aussi bien que menteur, etc. Par la foi et sans le moindre effort, le pécheur, lui aussi, parvient à cette égalisation de ses péchés. Nous n'avons donc pas davantage à faire nous-mêmes des distinctions entre péché et péché. Il ne reste plus qu'une seule faute qui nous sépare du Christ : l'incrédulité³.

On arrive aussi à la suppression complète de toute distinction entre œuvre et œuvre : dans les deux cas,

1. In Galat. (1535), III, 24 : « Omne peccatum, quod ad substantiam facti attinet, est mortale ».

2. Ci-dessus, p. 44.

3. C'est ce que Luther dit déjà dans *De captivitate Babylon* (1530) : « Nulla peccata christianum possunt damnare, nisi sola incredulitas, cætera omnia, si redeat vel stet fides in promissionem divinam baptizato factam, in momento absorbentur per eandem fidem » (Weimar, VI, 529). Nous avons encore ici la déclaration en faveur de l'idée hérétique que, de tous les péchés, le seul qui nous damne, c'est l'incrédulité.

la raison est la même : Jésus-Christ se substitue à nous ; il a accompli la loi à *notre place*, parce que l'accomplissement nous en est « impossible ». « Si donc la loi vient et t'accuse de ne l'avoir pas observée, renvoie-la au Christ et dis-lui : « Voilà celui qui l'a fait ; il l'a accomplie pour moi, et il *m'a fait don de cet accomplissement* ; je m'attache à lui. Il faudra bien que la loi se taise »¹. Par conséquent, les œuvres par où nous devons accomplir la loi perdent aussi bien leur signification que celles par où nous la transgressons. Nos continuelles violations de la loi prouvent la stérilité de nos œuvres ; en regard de la loi, ces œuvres valent exactement zéro². Or quelle différence peut-on faire entre zéro et zéro³ ! D'un côté, Luther dit : Tant que tu crois, tu n'as pas besoin de te soucier de tes péchés, car alors tu n'as pas de péchés en toi. Et d'un autre côté, il dit : Tu n'as pas besoin de te préoccuper de tes œuvres, « car de même que la foi rend croyant et juste, de même aussi elle rend les œuvres bonnes »⁴ ; « Si tu crois, les bonnes œuvres suivront nécessairement ta foi »⁵. Mais elles sont indifférentes pour le salut et, considérées sous cet aspect, semblables entre elles. La foi est tout.

1. Erlangen, 15, 53.

2. En 1523, par exemple, il dit : « Sumit omnia peccata in se ac si sua essent. Hic palpari potest, quod per opera nihil efficiamus ». Weimar, XI, 197.

3. J. Mausbach, *Die katholische Moral*,... p. 103 et suiv., arrive à la même conclusion, tout en prenant une voie différente.

4. *De libertate christiana* (1520), Weimar, VII, p. 62, l. 6 (Allemand : Weim., VII, p. 32, l. 26). [Traduction fort large dans Kuhn, *Le livre de la liberté chrétienne*, (1879) p. 50.]

5. Weim., XII, 559 (1523). Il le répète à maintes reprises.

Remarquons en passant qu'une conséquence nécessaire de ces idées, c'est que la définition du péché qui a été donnée plus haut, d'après saint Augustin et les scolastiques¹, n'a plus de sens dans le système de Luther. Lui-même ne s'en cache pas : « Toutes les hautes écoles et les savants nous disent : « Le péché est une parole, un désir ou une action contraire à la volonté et au précepte de Dieu » ; mais comment cela rime-t-il avec cette parole du Christ : « Leur péché est de ne pas croire en moi » ? C'est pourquoi, ils sont facilement convaincus de ne rien savoir de ce qu'est le péché, et seraient-ils encore dix fois plus savants, ils ne pourraient pas expliquer ce texte »². L'incrédulité est donc le *seul* péché !

Une autre conséquence de la doctrine de Luther sur l'impossibilité d'accomplir la loi, c'est la *négation de la*

1. P. 367, n. 1.

2. Weim., XII, 543 (1523). Encore un merveilleux exemple de la manière dont Luther explique l'Écriture sainte ! Il a dû lui-même en rire par-dessous. Jésus-Christ dit (Joann., XVI, 8-9) : « Et quand il (le Consolateur) sera venu, il convaincra le monde au sujet du péché, de la justice et du jugement : au sujet du péché, parce qu'ils n'ont pas cru en moi ». Par là, Jésus-Christ a-t-il voulu dire qu'il n'y avait qu'un *seul* péché, l'incrédulité ? A-t-il voulu donner la *définition* du péché, ainsi que le dit Luther, afin de pouvoir ensuite opposer cette définition à celle de saint Augustin et des scolastiques ? Pas le moins du monde. Le Sauveur parle simplement du *grand péché* des Juifs, auprès duquel les autres passent à l'arrière-plan. Le Saint-Esprit convaincra les Juifs de leur péché propre, c'est-à-dire d'avoir nié la mission du Christ, de n'avoir pas cru en lui et de l'avoir mis à mort. Les paroles du Christ ne disent rien de plus ni de moins. C'est avec ce même texte qu'en 1522 Luther prouve cette thèse : « Il n'existe pas de péché ici-bas, excepté le péché d'incrédulité ». Erlangen, 13, 238-239 ; voir en outre Erl., 50, 51 et suiv., 56-57 (1538).

grâce actuelle, que nous a méritée Jésus-Christ. C'est précisément la fin de cette grâce de nous exciter et de nous aider à accomplir les préceptes de Dieu. C'est pourquoi saint Augustin écrit : « Dieu ne nous commande rien d'impossible, mais par son précepte, il avertit de faire ce que l'on peut, et de lui demander son secours pour ce que l'on ne peut pas » ¹, ce qui veut dire qu'alors Dieu nous aide, afin de nous faire pouvoir. Car on doit « croire fermement que Dieu qui est bon et juste, n'a pu nous commander rien d'impossible ; par là, nous sommes avertis... de nous tourner vers lui pour solliciter son secours dans les choses difficiles » ². « La grâce divine nous aide à accomplir les commandements... Il est, en effet, hors de doute que Dieu n'a rien ordonné d'impossible, et qu'il lui est possible d'aider et d'assister afin que ce qu'il a commandé soit accompli » ³.

Inutile de prouver que toute l'antiquité chrétienne est d'accord avec saint Augustin. Mais Luther connaissait peut-être moins encore la grâce actuelle que la grâce sanctifiante. De cette dernière, il savait du moins qu'elle était admise par les scolastiques, tandis qu'il ignorait depuis longtemps la première, du moins en pratique. Comme nous l'avons vu ⁴, il ne connaît que

1. *De natura et gratia*, c. 43, n. 50 : « Non igitur Deus impossibilia jubet, sed jubendo admonet et facere quod possis, et petere quod non possis ».

2. *Ibid.*, c. 69, n. 83 : « Firmissime creditur, Deum justum et bonum impossibilia non potuisse præcipere ; hinc admonemur, et in facilibus quid agamus, et in difficilibus quid petamus ».

3. *De peccat. merit. et remiss.*, II, c. 6, n. 7.

4. Ci-dessus, p. 182-185. En 1515, lorsqu'il cherchait sa voie, Luther ne parlait pas encore ainsi. Ci-dessus, t. II, p. 410.

le concours général de Dieu dans la créature. Après l'effondrement de sa justice personnelle, il ne pouvait même lui venir à la pensée de demander la grâce¹ ; il fut plutôt poussé à admettre que Jésus-Christ avait déjà tout accompli à notre place, que nous n'avions plus qu'à croire, que le Christ n'était pas législateur, qu'il ne disait pas ce que nous devions faire. Et pourtant, dans ses adieux aux apôtres, Jésus-Christ leur a donné un ordre suprême qui condamne cette doctrine : « Apprenez aux peuples à garder tout ce que je vous ai commandé. » Il n'y a là rien d'impossible, « car *je suis avec vous* tous les jours jusqu'à la fin du monde »² ; pour observer ses préceptes, sa grâce ne nous manque jamais.

Harnack prétend que « dans sa lutte contre l'état monastique, contre l'ascétisme, les pratiques particulières, etc., Luther a combattu cette erreur fondamentale de la spéculation pélagienne, que devant Dieu il y aurait quelque chose à avoir de la valeur en dehors de Dieu lui-même. C'est précisément pour ce motif, ajoute-t-il, qu'il a rejeté totalement l'idée d'une double moralité, et que comme idéal de la perfection chrétienne il a donné la *foi* qui a confiance en la rémission des péchés³ ». Harnack a aussi peu saisi la « plus originale » des pensées de Luther que la notion catholique de la perfection chrétienne. Nous savons déjà que pour lui, tout comme pour Ritschl,

1. Ci-dessus, t. II, p. 432 et suiv.

2. Matt., XXVIII, 20.

3. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 763-764. C'est Harnack qui souligne le mot *foi*.

« le monachisme » représente l'idéal de la vie du « christianisme catholique ». J'ai réfuté précédemment cette conception absolument erronée¹. Elle se trouve ici même dans la phrase que je viens de citer : si Luther, nous dit Harnack, a attaqué l'idéal catholique de la perfection chrétienne, c'est parce que d'après cet idéal il y avait autre chose que Dieu lui-même à avoir de la valeur aux yeux de Dieu, à savoir le monachisme, l'ascétisme monastique, etc.

Si Harnack avait été mieux documenté, il aurait été *obligé* de reconnaître que lorsque Luther pensa à anéantir le monachisme, il y avait plus de six ans qu'il prêchait² et écrivait contre les œuvres. Ce n'est qu'en *tout dernier lieu* qu'il sacrifia l'état monastique³. Sans doute il mènera ensuite grand tapage contre cet état, l'accusant d'être la cause de tout ce qu'il avait souffert. La raison qui lui fit rejeter toutes les œuvres est beaucoup plus vulgaire : elle se trouvait dans cette expérience coupable que la concupiscence était invincible et que c'était en vain que l'on s'efforçait d'accomplir la loi morale. S'il fit cette expérience, c'est parce qu'il ne se confia qu'en ses propres forces, sans se préoccuper de l'aide de Dieu, et que dès lors

1. Ci-dessus, t. I, p. 354-362.

2. Au début, il s'en prenait plutôt aux exagérations des Observants, et, en général, aux abus des ordres religieux et à leurs singularités.

3. Nous savons déjà qu'en 1516 il croyait que « depuis deux cents ans, il n'avait jamais été mieux qu'alors de se faire religieux » (Ci-dessus, t. I, p. 66), et qu'en 1519 il regardait l'état religieux comme le meilleur moyen d'accomplir promptement les œuvres du baptême (Ci-dessus, t. I, p. 71).

il se donna beaucoup de peine en vain. Le triste résultat auquel il aboutit le poussa à tirer cette conclusion : Jésus a accompli la loi à notre place. C'était la consolation d'un « *demi-chrétien* ». Et il s'enfonça toujours davantage dans l'idée d'une opposition inconciliable entre la loi et l'Evangile ou Jésus-Christ. En même temps, il formula le nouveau concept de la liberté chrétienne : affranchissement de toute loi ¹. Celui qui connaît la « plus originale » des pensées de Luther et qui, pour me servir d'une de ses expressions, ne veut pas brider le cheval par la queue ², celui-là parlera avec beaucoup moins d'enthousiasme des conquêtes du Réformateur, car son triste état d'âme apparaît ici de nouveau comme le centre de sa

1. L'ébauche de cette conception se trouve déjà dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, fol. 266^b [Ficker, II, 303] ; il nous y décrit ainsi la servitude dont parle l'Apôtre : « Hæc est subesse legi et oneribus ejus, hoc est credere, quod illis opus sit exterioribus operibus legis ad salutem. Hoc enim qui sapiunt et credunt, manent servi et nunquam salvantur. Quia ipsi serviunt legi et lex dominatur eis propter ejusmodi eorum stultam fidem et conscientiam. Tales sunt omnes, qui aliter quam per fidem Christi salvari volunt, respicientes magna sollicitudine, quomodo legi satisfaciant multis operibus et justitiis suis. Hæc enim opera apostolus et spirituales etiam fecerunt quidem et faciunt, sed non quia debeant, sed quia volunt, non quod sint necessaria, sed quia licita... Hæc servitus hodie late grassatur ». Pour ce qui est du *culte extérieur*, voir fol. 251 [Ficker, II, 276]. Au folio 273 et suiv. [Ficker, II, 314], il parle longuement de la liberté, et tout spécialement des commandements de l'Eglise, des jeûnes, des fêtes, de l'ornementation des églises et des autels, de la tonsure. Absolument parlant, la nouvelle loi nous a délivrés de toutes ces prescriptions : « sufficit charitas de corde puro », aime-t-il à répéter alors, en même temps du reste qu'il se défend de tomber dans l'erreur des Picards, etc. Voir aussi fol. 277 [Ficker, II, 321].

2. Erlangen, 65, 105 (8 sept. 1530).

théologie. C'est ce que n'a pas vu Harnack, ni les autres théologiens protestants¹.

IV. — *L'opposition entre la Loi et l'Évangile appliquée à la charité. Réfutation.*

On voit mieux l'inanité et les contradictions de l'opposition que Luther met entre la loi et l'Évangile ou Jésus-Christ, si l'on considère l'application qu'il en fait à la charité. Cette vertu, elle aussi, nous a-t-il dit, rentre dans la loi, car elle aussi, elle est prescrite

1. L'allégation attribuée à Luther par Harnack que d'après le monachisme, etc. « il y avait autre chose que Dieu lui-même à avoir de la valeur aux yeux de Dieu », cette allégation nous montre jusqu'à quel point Harnack parle quelquefois pour ne rien dire. Ignore-t-il qu'aux yeux de Dieu il y a quelque chose à avoir de la valeur en dehors de lui ? N'y a-t-il pas l'homme ? Et l'homme ne vaut-il rien aux yeux de Dieu ? Au contraire : « Empti enim estis pretio magno » (I. Cor., VI, 20). Mais combien vaut-il ? Autant que Dieu lui-même : « Pretium tuum sanguis est Christi », dit Léon le Grand à l'homme racheté (Sermo I de nativitate ; Migne, *Patr., lat.*, t. 54, c. 193). L'homme que Dieu a créé au commencement pour lui-même, lui serait-il indifférent ? Et ayant été racheté au prix du sang de l'Homme-Dieu, n'est-il pas devenu une seconde fois sa propriété ? Mais s'il est la propriété de Dieu, ne dépend-il pas complètement de lui, avec tout ce qu'il est et tout ce qu'il possède ? Et s'il dépend complètement de Dieu, n'est-il pas soumis à sa loi ? Or qu'est-ce qu'être soumis à la loi de Dieu, sinon être obligé de l'observer ? Et celui qui a racheté l'homme au prix de son sang et dont l'homme est devenu ainsi une seconde fois la propriété, le laissera-t-il manquer de force pour accomplir la loi ? Ne nous a-t-il pas mérité cette force en versant son sang ? Mais si nous reconnaissons à la loi toute sa valeur, alors il faut reconnaître aussi qu'il y a une différence entre péché et péché, entre œuvre et œuvre. Ce n'est pas seulement l'ordre surnaturel, c'est-à-dire le christianisme, que Luther et ses sectateurs ont supprimé, c'est l'ordre naturel lui-même.

par le mot : *Tu dois* ; elle appartient à cette Loi qui dans la conscience doit céder la place à Jésus-Christ. Et qu'on veuille bien le remarquer : par charité, Luther entend celle que les catholiques appellent une vertu surnaturelle infuse, et que les scotistes et les occamistes (d'après Luther : « le pape avec ses scolastiques »!) identifient avec la grâce sanctifiante ou justificante. Si donc, dit Luther, le pape enseigne que la foi, alors même qu'elle est une vertu infuse, doit cependant, pour n'être pas une foi morte, être informée par la charité, « où est désormais la distinction entre la loi et la grâce ? Sans doute le pape fait des distinctions de mots ; mais, en fait, il confond la charité, la grâce [et la loi]. » Or, c'est « une perversité satanique de confondre la loi avec la grâce, de faire du Christ un Moïse¹ ».

Par suite, comme nous l'avons déjà vu, la charité appartient à la loi, dont le rôle est de terrifier, d'accuser et de condamner². D'après Luther, la loi ne nous montre qu'un Dieu irrité qui nous juge et nous condamne. Si donc la charité rentre dans la loi, elle aussi,

1. *In Galat.* (1535), I, 211 : « ... Adversarios labi in istam perversitatem satanicam, quod legem et gratiam confundant et Christum in Mosen transforment... Papa cum suis scholasticis doctoribus clare dicit, legem et gratiam esse distincta, et tamen in ipso usu plane contrarium docet. Fides in Christum, inquit, sive sit acquisita per vires, actus et habitus naturales, sive sit infusa per Deum, tamen mortua est, nisi sequatur dilectio. Ubi hic manet distinctio legis et gratiæ ? Nomine quidem ista inter se distinguit, revera tamen gratiam vocat dilectionem. Sic omnes legis exactores operibus tribuunt justificationem ». Ci-dessus, p. 358.

2. Ci-dessus, p. 347. Dans le *Comment. sur l'Ep. aux Galat.*, II, 29, Luther dit aussi : « Lex, opera, caritas, vota, etc. non redimunt, sed magis involvunt et gravant maledictione ».

tant dans le Nouveau que dans l'Ancien Testament, elle ne nous fait connaître que le Dieu qu'on vient de nous décrire. « Mais, s'écrie-t-il, qui pourrait aimer un Dieu irrité, un Dieu qui juge et qui condamne¹ » ? La charité, comme la loi en général², n'a pas d'autre effet que de nous placer dans une « étuve ». Avec le système de Luther, on aura beau se tourner, on ne saura jamais faire de la charité quelque chose de convenable. Chez le Christ aussi bien que chez le vieux Moïse, cette vertu, la plus élevée et la plus parfaite de toutes, devient impossible. De fait, en conformité complète avec la logique de son système, Luther nous affirme que personne ne peut accomplir le précepte de la charité. Il va même jusqu'à dire que « de la part des papistes, c'est une démence, un aveuglement d'avoir tiré de l'Evangile la loi de la charité, d'avoir fait du Christ un législateur qui nous aurait imposé des préceptes plus pesants que ne l'avait fait Moïse lui-même³. » Ainsi pour lui la charité est parmi les commandements les plus pesants. Cela nous montre qu'il ne l'a jamais ressentie ; autrement, il aurait su, en accord avec toute l'antiquité chrétienne et particu-

1. In Genes., c. 27 (*Opera exeg. lat.*, VII, 74 : 1540-1541) : « Quis enim possit diligere Deum irascentem, judicantem, damnantem ? ». A. BERGER, *Martin Luther* (1895-1898), I, 63, prend ces paroles de Luther comme devise et donne comme référence : « Luther, *Leçons sur les Psaumes* ». En quel endroit ? Je ne connais ce texte que par le *Commentaire sur la Genèse*.

2. Erl., 46, 80 (1537-1538).

3. In Galat. (1535), I, 113 : « Tanta fuit papistarum dementia et cæcitas, ut ex Evangelio legem caritatis, ex Christo legislatorem fecerint, qui graviora præcepta tulerit, quam Moses ipse ».

lièrement avec saint Augustin, que c'est précisément la charité qui nous rend *facile* l'observation des autres préceptes et notamment du plus grave que *Jésus-Christ*, et non pas *Moïse*, nous ait imposé, celui du *renoncement à soi-même*¹. Si l'amour simplement naturel rend capable des plus grands sacrifices, à combien plus forte raison celui dont nous parlons. Si Luther eût connu cet amour par expérience, il n'aurait pas avoué qu'il souhaitait, même après s'être excité au repentir, qu'il lui fût permis de vivre comme auparavant². Un tel désir, dit saint Augustin, n'échappe jamais à celui qui aime le bien, à celui qui aime la justice³. Celui qui aime Dieu, aime aussi ses commandements⁴; seul, celui qui n'a pas la charité regarde Dieu qui commande comme un tyran⁵. Aussi

1. Saint Augustin (*Sermo* 96, n. 1) : « Durum videtur et grave, quod Dominus imperavit, ut si quis eum vult sequi, abneget seipsum. Sed non est durum nec grave, quod ille imperat, qui adjuvat ut fiat, quod imperat... Quidquid durum est in præceptis, ut sit *lene*, caritas facit ». — *Enarrat. in Ps.* 67, n. 18 : « Quidquid difficile est in præcepto, *leve* est amanti... (Deus) dat Spiritum sanctum, per quem diffunditur caritas in cordibus nostris, ut amando liberaliter faciamus, quod timendo qui facit, serviliter facit ». — *Sermo* 70, n. 3 : « Omnia enim sæva et immania prorsus facilis et prope nulla efficit amor ». — *De natura et gratia*, c. 69, n. 83 : « Omnia fiunt facilia caritati ». Voir aussi, ci-dessus, p. 57, n. 3, et l'*Imitation de Jésus-Christ*, III, c. 5.

2. T. II, p. 423, n. 2.

3. Saint Augustin (après le passage que nous venons de rapporter de l'*Enarrat. in Ps.* 67) : « *Nec est amicus recti*, quando mallet, si fieri posset, id quod rectum est non juberi ». Voir aussi, du même, ci-dessus, t. II, p. 417, n. 2.

4. Saint Augustin, *In ep. Joann.*, tr. 10, n. 3 : « Qui Deum diligit, præcepta ejus diligit ».

5. *Ibid.*, tr. 9, n. 1 : « Ubi caritas non est, amarus exactor est ; ubi autem caritas est, et qui exigit dulcis est, et a quo exigitur ; et-

l'Eglise adresse-t-elle à Dieu cette prière : « Soyez, Seigneur, favorable à votre peuple, afin que, rejetant tout ce qui vous déplaît, *il mette ses délices dans l'accomplissement de vos commandements*¹. » C'est précisément en nous unissant à Dieu que la charité nous fait adhérer aux ordres de sa loi². A l'expérience coupable de Luther, j'oppose celle de saint Augustin, qui est aussi celle de tous les vrais chrétiens et tout spécialement des saints.

Si Luther avait pensé en chrétien et en homme raisonnable, bien loin d'opposer la charité à l'Evangile ou à Jésus-Christ comme une « œuvre de la loi », il aurait vu précisément dans cette vertu *l'union de la loi et de l'Evangile*. Saint Paul appelle la charité la *fin du précepte* ou de la loi³. Et le même apôtre dit du Christ

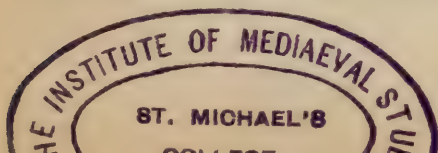
si aliquem laborem suscipit, facit eundem laborem prope nullum et levem ipsa caritas ». C'est ce que Luther aurait pu apprendre aussi du théologien de son ordre, GILLES DE ROME. Voir, ci-dessus, p. 43, n. 1.

1. Jeudi de la semaine de la Passion : « Ut quæ tibi non placent respuentes, tuorum potius repleantur delectationibus mandatorum ». *Bréviaire*, fol. 118.

2. « *Fac me tuis semper inhærere mandatis, et a te nunquam separari permittas* », disait Luther dans la seconde oraison avant la communion, *Missel*, fol. 112.

3. I. Tim., I, 5 : « τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη », que Luther traduit par : « Le résumé du commandement c'est la charité », au lieu de : « Le but de cette recommandation, c'est une charité... ». H. EMSER (*Das ganz neue Testament... Getruckt zu Tübingen Anno MDXXXII*), eut le tort de suivre ici la traduction de Luther.

N. d. T. Par cette recommandation (παραγγελία), saint Paul entendait l'injonction que Timothée devait faire à certaines personnes (παραγγέλλης : v. 3) d'observer les ordres de Dieu et spécialement la doctrine évangélique (L. Cl. Fillion, *La sainte Bible* t. VIII, 1904 : *Épîtres de saint Paul*, p. 471.) Denifle donne donc à ce passage son véritable sens contre Luther.



qu'il est la *fin de la loi*¹. Or, il est hors de doute que, dans ce dernier passage, saint Paul veut parler aussi de la loi morale, la seule qu'il ait en vue dans le premier. En outre, il est clair que, de même que Jésus-Christ, fin de la loi, est *au-dessus* de la loi, de même aussi la charité est *au-dessus* du précepte. N'est-ce pas une vérité générale que la fin est *au-dessus* de ce qui est ordonné en vue de l'atteindre? Du même coup nous accordons suffisamment satisfaction à la demande de Luther que le facteur de la justification soit *au-dessus* de la loi².

Mais comment la charité est-elle la fin du précepte? En ce sens que tous les préceptes se rapportent à elle³, et que toutes les voies des préceptes se réunissent en elle pour n'en former qu'une seule, car, dit saint Paul, la charité est *la plénitude de la loi*⁴. Ce n'est même que par la charité que l'homme peut accomplir parfaitement les commandements ou la loi, ce qui lui serait impossible s'il était abandonné à ses propres forces⁵.

1. Rom., X, 4 : τέλος γὰρ νόμου Χριστός.

2. Ci-dessus, p. 337, n. 2.

3. S^t Augustin, *Enchiridion*, c. 121 : « Omnia igitur præcepta divina referuntur ad caritatem (suit le texte de saint Paul). Omnis itaque præcepti finis est caritas, i. e. ad caritatem refertur omne præceptum ». De même saint Thomas, *In I. Timoth.*, c. 1, lect. 2. Tous les scolastiques sont unanimes sur ce point.

4. S^t Augustin, *In Ps. 141*, n. 7 : « Semitæ dictæ sunt Dei, quia multa præcepta sunt, et quia eadem multa ad unum rediguntur, quia plenitudo legis caritas (Rom., XIII, 10) : propterea viæ istæ in multis præceptis ad unam colliguntur, et una dicitur, quia via nostra caritas est ».

5. S^t Augustin, *Sermo 32*, c. 8, n. 8 : « Qui transit ad Christum, transit a timore ad amorem, et incipit amore jam posse (i. e. implere præcepta), quod timore non poterat ». De même dans *Enarrat. in Ps. 90*, sermo 2, n. 8 : « La crainte n'accomplissait pas la loi ; ç'a été le rôle de l'amour ».

La voie de la charité part de Jésus-Christ et aboutit à Jésus-Christ ; elle nous *unit* à lui, ce qui n'est le propre ni de la foi, ni de l'espérance. Sans doute, la foi est le premier *principe* par où Dieu vient en nous et y demeure ; elle nous montre Dieu comme notre dernière fin, et cette fin, l'espérance s'efforce de l'atteindre ; mais seule la charité *unit*¹, ce qui est d'ailleurs sa nature propre² ; elle nous tire hors

1. A sa manière, saint Thomas exprime ainsi la doctrine de saint Augustin : « Primum principium quo Deus est in nobis, est fides » (*in Gal.*, c. 3, lect. 4). — « Primo Deus inhabitat animam per fidem » (*in Rom.*, c. 1, lect. 6). Aussi, la foi est-elle « prima pars justitiæ » : voir, ci-dessus, p. 331, n. 3. « Nec tamen est perfecta habitatio (Christi in nobis), nisi fides per charitatem sit formata, quæ ut vinculum perfectionis nos unit Deo » (*in Rom.*, loc. cit.). — « Fides ostendit ultimum finem, spes facit tendere in eum, charitas unit ; ergo omnes (virtutes theologicæ) ordinantur ad charitatem » (*in Tim.*, c. 1, lect. 2). — Et pour les *commandements*, dans quel rapport sont-ils avec la charité ? S^t Paul a déjà répondu : « Charitas finis præceptorum ». « Sed cum ea quæ sunt ad finem, disponunt ad finem ; præcepta autem sunt ad charitatem ; ideo disponunt ad eam. Ideo dicit apostolus : charitas de corde puro ; ad hoc enim quod sit purum, dantur præcepta virtutum ». Ensuite, S^t Thomas explique comment cette subordination à la charité est vraie aussi des vertus « quæ ordinantur ad modum rectificandi passiones », puis de celles « quæ rectificant hominem ad proximum » ; enfin de celles qui sont « ad habendam veram fidem, scil. virtutes, quibus Deum colimus ». Et il conclut : « Et ideo virtutes et præcepta ordinantur ad finem, qui est charitas » (*in Tim.*, loc. cit.). Matthieu d'Aquasparta, lui aussi, nous explique comment la charité est le but suprême de toute notre vie (*Quæstiones disputatæ*, p. 217, ad 18) : « Fides est prima virtus, quæ elevat mentem supra se in Deum ; consummatio autem et complementum est ex caritate, quæ ordinat in finem et conjungit et reddit Deo acceptum ». Saint Augustin avait déjà dit (*De vera religione*, c. 13, n. 4) : « Fides est prima, quæ subjugat animam Deo ».

2. S^t Thomas (*in Col.*, c. 3, lect. 3) : « Ex natura sua charitas est vinculum, quia est amor, qui est uniens amatum amanti ».

de nous-mêmes pour nous conduire à notre fin qui est Dieu. C'est pourquoi saint Paul dit que la charité est *la voie par excellence*, et pourquoi il la met au-dessus de la foi et de l'espérance¹.

La *religion* nous place dans la juste relation avec Dieu, notre but, notre fin suprême ; mais c'est précisément la charité qui nous fait atteindre ce but, qui nous unit à Dieu et qui consomme le don obligatoire que l'homme doit lui faire de tout son être. En même temps, comme nous l'avons vu, elle est la plénitude de *la loi morale*. Ainsi la charité devient *le trait d'union de la religion et de la morale*. « Ce n'est donc pas sans raison, dit saint Augustin, que dans toute l'Écriture on donne la première place à la charité. Il n'y a que les justes à tendre vers elle, en sorte que ceux-là seuls qui la possèdent ne sont pas des *étrangers* pour Jésus-Christ ; seuls, ils n'ont rien à craindre de sa sentence : « Je ne vous connais pas. » Ceux qui appartiennent au royaume des cieux marchent dans la voie de la charité. *Le précepte de la charité est donc au-dessus des cieux*². Aussi, saint Paul nous dit que « l'œil de l'homme n'a point

1. I. Cor., 12, 31 ; 13, 13.

2. S^t Augustin (*in Ps. 103, sermo 1, n. 9*) : « In omnibus scripturis supereminentissimam viam, supereminentissimum locum caritas obtinet, non ad eam aspirant nisi boni, hanc nobiscum non communicant mali. Possunt communicare baptismum, possunt communicare cetera sacramenta... caritatem nobiscum non communicant ; ipse est enim fons proprius honorum, proprius sanctorum, de quo dicitur (*Proverb., V, 17*) : « Nemo alienus comunicet tibi ». Qui sunt alieni ? Omnes qui audiunt : « *Non novi vos* » (*Matt., VII, 23*). Supereminens ergo via caritatis tenet eos, qui proprie pertinent ad regnum cœlorum. Ergo præceptum caritatis super cœlos... ».

vu, que son oreille n'a point entendu, que son cœur n'a point senti ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment¹ » : non pas pour ceux qui n'ont que la foi en lui, mais pour *ceux qui l'aiment*. La récompense essentielle, la vision de Dieu, n'appartient qu'à la charité² : « Celui qui *m'aime* sera aimé de mon Père ; et moi je l'aimerai et je me *manifesturai* à lui ». Et qui est celui qui l'aime ? « Celui qui a mes *commandements* et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime³ ». « Demeurez dans mon amour. Si vous *gardez mes commandements*, vous demeurerez dans mon amour⁴ ».

Or, à quel moment l'homme cesse-t-il d'être un *étranger* pour Jésus-Christ ? Dans la justification. La charité est donc un facteur capital de la justification. Quand Dieu *reconnaît-il* l'homme pour l'un des siens ? Encore dans la justification. La charité en est donc un facteur capital. Quand l'homme obtient-il un droit au *royaume des cieux*, à la récompense par excel-

1. I. Cor., II, 9.

2. Ci-dessus, p. 334. C'est en parfaite conformité avec cette conception que l'Eglise dit au cinquième dimanche après la Pentecôte : « Deus qui diligentibus te bona invisibilia præparasti, infunde cordibus nostris tui amoris affectum, ut te in omnibus, et super omnia diligentes, promissiones tuas, quæ omne desiderium superant, consequamur ».

3. Joann., XIV, 21. — Saint Augustin (*In Joann. Evangel.*, tr. 75, n. 5) explique ainsi ce passage : « Qui habet mandata in memoria, et servat in vita ; qui habet in sermonibus, et servat in moribus », etc.

4. Joann., XV, 9-10. — Saint Augustin (*loc. cit.*, tr. 82, 3) : « Nemo se fallat dicendo quod eum diligit, si ejus præcepta non servat. Nam in tantum eum diligimus, in quantum ejus præcepta servamus ; in quantum autem minus servamus, minus diligimus ».

lence ? Dans la justification. La charité en est donc un facteur capital. La foi justifiante doit, par conséquent, être unie à la charité, être informée par la charité.

Ni la loi, ni la foi, ni la charité ne sont isolées : « La loi mène à la foi ; la foi obtient l'Esprit donateur qui répand la charité dans nos âmes, *et la charité accomplit la loi*¹ ». La charité n'est même que la loi *du Christ*² ; de cette loi, de ce précepte de la charité dépendent la loi et les Prophètes³, l'Evangile même et les apôtres⁴. Comme nous l'avons déjà vu, la charité est la seule voie qui mène au Christ, voie à laquelle viennent aboutir toutes celles des commandements, ainsi que celles des conseils⁵. La charité unie à la grâce sanctifiante produit *la communauté de vie* de l'âme avec Dieu ; c'est précisément dans la justification que cet effet se produit.

Aussi, après avoir rapporté la parole de saint Paul que « la charité est la plénitude de la loi », saint Augustin dit : « Là donc où se trouve la charité que peut-il manquer ? Mais là où elle n'est pas, à quoi peut bien servir tout le reste ? Le démon croit, et il n'aime pas : personne ne peut aimer sans croire. Bien qu'*en vain*, on peut toutefois espérer le pardon sans aimer,

1. Saint Augustin, *Epist.* 145, n. 3 : « Lex igitur adducit ad fidem, fides impetrat Spiritum largiorem (largitorem), diffundit Spiritus caritatem, implet caritas legem ».

2. S' Augustin, *Tr.* 17 in *Johann.*, n. 9 : « Lex ergo Christi caritas est ».

3. *Matt.*, XXII, 40.

4. S' Augustin, *Enrichidion*, c. 121 : « Adde Evangelium, adde Apostolos ».

5. Ci-dessus, t. I, p. 244-250.

mais personne ne peut désespérer s'il a la charité. Ainsi, où est la charité, là sont nécessairement aussi la foi et l'espérance¹ ». Nous en venons toujours à la même conclusion contre Luther : la foi sans la charité ne peut nous justifier².

Mais, d'après Luther, est-ce bien la foi qui nous justifie ? Non : c'est de l'espérance qu'il fait dépendre la justification. Dans le paragraphe suivant, nous verrons, en effet, qu'il identifie la foi justifiante avec la confiance justifiante ; or, la confiance rentre dans l'espérance. Dans cette théorie, c'est donc l'espérance, et non la foi, qui justifie.

Selon les circonstances, c'est donc chez Luther tantôt la foi, tantôt l'espérance qui justifie ; il n'y a qu'une exclusion permanente : c'est pour la vertu qui, d'après saint Paul, leur est supérieure à toutes les deux, pour la charité. La foi, pourtant simple *conjecture*, nous rend justes, mais jamais la charité. Il définit la justice chrétienne : « le Christ saisi par la foi et habitant dans le cœur »³, et *du cœur*, siège et sym-

1. *Tract. 83 in Joannem*, n. 3

2. Cela est si vrai que BUCER, qui avait plus de science que les autres théologiens protestants, ne put s'empêcher de blâmer Luther, Mélanchthon et leurs adhérents d'attacher une si grande importance « au paradoxe » de la justification par la foi seule : on en arrivait à entendre cette théorie dans le sens de la suppression des bonnes œuvres dans la justification de l'homme. Il les blâmait de ne pas remédier au scandale en disant que c'est par la foi informée que nous sommes justifiés. Voir le texte latin de ce passage, tiré de son *Commentaire sur les Evangiles*, dans DÖLLINGER, *Die Reformation*, II, 36-37, note 68. [Traduction Perrot, II (1849), p. 35, n. 2.]

3. *In Galat.*, I, 192 : « Fide apprehensus et in corde habitans Christus est justitia christiana ».

bole de l'amour, il exclut l'amour qui pourtant est l'élément propre du cœur¹.

Mais Luther se réfute lui-même. Dans une autre « sphère d'idées », il reconnaît sans détour que « dans *le cœur*, ce que l'on veut est amour », etc. Appliquant ces paroles à la loi, il ajoute : « Dire que la loi est dans le cœur signifie qu'on l'aime », ce qui, du reste, comme il le fait remarquer, est au-dessus de nos forces naturelles².

N'est-ce pas vouloir jeter de la poudre aux yeux que de reprocher continuellement aux catholiques de croire que la foi justificante ne serait vraiment vivante que par *les œuvres de la loi*? L'Eglise ou la saine scolastique ont-elles jamais soutenu une telle doctrine³? Saint Thomas, qui, au dire de Seeberg, « résume la pensée de l'Eglise, toujours prêt qu'il est à accepter tout ce qui est traditionnel »⁴, saint

1. Pendant sa vie monastique, tous les jours, ou du moins les dimanches et les jours de fête, il récitait cette bénédiction, qui précède la 3^e leçon du 2^d nocturne : « Ignem sui amoris accendat Deus in cordibus nostris » (*Bréviaire*, fol. 280^b). Mais depuis lors, il l'avait vite oubliée.

2. In *Deuteron*. (Weimar, XIV, 729 : 1525) : « In corde enim est, quod volo, amo, cui faveo, quod placet. Ergo legem in corde esse est ipsam amari, quod viribus nostris est impossibile ».

3. Je ne parle ici que de l'acte même de la justification. Pour la *préparation* à la justification, d'après la doctrine de l'Eglise et de la saine théologie, elle ne peut se faire, comme nous l'avons vu incidemment au chapitre iv, que sous l'influence de la grâce prévenante et concomitante ; c'est ce qui ressort notamment de l'explication de l'axiome : « Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam ». Voir, ci-dessus, p. 166 et suiv.). [Une note de la première édition nous dit que Denifle pensait traiter ce point avec ampleur dans le t. II, dont le contenu et la disposition ont été modifiés par le P. Weiss].

4. Ci-dessus, t. I, p. 244.

Thomas enseigne explicitement que la justification se produit *sans les œuvres de la loi*¹. Mais si Luther formule ce reproche, c'est que, pour les motifs que nous savons, il place faussement la charité parmi les œuvres de la loi. En réalité, à proprement parler, dans la manière dont s'opère la justification selon la doctrine catholique, il ne s'agit pas plus des *œuvres* de la charité que de celles de la foi. Mais la foi et la charité doivent être *reçues* par nous ; leur présence en nous est conditionnée par la libre coopération de la volonté humaine, coopération qui, du reste, elle aussi, présuppose la grâce de Dieu. Quand on parle de la justification considérée comme action de la grâce divine dans l'homme, il s'agit donc en même temps, de la part de celui qui est justifié, d'actes *intérieurs* et *vitaux* de foi et de charité (pour ne parler que de ces deux

1. *In Ep. ad Roman.*, c. 3, lect. 3 : « *Arbitramur enim. Ostendit modum, quo per legem fidei gloria Judæorum excluditur, dicens : Arbitramur enim nos apostoli, veritatem a Christo edocti, hominem quemcumque, sive Judæum, sive Gentilem, justificari per fidem (Act. 15 : Fide purificans corda eorum), et hoc sine operibus legis, non autem solum sine operibus ceremonialibus, quæ gratiam non conferebant, sed solum significabant, sed etiam sine operibus moralium præceptorum, secundum illud ad Tit. 3 : Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, etc., ita tamen quod hoc intelligatur sine operibus præcedentibus justitiam, non autem sine operibus consequentibus, quia, ut dicitur Jac. 2 : Fides sine operibus, scilicet subsequentibus, mortua est, et ideo justificare non potest* ». — *In Galat.*, c. 3, lect. 4 : « *Manifestum est, quod nemo in lege justificatur apud Deum, i. e. per opera legis... lex justificare non potest* ». Le texte suivant a été déjà cité plus haut : « *Opera non sunt causa, quod aliquis sit justus apud Deum* ». Chez les premiers Pères de l'Eglise et, dans la période suivante, depuis l'Ambrosiaster et saint Augustin jusqu'à Luther, il règne sur ce point un accord unanime.

facteurs)¹. Or, si Luther voulait être fidèle à sa théorie, il ne pouvait pas admettre ces actes.

C'est donc sciemment, pouvons-nous dire, qu'il va contre la vérité, lorsque comme œuvres qui, au dire des catholiques, *nous justifieraient*, il cite les œuvres *extérieures* : le jeûne, les autres mortifications, la fuite du monde, l'abandon de la maison paternelle, les *pratiques* des vœux, bien plus, le seul fait d'endosser un froc, etc.².

V. — *Le texte de saint Paul sur la foi rendue agissante par la charité.*

Si l'on se rappelle la véritable doctrine catholique sur la justification, on voit sans peine que tout ce qu'écrivit Luther sur le passage de l'épître aux Galates où saint Paul nous parle de la foi rendue agissante par la charité³, n'est que le verbiage d'un sophiste⁴. Je ne veux pas m'arrêter à la difficulté qu'il trouvait à ce qu'après avoir reçu la vertu de foi au baptême, nous pussions la conserver, même en état de péché mortel.

1. S^t Thomas (*in Rom.*, c. 4, lect. 1) : « Justitiam, quam Deus reputat, scriptam expressit non in aliquo exteriori opere, sed in interiori fide cordis, quam solus Deus intuetur ».

2. Voir la première partie, notamment, t. I, p. 130-144, 280-315. Au début et plus tard même, du moins en partie, Mélanchthon reproduisit avec docilité toutes ces assertions ; on le constate dans ses *Loci communes*, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, dans ses lettres, dans la *Confession d'Augsbourg* et les deux *Apologies* de cette Confession.

3. *Ad Galatas*, V, 6.

4. *In Galat.* (1535), II, p. 321 et suiv.

Cette difficulté remontait chez lui très loin : déjà dans ses *Gloses* sur les *Sentences*, il ne comprend pas que la vertu infuse de la foi coexiste et puisse coexister avec le péché mortel, et que, par conséquent, elle ne disparaisse pas toujours avec la charité infuse¹. D'après la doctrine catholique, c'est proprement dans l'intelligence que la foi a son siège, et la charité, dans la volonté, par conséquent, dans des facultés distinctes ; la charité est indissolublement unie avec la grâce sanctifiante, mais non avec la foi. La foi peut exister sans la charité, mais la charité ne peut exister sans la foi. D'une formation théologique insuffisante, Luther n'a jamais bien compris cette doctrine.

Il ne fait pas preuve d'une plus grande intelligence lorsqu'il accable les catholiques de reproches et d'injures parce que pour soutenir leur thèse de la foi informée par la charité ils se fondent sur le texte où saint Paul n'admet comme foi véritable que celle qui « est agissante par la charité ». D'après Luther, ce passage ne peut s'appliquer qu'à la foi lorsque s'est accomplie la justification : ce n'est qu'alors qu'elle peut se montrer dans des œuvres de charité². En

1. Weimar, IX, 90 (1510-1511) : « *Fides infusa* venit et recedit cum charitate. Dico certe et teneo, quod tres theologicæ sint inseparabiles. Et *fides quæ remanet* cum peccato mortali, non est ea quæ possit martyrium obire etc., sed *acquisita* et naturaliter moralis, quæ accedente examine deficeret, quia non elevat naturam super se ».

2. Quiconque connaît l'ignorance fabuleuse de P. FEINE, autrefois doyen de la Faculté de théologie protestante de Vienne [aujourd'hui professeur à la Faculté de Breslau], ne s'étonnera pas que dans son discours d'ouverture, *Die Erneuerung des Paulinischen Christentums durch Luther* (1903), p. 28, il n'ait eu rien de

réalité, l'Eglise avec tous ses docteurs n'enseigne pas autre chose : elle ne nous dit pas que c'est dans la justification, mais *une fois la justification accomplie* que la foi doit se prouver par des *œuvres*. Mais d'où la foi reçoit-elle cette force impulsive, sinon de la racine de la charité qui a été répandue dans nos cœurs par le Saint-Esprit au moment de la justification ? La foi *rendue agissante* par la charité ne peut se produire dans des œuvres que parce que l'homme a déjà reçu ce principe surnaturel d'activité qu'est la charité. Les œuvres ne sont que l'*indice* de l'existence de la *charité* dans nos cœurs¹. Saint Paul ne nous dit-il pas : « Quand

mieux à nous dire. — A la page 21, il écrit sans sourciller : « Luther combat la doctrine des papes et des cardinaux que c'est uniquement pour le péché originel que le Christ a satisfait, tandis que c'est nous-mêmes qui devons faire pénitence pour les péchés actuels et quotidiens ! » En sens contraire, nous dit-il, Luther enseigna que « la dette de l'homme avait été supprimée tout entière par la mort expiatoire du Christ ». — P. 16 : « Dans le christianisme du moyen âge, la foi était l'obéissance à la loi doctrinale de l'Eglise (!). Mais pour le Réformateur, la foi est l'élévation intérieure vers Dieu d'un cœur saisi par l'amour de Dieu, en vertu de laquelle nous faisons abstraction de nous-même pour n'avoir confiance qu'en Dieu » ! — P. 23-24 : « L'Evangile nous ordonne de considérer, non pas nos bonnes actions et notre perfection, mais Dieu lui-même avec sa promesse, le Christ lui-même en tant que médiateur ; le pape, au contraire, nous commande de considérer nos œuvres et nos mérites ! » Etc., *car il en est ainsi du commencement à la fin*, en sorte qu'après tant de preuves d'ignorance (ou peut-être aussi de mauvaise foi), on ne s'étonne plus de lire à la page 11 : « Saint Paul déclare que la loi a été abrogée par le Christ ».

1. S^t Grégoire le Grand, *Homil. 20 in Evangelium*, n. 1 : « Probatio dilectionis exhibitio est operis ». — Et saint Augustin (*Enarrat. n Ps. 51*, n. 12) avait déjà dit : « *Radix nostra caritas nostra, fructus nostri opera nostra. Opus est ut opera tua de caritate procedant, tunc est radix tua in terra viventium* ».

j'aurais *toute* la foi, jusqu'à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien »¹. A cela que répond Luther ? Il sentait fort bien que ces paroles étaient un « mur d'airain ». Que pouvait-il bien répliquer aux théologiens qui les lui opposaient ? A défaut d'argument, il apporta des injures et des affirmations gratuites : « c'étaient des hommes sans intelligence qui ne voyaient et ne comprenaient rien aux écrits de saint Paul, et qui par leurs fausses interprétations non seulement faisaient violence aux paroles de saint Paul, mais niaient le Christ et anéantissaient tous ses bienfaits »². Voilà tout ce qu'il trouve à répondre ; inutile donc de nous attarder davantage.

Le texte de saint Paul contredit encore les thèses suivantes de Luther : « Les œuvres montrent que nous sommes justifiés ; je vois quelqu'un faire des bonnes œuvres, j'en conclus qu'il est juste »³. Saint Thomas, lui aussi, dit que *les œuvres sont des manifestations* de la justice⁴. Mais dans le système de Luther, que signifient ici ses paroles ? C'est que les œuvres prouvent que j'ai la foi, car les œuvres naissent de la foi comme de leur racine. Or, les œuvres qui sortent de la « foi rendue agissante par la charité » ne sont pas un fruit,

1. I. Cor., XIII, 2.

2. In Galat. (1535), I, 201.

3. *Disputationen*, édit. Drews, p. 43 : « Opera justificant, hoc est, ostendunt nos esse justificatos... ostendunt hominem esse christianum et credere in Christum, quia non habet fictam fidem et vitam coram hominibus. Opera enim indicant, utrum fidem haberem. Ergo concludo, eum esse justum, quando video eum facere bona opera ».

4. Ci-dessus, p. 344, n. 3.

ni par conséquent une preuve de la foi *seule*, mais de la foi *unie* à la charité. Cela s'accorde parfaitement avec cette autre parole de saint Paul que la foi n'est rien sans la charité. Ici encore, les thèses de Luther ne contiennent que des sophismes, elles rappellent l'explication qu'on l'a vu donner de la parole de Jésus-Christ : « Ses nombreux péchés lui sont pardonnés, *parce qu'elle a beaucoup aimé* »¹.

L'Eglise enseigne que pour être justifiante la foi doit être informée par la charité, que cette foi est la seule à faire de l'homme une nouvelle créature, un régénéré, la seule, par conséquent, à porter en elle un principe de vie capable d'accomplir la loi. Mais cette doctrine est aussi celle de saint Paul. A l'endroit qui nous occupe, il dit déjà : « Dans le Christ Jésus ni circoncision, ni incirconcision n'ont de valeur, mais la foi qui est agissante *par la charité* »² ; plus loin, dans un passage similaire, il identifie l'œuvre du Christ en chacun de nous avec cette foi rendue agissante par la charité : En Jésus-Christ « la circoncision n'est rien, l'incirconcision n'est rien ; ce qui est tout, c'est d'être une *nouvelle créature* »³. Quand a lieu la nouvelle création, la régénération ? Dans la justification. Saint Paul va plus loin : dans la foi agissant par la charité, il voit le principe de vie qui nous permettra de répondre à l'*obligation* où nous sommes d'observer les commandements de Dieu : « La circoncision n'est rien, l'incirconcision n'est rien ; ce qui est tout, c'est

1. Ci-dessus, p. 325.

2. *Ad Galatas*, V, 6.

3. *Ibid.*, VI, 15.

l'observation des commandements de Dieu »¹ ; la charité est précisément cette observation des commandements, parce qu'elle est le but et la fin de la loi.

La conclusion finale de tous ces enseignements de saint Paul, c'est ce que, d'accord avec la doctrine apostolique tout entière, doctrine qui vient de Jésus-Christ, nous dit l'apôtre S^t Jacques : « *De même que le corps sans âme est mort, ainsi la foi sans les œuvres est morte* »². Comme nous l'avons vu au début de ce paragraphe³, il n'y a que la charité qui puisse couronner la foi, et c'est d'elle comme de leur principe de vie que sortent les œuvres.

VI. — *L'amour de Dieu est exclu de la religion de Luther. Notre unique obligation envers Dieu est de croire en lui.*

Après tout ce qu'on vient de lire, on comprend parfaitement que Luther *fût obligé* d'exclure la *charité* de son idéal de la vie, de l'idéal de la perfection chrétienne⁴ : « C'est une grande erreur dit-il textuellement,

1. *I. Cor.*, VII, 19.

2. *Jacob.*, II, 26.

3. Ci-dessus, p. 310 et suiv.

4. Il y était déjà contraint par la fausse idée qu'il se faisait de la sainteté et de la perfection chrétienne, catholique. Il a écrit que lorsqu'il était moine, il avait souhaité de tout cœur voir une fois la conduite et la vie d'un saint. Et quelle idée se faisait-il d'un saint ? Était-ce l'idée catholique, d'après laquelle le caractère fondamental du saint est l'union avec la volonté de Dieu, en un mot, un ardent amour de Dieu ? Pas le moins du monde. Un saint catholique était celui qui avait pratiqué de nombreuses et grandes œuvres de pénitence extérieure : « *Interim somniabam talem sanc-*

d'attribuer notre justification à un amour qui n'existe pas, ou qui, s'il a quelque réalité, n'est pas assez fort pour pouvoir apaiser Dieu ». « La nature humaine est tellement corrompue et plongée dans le péché qu'elle ne peut rien penser ni sentir de juste sur Dieu ; loin de l'aimer, elle *le déteste violemment* » ¹ ! Pour Luther, l'amour de Dieu, qui est pourtant directement opposé au péché, n'avait pour effet que de nous priver de la vision que nous donnait la foi en nous montrant Jésus-Christ revêtu de nos péchés². C'est pourquoi par la charité « que la foi nous apporte avec elle », Luther *n'entend pas la charité envers Dieu*, mais la charité « par laquelle nous faisons à notre *prochain* ce que nous reconnaissons que Dieu nous a fait à nous-

tum, qui in eremo agens *abstineret a cibo et potu, et victitaret tantum radiculis herbarum et aqua frigida ; et illam opinionem de monstrosis illis sanctis non solum hauseram ex libris sophistarum, sed etiam patrum* », etc. Pour lui, au contraire, tous ceux-là étaient saints qui *croyaient* en Jésus-Christ (*In Galat.* 1535, III, 33-34). Il se faisait de la sainteté catholique des idées plus bizarres encore. (J'y reviendrai bientôt : ci-après, § 6 ; voir, en outre, t. II, p. 243 et suiv., surtout 292 et suiv.) : « *Mets-toi un surplis sur la tête, et tu seras saint ; d'après l'Eglise romaine et sa sainteté, tu peux parfaitement arriver au bonheur du ciel sans la sainteté chrétienne* » (Erlangen, 25, 357 : 1539). Ce sont les mêmes pitreries dans les caricatures qu'il nous fait du *culte catholique*, qui ne consisterait que dans des tonsures, des habits, des jeûnes, des veilles, des chants, etc. (Erlangen, 10, 435-436 ; *Propos de Table*, IV, 1848, p. 2, etc.). Voir aussi, ci-dessus, t. I, p. 271 et suiv., 309-310, où j'avais étudié à un autre point de vue les reproches de Luther à ce sujet.

1. *In Galat.* (1535), III, 7-8. Voir, ci-dessus, p. 65, n. 1. Inutile de faire remarquer combien tout cela est faux. Tous ces propos n'expriment que les conceptions propres à Luther.

2. Ci-dessus, p. 335, etc.

mêmes »¹. Aimer Dieu tel qu'il est dans toute sa majesté, en un mot, *l'amour de Dieu*, « *n'est pas de ce monde* et Dieu ne nous le demande pas. Aime Dieu dans ses créatures ; *il ne veut pas que tu l'aimes dans sa majesté...* Quel besoin a-t-il de notre amour ? Si je dois l'aimer, il faut que je lui donne ; mais que puis-je lui donner ou faire pour lui ? », etc. Pour lui témoigner notre amour, dit-il une seconde fois, nous n'avons qu'à aimer notre prochain².

Si Luther restait conséquent avec lui-même³, il ne

1. Erlang., 15, 69. C'est dès 1523 qu'il émettait ces affreux principes qui, pour le moins, nous révèlent un intérieur où ne règne pas la charité.

2. Weimar, XI, 189 (1523).

3. Nous savons qu'ici comme ailleurs c'est ce qui n'eut pas lieu. Luther remarquait-il avec épouvante les fruits que portait sa doctrine, alors, surtout devant le peuple, il prêchait à peu près en catholique ; il n'en avait du reste que plus de cœur pour faire ensuite la caricature de la doctrine catholique. Mais je ne m'occupe que de sa pensée « la plus originale » ; je laisse à THIEME le soin de parler de la « force morale » de la foi luthérienne. Cet assemblage d'idées est-il logique ? La foi seule peut-elle posséder une force de ce genre ? Thieme n'a pas songé à se le demander. Il en est nécessairement ainsi, lorsque, sans critique aucune, on se contente à peu près d'aligner des citations les unes à côté des autres, alors même qu'elles se contredisent ou qu'elles vont contre l'expérience universelle. Si les protestants arrivaient à se maîtriser au point de pouvoir étudier sans préjugés le caractère de Luther, ce qu'ils éviteraient alors avec le plus grand soin, ce serait d'ajouter foi *a priori* à ce que dit Luther ainsi qu'à ses expériences prétendues. Ils reconnaîtraient qu'il n'a fait qu'une seule expérience, celle de la victoire de sa concupiscence. Ils acquerraient aussi cette conviction que si parfois Luther était contraint par le bon sens de parler en faveur de l'amour de Dieu, cet amour ne trouvait cependant pas place dans son système, dans sa pensée « la plus originale ». Même lorsqu'il prêche sur l'amour de Dieu (par exemple Weim., XIV, 608-609 ; 1523-1524 ; Erl., 14, 7 et suiv.), cet amour n'est à ses yeux qu'une

pourrait pas, ni le luthérien après lui, dire avec l'Eglise : « Fais-nous, Seigneur, nous t'en prions, la grâce de persévérer dans le *service* que nous commande ta *volonté* » ¹. En effet, l'observation des commandements de Dieu et surtout de celui de la charité envers lui se montre à nous clairement et dès l'abord comme la *première* et la *plus haute* des demandes de Dieu aux hommes. C'est donc par cette observation de la loi que nous accomplissons sa volonté. Aux fruits, on reconnaît l'arbre, au sérieux de la fidélité, on reconnaît l'amour, comme Notre-Seigneur lui-même l'a dit : Celui qui m'aime, garde ma parole ; celui qui ne m'aime pas, ne garde pas ma parole². Ici, Dieu nous *commande* trois choses : la charité, la charité envers lui et l'exercice de la charité. Luther n'a tenu compte d'aucun de ces commandements. Il mettait la charité dans la loi qui punit et condamne, parce qu'il nous était impossible de l'observer ; bien mieux, Dieu ne nous demandait pas de l'aimer. De ce fait, il nous dispensa de *servir* la volonté divine, il supprima le premier et le dernier de nos rapports avec Dieu : Jésus-Christ avait satisfait à notre place à ce que Dieu son Père exigeait de nous. Il ne resta plus à Luther

« prédication de la loi » (Erlang., 14, 9). Thieme veut faire « entrer dans le concept de la foi, de la confiance ou du ferme espoir », « les pieux sentiments » de Luther, qui « appartiennent à l'attachement du cœur à Dieu » (p. 161). C'est la meilleure preuve qu'avec Luther, on ne sait vraiment pas ce que l'on doit faire de l'amour de Dieu.

1. Mardi de la semaine de la Passion : « Da nobis, quæsumus Domine, perseverantem in tua voluntate famulatum ». *Bréviaire*, fol. 117.

2. *Joann.*, XIV, 23-24.

qu'un seul élément, *la foi*, et encore, de son propre aveu, cet élément était-il extrêmement faible : nous ne possédions que les prémices de la foi, *et cette foi n'accordait pas suffisamment à Dieu sa divinité !* Et c'était ce lambeau qui devait constituer l'ensemble de nos relations avec Dieu !

« Le chrétien, écrit-il dès 1520, ne vit pas en lui-même, mais dans le Christ et dans son prochain, sinon il n'est pas chrétien ; dans *le Christ* par la *foi*, dans son *prochain* par la *charité*. La foi l'élève au-dessus de lui-même vers Dieu, la charité le ramène au-dessous de lui vers son prochain »¹. Ainsi donc, tout ce que nous *devons à Dieu*, c'est de croire en lui ; c'est d'ailleurs ce qu'il affirme explicitement en 1523 : « Tu n'as pas d'autre devoir envers Dieu que *de croire en lui et de le confesser*. Pour tout le reste, il te laisse libre de choisir et de faire ce que tu veux, sans danger aucun pour ta conscience », etc². Douze ans après, sur le passage même de saint Paul que nous venons d'étudier³, il écrira : « Saint Paul nous dépeint ici la vie chrétienne tout entière : *intérieurement*, elle consiste dans la foi en Dieu, *extérieurement*, dans la charité ou les œuvres envers le prochain, afin qu'ainsi l'homme soit un parfait chrétien, intérieurement devant Dieu, qui n'a pas besoin de nos œuvres, par la foi, *extérieurement* devant les hommes, à qui notre foi ne sert de

1. *De libertate christiana* ; Weimar, VII, 69 (1520). [Kuhn, *traduction citée*, p. 67.]

2. Weimar, XII, 131. Voir, ci-dessus, t. II, p. 136, où je montre les conséquences néfastes de ce principe.

3. *Epist. ad Galatas*, V, 6,

rien, mais les œuvres ou la charité »¹. « Les vertus infuses d'espérance et de charité, entendues au sens des *sophistes*, sont à rejeter ; la charité s'adresse au prochain, la foi, à Dieu »². « La *foi* ne traite qu'avec Dieu, et dans le cœur ; à l'extérieur, la *charité* s'occupe du prochain »³. Dès 1516, Luther avait tracé les premiers linéaments de cette doctrine⁴, bien qu'à ce moment la charité ait eu théoriquement une plus grande valeur à ses yeux.

Par l'exclusion de la charité envers Dieu, il a mutilé le véritable culte de Dieu, la vraie religion envers Dieu ; il les a privés de leur élément essentiel. Au christianisme, la religion de l'amour, il a enlevé l'amour. Il écrit : « Le culte de Dieu consiste tout entier en ce point : Crois au Christ que le Père t'a envoyé »⁵. Ces paroles s'accordent à merveille avec sa

1. In *Galat.* (1535), II, 324-325 : « Igitur, sicut dixi, totam vitam christianam Paulus hoc loco pingit, scilicet esse fidem erga Deum intus, et caritatem seu opera erga proximum foris, ut sic homo absolute sit christianus, intus coram Deo per fidem, qui operibus nostris non indiget, foris coram hominibus, quibus fides nihil prodest, sed opera seu charitas ». Il s'exprime dans le même sens dès 1521 au sujet de « l'essence complète du chrétien » (Weimar, VIII, 355), et fréquemment ailleurs, surtout dans ses *postilles* ou homélies. Sur le « culte de Dieu », voir en outre *Opera exeg. lat.*, IV, 96 (vers 1538) ; XVIII, 247 (1532, publié en 1534).

2. *Disputationen*, édit. Drews, p. 732, n. 7, 16, 17.

3. *Ibid.*, p. 178. Voir en outre p. 44-45.

4. *Commentaire sur l'Épître aux Rom.*, fol. 282^b [Ficker, II, 329] : « *Justitia quoad Deum, quod fit per fidem seu credendo ; et par quoad proximum, quod fit per charitatem in invicem, suscipiendo, fovendo ; et gaudium in Spiritu sancto quoad seipsum, quod fit per spem, in Deum fiduciam habendo, non in ea, quæ facit proximo vel ad Deum* ».

5. Erlangen, 47, 257 (1530-1532). Il écrit déjà en 1521 : « La vraie vie chrétienne consiste dans la *foi*, la *charité* et l'*espérance* ».

théorie qu'il n'y a qu'un *seul* péché, celui d'incrédulité¹. Saint Augustin avait pourtant dit : « Qu'est-ce que la piété, sinon le culte de Dieu ? Et comment rend-on ce culte à Dieu, sinon par la *charité* ? Ainsi, la charité qui vient d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère est une grande et véritable vertu, parce qu'elle est aussi le but de la loi. C'est à bon droit qu'on la dit « forte comme la mort », car, de même que la mort sépare l'âme des sens, ainsi la charité sépare l'âme des convoitises de la chair »². Ces convoitises chantent « l'ancien cantique, la charité chante le *nouveau* »³. Ce nouveau cantique, Luther ne pouvait le chanter, car il était sous l'empire de sa concupiscence. « L'invincibilité absolue de la concupiscence » est le *point de départ* et la *clef de voûte* de son système.

Mais, comme nous l'avons montré au paragraphe précédent, dans ce système *c'est Dieu* qui à proprement

Et la charité consiste « à sacrifier notre corps au service du prochain ». Weimar, IX, 636. Remarquons en passant que Harnack (*Das Wesen des Christentums*, 4^e édit., p. 169-170 ; *L'Essence du Christianisme*, 1907, p. 323) trouve une *restauration de la religion* en ce que, d'après Luther, « le culte de Dieu n'est pas autre chose que la mise en œuvre de la *foi* ; Dieu, a souvent répété Luther, *ne veut de nous que la foi* ».

1. Ci-dessus, p. 383, 410.

2. *Epist.* 167, n. 11 : « Quid autem est pietas, nisi Dei cultus ? Et unde ille colitur, nisi caritate ? Caritas igitur de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (*I. Tim.*, I, 5) magna et vera virtus est, quia ipsa est et finis præcepti », etc. Dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, Luther cite à plusieurs reprises ce texte de saint Paul : fol. 272^b, 273. [Ficker, II, 313, 314. — Sur le sens du passage de l'*Épître à Timothée*, voir, ci-dessus, p. 392, n. 3].

3. *Enarrat. in Ps.* 95, n. 2.

parler doit croire en nous ; il n'est donc pas même vrai que *nous* puissions lui rendre *ce maigre culte* de la foi¹. En outre, comme Harnack le fait dire à Luther, rien n'a de valeur aux yeux de Dieu en dehors de lui². Notre foi, si faible d'ailleurs de l'aveu de Luther lui-même, doit-elle donc avoir quelque valeur devant Dieu ? En réalité, et cela d'après Luther encore, « la vraie piété, celle qui vaut aux yeux de Dieu, consiste en des œuvres *étrangères* et non en celles qui nous sont propres »³.

S'il en est ainsi, le culte de Dieu se ravale tout entier en un *culte de l'homme*⁴. Par rapport à Dieu, l'homme n'existe pas ; il ne peut lui rendre aucun culte et Dieu ne lui demande ni œuvres ni dons ; l'homme ne peut avoir quelque valeur et quelque activité que par rapport à son prochain, en pensant *tout au plus* quelque peu à Dieu⁵. D'après la logique de son système Luther a supprimé *la morale*, puisqu'elle est la résultante du rapport de nos actions avec *la loi* de Dieu, et que pour lui cette loi n'a rien à voir avec notre cons-

1. Aussi, nous entendons Luther dire dans un sermon : « Par la foi, l'homme se laisse faire du bien par Dieu, par la charité, l'homme fait du bien à son semblable ». Weimar, VIII, 355 (1521).

2. Ci-dessus, p. 385.

3. Erlangen, 15, 60.

4. Dès lors, on aura le *rationalisme* et le *positivisme*, la religion de l'honnêteté, de la bienfaisance et de « l'humanité ». (Note du P. Weiss).

5. Quelque chose comme la *religion* dans le sens de Kant, « la pratique de la morale avec l'idée de Dieu considéré comme législateur », bien que, pour rester *conséquent* avec lui-même, Luther eût dû repousser ce dernier rapport de la morale avec Dieu, et se placer au point de vue de la *morale libre*, de la *culture éthique*. (Note du P. Weiss).

cience ; il a même supprimé aussi *la religion*, puisqu'elle exprime nos relations avec Dieu, [et qu'en rejetant toute activité de l'homme dans le culte de Dieu, Luther a rendu ces relations impossibles ¹].

Faut-il maintenant s'étonner que dans la proportion où la charité diminuait et s'éteignait peu à peu chez Luther, la *prière*, autre facteur capital du culte divin, ait elle aussi diminué chez lui ; qu'il ait complètement abandonné et même tourné en dérision le mode le plus élevé de la prière, la *prière mentale*, et, d'une manière générale, le *recueillement intérieur* ². Ses rap-

1. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte* (2^e édit.), p. 230 : « Pour Luther, derrière le péché (au sens moral) se trouve le péché au sens religieux, c'est-à-dire l'incrédulité ; derrière la justice, la vertu religieuse fondamentale, c'est-à-dire, la foi : *Luther a découvert de nouveau le christianisme considéré comme religion* ». Moi, je dis et avec plus de raison : Luther a détruit le christianisme et la religion. Chez lui se trouve en germe l'incrédulité protestante contemporaine.

2. C'est au domaine de la fantaisie qu'appartient l'affirmation de HAUSRATH, qu'« élevé dans la foi, Luther eut de bonne heure le sentiment habituel de la proximité de Dieu ». (*Luthers Bekehrung*, dans les *Neue Heidelberger Jahrbücher*, VI, 1896, p. 170). *Luther n'a senti que le voisinage du péché. Jamais il ne saisit comment Dieu était uni avec son âme ; ce que plusieurs maîtres de la vie spirituelle et notamment saint Bonaventure ont écrit « sur l'union de la raison et de la volonté » avec Dieu n'était pour lui que « pures chimères, exaltation de l'imagination ».* Il n'y avait que la foi à avoir de la valeur à ses yeux (*Propos de Table*, édit. Förstemann, I, 1844, 9) ; *il n'avait que des moqueries pour la vie spirituelle et contemplative* (*Comment. sur l'Ep. aux Galates*, 1535, III, 42), *et ses adeptes ont hérité de ce mépris.* Parmi les cinquante-cinq marques de fausseté du luthéranisme qu'il avait abandonné, ANGELUS SILESIIUS (*Jean Scheffler*, 1624-1669) indique avec raison le mépris absolu que les luthériens avaient pour la vie spirituelle et contemplative, si estimée jusqu'alors (voir R. von Kralik, *Angelus Silesius*, 1902, p. 9). Luther a toujours de plus en

ports avec Dieu n'avaient jamais été bien intimes ; ils le furent encore moins dans les années qu'il passa au couvent de Wittenberg, il y perdit presque toute *pratique de la vie chrétienne*, en sorte qu'il lui restait rarement le temps de réciter son office et de dire la messe¹.

L'idée d'exclure l'amour de Dieu de sa théorie de la justification et de la vie chrétienne marque la chute la plus grave de Luther. Cette chute était pourtant inévitable chez celui à qui plus qu'à tout autre, s'applique la parole de saint Augustin : « Malheur à l'homme que guide l'orgueil, il ne peut que se précipiter vers l'abîme »². Dès 1514, il s'est condamné lui-même, en reconnaissant, fort justement d'ailleurs, *qu'il n'y a rien de plus propre à nous aveugler que le sens propre*, si l'homme s'y enfonce avec orgueil³. Cependant, une

plus négligé la *prière ordinaire* elle-même : c'est lui qui nous le dit (Erlang., 44, 73 : 1537-1540 ; 19, 404 : 1532), et Catherine BORA nous le confirme lorsqu'elle reconnaît que, sous la papauté ils priaient tous si ardemment, si assidûment et si souvent, tandis que désormais leur prière n'était que froideur, et que « même, ils priaient rarement » (*Propos de Table*, II (1845), 233). Dans la seconde moitié du xvi^e siècle, d'autres parlent dans le même sens, par exemple SALMUTH, professeur de théologie à Leipzig. Alors que, sous la papauté, dit-il, on priait tant, la nuit comme le jour, le peuple luthérien a censément perdu tout zèle et toute persévérance dans la prière (DÖLLINGER, *Die Reformation*, II, 331). [Traduction Perrot, II, 1849, 321.]

1. Ci-dessus, t. I, p. 62 ; t. II, p. 434.

2. Ci-dessus, t. II, p. 429.

3. Weimar, IV, 136 : « *Vetus homo et caro, cum in superbiam sui sensus erigitur, proponit etiam sibi iniquum idolum sapientiæ suæ, quo fit pertinax et immansivus..., et tandem ruit per contentionem et defensionem sui in demonium meridianum. Nihil enim profundius excæcat, quam proprius sensus, ideo recte negotium*

religion en conflit avec la loi morale et la piété était « la seule qui convînt »¹ à ses premiers partisans, religieux ou prêtres séculiers, qui depuis longtemps vivaient en délicatesse avec la morale et la piété ; avec la recette de Luther, ils n'éprouvaient plus de scrupules, ni dans la satisfaction de leurs instincts sensuels, ni dans la rupture sacrilège des plus saintes promesses faites à Dieu. Cette « religion » était « la seule qui convînt » aux savants, la « partie la meilleure de l'époque », et que « dans une lutte sans merci, lui, le libérateur de la religion personnelle, il a séparés de

in tenebris est et pestilentia. *Non sic Ecclesia, et fideles non sic* ». Luther avoue lui-même combien il était dominé par son sens propre. Voir, ci-dessus, t. II, p. 378, 458-459.

1. G. FICKER, *Das ausgehende Mittelalter und sein Verhältnis zur Reformation*, 1903, p. 109. Il fait preuve plus que de naïveté lorsqu'il écrit : « En rassemblant les nouvelles forces et en leur donnant la seule et unique religion qui leur convînt, Luther procura au développement de l'humanité le plus grand bienfait qu'elle ait reçu depuis les débuts du christianisme ». S'il avait eu un peu moins « d'étroitesse intellectuelle », Gerhard Ficker (qu'il ne faut pas confondre avec son frère Jean, le professeur de Strasbourg), [celui qui, en 1908, a publié le *Commentaire sur l'Épître aux Romains*], aurait trouvé que les nouvelles forces n'étaient autres que les anciennes, qui avaient déjà mis en pratique la maxime de la nouvelle religion : « Se laisser aller », parce que la concupiscence leur avait paru invincible. Ce n'était que des chrétiens tièdes, des « demi-chrétiens ». Lors donc que Ficker écrit (p. 110) qu'« en général le moyen âge porte le caractère d'une période de transition, le caractère de la préparation à la Réforme », il aurait dû découvrir, s'il avait fait des recherches plus scientifiques, que cette phrase n'est vraie que dans ce sens : « La Réformation évangélique » représente le couronnement de la *décadence* de la fin du moyen âge. « Nous avons été libérés des liens de l'étroitesse intellectuelle », s'écrie-t-il avec emphase à la page suivante ; sa brochure prouve que cette affirmation n'est qu'une phrase creuse, et à tout le moins qu'il n'est pas du nombre de ces libérés.

la théocratie romaine pour les attirer à lui »¹. En 1515-1516, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il avait traité ces savants, ses contemporains, de *chrétiens très ignorants*, parce qu'il leur manquait la charité qui vient du Saint-Esprit². A partir de 1520, lorsque lui-même il avait déjà descendu une bonne partie de la pente, ce manque de charité répondit précisément à ses propres aspirations ; ceux qui n'avaient pas de charité semblèrent comme créés pour une religion qui était un fruit de la même indigence.

Cette religion sans amour de Dieu eut pour conséquence fatale que, chez les partisans de Luther, *l'amour du prochain* lui aussi fut plutôt un *mot* qu'une *réalité*. Il s'est expliqué lui-même si souvent et si catégoriquement sur ce point que pour prouver cette affirmation, il suffirait de reproduire ses paroles. Il reconnaît que, d'une manière générale, les siens mènent une vie sept fois plus scandaleuse qu'autrefois sous la papauté³ ; mais il se plaint tout spécialement, en par-

1. DILTHEY, *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, V, 357.

2. « Non ii sunt optimi Christianorum, qui sunt doctissimi et multa legunt ac multis libris abundant. Quia omnes libri et omnis intellectus eorum est litera et mors animæ. Sed ii sunt optimi, qui ea faciunt liberrima voluntate, quæ in libris illi legunt et alios docent. Non faciunt autem liberrima voluntate, nisi qui per Spiritum sanctum charitatem habent. Ideo *nostro sæculo timendum est, ubi multiplicatis libris doctissimi fiunt homines, sed indoctissimi Christiani* ». (Fol. 182^b) [Ficker, II, 167]. « La partie la meilleure » de la nation ne possédait pas une très bonne réputation. En 1527, Luther disait encore : « Et verum est, quod vulgo dicunt, quod [quo ?] qui est *doctior*, eo sit *perversior* ». In *epist. I Joann.* ; Cod. Pal. lat. 1825, fol. 142.

3. Ci-dessus, t. I, p. 37, t. II, p. 198 et suiv.

lant de la dureté à l'égard des pauvres, que « sous le couvert de la liberté chrétienne », les siens sont « *sept fois plus mauvais qu'ils ne l'étaient autrefois sous la tyrannie du pape* » ¹. Il avouait que, sous la papauté, les cœurs se montraient beaucoup plus miséricordieux, plus charitables qu'ils ne l'étaient dans son entourage ².

Ses plus zélés partisans sont unanimement de cet avis. Ils étaient contraints de reconnaître que depuis l'introduction de l'« Evangile », la bienfaisance avait disparu, et que les œuvres en faveur des malheureux n'existaient plus. De toutes les parties de l'Allemagne, c'est une plainte unanime : « Nous n'avons plus le moindre amour pour le prochain ni même pour nos parents » ; nous sommes sans entrailles pour les pauvres, indifférents pour nos concitoyens, nos voisins, nos amis, notre propre famille et nos parents eux-mêmes » ; « on se plaint de toutes parts qu'aujourd'hui, les hommes sont pires qu'ils n'étaient avant

1. *In Galat.* (1535), II, 353 : « ... quodque nunc sub nomine christianæ libertatis septies deteriores sint, quam antea sub tyrannide papæ », etc. Il trouve que parmi ses adeptes l'*avarice* ne règne pas moins que l'inconduite (Ci-dessus, t. I, p. 42-44). Voir en outre Weimar, XX, 517 (1526) ; Erlangen, 6, 178 et suiv. (1530).

2. Voici en ce sens une phrase caractéristique : « Autrefois on pouvait bâtir des couvents et des églises à des prix même très élevés ; aujourd'hui chez un pasteur on ne peut même pas boucher les trous de sa toiture pour le mettre à l'abri de la pluie ». Erlang., 4. 6 (1532). On trouve un résumé intéressant, bien que très incomplet, de phrases de ce genre chez LUTHER dans JANSSEN-PASTOR, *Geschichte des deutschen Volkes*, VIII, 1903, 321 et suiv. — DÖLLINGER, *Die Reformation*, I (2^e édit.), 315, 337, 342 [traduction Perrot, I (1848), 315, 336-340] donne aussi d'assez nombreux renseignements à ce sujet.

la prédication de l'Évangile ; de fait, on ne voyait pas alors cette troupe ignoble d'avares et d'usuriers qui existe aujourd'hui », etc¹. Dès lors, Thieme nous montre la sûreté de ses connaissances en prétendant que l'idéal stoïcien d'apathie à l'égard du prochain est « une des racines par où *l'idéal de la perfection catholique* plonge dans l'antiquité païenne », que « la froideur et même l'indifférence à l'endroit de nos proches parents » est un « sentiment commun à la mystique stoïcienne et monastique »². Thieme ne connaît pas un seul fait de la merveilleuse histoire de la charité chrétienne, c'est-à-dire, *catholique*, dans laquelle ceux qui forment le point culminant sont précisément les prêtres, religieux ou séculiers, qu'a enflammés l'amour de Dieu. Une telle ignorance explique parfaitement qu'il ait pu écrire : « Le protestantisme augmente chaque jour davantage la honte du catholicisme »³.

1. Voir les références dans Döllinger, *Die Reformation*, II, p. 65, 73, 93, 97, 103, 135, etc. [Traduction Perrot, t. II, 1849, p. 61, 69, 89, 93, 99, 132, etc.].

2. THIEME, *Die sittliche Triebkraft des Glaubens*, p. 24-25. Ces assertions vides d'idées remontent au mensonge de Luther, que dans l'état religieux il était impossible d'être utile au prochain, de même qu'on ne pouvait pas y vivre sans péché, etc. (Ci-dessus, 1^{re} partie, par ex., t. I, p. 74 et suiv., 348 et suiv., et Erl., 14, 359) ; et, cependant, dit-il aussi, à tous ceux qui voulaient servir Dieu, on avait dit qu'il fallait quitter le monde et entrer dans un monastère. Aujourd'hui encore ces mensonges du Réformateur circulent parmi les théologiens protestants ; ils sont à la base d'affirmations dans le genre de celle-ci : Luther fut le premier à découvrir le concept de *vocation* ! Voir à ce sujet, N. PAULUS, dans le *Supplément littéraire de la Kölnische Volkszeitung*, 1903, n° 20.

3. Thieme, *Eine katholische Beleuchtung der Augsburger Konfession*. Leipzig, 1898, p. 6.

§ 6. — *La justification par l'espérance. — La fausse certitude du salut et le pélagianisme de Luther. — La foi du charbonnier.*

Quiconque s'adonnera sans parti pris et sans préjugés à la lecture des écrits de Luther, sera obligé de constater l'arbitraire avec lequel il a traité de la foi justificante. Plus il avance, moins il a de scrupules d'attribuer à la foi des effets que de par sa nature elle ne possède pas, et qui viennent uniquement d'autres vertus. Pour lui, la foi est comme un nez de cire que l'on façonne à sa guise¹. Le germe de ces élucubrations se trouve dans sa préoccupation de trouver une doctrine nouvelle sur la justification, après la débâcle de sa justice personnelle, alors que la concupiscence s'était emparée de lui. Au chapitre III, nous avons vu que cette théorie nouvelle se résuma dans la *confiance* que Jésus-Christ avait déjà tout accompli à sa place. Ce qui lui apparut comme la *première* planche de salut, ce ne fut pas la *foi*, comme il se l'imagina, ce fut la *confiance*, une ferme *assurance*.

Lorsque, par suite de sa confiance en lui-même et en sa propre justice, il fut tombé sous l'entière domination de sa violente concupiscence, il ne voulut pas se reconnaître coupable ; il ne retourna pas vers Dieu, comme l'enfant prodigue, avec un cœur vraiment con-

1. Luther emploie ce proverbe en parlant de l'Écriture : « Je connais parfaitement cette glose subtile, grâce à laquelle on fait de la sainte Ecriture un nez de cire ». Ce proverbe ne s'applique à personne mieux qu'à lui et à ses procédés en matière de doctrine.

trit et repentant ; il n'implora pas la grâce d'en haut par d'ardentes prières¹. Au lieu d'un aveu repentant, nous n'entendons de lui que des cris de désespoir. Il s'abandonne lui-même, il doute de lui-même et de ses efforts. Il ne cherche plus à recommencer une nouvelle vie ; à sa présomption d'autrefois il se borne à opposer la confiance en Jésus-Christ, à sa justice personnelle, la justice du Christ : j'ai la ferme *confiance* que le Christ a déjà tout accompli à ma place et qu'il me pardonne mes péchés ; je ne fais rien à cette fin, car j'en suis incapable. Après un gémissement sur le triste état de son âme, après la désespérance de pouvoir faire effort, il se rejette vers le Christ *avec une pleine confiance* : voilà la « plus originale » des pensées de Luther après le naufrage de sa justice personnelle.

Lors de la crise morale et doctrinale qui devait le jeter hors de l'Eglise, c'est la confiance qui est aussitôt l'objet de ses exhortations ; après avoir désespéré de soi-même, il faut se réfugier auprès du Christ comme les poussins sous les ailes de la poule² ; dégoûtés de notre justice propre et désespérant de nous-mêmes, il nous faut respirer dans la justice du Christ, nous confier en elle et dire à Jésus-Christ : « Tu es ma justice et, moi, je suis ton péché », etc³. Il s'agit toujours ici de cette confiance qui répond au désespoir que Luther a ressenti à l'endroit de ses propres forces et de son

1. Quel contraste entre Luther et l'*Imitation de J.-C.*, au sujet de la corruption de notre nature ! (Voir liv. III. ch. 55).

2. Ci-dessus, t. II, p. 382, 386.

3. *Ibid.*, p. 379-381, 436.

activité personnelle, par suite de son invincible concupiscence ; « accablés par une loi si impossible à accomplir » ¹, nous nous réfugions auprès du Christ avec la confiance *qu'il a tout accompli à notre place*. Pour se tranquilliser et se consoler sur son coupable état d'âme, Luther devait nécessairement admettre que Jésus-Christ avait déjà tout accompli à notre place, que l'Evangile, opposé à la loi, n'était qu'une heureuse nouvelle, enfin que le Christ ne nous avait pas donné de lois à accomplir. Réciproquement, tout ce que Jésus-Christ avait fait pour nous avait pour but de nous inspirer confiance en lui. Sans doute, notre état d'âme nous poussait au désespoir ; toutefois, nous n'étions pas abandonnés, privés de toute confiance et de tout espoir : à la place de la confiance en nos œuvres et en notre justice personnelle, Dieu mettait une autre confiance, la confiance en lui ².

Cette pensée fondamentale, « douter de soi, *avoir confiance en Dieu* » ³, se laisse apercevoir même lorsque c'est dans la foi que Luther met notre salut, et qu'il fait de cette vertu la condition de notre justification. Partout et toujours c'est la *confiance* qui est en avant ; bien mieux, sa foi est *essentiellement une confiance*. Il ne peut se débarrasser de cette première

1. *Ibid.*, p. 385.

2. Weimar, I, 76-77 (1516).

3. Weimar, I, 129 : « De nobis diffidere et in ipsum confidere » (1517). Vers la même époque (1516), Staupitz lui aussi écrivait à Lang de dire à son confrère Volkmar : « De se desperet, in salvatore autem sperans præterita delet ». Dans Kolde, *Die deutsche Augustiner-Kongregation und Johannes von Staupitz* (Gotha, 1879), p. 440, n° 8.

manière de voir même lorsqu'il semble faire tous ses efforts, par exemple dans ses *Commentaires sur l'Épître aux Romains* et aux *Hébreux*, pour conserver à la foi selon saint Paul sa véritable notion. Dès les débuts, foi et confiance sont pour lui synonymes ; la confiance est son premier concept de la foi¹. Bien loin de diminuer, cette confusion ne fit qu'aller en s'accroissant². Et c'est à dessein que Luther la faisait, surtout lorsqu'il fut entré en lutte contre l'Eglise.

1. « *Fidem offerre possumus* ». Mais quelle foi ? « *Fiduciam veram rerum non apparentium. Credere enim Christum esse regem... est illa tria munera (regum) offerre* ». Weimar, I, 124 (1517). De même les textes du *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, que nous avons cités plus haut (p. 370-372), parlent plutôt de la confiance (*fiducia*) que de la foi (*fides*).

2. En 1520, par exemple, il écrit (Weimar, VI, 206, 28) : « La foi apporte avec elle la charité, la paix et l'espérance ; car Dieu accorde aussitôt son Esprit-Saint à celui qui se fie à lui (*trauen*, même sens que *vertrauen* : se fier à quelqu'un). Ici, il identifie « croire » (*Galates*, III, 2) avec « se fier à quelqu'un » ; de même (p. 206, 3 et suiv.) dans des citations de psaumes, il identifie « avoir confiance » avec « croire ». Weimar, VII, 321 (1521) : « A cru ou a eu confiance ». Tout le monde sait ce qu'il écrivit à Mélanchthon : « Pèche fortement, mais *confie-toi* plus fortement encore » ; « *Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide* » (Enders, III, 208 ; ci-dessus, t. I, p. 32), etc. Cette confusion ne fit que s'ancre chez lui : c'est un fait très connu qu'il emploie comme absolument synonymes les mots « foi » (*fides*), et « confiance » (*fiducia*), ou plutôt, qu'il prend le mot de « foi » dans le sens de « confiance », et cela tout spécialement dans une œuvre capitale, le *Commentaire sur l'Épître aux Galates*, dont j'ai déjà cité des passages à ce sujet (ci-dessus, § 5, p. 308-419, *passim*). Cette confusion était si évidente que tous les anciens adversaires de Luther l'ont remarquée, par exemple : Schatzgeyer, Hoogstraten, Wicel, Cajétan, Thamer. Dans leur rapport au roi de France (1535) sur les *Douze articles* de Mélanchthon, dans lesquels on trouve constamment l'expression : « *fides, hoc est fiducia* », les théologiens de Paris disent fort justement : « Errant illi, qui fidem

Alors, il trouva fort bien aussi de reprocher astucieusement à l'Eglise de faire de Jésus-Christ un juge sévère « venant sur les nuées du ciel », un législateur, qui nous donnait des lois plus dures que celles de Moïse, alors que sa doctrine à lui, Luther, était si consolante, avec la douce assurance qu'à l'avance Jésus-Christ avait tout accompli à notre place !

Ainsi, en 1521, alors qu'il se trouvait à Worms, Mélanchthon, ce grammairien égaré dans la théologie, écrivait à un ami : « Lorsque Luther enseigne que la foi nous justifie, il n'entend pas par là que la foi soit une simple connaissance historique, mais qu'elle est la *confiance* que le Christ (en qui je crois tout ce que disent de lui les Ecritures) *m'a accordé le pardon de mes péchés par la justification*. Les démons eux-mêmes croient ; mais *cette foi n'est pas une confiance* que le Christ a souffert et est ressuscité pour eux », etc.¹. « La foi désigne la *confiance*, l'*assurance* qu'à

et fiduciam confundunt, dicentes fidem esse fiduciam et non aliud quam fiduciam, cum fides ad intellectum spectet, fiducia vero ad affectum » (au lieu d'*effectum*, qui doit être une faute d'impression). D'Argentré, *Coll. jud.*, I, 2, p. 391, 399. Voir d'autres appréciations contemporaines dans H. Lämmer, *Die vortridentinisch-katholische Theologie*, 1858, p. 139.

1. Cette lettre qui commence par les mots : « Philippus Melanchthon cuidam amico. Duas ad gentilem tuum Bouillum litteras misisti », se trouve manuscrite dans la collection de livres imprimés *Palat.* IV, 321, avant le folio Aj. Mélanchthon y dit : « Principio credo offendi vos, cur Lutherus ubique scribat justificari nos sola fide. De quo sic habet : Quando Deus justificare vult hominem, terret ejus conscientiam per legem et facit, ut agnoscat peccata ; hinc ille ad desperationem impellitur, nec est pax ulla conscientiae, nisi Dominus dederit ei remissionem peccatorum per absolutionem, que est Evangelium. Hec est promissio, quod per Christum condonata sint peccata. In hac fide

cause des mérites du Christ, Dieu nous a pardonné nos péchés et nous a reçus en grâce » ; dans les *Lieux communs théologiques* de Mélanchthon (1521), cette pensée revient sans cesse et sous les formes les plus variées.

deinceps semper standum est, et toties absolutio petenda, quoties premitur conscientia. Hec sola fides est christiani hominis justitia. Non enim remittuntur peccata, nisi propter solum Christum, non propter ullas nostras sanctiones. Demum, quando quidem sic gratus justificatus est homo, debet posthac se effunder in usum et necessitatem proximi et castigare corpus. Vides itaque, quod cum docet nos justificari fide, non vult fidem esse simplicem historie cognitionem, ut cum Livio aut Salustio credo, sed esse fiduciam quod Christus, in quem credo, omnia (p) que de eo dicunt scripture, mihi donaverit remissionem peccatorum per justificationem. Demones etiam credunt, sed non credunt aut confidunt, quod propter eos passus sit et resurrexit Christus. Ita mali christiani et impii videntur credere, quod Christus natus sit, passus et crucifixus, sed non credunt, quod propter justificationem eorum natus, passus, et excitatus sit. Historiam audiunt, usum ignorant. Leges humane non obstringunt conscientiam, sed sunt servande sine scandalo, id est ob vitandum scandalum proximi. Tum rursus abolende sunt, et non servande, quando per eas periclitatur fides : Sic docet Apostolus ad Colossenses. Hec Lutherus copiose tractavit in libello de libertate Christiana ». De là, dit Mélanchthon, le destinataire peut déduire la « Summa doctrinæ christianæ ». Dans ses *Loci communes* (édit. Kolde), surtout à partir de la page 168, par exemple p. 192, 195, etc., Mélanchthon confond les deux concepts. En 1522, il nous définit la foi justifiante : « Assensus seu fiducia in promissionem divinam, quod Christus pro me datus sit, quod Christus mea deleat peccata, quod Christus vivificat me, hæc fides est illa Evangelii, quæ sola justificat, i. e. hæc sola reputatur nobis a Deo pro justitia ; opera quantumvis videantur bona, pro justitia non reputantur ». Dans sa pensée, ces derniers mots exprimaient la doctrine des scolastiques et de l'Eglise ! Ce qu'il y a précisément de triste chez Mélanchthon, c'est qu'il expose la doctrine catholique d'une manière absolument erronée, parce que ses idées de libre penseur l'empêchent de la saisir.

Ainsi Mélanchthon lui aussi prenait *l'effet* pour la *cause* : [ce n'est pas la confiance qui nous justifie ; c'est la justification ou état de grâce qui doit nous donner la confiance] ; lui aussi, il entendait tout autrement que saint Paul la foi à laquelle est attachée la justification ; mais pas plus que son maître, il ne s'aperçut de cette méprise. Pas plus que Luther, il ne vit que dans ce système, à l'encontre de la sainte Ecriture et tout particulièrement de saint Paul, ce n'était pas *par la foi*, mais *par l'espérance*, dans laquelle rentre la confiance, qu'on était justifié. Par suite. l'« article sans lequel l'Eglise ne peut exister » tombe de lui-même¹. Naturellement, ni Mélanchthon ni aucun autre luthérien ne parvinrent jamais à savoir comment leur maître et seigneur, leur unique *autorité*, leur seul *législateur* en était arrivé à cette confusion qui contredit l'Ecriture : ils ne virent pas que le centre de la théologie de Luther, sur la parole de qui ils juraient, alors qu'ils se flattaient d'avoir secoué le joug de toute autorité, n'était que son triste état d'âme.

Serait-il même vrai que dans des passages du Nouveau Testament, comme : « Ta foi t'a sauvée », le mot « foi » pût désigner aussi la confiance, on n'y trouvera néanmoins nulle part que la « confiance » entendue

1. C'est ce que dans la cinquième édition de son *Martin Luther* (publiée par les soins de Kawerau, 1903, t. I, p. 67), Köstlin continue de ne pas comprendre : à « l'espérance » du « précepteur » de Luther, il oppose « la foi ferme et assurée » de Luther, « dans laquelle dès maintenant on peut et on doit être certain de la grâce et du pardon ». [Sur la justification par la foi, « article sans lequel l'Eglise ne peut exister », voir, ci-dessus, t. II, p. 444 ; - sur le « précepteur » de Luther, t. II, p. 297-298].

au sens de Luther soit une foi justifiante, une foi qui nous sauve¹.

Bien plus, cette foi est impossible en nous. En effet, si la foi qui sauve est en réalité une *confiance*, ce n'est plus dans *l'intelligence* qu'elle réside, mais dans la *volonté*. Or, d'après Luther, comme nous le savons déjà, dans l'œuvre du salut la volonté est *morte*, elle n'est qu'un *cadavre*. Elle ne peut donc pas être le sujet de cette merveille qu'est la confiance luthérienne. De cette œuvre du salut, Luther exclut même tous les actes vitaux, puisque, comme nous l'avons vu, il en exclut toute coopération de notre part². Nous revenons ainsi à ce que nous avons constaté dans le paragraphe précédent : dans le système de Luther, c'est *Dieu* qui doit croire en nous, qui doit avoir confiance pour nous ; ou du moins c'est la *foi elle-même* qui croit, la confiance elle-même qui se confie. Cette confiance ne trouve pas dans l'homme de substratum sur lequel elle puisse reposer.

Dans un écrit de 1533 contre les partisans de Zwingle, Luther plaisante ceux qui se permettaient de dire : « Je laisse le Christ croire pour moi et s'occuper de ce que je dois croire »³. Ce comédien ne voulait pas voir que s'il fût resté fidèle à son principe, c'était lui, et lui seul qui devait parler ainsi. N'a-t-il même pas dit cent fois : Je laisse le Christ accomplir

1. Parmi les anciens apologistes catholiques, celui qui a le mieux mis ce point en lumière est le converti J. PISTORIUS (1546-1608) dans ses *Trois cents thèses* (*Dreyhundert Theses*, 1592).

2. Ci-dessus, p. 53, 177-181.

3. *Warnungsschrift an die zu Franckfurt am Main* (Avertissement à ceux de Francfort-sur-le-Main ; 1533), Erlangen, 26, 300-301.

la loi à ma place ? Dans le même écrit, il ajoute : « De même, les papistes disent aussi aujourd'hui qu'ils croient ce que croient l'Eglise; tout comme on prétend que les Polonais disent : Je crois ce que croit mon roi. Pourquoi pas ? Comment pourrait-il y avoir une foi meilleure, avec moins de peines et de soucis ? » Sans doute ; mais qui donc a juré par la foi *de son roi* ? N'est-ce pas Luther et les siens ? N'ont-ils pas commencé par amener à eux avec d'habiles manœuvres les princes, la noblesse, l'autorité temporelle en un mot, pour les exciter ensuite contre l'Eglise catholique, pour leur demander même d'imposer par la force la « foi » nouvelle à leurs sujets ? N'est-ce pas là contraindre à avouer : Je veux croire ce que croit mon supérieur temporel ? Dans le protestantisme, n'est-il pas devenu courant de dire : « Tel pays, telle religion » ?

A la foi, à la confiance, véritable inconnue, Luther et son écho Mélanchthon rattachent une autre merveille : la *certitude du salut*¹. J'aurais aimé à crier à

1. Voir, ci-dessus, p. 41, n. 1, les ressemblances entre la théorie de Luther et celle de Calvin sur la *Certitude du salut*. Pour bien comprendre cette doctrine étrange, il faut se reporter à la doctrine catholique. Au lieu de la pleine confiance en son propre état de grâce, le Concile de Trente recommande la confiance entière « à la miséricorde de Dieu, aux mérites de J.-C., à la vertu et à l'efficacité des sacrements ». (Session VI, chap. 9). Ce dont le catholique est certain, c'est donc de la doctrine et des moyens de sanctification ; ce qui reste toujours quelque peu douteux, c'est l'application qui nous en revient.

Le protestant transporta à l'individu ce qui est vrai des moyens de salut mis à notre disposition.

Pourquoi cette transposition ? Pourquoi chez les Réformés du xvi^e siècle la prodigieuse expansion d'une théorie qui n'a pas

ces deux soleils de Wittenberg : « Vous n'êtes pas justifiés le moins du monde ; vous nous dites que nous le sommes par la *foi*, et vous nous la représentez toujours comme une *confiance* ; mais la confiance appartient à l'*espérance* : comment cette espérance peut-elle donc devenir une *certitude du salut* ? » Bien plus, dans sa période de « conjecture » (1519-1521), Luther va jusqu'à rattacher cette fameuse certitude du

survécu : « Aucune fleur de nos herbiers dogmatiques n'est plus fanée, ridée, noircie », dit M. Doumergue de cette doctrine de la prédestination et de la certitude du salut (E. Doumergue, *Calvin*, t. IV, 1910, p. 412 ; ce qui, il est vrai, ne l'empêche pas dans les pages environnantes d'en dire beaucoup de bien). Toutes les raisons qu'on peut donner de l'éclosion et de l'expansion de cette théorie à cette époque peuvent se résumer d'un mot : le besoin de sécurité. Jusque-là, ce besoin de sécurité, les Réformés comme les autres catholiques, trouvaient à l'apaiser par la soumission à la direction générale de l'Eglise, par le recours à la direction plus spéciale et plus intime de la confession, enfin par la réception des autres sacrements.

La prédestination avec la certitude du salut remplaça l'Eglise : ce fut le port hospitalier pour l'âme du Réformé.

Dès lors nous comprenons certaines particularités de cette théorie qui autrement sont de purs logogriphes, ou suivant le mot de M. Doumergue, « des labyrinthes » sans issue (*Ouv. cité*, t. IV, p. 374). Ainsi, contre la certitude de notre justification et de notre salut, des doutes peuvent s'élever en nous. Mais, disent Luther et Calvin, nous devons les rejeter comme des *tentations* pernicieuses. D'où leur est venue l'idée de cette obligation ? De ce qu'ils ont mis la prédestination à la place de l'Eglise : autrefois, quand ils étaient catholiques, ils estimaient que douter de la mission de l'Eglise était une tentation contre la foi, et qu'il fallait la rejeter. L'obligation de croire à un état intérieur, *subjectif*, remplaça l'obligation de croire à un ordre de choses *objectif*.

De quelque côté que l'on considère la Réforme du xvi^e siècle, on voit en elle les germes de ce subjectivisme qui dans le protestantisme contemporain est en voie d'atteindre son plein épanouissement. (N. d. T.)

salut à l'*opinion*, à la *conjecture*, dont nous avons parlé précédemment¹. Il dit en 1520 : « Il ne peut y avoir de foi, à moins qu'elle ne soit une opinion vivante, et où le doute n'entre pas² ; dès lors, l'homme est *certain au-dessus de toute certitude* qu'il est agréable à Dieu, que Dieu lui est favorable, et qu'il lui pardonne tous ses péchés ; favorable dans ce qui est bien, indulgent dans ce qui est mal. *Car qu'est-ce que la foi, si elle n'est pas une opinion de ce genre*³ ? »

1. Ci-dessus, p. 252-256.

2. Le latin porte « *indubitata opinio* : opinion non mise en doute » (voir la note suivante). Evidemment, en écrivant *indubitata*, Luther pensait à *non dubitans* ! (N. d. T.).

3. *Operationes in Psalmos* (Weimar, V, 395) : « Fides autem esse nullo modo potest, nisi sit vera quædam et indubitata opinio, qua homo certus est super omnem certitudinem, sese placere Deo, se habere propitium et ignoscentem Deum in omnibus, quæ fecerit aut gesserit : propitium in bonis, ignoscentem in malis. Quid enim est fides, quæ non est talis opinio ? » Roth traduit très librement la dernière phrase (traduction allemande de 1525, citée en note dans Weim., V, 395) : « Là où ne se trouvent pas une telle opinion, une telle assurance, la foi ne peut exister ». Mais même si Luther avait parlé ainsi, il n'y aurait pas encore à identifier l'opinion avec la foi. Ses propres élèves eux-mêmes ne l'ont pas compris. C'est aussi le cas, notamment, du prédicant THIELE, de Magdebourg, éditeur de ce V^e volume. Pourquoi a-t-il placé la virgule après *certus* et non après *certitudinem* ? Parce que, lui non plus, il n'a pas compris Luther. Du reste, il a des ignorances étonnantes. Peu après le texte que nous venons de citer, Luther rapporte (p. 400) ces oraisons de l'Eglise : « Domine secundum actum meum noli me judicare », et, « ut qui tibi placere de actibus nostris non valemus » ; Thiele a été incapable de dire où elles se trouvent ! Je m'occuperai encore de lui plus loin, au chapitre VI (le 1^{er} du t. IV) ; on y verra, il est vrai, que dans ses références sur les grivoiseries de Luther, il a été plus heureux. Je dois cependant déjà faire remarquer ici une autre faute. Au tome IX, 437, on trouve une abbréviation on ne peut plus simple

Nous avons ici Luther au naturel. Une conjecture, une opinion restent toujours une conjecture, une opinion, quelques bonnes propriétés qu'on leur attribue¹. C'est une contradiction absolue dans les termes que de dire d'une supposition, d'une opinion qu'elle ne doute pas, et de lui attribuer une certitude *au-dessus de toute certitude*. Luther agissait et parlait d'après son caprice ; dans tous les domaines où il travailla, il introduisit le règne du bon plaisir : des affirmations, des postulats, pas de preuves. Qu'il y eût harmonie entre ses affirmations, c'est ce qui ne le préoccupa jamais. Cette préoccupation, du reste, eut été bien superflue : ses adeptes ne regardaient pas à une contradiction près ; il leur était indifférent que Luther confondît, et à dessein, l'*objet* et le *sujet*, la certitude de la rédemption et la certitude de l'application qui nous en est faite.

Mais cette méthode finit par le mener loin : il en arriva à être un véritable *Pélagien*, comme nous l'avons déjà souvent constaté.

Dans l'œuvre la plus importante de ses dernières années, il écrit : « Tu dois tenir pour certain que ta fonction plaît à Dieu ; mais tu ne pourras jamais y

pour *cognitio*. Thiele met *congestio* ! Cette erreur est d'autant moins pardonnable que Luther parle très souvent de la *cognitio peccati*, mais jamais d'une *congestio peccati* ; quand on publie des œuvres de Luther, il n'est pas permis de l'ignorer.

1. De même en 1521 : « Fides est firma opinio constansque conscientia justitiæ et salutis ». Weimar, VIII, 323, n. 6. J'ai déjà fait remarquer (p. 254) que Luther prenait le mot « *Wahn* » (conjecture, supposition) dans le sens d'opinion et qu'il lui opposait la « certitude ».

parvenir si tu n'as pas le Saint-Esprit » ¹. Très bien, mais comment l'ai-je, le Saint-Esprit ? « *Nous devons tenir et reconnaître pour certain que nous sommes les temples du Saint-Esprit* ² ». Ainsi donc, il faut que nous admettions tout comme certain ? Mais oui. « *Nous devons tenir pour certain que ce n'est pas seulement notre charge, mais aussi notre personne qui est agréable à Dieu* » ³. C'est donc moi qui dois établir cette certitude que je suis agréable à Dieu ? Mais alors c'est moi aussi qui tiens pour absolument certain que je possède la foi. De fait, Luther dit : « Le cœur *doit tenir pour absolument certain* qu'il est en état de grâce, qu'il possède le Saint-Esprit » ⁴. Ainsi, c'est nous qui devons établir cette certitude, nous qui devons tenir pour certain ? Mais, dès lors, nous sommes en plein *pélagianisme*. Et que l'on n'objecte pas que, d'après les paroles mêmes de Luther, nous ne pouvons arriver à cette certitude de l'état de grâce à moins de posséder déjà le Saint-Esprit. Car cette possession du Saint-Esprit, ce doit être nous-mêmes aussi qui devons tout d'abord l'établir comme certaine.

1. *In Galat. II* (1535), p. 163 : « Sive sis verbi minister, sive gubernes rempublicam, *certo statuere debes* tuum officium placere Deo. Illud autem nunquam statuere poteris, nisi habeas Spiritum sanctum ». Dans sa traduction, Justus Menius rend « *certo statuere* » par « *tenir pour certain* ».

2. *Ibid.*, 161 : « Non debemus igitur dubitare, Spiritum sanctum habitare in nobis, *sed certo statuere et agnoscere*, nos esse templum, ut Paulus ait, Spiritus sancti ».

3. *Ibid.*, 164 : « Ideo *statuere certo debemus*, non solum officium nostrum placere Deo, *sed etiam personam nostram* ».

4. *Ibid.*, p. 165. C'est là la caractéristique du témoignage intérieur, « quo cor certissime statuere debet, se esse in gratia, s. habere Spiritum sanctum ».

Ce n'est pas sans raison que Luther s'exprime ainsi. Dans son système, la foi est trop faible ; nous n'en avons qu'une étincelle, nous disait-il plus haut¹. Une foi si petite est trop faible contre les assauts de fortes passions ; elles ont vite fait de la culbuter. C'est pourquoi il dit : « Nous voyons ici combien grande est encore la *faiblesse de la foi*, même dans les personnes pieuses », c'est-à-dire chez ses meilleurs partisans, comme Justus Jonas, Jean Bugenhagen, Jean Brismann et nombre d'autres, qui poussés, comme leur maître, par leurs passions irrésistibles, avaient rompu la fidélité qu'ils avaient jurée à Dieu et cherché leur salut dans une femme². Voilà la race des hommes pieux selon le cœur de Luther ! Mais quelle est la conséquence de la faiblesse de leur foi ? « Si nous *pouvions* établir avec certitude que nous avons la grâce, que nos péchés nous sont remis, que nous avons l'esprit du Christ, que nous sommes enfants de Dieu : oh ! alors nous *serions* dans la joie, nous remercierions Dieu de ce don inexprimable. Mais parce que nous *sentons en nous des mouvements contraires* de crainte, de doute, de tristesse, etc., nous *n'osons pas établir cette certitude* »³.

1. Ci-dessus, p. 302.

2. Ci-dessus, t. I, p. 194 et suiv., où l'on voit le véritable sens que dans le système de Luther a le « Je suis ton salut », si prise de Harnack.

3. *In Gal.*, II, 165-166 : « Videmus autem hic, quanta sit adhuc infirmitas fidei in piis. Nam si certo possemus statuere : nos esse in gratia, nobis peccata esse remissa, nos habere Spiritum Christi, nos esse filios Dei ; tum profecto læti ac Deo grati essemus pro hoc inenarrabili dono. Quia vero sentimus contrarios motus, timorem, dubitationem, tristitiam, etc., ideo non audemus hoc certo sta-

Ainsi donc la certitude du salut ne découle pas immédiatement de la foi ; ce sont *nos efforts* qui donnent à notre foi la force, la certitude ; nous devons *oser* croire que nous avons la grâce, que nos péchés nous sont pardonnés. Ce n'est que par *notre travail* que la foi acquiert ce par quoi elle devient justifiante, c'est-à-dire la *certitude* avec laquelle on croit que l'on est en état de grâce et enfant de Dieu. En effet, Luther rattache fréquemment notre justification à la certitude avec laquelle nous y croyons ¹.

Est-ce donc là cette fameuse certitude du salut, si prisée des théologiens protestants modernes ? N'est-elle donc produite que par l'idée fixe où nous travaillons à nous mettre que nos péchés nous sont remis, que nous sommes en état de grâce ? En réalité, elle ne serait donc que du *pélagianisme* ? Sans aucun doute ; on peut même *apprendre* à la produire, on peut en *faire l'expérience*, non pas dans le sens de la *vivre*, mais dans celui de *l'oser*, de *l'essayer*, de *s'y exercer*. Elle dépend uniquement d'une *facilité*, acquise elle

tuere ». De même encore, *ibid.*, p. 186 : « Si quis certa ac constanti fide statuere... *posset*, se filiam et heredem esse Dei, is quidquid est potentiae et opum omnium regnorum mundi *duceret* esse sordes et stercora in comparatione hereditatis suae coelestis ». Mais c'est où aucun luthérien n'est parvenu, et Luther moins que personne, précisément parce que la certitude du salut n'est qu'une pure fiction. Par contre, il y a eu et il y a encore dans l'Eglise catholique une multitude de fidèles, qui, par amour pour Jésus-Christ, ont regardé et regardent avec saint Paul toutes les choses terrestres comme de la boue.

1. Dès 1518, il écrit que chacun doit « certa fide credere, sese justificari et nullo modo dubitare, quod gratiam consequatur. Si enim dubitat et incertus est, jam non justificatur, sed evomit gratiam ». Enders, I, 256. Voir, ci-dessous, p. 441, n. 3.

aussi, à croire d'une manière ferme, inébranlable et persévérante, que l'on est justifié. On la produit, on l'acquiert en en faisant fréquemment des *actes* ; puis ces actes amènent une habitude, et l'on passe de l'incertitude à la certitude.

La fameuse certitude du salut, « le dernier point, le plus sublime de la description de l'état chrétien par Luther », comme l'appelle Harnack ¹, s'acquerrait donc de la manière que, d'après Aristote, l'on acquiert *la vertu morale, la justice civile* ? Voilà le couronnement du système, en regard des protestations véhémentes de Luther contre l'application à l'ordre surnaturel de la conception de la justice civile d'après Aristote ² ! Pour atteindre la certitude du salut, Luther prescrivait donc aux siens *cette même voie* que d'après ses assertions (du reste absolument erronées), les scolastiques avaient prise pour arriver à la justice surnaturelle, ce qui leur valait d'être accusés par lui de *pélagianisme* ³ ? Et voilà la doctrine d'un homme qui dans l'ordre du salut ne veut entendre parler ni de volonté libre, ni d'actes vitaux !

Si incroyable que tout cela paraisse, ce n'en est pas moins l'exacte vérité. Luther pousse même la naïveté

1. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 759.

2. Ci-dessus, p. 10, 85 et suiv.

3. On peut excuser Luther de pélagianisme, *en ce sens que*, d'après lui, si par nos *propres* efforts nous devons nous établir dans la persuasion que nous possédons le Saint-Esprit, c'est « en raison du Christ », et non par nos mérites que nous pouvons y parvenir. A son point de vue toutefois, il mérite sans conteste le nom de pélagien, parce que toute idée d'une libre coopération de l'homme avec la grâce est pour lui du pélagianisme. Note du P. Weiss.

jusqu'à écrire : « Cette certitude de l'état de grâce ne sera bien comprise que lorsqu'on l'aura *pratiquée* ; sans *expérience*, on ne la connaîtra jamais. Que *chacun s'habitue donc à tenir pour certain* qu'il est en état de grâce, que sa personne et ses œuvres sont agréables à Dieu. Vient-il à éprouver des sentiments de doute, qu'il renforce sa foi par l'*exercice*, qu'il combatte ces doutes et qu'il *s'efforce d'arriver à la certitude*¹, afin qu'il puisse dire : *je sais* que je suis accepté de Dieu, que je possède le Saint-Esprit, non pas à cause de ma dignité ou de mes mérites, mais à cause du Christ qui, pour l'amour de nous, s'est soumis à la loi et a porté les péchés du monde. C'est en lui que je crois »². Mais pour arriver à la certitude que Jésus-Christ a tout accompli à ma place et que je suis justifié, il faut que je « combatte, que je sue », que je me fatigue³.

1. Ou comme traduit Justus Menius : « et qu'il s'efforce d'arriver à être le plus certain possible ».

2. In Galat., II, 166 : « Ideo res ista tum demum recte intelligitur, cum ad usum transfertur, sine experientia enim nunquam discitur. Quare unusquisque assuefaciat se, quod certo statuat se esse in gratia, et personam suam placere cum operibus. Si autem sentit se dubitare, exerceat fidem et luctetur contra dubitationem, ac nitatur ad certitudinem, ut dicere possit : Scio me acceptum esse, Spiritum sanctum habere, non propter meam dignitatem aut meritum, sed propter Christum, qui propter nos subiecit se legi, et tulit peccata mundi. In hunc ego credo ».

3. Ibid., I, 101 : « Et quamquam vehementissime decertaverimus, adhuc satis tamen sudabimus ». Cette phrase vient à propos de son aveu : « Causa justificationis lubrica est, non quidem per se, per se enim est firmissima ac certissima, sed quoad nos, id quod ego ipse sæpe experior ». Dans le paragraphe précédent, nous lui avons entendu dire que la religion chrétienne consistait simplement à s'habituer à la conception que Jésus-Christ portait nos péchés, que pour nous, ils ne nous incombaient plus (p. 368 ; voir aussi p. 331, 410, etc.).

Ailleurs, sur le verset de l'épître aux Galates : « Le Christ s'est livré lui-même pour moi » ¹, il nous dit : « Habitue-toi à ne pas douter que tu ne sois du nombre de ceux qui sont désignés par ces mots : « Pour moi » ².

Ainsi les plus habiles dans l'exercice de la certitude du salut seraient ceux qui possèdent une heureuse imagination, qui ont l'art de s'illusionner.

Il n'y a donc pas de système qui, en théorie comme en pratique, exclue la certitude du salut plus que ne le fait celui de Luther. Dans ce système, ou la consolation de la « foi » sera uniquement réservée à notre « pratique », à notre « habitude », ce qui ne saurait engendrer une certitude pour le fait de notre salut, ou tout dépendra de la libre acceptation de Dieu ; or, en règle générale, la libre acceptation de Dieu nous demeure inconnue³. De plus, comment celui qui est à justifier pourra-t-il *savoir* que Dieu l'accepte ou le refuse, lui qui dans la justification doit se tenir dans une *passivité* absolue, qui ne doit y contribuer en rien, par

1. *Gal.*, 2, 20.

2. *In Galat.* (1535), I, 261. Luther lui-même, l'inventeur de la certitude du salut, était donc fort éloigné de la faire reposer, comme le fait LOBSTEIN (*Theologische Literaturzeitung*, 1900, col. 522), sur une *révélation* spéciale de Dieu à chaque homme en particulier. — Du reste, les scolastiques nous enseignent que si l'on possède cette certitude ce ne peut être que par une *révélation*.

3. C'est ce que dit très justement ALEXANDRE DE HALES (3 p., qu. 71, m. 3, a. 3) et ce qu'explique saint BONAVENTURE, avant le passage que nous donnons ci-après (n. 1 de p. 444) : « Quia nescimus Dei acceptationem certitudinaliter nisi per revelationem, ideo nescimus nos habere caritatem, nisi per revelationem doceamur ». (In 1 sent., dist. 17, pars 1, qu. 3).

aucune disposition ni aucune œuvre, puisqu'elle exclut toute sorte d'actes, le renoncement au péché par le vrai repentir et le retour à Dieu par l'amour ? En 1515, lorsque ses idées étaient encore assez claires, Luther se rendait fort bien compte de cette impossibilité¹ ; plus tard même, il ne pouvait parfois s'empêcher de la reconnaître². Du reste, la grâce, la justification ne dépend pas de nous, elle dépasse nos forces, nos facultés. Dans le système de Luther, nous pouvons d'autant moins avoir conscience d'être justifiées que la justice n'apporte *rien* en nous, qu'elle est *étrangère* à notre intérieur, ne faisant que le cacher et *laissant le pécheur dans son péché*, qui simplement ne lui est pas imputé³. Bien mieux, dans ce système on

1. Ci-dessus, t. II, p. 444, p. 448-449.

2. Il dit, par exemple, en 1524 : « Dieu seul sait quels sont les vrais chrétiens et combien de temps ils le demeurent ». Weim., XV, 228. Mais alors c'en est fait de la certitude du salut ; en effet, si on la possédait, on saurait à tout le moins que pour l'instant on serait vraiment chrétien (au sens de Luther), alors même qu'on ignorerait si on le demeurerait.

3. C'est ce que Luther reconnaissait encore en 1538, alors qu'il avait déjà ajouté beaucoup de pièces à son système : « C'est tout de même une étonnante justice que de devoir être appelés justes ou posséder une justice qui n'est cependant en nous ni une œuvre, ni une pensée, bref, *absolument rien*, mais qui *existe complètement en dehors de nous*, dans le Christ. Elle devient pourtant vraiment nôtre par sa grâce et son don, elle nous devient même personnelle comme si elle avait été acquise et méritée par nous. *C'est un langage qu'assurément la raison ne saurait jamais comprendre*, que cela doive s'appeler justice, puisque je ne fais rien, que je ne souffre rien, bien plus, *que je ne songe à rien, que je ne sens et n'éprouve rien*, qu'il n'existe absolument rien en moi qui puisse me rendre agréable à Dieu ou me donner la béatitude, *mais que c'est en dehors de moi*, en dehors des pensées, des œuvres et des facultés de tous les hommes, que je m'attache au Christ que

n'est même pas justifié, mais seulement à justifier, on n'est justifié qu'en espérance. Et en même temps l'on doit pourtant avoir conscience d'être justifié !

D'après cette doctrine, comment peut-on sentir dans son âme la grâce, le pardon des péchés, puisqu'en réalité l'on éprouve le contraire, le péché originel persistant et les convoitises indomptées ? Luther lui-même dut s'arrêter à cette objection que faisaient ses adeptes : *on éprouve justement le contraire du pardon des péchés, du salut*, et, pendant cette vie, l'on est troublé et inquiet à cause de ses péchés, de la mort, du diable, de l'enfer et du monde¹. Il les console en leur disant que *personne* n'a jamais parfaitement le sentiment que ses péchés ne lui sont pas imputés et que le Christ les a pris sur lui. Cette persuasion, ajoute-t-il, ne pouvait

cependant je ne vois pas. Mais la *foi* doit comprendre ces vérités, se fonder sur elles, et en *faire sa consolation* dans l'épreuve. lorsque le démon ou sa propre conscience lui disent : Entends-tu, quel chrétien es-tu ? Où est ta justice ? Ne vois-tu pas, ne sens-tu pas que tu es pécheur ? Comment veux-tu donc te justifier devant Dieu ? » Erlangen, 50, 51-62 (1538).

1. On trouve cette constatation dans son *Commentaire sur Isaïe, Opera exeg. lat.*, XXIII, 264-265 (1532). Après avoir dit que celui qui croit a déjà reçu le pardon de ses péchés, qu'il possède la vie éternelle, que déjà il règne, qu'il est sauvé, bien que ce ne soit qu'en espérance, Luther continue : « Verum, inquires, qui fit, quod habere tanta bona dicamur, cum tamen non modo *non sentiamus ea, sed diversum potius sentiamus* ? Respondeo : Dum in hoc corpore obnoxii omnibus malis vivimus, servamur ceu in abscondito ænigmate... Hujus igitur cutis et carnis nostræ vitio accidit, quod turbamur nonnunquam sensu pavidæ conscientiæ, peccati, mortis, diaboli, inferni et mundi... Coram oculis Dei res vere sic se habet, sed coram oculis nostris nondum sic se habet res, sed *durant adhuc angustiae illæ, et durant donec exuamus hanc carnem* », etc.

même pas *s'apprendre* tout d'un coup : il n'y avait que les hérétiques à s'imaginer qu'il pouvait en être ainsi. C'étaient précisément les « âmes pieuses » selon Luther qui *ressentaient* le plus fortement des angoisses et épouvantes à cause de la conscience qu'elles avaient de leurs fautes et de la colère de Dieu¹; c'étaient elles surtout qui avaient *conscience de l'incertitude, du doute* d'être justifiées et de posséder la grâce. Ce fait n'aurait-il pas dû finalement pousser ses adeptes au désespoir ou leur ouvrir les yeux ?

Ce n'est pas sans motif que Luther revient sans cesse sur ce sujet, qu'il pousse toujours à « lutter pour

1. *Opera exeg. lat.*, XXIII, p. 143 (1534) : « Consolari infirmos hoc debet, quod nemo hominum perfecte hunc locum teneat, neque enim ideo ista prædicantur, ut statim perdiscas et non amplius peccatum sentias, immo hoc summo studio cavendum est. Id enim proprium est hæreticorum, semel totum Christianismum perdiscere. Christiani sentiunt infirmitatem fidei et tentantur desperatione ob sensum peccati. Quia autem nihil est pestilentius securitate, erigere te debes, cum fidei infirmitatem sentis. Est enim signum boni animi et timentis Deum... Manet enim in piis quoque mortis timor, animi imbecillitas, peccatum », etc. — *Ibid.*, p. 283 : « Pii sunt afflicti et pavidum ad verbum Dei, terrentur lege et minis Dei, cum tamen deberent se erigere promissionibus ». — *Ibid.*, p. 284 : « Pii et vere sancti semper pavent, et conscientiam laborantem sentiunt... Non ideo desperemus, sed in rebus desperatis et in ira Dei erigamus nos ac cogitemus, nos tum vere esse officinam Dei, in qua opus suum facere possit ». Luther est un rusé compère. Ses adeptes n'éprouvent pas cette certitude du salut qu'il prisait si haut, et que, selon ses dires, Dieu nous accordait avec la foi ; ils sentent précisément le contraire, la conscience de leurs péchés ! Alors il leur dit : Mon cher ami, mais cela n'arrive pas tout d'un coup ; cela est au-dessus des forces humaines, et ce serait même un signe d'hérésie que de vouloir l'apprendre et le sentir aussitôt ; par là, en effet, on acquerrait une *dangerieuse sécurité* ! Patience, ce n'est que peu à peu que tu apprendras cette certitude !



passer de *l'incertitude à la certitude* »¹. Dans son système, posséder la *certitude du salut* est un non-sens tout aussi fort que d'admettre que la foi fait passer nos fautes sur Jésus-Christ, et que la justice de Jésus-Christ rejaillit sur notre personne.

Alors, en effet, que le péché devrait adhérer au *Christ*, c'est nous qui le sentons en notre âme ; alors que nous devrions avoir le sentiment de la justice du Christ en nous, c'est précisément le contraire que nous éprouvons. Sans doute Luther console les désenchantés en leur disant : « Mon cher frère, tu voudrais avoir le sentiment de ta justice, c'est-à-dire ressentir la justice comme tu ressens le péché ; il ne peut en être ainsi »². « Tu ne dois pas écouter ce sentiment, mais dire : bien qu'il me semble que je sois plongé dans le péché jusqu'aux oreilles et que j'y étouffe, bien que mon cœur me dise que Dieu s'est détourné de moi et qu'il est irrité contre moi, au fond il n'y a cependant rien de vrai dans tout cela, ce n'est là qu'un pur mensonge... Ainsi donc, ce n'est pas à *sentir* que tu as la justice, mais à le *croire* que tu es obligé ; si tu ne crois pas que tu es juste, tu commets un horrible blasphème contre le Christ³ ! »

Et si le pécheur réplique qu'avec la meilleure bonne volonté du monde il ne peut pas avoir cette foi, qu'il ne peut pas atteindre à une foi exempte de doutes et d'hésitations, il a alors la consolation d'apprendre

1. *In Galat.* (1535), II, 166 : « Debemus igitur quotidie magis magisque *luctari* ab incertitudine ad certitudinem ».

2. *Ibid.*, p. 312.

3. *Ibid.*, p. 319 (d'après la traduction de Justus Menius).

qu'il n'est pas le seul dans cet état ; au contraire, la conscience évangélique est assaillie par la tentation : « Parmi nous, évangéliques, il *n'en est pas un* qui n'ait à se reprocher de gros péchés et des faiblesses, comme des *doutes et des efforts impuissants dans la foi* »¹. Luther reconnaît en outre que « la foi est une chose vraiment difficile, *que l'on n'apprend et ne saisit ni facilement, ni vite* »². « Si l'on prêche la foi nécessaire au salut, ce n'est pas dans la pensée que tu peux l'apprendre immédiatement, et ne plus sentir le péché ; il te faut au contraire écarter de telles idées avec le plus grand soin, comme une marque d'hérésie »³.

Ainsi donc, cette certitude si précieuse du salut ne fait en réalité que tourner dans un cercle vicieux : [la certitude de notre salut devrait nous rassurer, nous tranquilliser ; et, en réalité, nous devons travailler péniblement à produire en nous cette source de tranquillité, sans du reste y réussir]. C'est ce dont Luther lui-même se rendait parfaitement compte : autrement, pourquoi aurait-il parlé de *signes, d'indices* pour reconnaître que nos péchés nous étaient remis et que nous étions justifiés⁴, que nous possédions la grâce, la charité ou que nous étions élus ? Il voyait que nous

1. Erlangen, 50, 328-29 (1528).

2. In *Galat.*, II, 187 : « *Ardua res est fides, quæ non facile et cito discitur et apprehenditur* ». Voir aussi Enders, VI, 84-85, 173 (1527-1528). FEINE, *Die Erneuerung des Paulinischen Christentums durch Luther*, p. 17, traduit ainsi : « La foi est une chose très difficile, que l'on ne peut apprendre ni comprendre » (c'est moi qui souligne), ce qui veut dire que l'on ne peut donc que la vivre. Ainsi, pour sauver Luther, on le falsifie !

3. Ci-dessus, p. 440, n. 1.

4. In *Galat.*, II, 165 ; voir, ci-dessous, p. 454 et suiv.

ne pouvons pas le savoir d'une manière absolue, mais en avoir seulement des *conjectures*, d'après certains *indices*, certains *signes*. Il a emprunté cette doctrine aux docteurs catholiques ; mais au lieu d'être assez loyal pour le reconnaître franchement, cette « âme simple » a le courage de reprocher mensongèrement aux scolastiques la « doctrine et opinion des *plus pestilentiell*es » que « l'homme devrait *douter* s'il a la grâce. » Cette opinion, ajoute-t-il, s'est emparée du monde entier. » « Mais « il faut en extirper jusqu'au dernier reste ; car si nous *doutons* d'être en état de grâce, d'être agréables à Dieu à cause du Christ, nous nions que le Christ nous ait rachetés, nous nions tous ses bienfaits » ¹.

Ici, Luther identifie « ne pas savoir d'une manière certaine » avec *douter*². Nous connaissons déjà ses habiletés déloyales : sur ce terrain, il n'a jamais varié. Que de fois déjà ne l'avons-nous pas surpris à faire à l'Eglise catholique les reproches qui atteignaient précisément sa doctrine et sa vie à lui, afin de tromper, de détourner l'attention de dessus ses faiblesses, ses errements et ceux des siens !

Les scolastiques ont-ils vraiment enseigné qu'on doit *douter* de la grâce, *douter* du salut ? Tout au contraire : ils savaient que l'Eglise, comme nous l'avons vu³,

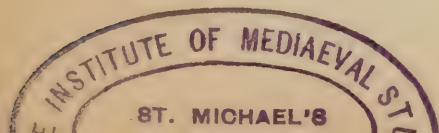
1. *Ibid.*, p. 167. Il faut s'efforcer « ut istam pestilentissimam opinionem, quod homo *dubitare* debeat de gratia Dei, quæ totum mundum devoravit, funditus extirpemus. Nam si *dubitemus* nos esse in gratia », etc. Voir aussi *In cap. 22, Genes. (Opera exeg. lat., V, 1538-1539, p. 241-242)*.

2. *In Galat.*, II, p. 162.

3. Ci-dessus, t. II, p. 327 et suiv.

nous exhorte à avoir une ferme confiance en Dieu. C'est pourquoi ils enseignent que bien que nous ne puissions pas *savoir* avec certitude si nous possédons la grâce ou charité, certains *indices* nous permettent cependant de conclure en faveur de cette possession. L'indice capital est, à leurs yeux, de trouver son contentement, sa joie en Dieu, puis, à aucun prix, pour aucun bien temporel, de ne vouloir rien faire contre Jésus-Christ, autrement dit, de ne pas vouloir commettre de péché, et de n'avoir conscience d'aucune faute mortelle ¹. Dieu, disent-ils, ne nous laisse pas

1. Le docteur de l'ordre des Augustins, GILLES DE ROME, écrit (2 Sent., dist. 28, qu. 2) : « Dices, quod nemo scit, se habere gratiam, nisi sit hoc ei specialiter revelatum. Ad quod dici potest, quod si nescimus *certitudinaliter*, nos esse in gratia, *possumus tamen hoc scire per valde verisimiles conjecturas* ». — Cette réponse concorde parfaitement avec ce qu'ALBERT LE GRAND avait déjà dit (4 Sent., dist. 17, a. 6, ad 8) : « Licet nemo sciat, se *certitudinaliter* habere charitatem, tamen hoc opinari potest *ex signis* : si displicet peccatum et adest votum confitendi vel satisfaciendi, et peccatum perpetue detestandi. Et hoc sufficit nobis in hac vita, quia non potest amplius hic exigi a nobis, quam possibile est nobis solvere ». — Après avoir exclu la « connaissance certaine » (cognitio certa), saint THOMAS ajoute (1^a 2^a, qu. 112, a. 5) : « Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter *per aliqua signa* ; et hoc modo aliquis *cognoscere* potest, se habere gratiam, inquantum scil. percipit se delectari in Deo, et contemnere res mundanas, et inquantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis... Ille qui accipit, per quandam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit ». — Sur la II^e Ep. aux Cor., c. 13, lect. 2, il écrit : « Per quandam conjecturam nihil prohibet nos scire posse, quod in charitate sumus, quando scil. quis invenit se taliter paratum et dispositum, ut nullo modo propter aliquid temporale vellet aliquid facere contra Christum ». Et dans le *De veritate*, qu. 10, a. 10 : « Dicendum, quod aliquis habens caritatem potest ex aliquibus probabilibus signis conjicere se caritatem habere, utpote cum se



dans une incertitude, un *doute* complet sur la présence de la grâce dans notre âme ; au contraire, nous pouvons *ressentir* que nous possédons la grâce : c'est lorsque nous trouvons en nous la lumière, la joie et la paix¹. Bien plus, la pureté du cœur et de la conscience, qui se produit dans la justification par l'expulsion de la faute, donne à l'âme une *certaine sécurité et certitude* sur le mérite déjà acquis, et, par suite, sur l'obtention future de la félicité éternelle². D'après quelques théologiens scolastiques, l'on pouvait même vraiment *savoir* que l'on possédait la grâce³.

ad spiritualia opera paratum videt et mala efficaciter detestari... Sed certitudinaliter nullus potest scire, se caritatem habere, nisi ei divinitus reveletur ». — Même doctrine dans saint BONAVENTURE (1 Sent., dist. 17, pars 1, qu. 3) : « Quamvis caritas non possit certitudinaliter cognosci esse in aliquo etiam ab habente respectu sui, tamen potest *per signa probabilia* cognosci, maxime per mortificationem concupiscentiæ et amoris vani sive mundani et per multa alia signa, quæ Sancti dicunt et ponunt ».

1. ALEXANDRE DE HALES (3 p., qu. 71, m. 3, a.) : « Nec dimisit nos Deus penitus in gratie ignorantia, quia dedit nobis *ut cognosceremus ipsam secundum affectivam cognitionem in experientia* et sensu divine dulcedinis, que est ex gratia ». Et à l'a. 2 : « Concedendum quod per *scientiam experimentalem* possumus scire nos habere gratiam. Que autem sint illa *experimenta*, quibus homo potest scire se habere gratiam, habemus in illo Psalmo : « Cum invocarem ». (Ps. 4). De ce psaume il tire trois *experimenta* : lumen, lætitia, pax.

2. S' BONAVENTURE (3 Sent., dist. 26, a. 1, qu. 5) : « Haberi potest certitudo per probabilem conjecturam et per quandam *confidentiam*, quæ consurgit ex conscientia bona. Puritas enim conscientiæ, quæ introducit per expulsionem culpæ, dat ipsi animæ *quandam securitatem et certitudinem* de merito jam inchoato, et per consequens de præmio assequendo ».

3. Par exemple, PRÉVOSTIN dans sa *Somme*. Cod. Vat. lat. 1174, fol. 48. — JEAN BACONTHORP dans 3 Sent., dist. 30, qu. 1, a. 1 (Cremonæ, 1618, p. 175), explique ces paroles : « Nescit homo,

Le scolastique le mieux connu de Luther, Gabriel BIEL, nie, il est vrai, lui aussi, que l'on puisse avoir une connaissance claire de la présence de la grâce ; mais, ajoute-t-il, par des conjectures tirées de certains signes, on peut arriver presque à la certitude¹.

Sur qui donc pouvaient se fonder Luther, et Mélanchthon qui le copie, pour adresser ce reproche aux scolastiques ? Serait-ce sur TAULER ? A elle seule, la manière dont Tauler expose ce point nous avertit du contraire. Il faut « passer », dit-il, entre le savoir et l'ignorance, entre la sécurité et l'insécurité, entre la paix de l'esprit et le trouble de la nature, entre une grande assurance et une crainte injustifiée. « Descends dans ton néant et vers ta sainte foi avec une divine et vivante espérance, et garde-toi de l'impur doute qui a fait retourner tant d'hommes en arrière..., mais fraie-toi un passage par l'amour et le désir, suspends-toi à ton bon Dieu, appuie-toi sur lui

utrum amore, an odio dignus sit » (*Ecclésiaste*, IX, 1) absolument comme Luther dans son *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux* (fol. 121^b), et en partie comme dans le *Commentaire sur l'Épître aux Romains* (fol. 37) [Ficker, I, 81], non par rapport à la grâce actuellement présente, mais par rapport à la « persévérance finale ». Dans l'article 2, il dit que l'on peut arriver à être moralement certain que l'on est en état de grâce.

1. In 2 Sent., dist. 27, qu. un., dub. 5 (Brixiae, 1574, fol. 142) : « Gratiam nobis inesse evidenter scire non possumus... Gratiam nobis inesse conjecturaliter scire possumus quia plura sunt signa, quibus conjecturam habere possumus et pene certitudinem inexistentis gratiæ ». Biel se réfère à GERSON, qui, en effet, dans son *Opusculum tripartitum* (*Opera omnia*, Antwerpiae, 1706, I, 439-440), donne des règles pour se tenir, autant qu'il est possible, dans la certitude du salut.

avec tendresse et abandon »¹. En cette vie, le mieux pour être bien avec Dieu est de s'abandonner complètement à la volonté divine².

Ce qu'enseigne ici Tauler, les théologiens de la Sorbonne le répètent près de deux siècles après, dans un rapport sur les douze articles dépourvus de théologie que Mélanchthon avait adressés au roi : « Ils se trompent ceux qui prétendent que, sans une révélation particulière, on peut connaître par la foi avec une parfaite certitude que l'on est au nombre des prédestinés ou que l'on possède la grâce ; bien que cependant tout fidèle doive croire et *espérer fermement* qu'il sera sauvé s'il meurt après avoir persévéré dans les bonnes œuvres avec l'aide de la grâce de Dieu »³.

Mais pourquoi apporter tant de citations, puisqu'à l'époque où Luther avait déjà formulé sa doctrine de la justice imputative du Christ et de l'échange de cette justice contre nos péchés, il reproche lui-même aux prédicateurs de « *prêcher sur les signes de la présence de la grâce en nous, et de donner ainsi aux hommes une sécurité* » *trompeuse*? De tous les prédicateurs, c'était là « l'espèce la plus pestilentielle »⁴. Ici, il appelle « *très pestilentiels* » ceux qui parlaient des *signes* de la présence

1. Sermon pour le quinzième dimanche après la Trinité. [Vetter, 1910, p. 212, 12, 33].

2. Ci-dessus, t. II, p. 8.

3. D'Argentré, *Coll. judic.*, I, 2, p. 339 (1535).

4. « *Pestilentiissimum itaque genus prædicantium est hodie, quod de signis præsentis gratiæ prædicat, ut securos homines faciat, cum hoc sit optimum signum gratiæ, timere scilicet et tremere, et præsentissimum signum iræ Dei securum et confidere. Ad quod tamen omnes anhelant miro furore* » (*Commentaire sur l'Épître aux Romains*, fol. 278^b) [Ficker, II, 324].

de la grâce, parce qu'un tel langage conduisait à la sécurité et à la *confiance*, qui étaient des marques certaines de la *colère de Dieu* ; plus tard, il appellera « très pestilentiels » les papistes, c'est-à-dire les mêmes que précédemment, parce qu'ils enseignaient à *douter* de la présence de la grâce !

Il est curieux de voir comment le premier Luther réfute le second, et le second réfute le premier. Si les catholiques enseignent le *doute*, ce qu'affirme Luther *seconde manière*, si, d'après un autre habile mensonge qu'il met en avant, ils ne connaissent Jésus-Christ que comme un *juge sévère*, comme un juge venant *sur les nuées du ciel* et devant qui on doit trembler ¹, alors il ne peut être vrai, ce que regrette Luther

1. Lorsque Luther lance de pareilles affirmations, on peut dire, en employant l'une de ses expressions, qu'un mensonge mange l'autre. — Ces deux mensonges : on n'avait jusqu'alors compris le verset 17 du chapitre premier de l'*Épître aux Romains* que dans le sens de la justice qui punit (ci-dessus, t. II, p. 315 et suiv., 365 et suiv.), et l'on ne s'était représenté Jésus-Christ que sous la figure d'un juge qui punit et qui vient sur les nuées du ciel, ces deux mensonges sont étroitement unis non seulement l'un à l'autre, mais à d'autres affirmations fausses qui remontent à la même époque : quand il était moine, c'était avec le doute [l'inquiétude] dans l'âme qu'il montait à l'autel et qu'il en descendait (Erlangen, 9, 291 ; *Opera exeg. lat.*, VII, 1540-1541, p. 73) ; au seul nom du Christ, il « pâlisait de frayeur, car il voyait en lui un juge » (*In Gal.*, I, 260 (1535). « Devant des jeunes gens qui n'étaient pas encore imbus des opinions pestilentielles des papistes » (« *juniores nondum imbuti pestilentibus opinionibus papistarum* », *ibid.*), et devant ceux qui partageaient ses idées il lui était loisible de dire tout ce qu'il voulait. Devant cet auditoire, il pouvait oser des mensonges dans le genre de ceux-ci : autrefois, il se gardait du nom de Jésus comme de celui d'une femme (ci-dessus, p. 76) ; lorsque parmi les papistes il était question du *Verbe*, l'unique idée que l'on s'en faisait était celle du grammairien romain

première manière, que, par les signes de la présence de la grâce, les chrétiens en viennent à la *sécurité* et à la *confiance*. Et si c'est ce reproche des premières années qui est vrai, alors c'est Luther seconde manière qui a tort.

Nous avons vu précédemment qu'au début Luther reprochait aussi aux catholiques une trop grande *sécurité* après s'être confessés. Plus tard, ce sera de *l'esprit de crainte* chez les catholiques qu'il parlera ; « La *sécurité* qui règne maintenant dans le monde, dit-il dans un sermon de 1537, est plus nuisible que toutes les hérésies. Autrefois, sous le papisme, poussés par la crainte, nous étions très actifs au nom du diable ; et maintenant nous ne voulons rien faire au nom de Dieu. *Aujourd'hui le diable* veut nous remplir de *sécurité* »¹. Luther est un grand comédien !

Un an après, en 1538, le même farceur écrit de nouveau exactement le contraire. Amsdorf venait de l'informer que, devant la peste, les habitants de Magde-

Donat : « Verbum est pars orationis cum tempore et persona », etc. ; on ne disait absolument rien des promesses (*Opera exeg. lat.*, XI, vers 1545, p. 133) ; « le pape, les Turcs et les Juifs n'avaient eu de Dieu que cette notion toute philosophique ou métaphysique : « Quod Deus est ens separatum a creaturis, ut ait Aristoteles, verax, intra se contemplan creaturas ». C'était là le Dieu des papistes ; mais que Dieu se fût révélé et comment il s'était révélé, les papistes n'en savaient rien ! (*Opera exeg. lat.*, V, 1538-1539, p. 242). On ne saurait dénier à Luther d'avoir su caricaturer devant ses contemporains l'Eglise et la scolastique, et d'avoir su transmettre ses mensonges aux générations futures, si bien que, même de nos jours, pour peu qu'ils entendent les mots d'« Eglise catholique », ou de « scolastique » la plupart des protestants semblent incommodés par une odeur de rance.

1. Erlangen, 18, 8 (1537).

bourg se laissaient aller à un abattement **pusillanime**. Dans sa réponse, Luther commence par jouer l'étonné. Puis il donne deux raisons pour expliquer cette crainte plus grande que désormais l'on avait de la mort : « Auparavant, dit-il, quand on était *sous la papauté*, une fausse espérance de la vie faisait moins craindre la mort, tandis que maintenant, avec la prédication de la véritable espérance de la vie, on sent *combien la nature est faible* pour croire au vainqueur de la mort. Peut-être aussi Dieu nous éprouve-t-il par la faiblesse, et permet-il à Satan d'oser davantage à la vue de cette crainte et de nous attaquer plus violemment. Car, tant que nous avons vécu dans *la foi du pape*, nous étions comme des hommes pris de vin, somnolents ou pour mieux dire comme des fous furieux ; *nous regardions la vraie mort comme une vie, parce que nous ignorions ce qu'est la mort et la colère de Dieu. Maintenant* que la vérité nous éclaire et que nous savons mieux *ce qu'est la colère de Dieu*, la nature, réveillée de son sommeil et de sa fureur, sent que ses forces sont absolument incapables de supporter la mort. De là vient que les hommes sont plus pusillanimes qu'auparavant. De même, tant que nous avons été sous la papauté, non seulement nous ne sentions pas le péché, mais nous croyions même *en toute sécurité qu'il était la justice* ; maintenant, au contraire, que par la connaissance du péché *cette sécurité a disparu*, nous avons plus peur qu'il ne conviendrait. Autrefois, nous allions à droite *en toute sécurité*, alors que nous aurions dû être dans la crainte ; maintenant, nous allons à gauche *avec crainte*, alors que nous devrions être en sécu-

rité »¹. Ici, c'est son système tout entier que Luther oublie ; au moment où il écrivait cette lettre, il lui parut plus avantageux de parler ainsi.

Avec lui, la doctrine sait toujours varier selon les besoins du moment. Dès 1518, il écrit : « Le chrétien ne doit jamais douter que ses œuvres ne plaisent à Dieu ; celui qui doute, pèche ; c'est un devoir pour nous de croire que nous plaisons à Dieu... Si nous ne savons pas si notre conduite est bonne, ou que nous en doutions, ou que nous *croyions agir toujours mal*, nous péchons sans cesse, et nous perdons notre vie tout entière, parce que nous n'agissons pas par la foi et dans la foi². » Deux ans auparavant, alors qu'il avait déjà enseigné ses doctrines fondamentales, en particulier la doctrine de l'imputation de la justice de Jésus-Christ et celle du transfert de nos péchés sur la personne du Sauveur, *il écrivait diamétralement le contraire* : il s'en prenait à ceux qui croyaient que leurs œuvres plaisaient à Dieu. « Marchant dans la crainte à l'exemple de Job, ils devraient dire avec

1. De Wette, V, 134 (25 nov. 1538). [A la lecture de cette lettre, plus d'un lecteur français se rappellera sans doute la scène où Sganarelle explique à Géronte ce qui fait que sa fille est muette. Nous espérons qu'ils n'en feront pas tomber la faute sur le traducteur].

2. Weimar, II, 46 : « Caveat omnis christianus, *ne unquam incertus sit*, an Deo placeant opera sua ; qui enim sic dubitat, peccat et perdit opera sua cuncta frustra laborat, sed *oportet ut credat sese placere Deo*... Qui enim nescit aut dubitat sese bene agere, aut semper male se credit agere, semper peccat ac perdit vitam suam totam, quia non ex fide et in fide agit ». De même très souvent dans la suite, par exemple, Erlangen, 43, 46-47 (1532) ; *In Galat.* (1535), II, 303-304.

lui : « *Je redoutais toutes mes œuvres* » ; et avec un autre : « *Bienheureux l'homme qui vit toujours dans la crainte.* » C'est pourquoi ceux qui font des œuvres *vraiment* bonnes n'en accomplissent aucune *sans se dire toujours* : « *Qui sait si la grâce de Dieu produit ces œuvres avec moi ? Qui me donnera de savoir si la bonne intention que j'ai vient de Dieu ? Comment puis-je savoir si mes actions ou ce qui est en moi est agréable à Dieu ?* » Ceux qui sont dans ces dispositions savent que l'homme ne peut rien faire de lui-même¹. »

En 1518, Luther avait déjà descendu en grande partie la pente qui devait le mener à l'apostasie, et il était déjà obligé de coudre à son système tantôt un morceau, tantôt un autre. S'apercevait-il que pour l'instant une nouvelle affirmation était plus opportune qu'une précédente en sens différent, il enlevait l'ancienne pour mettre la nouvelle à la place. C'est notamment ce qu'il fit lorsqu'à mainte reprise il s'aperçut que des passages de la sainte Ecriture, par exemple sur les opérations du Saint-Esprit dans notre âme, contredisaient directement son système. Il s'em-

1. « *Incedunt securissimi, certi videlicet, quod opera bona, quæ faciunt, Deo placeant, nihil timoris amplius habentes et sollicitudinis super gratia imploranda ; non enim timent, quod eo ipso forte male agant, sed certi sunt, quod bene agant* ». S'ils comprenaient leur vraie situation à l'endroit de Dieu « *in timore incederent, quo Job, cum quo et dicerent : « Verebar omnia opera mea* ». Et iterum alius : « *Beatus qui semper est pavidus* » [Prov., 28, 14]. Unde qui vere bona faciunt, nulla faciunt, quin semper cogitant : *Quis scit, si gratia Dei hæc mecum faciat ? Quis dat mihi scire, quod bona intentio mea ex Deo sit ? Quomodo scio, quod id quod feci, meum, seu quod in me est, Deo placeat ? Hii sciunt, quod homo ex se nihil potest facere* ». (Comm. sur l'Ep. aux Rom., fol. 278). [Ficker, II, 322-323.]

paraît aussitôt de ces textes¹. Se mouvoir dans un éternel cercle vicieux², commettre à chaque instant des pétitions de principe, tout cela lui causait fort peu d'embarras. Puis, pour occuper les regards ailleurs, il rejetait la pétition de principe sur l'Eglise ou les scolastiques, sans du reste mieux prouver la légitimité de ses reproches que la vérité de ses thèses. Toujours affirmer, ne jamais prouver ! *Il n'a jamais*

1. Cet arbitraire, « ces replâtrages » de Luther ont été merveilleusement décrits par WICEL, qui d'abord avait été l'un de ses partisans les plus zélés. (Dans *Relectio Lutherismi*, composée en 1532 ; Lipsiæ, 1538). « Res tota ab uno homine pendet, nempe ab authore schismatis. Is diruit, ædificat ; ait, negat ; tabulas figit, refigit ; pro arbitrio statuit, et nihil pro libitu instituit. Secundum hunc cæteri factitant sine judicio, quippe contenti unius præjudicio, hoc est : ipsum dixisse ». Voir aussi Räss, *Konvertitenbilder*, I, 157. Luther avait nettement conscience de ses manœuvres ; aussi, fidèle à sa tactique de détourner de ses menées des regards gênants, était-ce à l'Eglise qu'il attribuait cet arbitraire, « ces replâtrages » : « Nos papistes n'ont rien compris à la foi, ni rien enseigné sur elle ; mais maintenant qu'ils ont fini par retenir de nous ce petit mot de « foi », ils sont obligés de rougir de leur doctrine de naguère ; ils essaient un replâtrage auquel ils donnent le nom de foi », etc. Erlangen, 49, 283 (1538).

2. Denifle aime à répéter cette expression de *cercle vicieux*, sans l'expliquer toujours suffisamment. Voir, ci-dessus, p. 260 et, ci-dessous, p. 495. Il ne semble pas toujours lui garder son sens strict qui est de donner pour preuve la supposition même d'où l'on est parti, mais entendre aussi par là des contradictions, des labyrinthes, d'où Luther ne peut se dégager. Ces cercles vicieux fourmillent chez Luther : 1° Sur la justification par la foi : dans la justification, l'homme doit s'abstenir de tout acte ; et pourtant, c'est par un acte de foi ou confiance qu'il s'unit à Dieu. 2° Sur la certitude du salut : ci-dessus, p. 442, etc. 3° Sur l'autorité de l'Ecriture Sainte : tout se décide par l'Ecriture et, en réalité, l'Ecriture est soumise à la raison individuelle. 4° Puis cette raison individuelle, qui doit juger en dernier ressort, est pourtant radicalement faussée, etc. (N. d. T.).

*donné aucune preuve*¹ que c'était par une justice étrangère que nous devenions justes, et cette affirmation n'en était pas moins pour lui un point de départ. Il n'a jamais prouvé mais simplement affirmé que si nous tenions d'une *foi assurée* que nous avions obtenu la justification, nous étions par là même justifiés, et nos péchés nous étaient pardonnés. Et pour lui, cette autre affirmation n'en était pas moins aussi un point de départ.

Pourtant, dira-t-on, il donne des signes auxquels on reconnaît que l'on possède le Saint-Esprit ? Oh ! assurément, mais quels signes ? « Si quelqu'un sent qu'il aime la parole, si c'est volontiers qu'il entend parler du Christ ou qu'il parle de lui, qu'il pense à lui, qu'il dicte et qu'il écrive sur lui, que celui-là sache que ce n'est pas là l'œuvre de la volonté ou de la raison humaine, mais un don du Saint-Esprit : il est impossible que ces effets se produisent sans l'aide du Saint-Esprit². »

Si donc un papiste aimait la parole de Dieu, s'il entendait avec plaisir parler de Jésus-Christ, s'il écrivait sur lui, etc., (et c'est ce que faisaient les adversaires de Luther), n'était-ce pas là des signes qu'il possédait le Saint-Esprit ?

1. Ses onze « preuves » de l'année 1518 (Enders, I, 256-260) ne sont que onze affirmations gratuites.

2. *In Galat.* (1535), II, 162 : « Si aliquis sentit amorem erga verbum, et libenter audit, loquitur, cogitat, dictat et scribit de Christo, is sciat hoc non esse opus humanæ voluntatis aut rationis, sed donum Spiritus sancti. Impossibile est enim ista sine Spiritu sancto fieri ». C'est ce qu'il répète à chaque page et sur tous les tons.

Non, répond Luther, les *papistes* sont la race du diable. Mais après cette injure, est-il plus avancé ? Il le sentait ; du moins complète-t-il aussitôt la liste des signes auxquels on reconnaît la présence du Saint-Esprit : « *Un autre signe que nous et nos œuvres nous sommes agréables à Dieu, c'est de haïr le pape et tous les esprits fanatiques avec leurs doctrines impies, selon cette parole de l'Écriture : « J'ai haï les impies et j'ai aimé ta loi* ¹. »

Si les papistes avaient voulu se montrer au même point ridicules et vides de charité, ils auraient dit : « Un signe certain qu'on possède le Saint-Esprit et qu'on est agréable à Dieu, *c'est de haïr Luther et ses partisans.* »

On voit clairement ici la méthode constante du Réformateur : ce qu'il a affirmé sans jamais le prouver acquiert pour lui la valeur d'un principe. On le comprend encore mieux si l'on songe que cette parole « que l'on doit entendre volontiers », c'est la parole qu'il prêche *lui-même* ; la vraie doctrine de la parole est celle que son triste et coupable état d'âme a donnée au monde ; ce Christ dont on doit entendre parler avec plaisir, à qui on doit penser volontiers, c'est son Christ

1. *Ibid.*, p. 164 : « Non solum amat puram verbi doctrinam, sed vehementer etiam gaudet eam propagari et numerum credentium augeri ; contra, odit papam et fanaticos spiritus cum impia sua doctrina juxta illud : Iniquos odio habui, legem tuam dilexi ». Nous avons ici l'expression fidèle des sentiments de l'homme, qui, en 1537, alors qu'il quittait Schmalkalde et se croyait sur le point de mourir, donnait à son entourage ce salut suprême : « Impleat vos Dominus benedictione sua et odio papæ ». Préface de Veit Dietrich dans *Opera exeg. lat.*, XXV, 135.

mutilé, sans force, incapable d'effacer le péché et de créer en nous un cœur pur.

Et c'était uniquement à cette parole de Dieu, c'était uniquement à cette vérité qu'il songeait lorsqu'il écrivait en 1522 : « Nous devons croire uniquement parce que c'est la parole de Dieu, et que nous trouvons intérieurement qu'elle est la vérité, alors même qu'un ange du ciel et le monde entier prêcheraient le contraire¹. »

C'est vraiment trop de simplicité d'admettre chez Luther une force spirituelle qu'il aurait intimement constatée, alors que ce n'était qu'à son propre *moi*, à son propre *arbitraire* qu'il se soumettait².

D'ailleurs les catholiques n'avaient-ils pas au moins autant le droit de répondre que c'étaient eux qui avaient le véritable sens de la parole de Dieu ? Luther le sentait si bien qu'il écrivait : « Si l'on ne doit croire ni le pape, ni les Pères, ni Luther, à moins qu'ils n'enseignent la vraie parole de Dieu, qui faudra-t-il donc croire ? Qui indiquera aux consciences avec certitude celui qui enseigne la pure parole de Dieu, de nous ou de nos adversaires ? Car, eux aussi, ils se vantent de la posséder et de l'enseigner. »

Oui, comment parvenir à la certitude ? Écoutons : « Que *chacun* voie à être absolument certain de sa vocation et de sa doctrine, afin de pouvoir en toute

1. Erlangen, 28, 340.

2. C'est ce que S^t Augustin disait aux Manichéens : « Qui in Evangelio quod vultis, creditis, quod vultis, non creditis : vobis potius quam Evangelio creditis ». *Contra Faust. Manich.*, l. 17, c. 3.

certitude et sécurité dire avec saint Paul : « Quand bien même un ange du ciel », etc¹.

Quel admirable cercle ! Demande : Comment puis-je arriver à la certitude ? Réponse : Tâche d'être certain ! Demande : Comment puis-je arriver à la certitude parfaite ? Réponse : Tâche d'être *absolument* certain ! *C'est du plus pur Luther !* Et de nos jours un tel nonsens trouve encore des admirateurs ! Les théologiens protestants se sentent trop honorés que Luther les fasse danser à sa fantaisie.

Les catholiques ne pouvaient-ils pas tout aussi bien se mettre dans la pensée qu'ils étaient certains et même très certains de leur doctrine ? Sans aucun doute ! Mais un catholique se gardera de suivre un tel exemple. La foi, cette vertu surnaturelle et divine, lui donne incomparablement plus de lumières sur la véritable voie du salut que tous les efforts pélagiens de Luther ; et les motifs de crédibilité que l'Eglise propose légitiment cette foi au regard du bon sens.

Avec *cet indice purement subjectif* que l'on est en état de grâce, Luther n'a donc pas apporté à l'âme une grande consolation. Mais pourquoi n'a-t-il pas donné l'indice le meilleur, la joie, le plaisir que l'on trouve en Dieu ? *C'est qu'il ne le pouvait pas* ; car la joie et le plaisir que nous trouvons en Dieu sont des effets de *notre amour pour Dieu* ; or il nous a dit que l'amour de Dieu nous était impossible, et il l'a exclu de son système comme une « œuvre de la loi ». Et pourtant,

1. *In Galat.* (1535), I, 104-105 : « ... Quisque igitur videat, ut certissimus sit de sua vocatione et doctrina, ut cum Paulo certissime ac securissime ausit dicere : etiamsi nos aut angelus de cœlo », etc.

comme nous l'avons entendu dire à saint Augustin ¹, c'est précisément l'amour pour Dieu qui sépare les bons des mauvais.

Prenons encore un autre indice : *la pureté de la conscience*, cet état où l'homme peut se rendre le témoignage d'être sans péché mortel. Luther lui aussi admet cet indice ; mais comment l'adapter à son système ? C'est très simple ; pour le posséder, il n'est pas nécessaire que nous soyons purifiés du péché, il suffit simplement que le péché soit habilement dissimulé : si tu te sens plein de péchés, dit-il, crois, ou plutôt aie confiance, et alors tes péchés s'attachent au Christ ; la foi, la confiance produit cet *effet magique* ². Du

1. Ci-dessus, p. 312, n. 4, 314, n. 1.

2. De très bonne heure, dès 1517, Luther écrit : « Ita quoque magnus est error eorum, qui ad sacramentum Eucharistiæ accedunt arundine illa nixi, quod confessi sunt, quod non sibi consci sunt peccati mortalis, vel præmiserunt orationes et præparatoria : omnes illi iudicium sibi manducant et bibunt, quia his omnibus non fuerunt digni et puri, imo per eam fiduciam puritatis pejus polluuntur ; sed si credant et confidant gratiam se ibi consequuturos, hæc sola fides facit eos puros et dignos, quæ non nititur operibus illis, sed in purissimo, piissimo, firmissimo verbo Christi dicantis : Venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis, ego reficiam vos. In præsumptione igitur istorum accedendum est, et sic accedentes non confunduntur ». (*Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*, I, fol. 99^b. Il le répète mot pour mot l'année suivante : Weimar, I, 330.) Voir aussi, ci-dessus, p. 371. Par parenthèse, comment ne pas devenir perplexe en lisant une telle interprétation de l'Écriture ? Mais l'état d'âme de Luther l'obligeait à ces affirmations et interprétations, de même qu'à dénaturer la doctrine catholique, en feignant de voir la confiance dans les œuvres partout où les catholiques parlent des œuvres. Ce procédé s'explique facilement chez celui qui a fait banqueroute à toutes les œuvres, et qui, de propos délibéré, donne toujours les hommes plus mauvais comme des types universels.

même coup, on acquiert aussi la certitude du salut. Or, au lieu des mots mettons ce qu'ils signifient; nous ne trouvons alors que ce seul sens convenable : *trompe-toi, illusionne-toi toi-même en croyant qu'au lieu d'être en toi, tes péchés sont dans le Christ; dès lors tu es pur de toute faute et certain de ton salut, « ferais-tu mille paillardises en un jour ou y commettrais-tu autant d'homicides¹. »*

Luther, dira-t-on, en appelle au *témoignage intérieur* : « Dans son Esprit, le Christ est absolument certain de plaire à Dieu. *A cause de lui et de sa certitude, nous qui possédons le même esprit que lui, nous devons donc nous aussi être certains que nous sommes en état de grâce².* » Mais la pétition de principe n'en demeure pas moins évidente : le fait de notre justification et la certitude de notre salut reposent sur cette *supposition*, dont on ne donne aucune preuve, que nous possédons l'esprit du Christ, et que, puisque le Christ est certain de plaire à Dieu, nous devons l'être aussi. Jésus-Christ a tout accompli à *notre place*, et nous devons à tel point le prendre pour notre représentant que, sans aucune activité de notre part, nous puissions faire passer son activité pour la nôtre : en dernière analyse, voilà l'affirmation sur laquelle repose toute la construction de Luther. L'Écriture et la tradition tout entières la contredisent ; mais elle trouve son point d'appui dans le coupable intérieur de son

1. Ci-dessus, t. II, p. 206-207.

2. *In Galat.*, II, 165 : « Christus certissimus est in Spiritu suo, se Deo placere, etc. Ideo et nos, cum eundem spiritum Christi habeamus, debemus certi esse, nos esse in gratia, etc. propter eum qui certus est ».

auteur, et il en a fait le centre de sa théologie.

Si l'on m'objecte que l'affirmation que nous possédons l'esprit du Christ repose sur le *témoignage intérieur*, qui lui, précisément, n'a pas besoin d'être prouvé, je répondrai que dans la page même où Luther nous parle de ce témoignage, il le *supprime*, en disant : « Si nous *pouvions* établir avec certitude que nous avons la grâce, que nous *possédons l'esprit du Christ*, oh ! alors nous serions dans la joie... ; mais parce que nous sentons en nous des mouvements *contraires* de *crainte*, de *doute*, de tristesse, etc., nous *n'osons pas l'établir comme certain* ¹. » Ainsi donc, ce fameux témoignage intérieur dépend uniquement d'un chacun, de ses efforts, de sa *hardiesse* à *établir qu'il possède l'esprit du Christ*. Sans doute, Luther dit que c'est l'esprit du Christ, le Saint-Esprit, qui donne à chacun la certitude ; mais lorsqu'il faut en venir à se décider, celui qu'a séduit Luther ressent tout autre chose que *le Saint-Esprit* et la sécurité qu'il produit, de sorte qu'en vrai Pélagien, le Réformateur est contraint d'en appeler à des efforts *purement humains* : *Ose établir comme certain que tu as l'esprit du Christ*. « C'est une *habileté* que de sauter de mon péché sur la justice du Christ, et par là d'être aussi certain de posséder la piété du Christ que je le suis d'avoir mon corps à moi ². » L'obligation de la certitude du salut

1. *Ibid.*, p. 165-166. (Ci-dessus, p. 433, n. 3.)

2. *Propos de Table* de Luther (années 1531-1532) (*Tischreden Luther's aus den Jahren 1531 und 1532*), édit. Preger, 1888, p. 41. — Voir aussi le *Journal* (*Tagebuch*) de Cordatus, édit. Wrampelmeyer, 1885, p. 131, n. 573 ; *Mart. Lutheri Colloquia*, édit. Bindseil (1863-1866), II, 298.

se résout dans l'obligation de la *rédemption par soi-même*, aujourd'hui ouvertement professée. Luther avait raison de dire que le *pélagianisme* ne meurt pas¹ ; il a prouvé par son propre exemple la vérité de cette parole.

Sa théorie de la certitude du salut témoigne d'un profond égarement de l'esprit humain, sans toutefois parvenir à nous délivrer de l'incertitude. Aussi, à bout de ressources, Luther lui-même ne connaît pas de meilleur conseil à donner à un homme dans l'abattement que celui de regarder comme *certain qu'il entendait Dieu en entendant Luther* ; ce devait être là sa consolation².

Mais que dire des théologiens protestants qui de nos jours encore croient sans tarder et copient servilement toutes ces absurdités et ces mensonges ! Voici, par exemple, Seeberg : sans se préoccuper le moins du monde si elles s'accordent entre elles, sans examiner le vrai sens des mots, sans se demander un seul instant si tout cela ne serait pas un pur verbiage, intentionnel du reste, il alligne au petit bonheur les propositions suivantes de Luther : « Le croyant sent directement qu'il a un Dieu favorable ; il possède et il sent le

1. *Operationes in Psalmos* (Weimar, V, 485 ; 1519-1521) : « Pelagianus error vere omnium sæculorum error est, sæpius oppressus quidem, sed nunquam extinctus ». Plus que tout autre, Luther eût dû se garder d'accuser l'Eglise ou les scolastiques de pélagianisme. Souvent, au-dessous de ses *paroles* chrétiennes, on trouve des *pensées* pélagiennes.

2. *Palat. 1955*. (Lettres de consolation de Luther et autres), fol. 99^b : « Hæc sit consolatio tua, Christum ubique adesse, et certo statuas, te Deum audire, quando me audis ».

Christ, ainsi que les effets de la grâce dans son cœur ; il sent en lui le Saint-Esprit et le péché. Cette perception certaine, directe et intérieure produit une expérience et non de vagues persuasions ; l'expérience de la foi sent la présence du Christ ; pour que la foi devienne ferme en nous, il faut que l'expérience survienne ; sans cette expérience personnelle, le Christ n'est pas notre sauveur ; là seulement où se trouvent ce sentiment, cette expérience, on devient *certain* de sa foi, certain de son salut. Le sentiment direct et l'expérience durable des objets de la foi sont donc la dernière et véritable preuve de la réalité de ces objets¹. »

Si Seeberg s'était donné la peine d'examiner d'après leur vrai sens seulement l'une ou l'autre de ces affirmations, il aurait vu la grande pauvreté d'idées qui s'y cache. Prenons-en *une seule*, celle sur *la certitude d'[avoir] la foi*. Seeberg nous renvoie d'abord à l'édition

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 241. THIEME (*Die sittliche Triebkraft des Glaubens ; eine Untersuchung zu Luthers Theologie*, 1895) fait comme Seeberg. On accepte comme prouvées des assertions gratuites de Luther ; bien mieux, on les place en vedette, comme quelque chose qui va de soi ; mais qu'elles s'adaptent ou non au système de Luther, qu'indépendamment de ce système, il soit possible ou non de les accepter, c'est ce que l'on ne songe pas à se demander. Les théologiens protestants n'ont jamais remarqué que Luther s'est trouvé dans la *nécessité* de faire maintes déclarations qui étaient en complète contradiction avec ses principes, ou qui, si l'on pesait la valeur des mots, n'avaient même aucun sens. Cette erreur leur vient en partie de ce qu'ils ignorent que l'invincibilité de la concupiscence est le point de départ de l'évolution de Luther, et que le triste état de son âme est le centre de sa théologie. Pour les obstacles qu'ils remarquent et qui les embarrassent, ou ils n'en disent rien, ou ils les arrangent à leur façon.

d'Erlangen, t. XIV, p. 220¹. Luther s'y étend peu sur la nécessité de « devenir certain de sa foi » ; il en parle plus longuement au second passage indiqué par Seeberg². Cependant, la certitude de la foi n'est pas la certitude du salut, et la certitude du salut ne découle pas de la certitude de la foi. Ce que Luther dit à ce sujet n'est qu'une nouvelle pétition de principe, un nouveau sophisme. Son argumentation peut se résumer ainsi : « Chacun doit *croire* que le Christ a versé son sang pour *ses* fautes, il doit le présumer et le supposer avec une constante *assurance*, et *tâcher* d'arriver à la certitude à ce sujet. *Cette foi* nous justifie et on la sent en soi ; car, comme le dit saint Augustin, elle est vue avec pleine certitude par celui qui la possède. » De là, il conclut contre les scolastiques : « *Ainsi par sa foi l'homme devient certain de son salut.* »

Mais selon la doctrine de l'Eglise, elle aussi, ne doit-on pas croire que Jésus-Christ a versé son sang pour les péchés de tous les hommes, par conséquent pour les péchés de chacun de nous en particulier ? De là toutefois s'ensuit-il qu'aussitôt, les péchés de chaque homme en particulier soient effacés ? Pourquoi donc en outre Jésus-Christ a-t-il institué le sacrement de baptême ? N'a-t-il pas montré par là qu'il faut que les fruits de sa rédemption soient appliqués à chacun de nous ? Pourquoi, en outre, a-t-il dit aux apôtres en général et à saint Pierre en particulier : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, et ils

1. Erlangen (1^{re} édit.), 14, 220 ; (2^e édit.), 14, 259 (9 nov. 1522).

2. Weimar, II, 458 (1519).

seront retenus à ceux à qui vous les retiendrez ¹ » ? Les conditions que Jésus-Christ, le divin fondateur du christianisme, a posées pour la rémission des péchés et la justification sont donc tout autres que celles de Luther. En quel endroit Jésus-Christ ou l'un de ses apôtres ont-ils dit que le pardon des péchés dépendrait de la *certitude* avec laquelle on croirait à ce pardon, d'une certitude qui n'est que le résultat de nos efforts, d'une foi sans repentir ni charité ? Combien plus rationnelle est la doctrine chrétienne, la doctrine catholique !

Luther se trompe étrangement lorsque pour étayer ses affirmations, il en appelle à saint Augustin ². Que dit, en effet, ce grand docteur ? *Chacun sait s'il croit ou s'il ne croit pas* ; la foi est en nous, et si nous la possé-

1. Joann., XX, 23 ; Matt., XVIII, 18, et XVI, 19.

2. Par exemple, dans son premier *Commentaire sur l'Épître aux Galates* (1518-1519), Luther écrit : « Nihil tibi profuerit credere, Christum esse pro peccatis sanctorum aliorum traditum, pro tuis autem dubitare. Nam hoc et impii et demones credunt. Verum constanti fiducia præsumendum est tibi, quod et pro tuis, et unus sis illorum, pro quorum peccatis ipse traditus est. Hæc fides te justificat, Christum in te habitare, vivere et regnare faciet. Hæc est testimonium spiritus, quod reddit spiritui nostro, quod sumus filii Dei. Quare facile senties, si advertas, hunc affectum ex tuis viribus in te non esse : impetrandus ergo per humilem et in seipsum desperatum spiritum. Fabulæ ergo sunt opinatorum scholasticorum, hominem esse incertum, in statu salutis sit necne. Cave tu, ne aliquando sis incertus, sed certus quod in teipso perditus : laborandum autem, ut certus et solidus sis in fide Christi pro peccatis tuis traditi. Quomodo potest fieri, ut hanc fidem, si sit in te, non sentias, cum beatus Augustinus asserat, eam certissime videri ab eo qui habet ? » Dans la suite, Luther reviendra très souvent sur cette parole de saint Augustin, par exemple, en 1520 (Weimar, VII, 122), dans le second *Commentaire sur l'Épître aux Galates* (1535), II, 162, etc.

dons, nous en avons conscience ; nous savons si nous consentons ou non à l'objet de la foi¹. C'est tout ce que dit saint Augustin. Lorsque Luther prétend que les scolastiques nient la doctrine de saint Augustin, ou il parle sciemment contre la vérité, ou il est un ignorant, qui nous montre en même temps qu'il confond la certitude de la foi avec la certitude du salut². Saint Thomas, par exemple, cite souvent ce passage de saint Augustin et il le commente³ ; il le donne même comme preuve en faveur de sa thèse que l'acte de foi n'a pas une certitude moindre que l'acte de science⁴. Comme

1. *De Trinitate*, l. 13, c. 2, n. 3 : « Fidem ipsam quam videt quisque in corde suo esse, si credit, vel non esse, si non credit, aliter novimus... Eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia... Ipsam fidem quando inest in nobis, videmus in nobis, quia et rerum absentium præsens est fides, et rerum quæ foris sunt, intus est fides, et rerum quæ non videntur, videtur fides, et ipsa tamen temporaliter fit in cordibus hominum, et si ex fidelibus infideles fiunt, perit ab eis ». Il dit encore (*ibid.*, lib. 14, c. 2, n. 4) : « Mens quippe humana cum fidem suam videt, qua credit quod non videt », etc. Voir en outre *De Gen. ad lit.*, l. 12, c. 31, n. 59.

2. *In Galat.*, II, 163 : « Augustinus recte et pie dicit, unumquemque fidem suam certissime videre, si eam habeat. Hoc ipsi (sophistæ et monachi) negant. Absit, aiunt, ut certo statuam, quod sim in gratia, quod sim sanctus, quod habeam Spiritum sanctum, etiamsi sancte vivam et omnia faciam ».

3. Voici l'explication qu'il en donne dans le *De veritate*, qu. 10, a. 9, ad 8 : « Fides est habitus intellectivæ partis, unde ex hoc ipso, quod menti inest, mentem inclinât ad actum intellectus, in quo ipsa fides videtur ; secus autem est de aliis habitibus, qui sunt in parte affectiva ». — I p., qu. 87, a. 2, ad 1 : « Nullus fidem se habere scit nisi per hoc, quod se credere percipit ».

4. *In 3 Sent.*, dist. 23, qu. 2, a. 2, qu. 3. La thèse est ainsi formulée : « Actus fidei non habet minorem certitudinem, quam actus scientiæ ». Preuve d'autorité : « Augustinus dicit, quod nihil est certius homini sua fide ».

saint Thomas, saint Bonaventure cite et commente ce même passage¹. Mais en profonds théologiens et philosophes qu'ils étaient, ils se sont bien gardés d'en tirer la conclusion de Luther : *donc je tiens pour certain que je suis en état de grâce*.

D'ailleurs Luther n'a pas même compris saint Augustin. Dans le passage en question, saint Augustin ne dit pas que l'on peut *sentir* la foi, mais qu'on peut la *voir*, tandis que d'après Luther, pour saint Augustin, on peut *sentir la foi avec une certitude absolue*². C'est que pour Luther la foi est essentiellement une confiance ; or, comme la confiance appartient à l'espérance, à la partie affective, c'est dans la volonté qu'elle réside. Du reste, que veulent dire ces expressions : certitude *de la foi*, certitude du salut *par la foi* ? Il y a là des notions qu'il est impossible d'accoupler. Tout imbus de la même confusion dans les concepts, les théologiens protestants sont incapables de la remarquer chez Luther : Seeberg, par exemple, nous parle de « cette *foi* du salut, ou *confiance* produite³ en nous par la révélation du Christ... La foi est une action de Dieu *et elle est une confiance*⁴ ».

Les théologiens protestants n'ont plus la vraie notion de la foi, depuis le jour où Luther a perdu cette notion à l'époque décisive de sa vie. On comprend dès lors que lui et eux attribuent à la foi, à cette X

1. In 1 Sent., dist. 17, qu. 3, obj. 5.

2. Weimar, VII, 122 (1520) : « Fidem autem (pœnitens) certissime *sentire* potest in corde, si eam habet, ut Augustinus dicit ».

3. Ainsi, brusquement, par une révélation placée en dehors de nous, sans nulle action intérieure de la grâce ?

4. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 239-40. C'est moi qui souligne.

inconnue des effets que la foi véritable ne peut pas produire à elle seule, que, sans en voir plus long, ils y rattachent la certitude du salut. De cette confusion d'idées, de cette absence d'idées viennent aussi leurs définitions de la foi qui sauve¹. Ainsi, d'après Ritschl, croire au Christ signifie « que la valeur de cet amour de Dieu que le Christ a manifesté dans ses actes en vue de nous réconcilier avec Dieu nous devient propre dans la confiance qui, en union avec le Christ, se subordonne à Dieu, considéré comme son Père et notre Père, et dans laquelle nous devenons certains de la vie éternelle et de la béatitude² ». Arrêtons-nous pour respirer ! Et pourtant nous ne savons pas encore comment la confiance peut nous donner la *certitude*. Qu'on lise et relise les phrases de Ritschl autant qu'on le voudra : on n'y trouvera qu'un pur verbiage. La véritable caractéristique des théologiens protestants est de s'exprimer d'une manière absolument inintelligible pour ce qui est du dogme et de la morale ; plus un théologien protestant a un style obscur et entortillé, plus il est en vogue. Pour prendre un exemple connu, n'est-ce pas un pur imbroglio que nous donne SCHLEIERMACHER, « le plus grand des théologiens qu'ait eus l'Eglise protestante depuis la Réformation³ », lorsqu'il nous dit que « l'activité rédemptrice » du Christ consiste en ce que « le

1. Heilsglauben. De même, ci-après, p. 471 (N. d. T.).

2. *Die christliche Lehre der Rechtfertigung und Versöhnung*, III, 1889, p. 558.

3. E. ZELLER, *Vorträge und Abhandlungen. Erste Sammlung*, 1875, p. 196.

*Sauveur élève les fidèles vers la force de la conscience qu'il a de Dieu*¹. »

Le père de cette phraséologie prétendue profonde, et qui n'est que creuse et dépourvue de sens, c'est Luther lui-même. Malgré toutes ses prétentions à des expériences mystiques, *il n'avait trouvé en lui que l'expérience de son invincible concupiscence et du péché*; lorsqu'il en vint à parler de *l'expérience de la foi*, de l'expérience des fruits de l'œuvre de la rédemption dans son âme, il devait donc nécessairement témoigner d'une profonde confusion d'idées et faire entendre des phrases creuses. Toutes ces prétendues expériences de Luther n'ont pas d'autre but que de nous voiler ce qui gêne²; bien que ce soit clair comme le jour, les théologiens protestants n'ont pas voulu jusqu'ici le voir ou en convenir.

Ce que Harnack dit de la certitude du salut d'après Luther ne prouve pas non plus chez lui une grande intelligence du sujet : « L'homme malheureux, brisé intérieurement, privé de Dieu, ne peut trouver son repos que dans ce qu'il y a de plus élevé, dans la possession même de Dieu; c'est ce qu'Augustin savait lui aussi. Mais *il ne trouvera ce repos que s'il devient absolument certain de Dieu*, et il n'acquerra cette certitude que par *la foi*. Saint Augustin ignorait ces deux derniers points³ ». C'est très exact : saint Augustin ne

1. *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 1861, II, 94.

2. C'est-à-dire de cacher l'origine véritable de la théorie de Luther sur la justification par la foi, etc. (N. d. T.).

3. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 759. Voir en outre, ci-dessus, t. II, p. 369.

connaissait pas une pareille... absurdité. Ce n'est que la *charité*, et non la foi isolée de la charité, qui met l'homme en *possession* de Dieu ; ce n'est qu'elle qui nous *unit* à lui, et non pas la foi seule. Mais pour Luther, la charité était une terre inconnue.

Harnack continue : « En ayant le courage d'affirmer ce qu'il *avait vécu*¹ : *l'identité de la foi et de la certitude du salut*, en découvrant ainsi ce vers quoi *tendaient* les tentatives de réforme du moyen âge, il a élevé ces tentatives au-dessus d'elles-mêmes et il les a clôturées² ». Solennelles phrases creuses ! Dans le moyen âge, Harnack pourrait-il, mais sans rhétorique, m'indiquer *une seule* tendance réformatrice qui ait visé à atteindre la certitude du salut³ ? Je l'ai déjà mis au défi de prouver l'assertion d'un autre de ses ouvrages que la mystique des ordres mendiants voulait produire la certitude du salut³. Ici, voici que de toutes les tendances réformatrices du moyen âge, il affirme quelque chose de semblable⁴.

1. C'est moi qui souligne.

2. *Ibid.* Harnack écrit en note : « Par là, Luther a surpassé la mystique ! »

3. Ci-dessus, t. I, p. 374.

4. Sur les rapports entre la « Réformation évangélique » et les tentatives de réforme au moyen âge, Harnack a des idées vraiment étonnantes. Il écrit (*Das Wesen des Christentums*, 4^e éd., p. 168) [*L'Essence du Christianisme*, Paris, 1907, p. 320] : « Le protestantisme n'est pas un phénomène spontané issu d'une sorte de « génération équivoque » (*generatio æquivoca*), mais il a été provoqué, comme l'indique déjà son nom, par les abus intolérables qui existaient dans l'Eglise catholique, et il est le couronnement d'une longue série d'essais de réformes, qui dans le moyen âge lui furent analogues, mais étaient restés sans résultat ». Harnack semble presque ignorer que dans les tentatives de

Dans ce que Harnack nous dit des *expériences* intimes de Luther, notamment au sujet de la certitude du salut, il fait vraiment preuve d'une grande ingénuité : « L'expérience était précisément la certitude de cette grâce... Telle fut l'expérience de Luther¹ ». Nous avons déjà vu ce qu'il fallait penser des expériences de Luther : il n'avait d'expérience que sur une seule chose, sur sa *concupiscence* invincible et sur le *péché*. C'est cette expérience qui le mena à toutes ses erreurs, et notamment à cette doctrine du salut qui,

réforme du moyen âge il s'agissait de tout autre chose que dans la « réformation évangélique », et que, dans cette réformation même, il faut encore distinguer entre le point de départ de Luther et celui du luthéranisme. (Ci-dessus, t. I, p. 47-48). De plus, il n'a pas soupçonné que ses Pères de l'Eglise protestante s'entendirent tout aussi bien que leurs coreligionnaires d'aujourd'hui à travailler l'opinion publique par des phrases creuses et de grands mots, comme celui de « Réformation ». Si Harnack voulait étudier sans parti pris le développement de Luther et du Luthéranisme, il ne manquerait pas d'arriver aux conclusions de mon introduction au présent ouvrage : Le luthéranisme a été le point d'arrivée du courant de décadence du moyen âge, et non le terme des tentatives de réforme de cette époque. — Nous connaissons déjà les plaintes amères de Luther sur la corruption qui se répandait chaque jour davantage en Allemagne ; « tous les vices, l'avarice et l'usure, écrit-il en 1542, la débauche, les haines, la perfidie, l'envie, l'orgueil, l'impiété, le blasphème, ont atteint un tel degré que l'on a peine à croire que Dieu épargnera l'Allemagne... On ne voit nulle part la pénitence, mais partout au contraire un indomptable endurcissement ». (De Wette, V, 462, 470). Et quelle était la cause de cette corruption ? Cette doctrine du salut, qui, selon Harnack, a vraiment fait du Protestantisme une réforme. (Même passage). Le débordement de mal que fut le luthéranisme n'était que le fruit ; la doctrine de Luther et surtout celle de la certitude du salut, cette consolation des « demi-chrétiens » a été la racine.

1. *Das Wesen des Christentums*, p. 169. [*L'Essence du Christianisme*, 1907, p. 322]

pour Harnack, « a vraiment fait du protestantisme une réforme ». Luther n'a *jamais* vécu la certitude du salut, et toutes les recettes qu'il donna à ses adeptes pour l'acquérir tendent toutes à se donner beaucoup de mal, à s'exercer, à acquérir l'habileté qui rendra certain du salut. Il avoue lui-même qu'il *n'a pas encore acquis, pas encore appris* cette habileté-là ¹.

Comment Harnack a-t-il donc pu dire : « Luther nous décrit en termes à la fois vigoureux et joyeux ce en quoi consiste l'*expérience* que la grâce de Dieu lui a donné de *vivre*. Cette *expérience* fut pour lui la certitude que par la foi en Jésus-Christ il possédait un Dieu miséricordieux ² ? » D'une pure invention, d'une illusion de Luther, on fait une *chose vécue* par le Réformateur ! Mais qui donc avant Luther a nié que nous ayons en Jésus-Christ un Dieu miséricordieux ? En tout cas, ce n'est pas l'Eglise ³.

Comment Luther pouvait-il avoir fait l'expérience de la certitude du salut : il n'a pas même possédé le fondement de cette certitude. je veux dire *la foi qui sauve*, parce qu'il ne l'a jamais expérimentée ni vécue. Lorsque, par exception, il s'explique franchement sur ce point, il nous avoue que tout en prêchant leur théorie de la justification (par la foi seule), lui et ses prédicants n'y croient qu'avec peine ⁴. *Ce que l'on a vécu ne coûte*

1. « Ego miror, quod hanc doctrinam non possum discere, et omnes mei discipuli putant se (eam) ad unguem scire ». *Propos de Table* (années 1531 et 1532), *loco cit.* ; Cordatus, *loco cit.*

2. Ci-dessus, t. II, p. 327 et suiv.

3. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 760.

4. *Opera exeg. lat.*, XXIII, 140 (1534) : « Est autem nulla religio in orbe terrarum, quæ hanc sententiam de justificatione admittat,

pourtant pas à croire. Luther a si bien conscience que son « Évangile » est en contradiction complète avec la saine raison, et par suite avec toute véritable expérience, qu'à plusieurs reprises, il va jusqu'à manifester la crainte que cet « Évangile » ne disparaisse après sa mort, en sorte que le pape n'avait aucunement besoin de partir en campagne contre lui¹. Dans ses paroles sur la faiblesse de la foi, sur les prémices de la foi et de l'esprit du Christ en nous, n'est-ce pas tout l'opposé d'expériences personnelles qui se fait jour²? Cette absence d'expériences, nous en trouvons encore la preuve dans nombre d'autres paroles de lui³. Il trouvait que saint Paul lui aussi avait eu beaucoup de peine à croire à la rédemption⁴. Il était même impossible à

et nos ipsi privatim ægre eam credimus, quamquam publice eam doceamus. Ideo quoque diligentius hic locus cognosci debet, quod sit seu fundamentum, quo novum Testamentum seu Evangelium nititur, qui solus nos et religionem nostram ab omnibus aliis religionibus distinguit ».

1. Erlangen, 48, 186 (1531). — En 1549, Etienne Tucher racontait que « devant beaucoup de personnes dignes de foi et notamment devant le D^r Augustin Schurf, le D^r Martin Luther avait dit : « Après ma mort, aucun de ces théologiens ne restera ferme ». Erlangen, 16, 149.

2. Ci-dessus. p. 302-303 ; voir aussi p. 328, n. 1.

3. Ainsi Mathesius rapporte qu'Antoine Musa, pasteur de Rochlitz (Saxe), se lamentait auprès de Luther de ne pouvoir croire lui-même ce qu'il prêchait aux autres ; Luther lui répondit : « Dieu soit loué et remercié de ce qu'il en est ainsi pour d'autres ; je croyais être le seul à être dans ces dispositions ». *Historien von Mart. Luthers Leben*, Nürnberg, 1570, p. 139. Je ne m'arrête pas aux *Propos de Table*, II (1845), 178, 188, 191, etc.

4. Erlangen, 48, 65 : « Paul veut dire : Croire cet article de telle sorte qu'on y adhère d'une foi complètement pure est *plus difficile* qu'on ne saurait se l'imaginer. Je puis bien le prêcher, mais je ne puis pas le croire aussi fermement ; je m'efforce cependant de parvenir à le saisir.

Luther de *vivre* de la foi ; aussi, en 1538, comme Justus Jonas prétendait tout connaître dans l'Écriture, Luther répondit : « J'ai prêché pendant vingt-cinq ans et je ne comprends pas encore ce texte : *Le juste vit de la foi*¹ ». S'il avait eu une *expérience quelconque* de la foi, ce qui est impossible sans la charité, il n'aurait pas eu de peine à comprendre ce passage.

Mais revenons à Harnack. Il croit Luther sur parole, sans avoir examiné au préalable à quelle époque on trouve chez lui les premiers linéaments de la doctrine de la certitude du salut, ou encore si, au début, il fait appel à une expérience personnelle. Si Harnack avait fait cette recherche, il aurait découvert que ce n'est qu'à partir de 1517² que Luther commence à énoncer cette doctrine, tout en n'en continuant pas moins à ne parler que d'une *seule* expérience, d'une *seule* chose vécue, de l'expérience de ses passions indomptables, de la concupiscence et du péché, et *jamais* de l'expérience de la certitude du salut. Ce que Luther nous fait entendre, et même à une époque avancée, ce sont des

1. *Journal de Lauterbach*, p. 81. Respondit Lutherus : « Jonas semel dixit, se omnia scire in Scripturis sacris, et subirascebatur mihi, quod non conniverem illi. Sed ego novi, multa me nescire. Ich habe 25 Jahr gepredigt, und versthe den locum noch nicht : Justus ex fide vivit ».

2. Voir, ci-dessus, p. 371, n. 1, les passages de son *Commentaire sur l'Épître aux Hébreux*.

N. d. T. : Le P. Grisar estime que ces textes ne contiennent encore rien de précis sur la certitude du salut (*Luther*, t. I, 1911, p. 211-212, 308). Il croit que Luther n'a trouvé cette théorie qu'en 1518 ou 1519 (*Luther*, I, 304 et suiv. ; voir aussi, ci-dessus, t. II, p. 316, n. 2).

plaintes de ce que l'on sent en soi-même tout le contraire de la rémission des péchés. Si Harnack avait bien voulu se donner la peine d'étudier Luther avec un peu de méthode, il aurait trouvé que l'année même où le Réformateur exposa pour la première fois la doctrine de la justice imputative du Christ ainsi que celle du passage de nos péchés dans le Christ et de sa justice en nous, c'est-à-dire en 1515, il *excluait expressément* la certitude du salut¹, et qu'il insistait vivement sur l'obligation d'être toujours dans la crainte et le tremblement,

Harnack s'est dispensé de tant de recherches : aussi, ne s'est-il pas aperçu que loin d'être le produit d'une *expérience vécue*, la doctrine de la certitude du salut n'était au contraire qu'une conclusion erronée. Si dans ses recherches sur les « épouvantes » de Luther dans le cloître il avait procédé avec un peu plus de critique², il aurait peut-être trouvé là quelques lumières sur les affirmations postérieures de Luther au sujet de l'expérience de la certitude du salut. Comme je l'ai montré plus haut³, Luther ne commence à parler de ces « épouvantes » qu'à partir de 1530, c'est-à-dire de la diète d'Augsbourg : alors que sa haine contre l'Église s'était encore accrue, qu'il se montrait plus osé et plus tranchant, et qu'il se croyait tout permis⁴. Ses paroles et ses actes *du temps* de sa vie monastique prouvent précisément le contraire d'« épouvantes

1. Ci-dessus, t. II, p. 441-448.

2. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 737.

3. Ci-dessus, t. II, p. 243-326. Voir aussi, ci-après, ch. VII, § 1.

4. Ci-dessus, t. II, p. 375-377.

claustrales ». A mesure qu'il s'éloignait de l'Église, et que s'élargissait l'abîme qui le séparait d'elle, plus aussi sa haine grandissait, et il en vint peu à peu à parler de faits *dont il n'a lui-même rien su à l'époque où il aurait eu à les endurer*.

La raison de cette tactique mensongère est manifeste : elle devait lui servir à étayer ses doctrines. Celui qui peut en appeler à des expériences personnelles fait toujours impression. Luther accrut encore cette impression en falsifiant, en défigurant les doctrines de l'Église contraires à ses prétendues *expériences*, et très souvent au point que l'on était censément forcé de les rejeter comme antichrétiennes. En 1520, alors que peu d'années le séparaient de sa profession, il prétendait ne pas savoir en quel état d'esprit il avait fait ses vœux. A mesure cependant qu'il s'éloigne de cette profession, il trouve davantage à nous dire sur ce point, jusqu'à ce qu'enfin, en 1533, il nous raconte qu'il a dû faire vœu qu'à l'avenir il n'aurait plus besoin des souffrances de Jésus-Christ¹. En réalité, tout ce que, pendant sa vie monastique et jusqu'à 1520, il a dit en public et dans l'intimité permet de conclure que ses années de couvent ne l'ont pas rendu fort malheureux. Mais à partir de 1520, à mesure qu'il s'éloigne de cette période, il en a de plus en plus long à raconter sur les terreurs de la vie religieuse, jusqu'à ce qu'en 1533, il fasse savoir au monde qu'au couvent « il fut le plus malheureux des hommes, passant ses jours et ses nuits à gémir et à se désespérer, au point

1. Ci-dessus, t. I, p. 137-138, t. II, p. 36.

que personne ne pouvait le consoler¹ ». Il agit de même à propos du « baptême monastique », dont il n'a rien su pendant sa vie au couvent, alors que dans la suite, comme nous l'avons vu dans la première partie, il est sur ce sujet d'une intarissable faconde.

Luther était un maître en fourberie. Il exposait la doctrine catholique selon les nécessités du moment. Quand il y trouvait son utilité, il disait que le pape se contentait de *prohiber* le mariage, mais *sans le condamner*. Au contraire, lui paraissait-il plus utile d'enseigner que le pape *condamnait* l'état du mariage comme un état de péché, il lançait une accusation en ce sens².

A l'égard de sa propre doctrine il procède de la même manière, avec cette seule différence qu'il caricature toujours davantage la doctrine catholique, afin de faire mieux valoir la sienne. Dans les deux cas, les moyens sont les mêmes : mensonge et imposture. Nous l'avons entendu dire : « Quel mal y aurait-il à ce que, pour un plus grand bien et en considération de l'Église chrétienne, on fît un bon et gros men-

1. Erlangen, 31, 287-288. Voir en outre, ci-dessus, t. II, p. 243-326, où je montre que Harnack accepte trop facilement ces racontars des dernières années de Luther. Ils ne connaissent pas mieux Luther ceux qui, comme PREUSS (*Die Entwicklung des Schriftprinzips*, p. 3) et KÖSTLIN (*Martin Luther*, 5^e édit., I, 66), rapportent à Luther le passage de Weimar, I, 557 (1518) : « Sed et ego novi hominem », etc. ; ils ne remarquent pas que *ibid.*, p. 423, la même expression (« Sed et ego novi hominem ») forme le début d'un autre récit avec lequel Luther n'a certainement rien à voir. [Grisar est de l'opinion contraire : t. III, p. 599, n. 1-3.]

2. Ci-dessus, t. II, p. 41 et suiv.

songe¹ » *La fin justifie les moyens* ; ce principe est on ne peut plus luthérien ; c'est grâce à lui que Luther et le luthéranisme sont devenus ce qu'ils ont été et ce qu'ils sont. Mais il est très luthérien aussi, pour détourner les regards de soi, d'attribuer ce principe aux catholiques.

Vers la fin de 1517, nous voyons déjà Luther décidé à ne céder en rien aux théologiens scolastiques d'Erfurt au sujet de ses théories ; il ne gardera pas de mesure à leur endroit. dit-il ; d'ailleurs, ce serait en pure perte². En pure perte ou non, cette mesure lui était bien impossible. Y eût-il même apporté la meilleure bonne volonté, s'imagine-t-on un Luther qui aurait de la réserve³ !

En 1518, alors qu'il est déjà au fort de la lutte, il est encore beaucoup plus tranchant ; il affirme la certitude de sa doctrine. Pourtant, deux ans auparavant, en 1516, il avait dit qu'il fallait ou être envoyé directement par Dieu, et cette mission se prouvait par des signes et des miracles, ou avoir reçu sa mission de l'Eglise⁴. Or, comme il l'écrira plus tard, il savait fort bien qu'il n'y avait aucune religion au monde à admettre la justification par la foi seule⁵. L'Eglise

1. Ci-dessus, t. I, 213. C'est là la « simplicité du cœur », qu'il s'attribue en 1521 ! Weimar, VII, 867.

2. Enders, I, 124 et suiv. (Luther à Jean Lang, 11 nov. 1517).

3. Ce mot est dur. Mais Luther lui-même dit à l'adresse de Jean Eck : « *Ecciana modestia* — tu sais assez ce que cela signifie » ! Weimar, VI, 587. Erl., 24, 21 (1520). Note du P. Weiss. [Nous avons traduit par *mesure*, *réserve*, le mot *modestia* de la lettre de Luther].

4. Ci-dessus, p. 256-261.

5. Ci-dessus, p. 471, n. 4.

catholique était du nombre, et par conséquent il ne pouvait se recommander d'elle. Et d'autre part, il ne pouvait pas davantage alléguer une mission directe de Dieu.

En 1524, au sujet de Münzer il écrira encore au conseil de Mulhouse : « S'il dit que Dieu et son Esprit l'ont envoyé comme les apôtres, faites-le lui prouver par des signes et des miracles, ou défendez-lui de prêcher. Car là où Dieu veut changer le cours ordinaire des choses, il fait toujours des miracles pour nous indiquer sa volonté¹. » Mais, par là, Luther se condamnait lui-même ; il n'ignorait pas qu'il changeait le cours ordinaire des choses, et que cependant « il ne pouvait se vanter que Dieu l'eût envoyé directement du ciel. » Sa mission était toute humaine ; il écrivait dans la même lettre : « Je n'ai encore jamais prêché ou voulu prêcher sans en avoir été prié par des hommes ou appelé par eux² ». Dès lors, comment pouvait-il inspirer confiance ?

1. De Wette, II, 538 (14 août 1524).

2. *Ibid.* — [Voir aussi Enders, XI, 40 (1536), et Grisar, III, 803.]

N. d. T. : Le raisonnement de Luther est curieux et très protestant. Münzer n'a pas de mission extraordinaire, il ne fait pas de miracles. « Moi non plus », dira-t-on. Comme réponse, Luther semble affirmer souvent sa mission extraordinaire : cette mission, il l'a reçue en passant par la nuit de l'âme, comme les mystiques ; il l'a reçue spécialement dans la révélation de 1518-1519 sur le sens de la justice de Dieu qui nous justifie par la foi (Ci-dessus, t. II, p. 316, etc.) ; par dessus tout, il l'a reçue à sa Pathmos, à la Wartbourg (voir, par exemple, ci-après, p. 487-492). Mais ici, il ne parle pas de cette mission directe ; seulement, dit-il, j'ai eu une mission ordinaire, car « je n'ai jamais prêché ou voulu prêcher sans en avoir été prié par des hommes ou appelé par eux ». Ainsi, la marque de la mission ordinaire, ce n'est pas d'avoir été envoyé

Il disait quelque temps après 1530 : « Il ne se montre pas un seul démon, hérétique ou chef de bande qui ose dire : « Moi, démon ou hérétique, je prêche *ma* doctrine » ; ils trouvent tous moyen de dire : « Ce *n'est pas ma* doctrine que je prêche, c'est *la parole de Dieu* » ; *chacun* prétend prêcher la parole de Dieu ». Si un prédicateur, un docteur, un pasteur doute que sa doctrine soit la parole de Dieu, il doit se

ou appelé par la hiérarchie, pape ou évêque, c'est de l'avoir été par le peuple chrétien ou le *pouvoir temporel* qui le représente. Or cette mission, Münzer ne peut pas davantage l'alléguer.

C'est dans le même sens que Walther s'évertue longuement à prouver que Luther avait reçu une mission ordinaire : il était docteur, et professeur d'Ecriture sainte à l'Université de Wittenberg ; or cette université ne dépendait pas du pape, mais de Frédéric de Saxe. Ce n'était donc pas du pape que Luther tenait son droit d'enseigner (W. Walther, *Für Luther wieder Rom*, 1906, p. 34-45).

Comme on le voit, c'est toute la question de la constitution de l'Eglise qui se présente ici. Or pour mieux saisir la valeur du raisonnement de Luther, que l'on se reporte à l'origine de l'Eglise ou... en l'an 1912. A l'origine de l'Eglise, J.-C. a-t-il dit à ses apôtres que pour prêcher l'Evangile, ils devraient attendre une mission ou même une autorisation des Juifs et des Gentils, que pour aller à Rome ils devraient demander et attendre une mission, une autorisation de Tibère, de Caligula, de Claude ou de Néron ? Et en 1912 est-ce à des foules qu'il faut reconquérir au christianisme, est-ce à des hommes politiques qui se font gloire de ne rien savoir du dogme et de la morale catholiques, qui en politique se font gloire de leurs variations, que Luther nous dira d'aller demander une mission pour enseigner la vérité religieuse ?

Alors que la délégation pour le pouvoir temporel sort de la *nature sociale* de l'homme, qu'elle ne vient que médiatement de Dieu et immédiatement des hommes ou plutôt des circonstances, qui la donnent soit à une famille, soit à des représentants plus transitoires, le pouvoir religieux est *supernaturel* : la délégation de ce pouvoir vient immédiatement de J.-C., et les représentants de ce pouvoir vont de J.-C. à la multitude pour lui enseigner la doctrine révélée.

taire et ne pas ouvrir la bouche « avant d'être certain que ce qu'il dit est la parole de Dieu¹ ». Dès 1514, il écrivait que « les Ariens et tous les hérétiques *s'enorgueillissaient* contre l'Eglise catholique de leur sagesse et de la vérité de leur doctrine, et qu'ils méprisaient les autres² ». Quatre ans après, il est en voie d'agir de même : il a été attaqué à cause de sa doctrine, et il a appris que le cardinal Cajétan va agir contre lui comme légat du pape à la diète d'Augsbourg : « *Ce qui me reste dans mon cœur et ma conscience, écrit-il, c'est de reconnaître et de confesser que tout ce que j'ai et que combattent mes adversaires, c'est de Dieu que je le tiens* ³ ».

Il ne dit pas encore ouvertement : « Je suis certain que ma doctrine est la doctrine de Dieu. » Mais il voit clairement que c'est le seul moyen d'écarter l'accusation de ne vouloir reconnaître que sa *propre* autorité. Il travaille à s'illusionner, lui et les autres. C'est ce qui ressort aussi d'une lettre que quelques semaines auparavant, il écrivait à Link : il a conscience, lui dit-il, de n'enseigner que la plus pure théologie ; il *espère* que Jésus-Christ dira peut-être pour lui comme pour saint Paul : je lui montrerai combien il faut qu'il souffre pour mon nom. « Car si le Christ ne parle pas ainsi, *pourquoi donc m'a-t-il chargé absolument malgré moi de ce ministère de la parole ?* Ou pourquoi ne m'a-t-il pas enseigné autre chose à dire ? C'était là sa

1. Erlangen, 48, 136 (1530-1532).

2. Weimar, IV, 93-94 (1514).

3. Enders, I, 218-219 : « Id mihi reliquum est et cordis et conscientiae, quod omnia quæ habeo, quæque ipsi impugnant, ex Deo me habere cognoscam et confitear » (21 août 1518).

sainte volonté¹ ». De cette illusion où il avait travaillé à se mettre que, s'il avait parlé, c'était parce que Jésus-Christ l'avait voulu, découlait aussitôt cette autre imagination que sa doctrine était voulue de Dieu, qu'elle était la parole de Dieu. Et à ce moment il n'avait pas encore complètement rompu avec l'Eglise. Que sera-ce lorsque la rupture sera complète ?

En 1518, il se flattait « qu'il ne serait jamais un hérétique. Je puis me tromper dans la discussion, ajoutait-il, mais *je ne veux rien affirmer comme certain*, ni du reste non plus me rendre esclave des opinions humaines² ». Mais, pour ne pas tomber dans l'hérésie,

1. *Ibid.*, 211 (10 juillet 1518) : « Sum plane vir ille cum Jeremia rixarum et discordiæ, qui quotidie novis, ut vocant, doctrinis irritò Phariseos. Ego autem, ut mihi conscius sum, non nisi sincerissimam theologiam me docere, ita jam diu præscius fui, fore ut sanctissimis Judæis scandalum, et sapientissimis Græcis stultitiam prædicarem. Sed spero me debitorem esse Jhesu Christo, qui et mihi forte dicit : ostendam ei, quanta oporteat eum pati propter nomen meum. Si enim id non dicit, cur in officium verbi hujus me invitissimum posuit ? Aut cur non aliud docuit, quod loquerer ? Fuit voluntas sua sancta ».

N. d. T. Dans l'édition Enders, la plus complète des lettres de Luther, et qui n'est pas encore terminée, il y a *invictissimum* : « Si enim id non dicit, cur in officium verbi hujus me *invictissimum* posuit ? » C'est pourquoi Denifle avait traduit : « Si le Christ ne parle pas ainsi, pourquoi donc, en me chargeant de prêcher la parole, m'a-t-il rendu absolument invincible ? » Le Dr Paulus regrettait que le P. Weiss n'eût pas corrigé cette erreur, qu'entre la première et la seconde édition on avait pourtant signalée (*Supplément littéraire de la Kölnische Volkszeitung*, n° 23 : 7 juin 1906, p. 174). Voir aussi W. Walther, *Für Luther wider Rom*, 1906, p. 45, n. 5 ; Grisar, *Luther*, I, 1911, p. 87, note. L'excuse de Denifle est que jusqu'à lui, personne n'avait proposé cette correction.

2. *Ibid.*, 219 : « Hæreticus nunquam ero, errare disputando possum », etc. De même en 1519 (Weimar, II, 275) : « Nunquam mihi placuit nec in æternum placebit quodcunque Schisma ».

il lui aurait fallu posséder l'Esprit de Dieu; « car *ceux qui sont conduits par cet Esprit*, écrit-il en 1516, sont des hommes dont le sens et les opinions ne sont pas opiniâtres; Dieu les mène d'une manière merveilleuse là où ils ne veulent pas et là où ils ne savent même pas, mais au-dessus de tout sens. Aussi, lorsqu'ils sont menés, la volonté de Dieu paraît dure à leur endroit, désagréable et enlevant tout espoir. Ils se livrent cependant à cette conduite avec une humble résignation¹ ». Mais comment Dieu les conduit-il? Par leurs supérieurs. Le *sens propre* se révolte cependant; c'est lui « qui pousse l'homme à résister aux supérieurs et autres par la parole et l'action de qui Dieu nous manifeste sa volonté, lui qui nous fait adhérer (opiniâtement) à nos propres idées² ». « Si quelqu'un ne veut jamais céder et ne veut jamais croire qu'il se trompe, il est très certain qu'Adam et le vieil homme vivent encore en lui, et que le Christ n'y est pas encore ressuscité³ ». « Les hérétiques, disait-il l'année précédente, se révoltent contre l'Eglise; ils font et supportent tout, l'obéissance exceptée. Aussi ce sont des hommes pleins de souillures⁴ ».

1. *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, fol. 247^b [Ficker, II, 269] : « *Ii qui spiritu Dei aguntur, homines sunt sensus et opinionis flexibilis, quos ducit mirabiliter dextera Dei, quo non volunt...* » — *Ibid.*, fol. 189 [Ficker, II, 177] : « *Spiritum quietum et mitem atque obedientem Deus requirit* » — Voir en outre le même *Commentaire*, sur VIII, 14 [Ficker, II, 194].

2. *Ibid.*, fol. 248 et fol. 229^b [Ficker, II, p. 270, 239].

3. *Ibid.*, fol. 231 [Ficker, II, p. 242] : « *Qui non cedit et se non errare semper putaverit, certissimum est, quod adhuc vivit in eo Adam et vetus homo, et Christus nondum in illo resurrexit* ».

4. Weimar, IV, 346. *Comment. sur l'Ep. aux Rom.*, fol. 248 [Ficker, II, p. 270] : « *homines mente corrupti* ». Voir aussi Weimar, III, 97 (1513) ; IV, 93, 114 (1514).

Il est très rare, nous dit Luther, avec raison du reste, que nous soyons sans « opiniâtré », car « nous avons tous à ce vice une propension étonnante¹ ». Luther était très loin d'être du nombre de ces rares exceptions. Ne l'avons-nous pas entendu se plaindre de son sens propre, de son œil très pervers² ! Pour lui, enfant de la Basse Saxe³, il n'y avait rien de plus contraire à sa nature que *la flexibilité du sens et de l'opinion*, signe de la présence de l'Esprit de Dieu dans une âme. De plus il ne travailla jamais son caractère entêté, il se laissa aller, jusqu'à ce qu'enfin il se trouva sous l'entière domination de sa concupiscence. Il ne supporta jamais la contradiction ; céder lui était inconnu, sa manière de voir lui parut toujours meilleure que celle des autres. Les dispositions qu'en 1514 il notait chez les hérétiques se manifestèrent chez lui dès les premières années de son professorat : « Aucun hérétique ne se laisse persuader par la discussion ou la lutte, car il est opiniâtre et endurci. Sage à ses propres yeux, il est très difficile à convaincre ; il est résolu à ne céder à personne⁴ ». En 1515, il applique

1. *Comment. sur l'Ep. aux Rom.*, fol. 261^b [Ficker, II, p. 294] : « Ad quod vitium mira pronitate sumus omnes propensi, et rarissimus est qui eo careat. Teutonice *steifsinnig* (opiniâtre) ».

2. Ci-dessus, t. II, p. 378.

3. Voir à ce sujet RANKE, *Weltgeschichte*, IX, 2, p. 137-138.

4. Weimar, III, 636 : « Nullus hæreticus bellando et contendendo vincitur... Quia pertinax et induratus est omnis talis et incredibilis verbo. Sapiens enim est in oculis suis, ideo durus ad persuadendum et nulli cedere paratus. » C'est ce que Luther reconnaissait encore lorsqu'il était hérétique. Voir, ci-dessus, p. 251, n. 2 (1535). Jean LANG dit de même dans son *Commentaire sur l'Épître à Tite* (Cod. Pal. lat., 132, fol. 88) : « Talis subversum

ces paroles aux discuteurs en général; ils pensent toujours être les seuls à voir juste et croient que tous les autres se trompent¹. Détail fort curieux: alors qu'il n'était que simple « lecteur », ses confrères avaient déjà remarqué chez lui cette disposition. On lit dans la chronique d'Oldecop : « Lorsqu'il fut envoyé d'Erfurt à Wittenberg, cette perte fut peu sensible à ses confrères d'Erfurt, car Frère Martin voulait toujours avoir raison et il discutait volontiers² ». Mélanchthon lui-même parlera plus tard de l'opiniâtreté de Luther : « opiniâtreté naturelle, qui était loin d'être faible chez lui », et à laquelle « il se laissait souvent aller plus qu'il n'eût été utile à sa personne et au bien commun³ ».

Cette opiniâtreté va de front avec un grand orgueil⁴. Au fond, opiniâtreté et orgueil ne font qu'un; ces deux penchants font souvenir de cette parole de Luther : « Tout orgueilleux est à lui-même sa propre idole⁵ ». Les premières années, Luther se reprocha ces défauts. En 1518, il reconnaissait encore *théoriquement* qu'il devait céder et se soumettre au

habet iudicium et putat corrigentem se errare, ideoque ad verborum pugnas conversus vult eum, a quo docetur, lucrificare ».

1. *Comment. sur l'Ep. aux Rom.*, fol. 231 [Ficker, p. 242]: « Contentiosi... ubi credere debent, demonstrari sibi volunt, *semper se rectum videre præsumentes et ceteros errare* ».

2. *Chronique de Jean Oldecop*, publiée par Euling, p. 28.

3. *Corpus Reformatiorum*, VI, 880 : « Tuli etiam antea servitutem pæne deformem, cum sæpe Lutherus magis suæ naturæ, in qua φιλονεικία erat non exigua, quam vel personæ suæ vel utilitati communi serviret ». (28 avril 1548).

4. Ci-dessus, t. II, p. 419 et suiv.

5. Weimar, IV, 114 (1514) : « Omnis superbus sibi est idolum ».

jugement de l'autorité ; il avait encore conscience qu'il ne lui était pas permis de devenir hérétique. Mais la théorie fut impuissante du moment où l'orgueil, l'opiniâtreté, la concupiscence l'eurent complètement envahi. Le choc de l'amertume, de la tentation, nous dit-il¹, ne fait que nous ancrer dans les dispositions où nous étions déjà, en sorte que celui qui était orgueilleux et opiniâtre le devient encore davantage. Dès 1514, il avait déjà fait cette expérience à propos de ses passions dominantes, la colère, l'orgueil et la luxure². Vienne la contradiction de la part de l'Eglise, l'amertume et la tentation s'élèveront dans son âme ; il ne se contentera pas, comme en 1510 et 1516, d'anathématiser les *docteurs* qui ne penseront pas comme lui³, il anathématisera l'*Eglise* elle-même. Il lui dira : « *Ma doctrine est la vraie, je l'ai reçue de Dieu ; la tienne est fausse, elle n'est qu'une pure invention des hommes ; c'est moi qui ai raison, c'est toi qui as tort.* »

Dès 1520, sa parole est la parole *de Dieu* ; ceux qui la combattent ne sont que des satans ; il n'a pour eux que du *mépris*, et sa conduite à leur égard est sem-

1. Ci-dessus, p. 96, n. 2.

2. Ci-dessus, t. II, p. 396, n. 4.

3. Dans son *Commentaire sur les Sentences*, il s'agit de l'idée qu'il faut se faire des relations du Saint-Esprit avec le Père et le Fils. Il écrit : « Ego autem, licet multi incliti doctores sic sentiant (aient une autre opinion), tamen quia non habent pro se scripturam, sed solum humanas rationes, et ego in ista opinione habeo scripturam, quod anima sit imago Dei, ideo dico cum apostolo : Si angelus de cœlo, i. e. doctor in ecclesia, aliud docuerit, *anathema* sit ». Weimar, IX, 46. Dès 1516, il écrit à propos de sa nouvelle doctrine du salut : « *Maledictus, qui hoc non credit* », Enders., I, 29.

blable à celle que nous l'avons vu reprocher aux Ariens et à tous les hérétiques. Comme il se flatte d'avoir toujours à sa disposition des textes de l'Écriture, il a bientôt fait de légitimer son mépris par la parole de Jésus-Christ : « Gardez-vous des hommes¹ », c'est-à-dire, suivant le commentaire de Luther : « Apprenez à mépriser souverainement les hommes² ». Deux ans après, il écrira : « Voici ce que tu dois répondre : « Que Luther soit un polisson ou un saint, cela m'importe peu ; mais sa doctrine n'est pas de lui, elle est du Christ lui-même³ ». La même année, 1522, il apostrophe en ces termes Henri VIII, roi d'Angleterre : « Je suis certain d'avoir reçu ma doctrine du ciel et je l'ai fait triompher même contre celui qui dans son petit doigt possède plus de puissance et de ruses que tous les papes, les rois et les docteurs ensemble. » Son entêtement, son obstination vont jusqu'à le faire prophétiser, ce qui d'ailleurs était plus aisé que d'opérer des miracles : « Malgré toutes les portes de l'enfer et toutes les puissances de l'air, de la terre et de la mer, mes dogmes demeureront, et le pape tombera. Dieu verra qui succombera le premier, du pape ou de Luther⁴ ».

1. Matth., X, 17.

2. Enders, II, 497-498 (20 octobre 1520).

3. Erlang., 28, 316 (1522). Voir aussi p. 143 et Weimar VII, 275 (1521).

4. « Certus enim sum, dogmata mea habere me de cælo, quæ etiam adversus eum [le diable] triumphavi, qui in ungue novissimo plus habet virtutis et astutiæ, quam omnes Papæ et reges et doctores, ut nihil agant, qui Bullas nominum et titulorum contra me jactant et libellos sub regiis inscriptionibus venditant. Dogmata

La même année encore, il écrit à l'électeur Frédéric de Saxe : « Quant à ma cause voici ma réponse : Votre Grâce sait, ou si elle l'ignore, je porte ici à sa connaissance que *je ne tiens pas l'Evangile de la main des hommes, mais uniquement du ciel*, par Notre-Seigneur Jésus-Christ. J'aurais pu déjà revendiquer, et c'est ce que je ferai désormais. le titre de serviteur (de Dieu) et d'Evangéliste¹ ». En lisant ce passage, M. Harnack a senti un frisson : « Une telle conscience de soi-même, écrit-il, nous donne presque un sentiment d'angoisse ; il ne faut cependant pas oublier *qu'elle est unie à la plus profonde humilité envers Dieu* ; cette conscience ne s'est pas produite subitement, ni par des visions ; elle s'est développée lentement au contact de l'Ecriture et des biens spirituels de l'Eglise² ».

Il est très vrai que cette conscience de soi-même ne

mea stabunt, et *papa cadet*, invitis omnibus portis inferi et potestatibus aëris et terræ et maris... Deus viderit, uter primo fessus defecerit, Papa an Lutherus ». *Op. var. arg.*, VI, 391-392 (Dans Erl., 28, 346, Luther donne de ce passage une traduction large : « Par la grâce de Dieu, je n'ai pas seulement reçu ma doctrine du Ciel, mai je l'ai gardée fermement contre quelqu'un qui dans son petit doigt a plus de puissance que mille papes », etc. Voir Preger, *Luthers Tischreden aus den Jahren 1531 und 1532* (1888), p. 21, n. 57, p. 138-139, n. 543, 545). D'après Harnack, « Luther, dans les circonstances capitales de sa vie, a parlé comme un prophète et un Evangéliste ». (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 3^e édit., 729). Mais, — fatalité cruelle ! — c'est précisément Harnack, qui, plus que tout autre, a contribué à donner le démenti le plus formel à la prophétie de Luther, en faisant disparaître du protestantisme les derniers restes des *dogmes* de Luther : *dogmata mea stabunt* !

1. De Wette, II, 138 (5 mars 1522). Voir en outre Erlang., 28, 143 (1522).

2. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 729, n. 1. C'est moi qui souligne.

s'est pas produite subitement, ni par des visions ; elle s'est formée peu à peu *comme chez tous les hérétiques* ; elle est venue non de l'Ecriture ou des biens spirituels de l'Eglise, mais *du triste état d'âme de Luther et de son caractère opiniâtre*. Nous savons suffisamment comment il en vint à ses doctrines ; nous savons aussi que c'est son sens propre, son entêtement, qu'autrefois il maudissait en théorie, qui l'ont conduit à s'insurger contre l'Eglise. Il manqua toujours de la flexibilité du sens et de l'opinion, et, par conséquent, de l'Esprit de Dieu : « Quelque convaincantes que soient les raisons qu'on lui donne, écrit Luther en 1516, l'entêté ne veut jamais céder ; alors même que les faits viennent le contredire, il n'en reste pas moins dans son sentiment, attendant de pouvoir se réjouir et rire si le dessein d'autrui venait à échouer. Ces entêtés sont des fauteurs de disputes, les plus puissants perturbateurs et destructeurs de la paix et de l'unité religieuse¹ ».

Une fois encore, Luther s'est peint ici lui-même. Seulement dans la suite, il ira beaucoup plus loin qu'il ne pouvait alors le soupçonner : non seulement il persistera opiniâtrement dans son idée ; il ira jusqu'à prétendre qu'il a reçu sa doctrine *du ciel*. Qu'est-ce que cela peut bien signifier, sinon qu'elle lui a été *révélée* ? Les mots eux-mêmes nous le disent suffisamment, sans

1. *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, fol. 261^r [Ficker, II, p. 294] : « Nullis cedere consiliis, etiam quacunq[ue] ratione convicti sint. Immo etiam si contrarium exequatur, ipsi nihilominus manent, expectantes ut gaudeant et rideant, si aliorum consilium irritum fieret. Hi authores sunt contentionum et efficacissimi pacis turbatores et dissipatores unitatis spiritualis ».

qu'il soit nécessaire de citer son entretien de Worms avec Cochlæus, où, de fait, il finit par en appeler à une *révélation* ¹.

Harnack ne s'est pas arrêté à l'idée de cette révélation; il a trouvé sans doute que ce serait vraiment aller trop loin que de la prendre au sérieux. A moins toutefois qu'à l'exemple de beaucoup de ses coreligionnaires², il ne consente réellement à croire à la mission divine de Luther, lui, qui cependant trouve tant de difficultés à admettre la divinité de Jésus-Christ et le caractère divin du christianisme ? Les protestants

1. Dans cet entretien, Luther se prétendit le droit de contredire aux décrets des conciles et il en appela à saint Paul (I Cor., XIV, 30) : « Si un autre, qui est assis, a une révélation, que le premier se taise », alors, Cochlæus lui demanda : « Est tibi *revelatum* ? » Ille vero intuens me pauculum cunctabundus respondit : « Est mihi *revelatum* ». Tum ego : « Jam negasti » (dixerat enim paulo ante modestius : non dico mihi *revelatum* esse). At ille : « Non negavi ». Rursus ego : « Ecquis tibi credat *revelatum* esse ? Quo probas miraculo ? Aut quo id ostendis signo ? Nonne quilibet posset hoc modo errorem suum defendere ? » Cochlæus ne put entendre la réponse de Luther. Enders, III, 175-176 (Lettre de Cochlæus, 12 juin 1521).

N. d. T. Walther distingue entre révélation *médiate* et *immédiate*; Luther n'aurait prétendu qu'à une révélation *médiate*, c'est-à-dire par le moyen de l'Écriture sainte (*Für Luther wieder Rom*, 1906, p. 79). Mais ces vues que Luther avait sur la Bible étaient-elles *humaines* ou *révélées* ? Puisque, d'après Walther, elles n'étaient pas *immédiatement* révélées, nous n'avons là que les pensées humaines de Luther sur la Bible. Or Luther, au contraire, prétendait bien *identifier* ses interprétations de la Bible avec la Bible elle-même.

2. Par exemple Enders. Dans une lettre du 30 mars 1522, Luther se plaint que, par ses agissements, Carlstadt détruit son autorité. Pour expliquer ce passage (édition Enders, III, 327, n. 3), Enders cite ces paroles de Zentgraf : « Luther n'entend pas ici son autorité *personnelle*, mais celle que comme *instrument de Dieu* il devait garder dans la Réformation ».

de nos jours vont bien jusqu'à se poser la question : « Pouvons-nous encore rester chrétiens ¹ ? » alors qu'aucun cependant n'a l'idée de se demander : « Pouvons-nous encore rester protestants ? » c'est-à-dire, pouvons-nous croire plus longtemps à la « vocation » de Luther, et élever l'édifice de notre salut sur les contradictions dont est remplie la doctrine de Luther ?

Pourtant, une enquête impartiale sur la marche de l'évolution de Luther, surtout sur sa certitude du salut et de la légitimité de sa doctrine, conduit à se poser cette grave question, et à y faire la véritable réponse qu'elle comporte. Lorsqu'à la suite de la victoire de sa concupiscence, sa justice personnelle eut fait naufrage, Luther ne sentit en lui que le péché ; il en vint à regarder l'âme comme incapable d'une justice qui la transformât *intérieurement*, et il imagina la justification comme la simple imputation d'une justice *étrangère*. Par suite de cette théorie et de la négation de notre libre arbitre dans l'œuvre du salut, il identifia la certitude de la rédemption du genre humain par Jésus-Christ avec la certitude de la justification *subjective* de chaque individu par la foi : l'acte de foi en la certitude d'une œuvre objective et générale se changea en un acte de foi en la certitude de l'application de cette œuvre à chacun de nous en particulier.

Il devait nécessairement en venir à cette transposition : rien n'angoisse tant la conscience, en effet, que de se sentir en état de péché ; rien ne s'oppose plus

1. Ainsi Henrici dans l'ouvrage qui porte précisément ce titre (Leipzig, 1901).

à l'idée que nous soyons véritablement justifiés ; de toutes les peines de l'âme, les tristesses de la conscience sont même les plus douloureuses. Puisque Luther ne pouvait supprimer le péché, il devait chercher du moins à en supprimer la gêne par la certitude du salut : nous devons arriver à la conviction que, par la foi, nos péchés passaient sur Jésus-Christ, tandis que sa justice rejaillissait sur nous. Par là nous acquérions la conscience de notre justification et nous perdions celle de nos péchés. Mais la grande difficulté, c'était d'en arriver là ! Luther le sentait.

La meilleure manière de présenter cette doctrine, c'était de la faire passer pour *la parole de Dieu*, solution à laquelle d'ailleurs le poussait déjà son opiniâtreté. Nous lui avons entendu dire : Jamais un démon n'allèguera qu'une doctrine est de lui ; il l'attribuera à Dieu¹. Rien donc de surprenant qu'aussitôt après avoir émis sa thèse de la certitude du salut (1517)², il assure que sa doctrine est la parole de Dieu ; plus tard, de la même manière, il parlera de *l'expérience* de la certitude de la grâce. Puis, lorsqu'il s'est affranchi de toute crainte et de toute retenue et qu'il ne vit désormais que de la haine de l'Eglise, vers 1521 et 1522, il ne rougit pas de prétendre que sa doctrine lui a été *révélée*, qu'il l'a reçue *du ciel*³ ! En même

1. Ci-dessus, p. 479.

2. Ci-dessus, p. 473, n. 2.

3. Tous les efforts de Luther tendaient à se faire passer pour un second Paul, certain d'avoir reçu l'Evangile par une révélation directe de Jésus-Christ : « Ce n'est pas d'un homme que je l'ai reçu ni appris, mais par une révélation de Jésus-Christ ». (*Galat.*, 1, 12). Il a osé écrire : « Cette doctrine, Dieu me l'a *révélée* par sa

temps, Mélanchthon et les premiers apôtres de Luther ont soin d'écarter tout soupçon sur la vérité intégrale de cette doctrine¹.

Il faut vraiment avoir *la foi du charbonnier* pour admettre les affirmations de Luther sur la certitude du salut, sur la certitude d'une doctrine qui, comme nous l'avons vu, est un amas de contradictions et de puérités. Et c'est pourtant sur cette doctrine, c'est sur le coupable état d'âme de Luther, sur un entêtement qu'il a lui-même autrefois si fortement condamné, c'est sur son obstination que repose la *Grande Charte* de la liberté, qui aurait été conquise autrefois à la diète de Worms et qui est en si haute vénération chez les protestants².

grâce ». (« Hanc doctrinam mihi revelavit per gratiam suam »). (Weimar, XX, 674 ; 1527). En réalité le seul maître qui la lui eût enseignée était une concupiscence dont il n'avait pas su se rendre maître.

1. *Corpus Reformator.*, I, 155 ; Mélanchthon à Spalatin (13 avril 1520) : « ... fidei doctrinæ D. Martini derogatum iri per suspicionem falsi ». Du reste, il avait raison de dire qu'il ne fallait pas chercher à gagner le peuple en lui disant captieusement (et tout en pensant le contraire) que tout ce qu'enseignait Luther n'était pas vrai.

2. Le 18 avril 1521, Luther, comme on le sait, prononça un discours devant l'Empereur et les Etats ; c'est un morceau pitoyable, rempli de contradictions, mais d'une habileté déloyale ; dans les milieux protestants, détail bien caractéristique de la mentalité qui y règne, c'est là « le grand discours du Réformateur ». Dans ce discours donc, Luther fit cette déclaration : « Nisi convictus fuero testimoniis scripturarum aut ratione evidenti (nam neque papæ neque conciliis solis credo, cum constet eos errasse sapius et sibi ipsis contradixisse), victus sum scripturis a me adductis et capta conscientia in verbis Dei ; revocare neque possum neque volo quicquam, cum contra conscientiam agere neque tutum neque integrum sit. Dieu me soit en aide ! Amen ! »

Et quelle est donc cette *Grande Charte* ? « C'est, nous répond Paulsen, que je ne suis lié intérieurement que par ma raison et par ma conscience, et non par une autorité humaine en dehors de moi¹ ».

Par ma raison ? Mais c'est précisément le contraire. Quiconque connaît tant soit peu Luther doit savoir qu'il a chassé complètement la raison de l'œuvre du salut (et c'est bien uniquement du salut qu'il s'agit ici)².

A. WREDE, *Deutsche Reichstagsakten*, II (1896), 555. Il est vraiment merveilleux de voir Luther nous demander ici des preuves de raison, lui qui voulait écarter la raison de la théologie. Mais à quoi auraient pu servir toutes les preuves d'Écriture et de raison, alors qu'il savait parfaitement, et il l'avait affirmé et établi quelques années auparavant, qu'un hérétique ne cède jamais, qu'il s'opiniâtre à soutenir ses vues, qu'il se figure être le seul à voir juste, tandis que tous les autres se trompent ? Voir, ci-dessus, p. 483. En 1516, il avait décrit lui-même le chemin par où il devait finalement arriver à ce terme qui, paraît-il, occupe « une place grandiose dans l'histoire du monde ». Voir, ci-dessus, t. II, 459, n. 1, 460, n. 1. Une dernière remarque, sur la manière « du vieux maître des recherches historiques sur Luther », J. KÖSTLIN. Comme on le sait, les critiques ont définitivement rejeté l'authenticité des paroles mises à la fin du discours du 18 avril 1521 : « Je m'en tiens là ; je ne puis agir autrement. Que Dieu me soit en aide. Amen » ; ils gardent simplement les derniers mots : « Que Dieu me soit en aide. Amen ». (A. Wrede, *ouv. cité*, p. 555-556). Or, dans la 5^e édition de son *Martin Luther*, I, 420, voici ce que Köstlin écrit : « A vrai dire, il n'est plus possible d'établir avec certitude l'authenticité de ces dernières paroles. Mais, je le répète, c'est là un point fort secondaire ; une seule chose importe : c'est la décision de Luther, que ces paroles affirment si énergiquement, *ce qui leur donne une place grandiose dans l'histoire du monde*. » Ainsi donc, des paroles que l'on n'est pas certain que Luther ait prononcées ont « une place grandiose dans l'histoire du monde ». C'est tout à fait du Köstlin !

1. PAULSEN, *Philosophia militans*, 2^e édit., 1901, p. 53.

2. Ci-dessus, p. 275-277. En 1527, Luther écrit : « Qui volunt in negotio salutis suam rationem et judicium sequi, hi ex uno error e in decem labuntur ». *Cod. Pal. lat.*, 1825, fol. 142.

Plus on va contre la raison, plus on est dans l'esprit de Luther.

Par ma conscience ? Mais Luther n'a-t-il pas souvent, trop souvent même, donné la voix de sa conscience comme la voix de Satan, qui effraie l'homme par la loi et le pousse au désespoir ? Et qu'est-ce qu'une conscience qui, d'après l'enseignement de Luther, ne doit se préoccuper en rien de la loi de Dieu, en sorte qu'à l'égard de sa conscience le croyant est libre de tous devoirs de morale¹ ? C'est une conscience impie !

Non par une autorité humaine en dehors de moi ? Serait-ce vrai ? Mais qui donc a conduit les protestants à leurs illusions ? C'est une *autorité humaine* et même très humaine, l'autorité de Luther ! Ils trouvent déshonorant « le joug de la domination romaine » ; et ils respirent et vivent sous le joug du moine défroqué de Wittenberg ! Ils ont été enlevés au *pape légitime* et ils sont tombés entre les mains de *l'antipape*² qui plus

1. Ci-dessus, p. 265-266 ; voir aussi p. 369, 378.

2. Dès le 5 décembre 1520, Crotus Rubianus salue Luther comme « pontifex sanctissimus » (Enders, III, 10). Dans le pamphlet contre le pape, *Das Wolfgesang* (le Chant du loup), composé vers la fin de 1520, on nomme Luther « un vrai pape et apôtre » (fol. A liij). Dès 1523, les catholiques lui donnaient le nom de « pseudopapa » (Voir Radlkofer, *Johann Eberlin von Günzburg*, p. 108.) Luther lui-même se fit à cette pensée qu'il était l'antipape. Le 9 février 1521, il écrivait à Staupitz : « Inveniar sane superbus, avarus, adulter, homicida, antipapa... » (Enders, III, 84-85). Plusieurs années après, il estime qu'il est : « unus de antipapis, revelatione divina ad hoc vocatus », etc. (*Opera var. arg.*, VII, 23 : 1523 ; mais date fautive : voir, ci-dessus, t. II, p. 15, n. 1) ; le pape est « l'adversaire du Christ », lui, Luther, il est l'« antipape » (*Lauterbachs Tagebuch*, p. 40). Voir aussi PAULSEN, *Geschichte des gelehrten Unterrichts*, 2^e édit., I, 213 et les annotations.

qu'aucun homme sur terre a eu l'art d'invectiver et de maudire¹. « Celui qui n'accepte pas ma doctrine, dit cet antipape, *n'obtiendra pas la vie éternelle* ; car ma doctrine est de Dieu et non de moi. C'est pourquoi *mon jugement est le jugement de Dieu, et non le mien*². »

Quoi qu'ils fassent, qu'ils aient recours tant qu'ils voudront à des phrases et à des mots à effet, les protestants ne sortiront pas du cercle vicieux³ dans lequel Luther s'est agité sans cesse, et où il a entraîné les siens. Pourtant, non, il leur reste une dernière issue. Ils prétendent eux-mêmes n'admettre Luther que jusqu'à la diète de Worms, où il rejeta toute autorité humaine et affirma que *chacun croit ou se trompe à ses risques et périls*.

Voilà enfin qui est clair : en matière de foi, chacun est *sa propre et dernière autorité*. Evidemment, il y a là une énorme contradiction : comment dans l'œuvre du salut peut-on donner la *moindre autorité* à un être qui, d'après Luther, *n'a absolument rien à dire* dans l'œuvre du salut, dont le libre arbitre est mort, qui dans les choses divines et dans celles de l'âme n'est qu'erreur et perversité, qui ne possède rien de bon et qui pèche

1. Luther et Mélanchthon, se figurant qu'ils avaient été chargés du soin de gouverner le peuple chrétien, eurent bientôt fait d'apprendre à se servir de l'excommunication. Au mois d'août 1521, Mélanchthon écrit que quiconque troublera la tranquillité de l'Eglise « ille ut a Christo, ita a nobis (lui et Luther) etiam, quibus regendi christiani populi cura demandata est, *anathema erit* ». *Corpus Reformator.*, I, 450. Ils ont tous les deux fidèlement tenu parole.

2. Erlangen, 28, 144 (1522).

3. Ci-dessus, p. 453, n. 2.

dans tout ce qu'il fait¹ ! Et c'est cet homme qui désormais doit être *l'unique et dernier juge* en matière de foi, et dans la question redoutable de son propre salut !

Pourtant, malgré cette formidable contradiction, c'est là l'unique issue, l'unique solution pour le protestantisme.

L'homme est *autonome*, c'est-à-dire son *propre maître* dans les choses de la foi et du salut ; *c'est lui-même qui à ses risques et périls se fraie son chemin vers le but éternel*.

C'est là la seule issue qui permette de sortir du labyrinthe bâti par Luther.

Nous catholiques, nous n'acceptons pas ces jongleries. Nous écoutons Pierre, sur qui Jésus-Christ a bâti son Eglise, à laquelle il a laissé en héritage sa doctrine et l'Esprit de vérité. Nous rejetons la *foi aveugle du charbonnier*, parce que nous écoutons *la raison* et que nous voulons nous servir de notre faculté de penser. Nous ne nous sentons pas liés par une autorité humaine, mais par l'autorité de Celui qui a dit aux Apôtres et à leurs successeurs : « Qui vous écoute m'écoute². »

1. Dans le *De Purgatorio*, f. F. (voir, ci-dessus, t. II, p. 216), WERSTEMIUS dit fort justement à ce sujet : « *Dispiciamus paululum, quam bellos illi theologos agant. Quando lubet, nihil est in homine magis fluidum, nihil est in eo, neque liberum arbitrium, neque quidquam boni, et peccat in omni opere quantumvis bono : imo sunt omnes hominum justitiæ veluti pannus menstruatae. Et hæc omnia diversis moliantur fulcire scripturis. Rursus quando volunt, nihil est ipso homine constantius firmissusque, imo basis et fundamentum nostræ fidei* ».

2. Luc, X, 16.

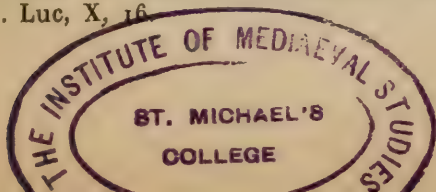


TABLE ANALYTIQUE

CHAPITRE IV. — LUTHER APRÈS SA DÉCOUVERTE. — PREMIÈRES FALSIFICATIONS. — CONSÉQUENCES. — PREMIÈRES POLÉMIQUES. — LUTHER ET OCCAM.	5-245
---	-------

§ 1. — <i>Premières falsifications.</i>	6-36
---	------

Trois passages falsifiés dans saint Augustin. I : « Le péché est remis dans le baptême, non en ce sens qu'il n'existe plus, mais qu'il n'est plus imputé », 11 ; — Mélanchthon reproduit cette falsification, 13 ; — les théologiens protestants et cette falsification, 14. — II : « La concupiscence est coupable en elle-même », 17. — III : « L'essence du péché demeure » en nous, 23. — Luther dénature fréquemment le sens de saint Augustin, 29. — Citation fautive de saint Augustin, 31. — Tendance de Luther aux falsifications, 35.

§ 2. — <i>Conséquences de l'identification du péché originel et de la concupiscence. — Jésus-Christ cache notre ignominie</i>	36-78
---	-------

Remettre le péché n'est pas l'effacer, 37 ; — la doctrine catholique engendre-t-elle l'orgueil et la sécurité ? 39 ; — Luther et la certitude du salut, 40. — Tout péché est mortel, 44. — Toutes nos bonnes œuvres, tous nos actes sont des

péchés, donc des péchés mortels, 47. — « On doit souhaiter de toute son âme d'être perdu et damné, » 50. — Un acte vital impossible dans l'œuvre du salut, 53. — « Le libre arbitre est mort », 54. — Saint Augustin et le libre arbitre, 58 ; Luther nie le libre arbitre, 62 ; l'absence de liberté rend impossible toute justification véritable, 67. — « Le Christ cache notre ignominie », 67. — Conséquences par rapport à la pénitence, aux indulgences, à la contrition, à la confession, 70. — La concupiscence est absolument invincible : conséquences, 74. — J.-C. et la Rédemption, 75.

§ 3. — *Premières polémiques de Luther contre les scolastiques. Il ne connaît pas l'âge d'or de la scolastique.* 79-191

Luther ne connaît que fort imparfaitement la scolastique, 79.

I. — *Premier reproche, au sujet du péché originel et de la justice* 82-101

Le siège de la grâce sanctifiante, 83 ; — deux sens du mot *justice* : vertu morale et grâce sanctifiante, 85 ; — les suites de la chute originelle, 93.

II. — *Deuxième reproche, au sujet du chapitre VII de l'Épître aux Romains.* 102-109

Luther ne connaît pas les commentaires scolastiques sur l'Écriture Sainte, 102.

III. — *Troisième reproche, au sujet de l'amour de Dieu et de l'observation des commandements.* 109-165

Luther ne connaît pas l'enseignement des scolastiques sur les forces de la nature déchue, 109 ; — deux manières d'observer le précepte de l'amour de Dieu et les autres commandements, 110 ; — enseignement des théologiens scolastiques sur ce point, 113 ; — saint Thomas d'Aquin, saint Bonaventure, Pierre de Tarentaise, Richard de Middleton, *Le Résumé de la vérité théologique*, Matthieu d'Aquasparta, Gilles de Rome et Thomas de Strasbourg, Ugolin Malabranca et Thomas de Bradwardin, Marsile d'Inghen, Denys le Cister-

cien, Pierre d'Aquila, Jean Tauler, 113. — Luther et la syn-
dérèse, 133. — Capréolus, Denys le Chartreux, saint
Antonin, Tostatus, Vorlion, Pelbart, Brulefer, Nicolas de
Niisse, Adrien Florent, Konrad Kœllin, Cajétan, Jérôme
Dungersheim, 136. — Luther ne connaît pas la saine théo-
logie, 147. — Par ignorance de la scolastique, il attache trop
d'importance à Grégoire de Rimini, 150 ; — il le connaît
mal, 152. — Les scolastiques que Luther a connus, 155. —
Pourquoi haïssait-il saint Thomas et les thomistes ? 157 ; —
sa lutte contre Sylvestre Priérias et saint Thomas, 159 ; —
tout montre qu'il ne connaissait pas l'âge d'or de la scolas-
tique, 160.

IV — *Quatrième reproche, au sujet de l'axiome : A qui fait
son possible Dieu ne refuse pas la grâce.* . . . 166-191

Ce que Luther a appris en théologie, 166 ; — sens de
l'axiome : A qui fait son possible..., 168 ; — nécessité d'un
acte personnel pour la justification, 177. — Luther ne
connaît pas la grâce actuelle ; il croit que la scolastique ne
fait aucune différence entre cette grâce et le concours général
de Dieu, 182 ; — il ne connaît que la décadence de la scolas-
tique, 185.

§ IV. — *Luther et Occam.* 191-232

Le réalisme et le nominalisme au moyen âge, 191. —
Luther dépend d'Occam, 201 ; — même lorsqu'il le combat,
205. — La grâce dans Occam et dans Luther, 210 ; — l'accep-
tation ou imputation de la part de Dieu, 212 ; — mépris
d'Occam et de Luther pour la raison humaine et la philo-
sophie, 224.

§ V. — *Saint Thomas d'Aquin, inventeur du mot et du con-
cept de transsubstantiation.* 232-245

Le mot est antérieur à saint Thomas, 235 ; — ancienneté
du concept, 240.

CHAPITRE V. — LE TRISTE ÉTAT D'ÂME DE LUTHER, POINT
CENTRAL DE SA THÉOLOGIE. — LA FOI JUSTIFIANTE ET LA
CERTITUDE DU SALUT SONT DES NON-SENS . . . 246-496

- § 1. — *L'état d'âme de Luther, point central de sa théologie.* 246-252
- § 2. — *La foi justifiante n'est qu'une bonne conjecture.* 252-256
- § 3. — *Variations de Luther sur les concepts de la foi, de l'autorité de Dieu et de l'Eglise.* 256-261
- § 4. — *La passivité dans la justification. Rejet des actes vils. Suprématie du déraisonnable.* 261-308
 Passivité et quiétisme de Luther, 261.
- I. — *La passivité qu'exige Luther est contradictoire et rejetée par le bon sens.* 263-270
 L'homme est incapable de recevoir la justice surnaturelle, 265 ; — toute coopération nous est impossible, 268.
- II. — *Dans le système de Luther, la foi est impossible.* 271-281
 Opposition radicale que suppose Luther entre la raison et la foi, 274.
- III. — *Suite. A elle seule, la foi serait la justice formelle.* 281-294
 Dans le système de Luther, la raison et la volonté sont deux cadavres pour l'œuvre du salut, 282 ; — c'est Dieu seul qui croit en nous, 284 ; — ce n'est pas la charité, mais J.-C. qui est la forme de la foi, 287 ; — J.-C. est réellement présent en chacun de nous par l'ubiquité, 292.
- IV. — *Dans le système de Luther, la justification est impossible.* 294-308
 J.-C. devient la forme d'un sujet essentiellement pécheur, 295 ; — Dieu regarde comme justice parfaite la foi imparfaite, 299 ; — nous ne possédons qu'une étincelle de foi,

302 ; — l'imputation divine devient inutile, 304. — L'esprit de contradiction, 305.

§ 5. — *Polémique de Luther contre la foi informée par la charité* 308-419

I. — *La charité forme de la foi ainsi que des autres vertus, d'après l'Ecriture et la Tradition* 308-323

Confusions entre la foi et la charité, 308 ; — la foi et la charité, 310 ; — d'après saint Augustin. etc., 311 ; — d'après l'Ecriture Sainte, 315. — Luther et Ritschl n'ont pas compris le sens des expressions : *la foi formée par la charité (fides caritate formata)*, et la foi informe (*fides informis*), 318.

II. — *Attaques de Luther contre la possibilité de la charité ; la charité ne serait qu'une œuvre de la loi.* . . . 323-359

La charité et la justification, 324 ; — la charité « écoute Dieu qui commande et non Dieu qui promet », 332 ; — « la charité est une œuvre selon la loi », 337 ; — J.-C. a aboli la loi morale, y compris le décalogue, 341 ; — la charité cause de la colère divine, 347. — Pour Luther, le vrai repentir est aussi impossible que la charité, 348 ; — il faut tuer Moïse ; la contrition est impossible ; paroles étonnantes de Luther, 353 ; — il y a un précepte d'aimer Dieu, mais nous ne pouvons pas l'accomplir, 356.

III. — *Bref exposé de la doctrine de Luther sur l'opposition entre la Loi et l'Evangile*, 359-388.

Comment Luther en vint à cette idée, 360 ; — la loi et la justice selon la loi, 366 ; — le péché est reporté sur J.-C., 367 ; — l'indulgence catholique et la luthérienne, 372 ; — jeu de balles entre le pécheur et J.-C., 376 ; — il est rassurant de pécher, dangereux de faire des bonnes œuvres, 378. — Il n'y aucune différence entre péché et péché, œuvre bonne et œuvre bonne, 381. — Il n'y a rien en dehors de Dieu à avoir de la valeur à ses yeux : développements fantaisistes de Harnack, 385.

IV. — *L'opposition entre la Loi et l'Evangile appliquée à la charité. Réfutation* 388-401

Luther rejette la loi de la charité, et le Christ comme législateur, 390 ; — d'après la doctrine catholique, la charité est le trait-d'union de la religion et de la morale, 395 ; — la charité est un facteur capital de la justification, 396 ; — à proprement parler, dans la justification il ne s'agit pas plus des œuvres de la charité que de celles de la foi, mais d'actes vitaux, 400.

V. — *Le texte de saint Paul sur la foi rendue agissante par la charité.* 401-406

VI. — *L'amour de Dieu est exclu de la religion de Luther. Notre unique obligation envers Dieu est de croire en lui.* 406-419

Tout ce que le chrétien doit à Dieu, c'est de croire en lui, 410 ; — le culte de Dieu d'après Luther, 411. — C'était la seule religion qui convint à Luther et à ses partisans, 415.

§ 6. — *La justification par l'espérance. — La fausse certitude du salut et le pélagianisme de Luther. — La foi du charbonnier* 420-496

La foi de Luther est essentiellement une confiance, 420 ; — sa justification se fait par l'espérance et non par la foi, 426 ; — dans le système de Luther, la foi ou confiance est impossible, 427. — La certitude du salut, 428 ; — Luther va au pélagianisme, 431. — Ses contradictions, 437. — Il dénature l'enseignement catholique, 443 ; — sa doctrine varie selon les besoins du moment, 451 ; — les signes auxquels, d'après Luther, on reconnaît que l'on possède le Saint-Esprit, 454. — Les théologiens protestants et la certitude du salut, 461 ; — la certitude du salut et saint Augustin, 464 ; — phrases creuses des théologiens protestants, 467 ; — les expériences de Luther et Harnack ; pourquoi Luther en appelle-t-il à des expériences, 468. — Comment Luther en vient-il à donner sa doctrine comme la parole de Dieu, 473 ; — l'opiniâtreté de Luther et l'esprit des enfants de Dieu, 482 ; — Luther prétend avoir reçu sa doctrine du ciel, 486. — La foi protestante est la foi aveugle du charbonnier, 492 ; — la grande Charte de la liberté, conquise à la diète de Worms (1521).

OK
325.
.D5

Denif

Sept 8/64

2/23/43

FC

June 10/63

1-30-63

THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
59 QUEEN'S PARK CRESCENT
TORONTO — 5, CANADA

11483.

