numelyo
bibliothèque numérique de Lyon
http://www.numelyo.bm-lyon.fr

Luther et le luthéranisme et étude faite d'après les sources...

Auteur :Denifle, Heinrich, 1844-1905 et Paquier, Jules, 1864-1932

Date :1910-1911

Cote : 382872 T. 02

Permalien : http://numelyo.bm-lyon.fr/BML:BML_00GOO0100137001104414227

Droit d'utilisation : Domaine public, Licence Ouverte-Open Licence





BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE RELIGIEUSE

LUTHER

382572

ET LE

LUTHÉRANISME

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 DEUXIÈME

PARIS

LIBRAIRIE ALPHONSE PICARD ET FILS

82, rue Bonaparte, 82

1911

6

LUTHER

ET

LE LUTHÉRANISME

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE RELIGIEUSE

LUTHER

ET LE

382872

LUTHÉRANISME

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 SECOND

BIBLIOTH DE LA VILLE DE LYON

PARIS

LIBRAIRIE ALPHONSE PICARD ET FILS

82, rue Bonaparte, 82

1911

NIHIL OBSTAT

Parisiis, die 10ª Junii 1910.

ALF. BAUDRILLART,

Vic. Gen., Rector.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 18ª Octobris 1910.

H. ODELIN,

VIC. GEN.

NIHIL OBSTAT

Parisiis, die 10ª Junii 1910.

ALF. BAUDRILLART,

Vic. Gen., Rector.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 18ª Octobris 1910.

H. ODELIN,

VIC. GEN.

CHAPITRE XI

LUTHER ET LE « BAPTÊME MONASTIQUE ». THOMAS D'AQUIN, L'INVENTEUR PRÉTENDU DE CE BAPTÊME[1]

Lorsque dans son ouvrage *sur les vœux monastiques* Luther parle du rapport de ces vœux avec le baptême, il s'exprime avec un peu plus de réserve qu'il ne le fera

1. Ce volume a été traduit en parties à peu près égales par M. Paquier et par M. Bayol. Mais les deux traducteurs ont été constamment en relations et ils ont réciproquement revu leur travail. Le lecteur le plus attentif aura donc peine, croyons-nous, à saisir dans cette traduction deux manières différentes. La traduction des volumes suivants, déjà fort avancée, sera le fruit de la même étroite collaboration.

Dans ce volume, plus encore que dans le précédent, nous avons *rectifié* et *complété* certains passages de l'original.

Nous avons utilisé notamment le t. I du *Luther* du P. Grisar, paru à la fin du mois de février 1911. A côté de pages personnelles, l'œuvre de Grisar présente un résumé à peu près complet de tout ce qui a été dit sur Luther; peut-être même çà et là le récit eût-il gagné en véracité si l'auteur avait consenti à être moins consciencieux. En général, Grisar est beaucoup moins dur que Denifle pour Luther : c'est le calme après la tempête. Luther eût été contraint de reconnaître en Denifle un homme de sa race; Grisar est plutôt de celle de Mélanchthon.

L'œuvre de Grisar est vraiment une biographie de Luther; avec ses nombreux développements théologiques et liturgiques, celle de Denifle est sans doute de nature à intéresser des milieux plus variés. (Paris, le 2 avril 1911). (N. d. T.)

dans la suite. Néanmoins, il ne laisse pas de dénaturer çà et là l'enseignement des théologiens catholiques ; pour eux, ce serait par ses œuvres naturelles que l'homme obtiendrait la grâce et la rémission de ses péchés : ils nous font ainsi renier le Christ et apostasier. Toutefois, quand il parle de la théorie d'après laquelle à toutes les fois qu'un religieux renouvelle ses vœux dans son cœur, avec « un tant soit peu de repentir », ce religieux entre de nouveau dans son ordre, ce n'est pas à *Thomas* qu'il en appelle, mais à un *ouï-dire*. Celui qui parlait ainsi, ajoute-t-il, faisait de l'entrée dans l'ordre l'équivalent du baptême, et c'est ce qu'ils font tous [1]. Il est étonnant (ou plutôt il n'y a pas à s'étonner) de voir ici Luther lui-même réfuter en partie, sans qu'il s'en rende compte, les objections qu'il avait soulevées contre les vœux. Comme nous l'avons vu, il soutenait que pour les papistes les vœux avaient une vertu justifiante et que par eux l'on obtenait la rémission de ses péchés ; ici il reconnaît qu'outre les vœux, il faut le repentir et par conséquent la pénitence.

Il ajoute que [dans l'Eglise], on est *unanime* à considérer l'entrée dans un ordre comme l'équivalent du baptême. Or, un premier point de certain, c'est que

1. Weim., VIII 596, 18 (1521) : « His auribus audivi quosdam maximi nominis inter eos docere, religiosum esse hac gratia ditissimum, ut quoties renovarit votum religionis in corde suo per contriciunculam aliquam, toties a novo ingrederetur religionem. Hoc autem ingredi baptisma æquabat sicut æquant omnes». D'après une note de la *Patrologie* de Migne sur le *De Præcepto et Dispensatione* de saint Bernard (MIGNE, *Patr. lat.*, t. 182, c. 889), et sans remonter aux sources, Kawerau cite ici deux passages de deux lettres de saint Jérôme.

dans *son* ordre, cette doctrine n'était pas fort répandue. C'est du moins ce que nous dit Barthélemy D'USINGEN, ermite de saint Augustin et maître de Luther. Le franciscain apostat Gilles MECHLER lui objectait l'enseignement des thomistes donnant l'entrée en religion comme un second baptême ; Usingen lui répondit d'aller s'entendre avec les thomistes, mais que pour sa part il n'avait jamais rien enseigné ni rien écrit de pareil. Il savait par l'Ecriture que c'était par la pénitence que les péchés étaient remis ; et l'Ecriture ne parlait pas de l'entrée au couvent [1]. Mais les thomistes enseignaient-ils autre chose ? D'ailleurs, dans ce passage de 1521, ce n'était pas les thomistes que Luther avait en vue, mais les franciscains, et en particulier Henri Kühne. En 1533 (mêlant très probablement, comme de coutume, beaucoup de faux à un peu de vrai), il raconte qu'avec d'autres jeunes religieux de son ordre, il était allé autrefois au couvent franciscain d'Arnstadt ; et que, pendant le repas, Kühne leur avait tenu des propos en ce sens [2].

A n'en pas douter, Kühne voulait parler du don total de soi à Dieu, de l'amour de Dieu par dessus toutes choses, par dessus la chose qui nous est chère entre toutes, notre volonté propre. Et il ne faisait ainsi qu'énoncer une pensée depuis longtemps déjà vigoureusement exprimée par Tauler, l'écrivain favori de Luther, celui qu'il plaçait au-dessus de tous les sco-

1. *Libellus in quo respondet confutationi fratris Egidii Mechlerii monachi franciscani* (Erphurdiæ, 1524), fol. g, iij.

2. Erl., 31, p. 280 (1533).

lastiques[1]. Et puisque Tauler avait en vue un amour parfait, qui renferme la contrition parfaite, il parlait donc évidemment non seulement de la rémission de la peine, mais encore de la rémission du péché. L'auteur même de la *Théologie germanique*, opuscule dont Luther donna deux éditions (en 1516 et en 1518), et dont il disait qu'après la Bible et saint Augustin, il

1. Sermon pour le 22e dimanche après la Trinité, corrigé d'après une copie du manuscrit brûlé, de Strasbourg ; cf. l'édition de Francfort (1864), II, 294-295 : « Celui qui aimerait véritablement s'abîmerait amoureusement en Dieu avec son jugement et avec tous ses défauts ; il se livrerait au bon plaisir de sa volonté, avec un abandon complet de la sienne propre ; car le véritable amour de Dieu fait que l'homme se renonce soi-même, soi et toute volonté propre. Alors l'homme se prosterne devant Dieu ; dans son amour, il appelle le jugement de Dieu, pour que sa justice s'accomplisse parfaitement, en lui et dans toutes les créatures ; pour que la volonté de Dieu s'accomplisse en lui selon sa volonté aimée par-dessus toutes choses, comme il l'a voulu de toute éternité et préordonné dans sa volonté éternelle, ou comme il le voudra dans la suite ; que ce soit dans le purgatoire ou comme bon lui plaît ; ce que tu veux, Seigneur, ou comme, ou quand, ou aussi longtemps, ou aussi vite que tu le veux. De même aussi, que l'homme (au ciel) soit grand ou petit, proche ou éloigné : tout doit arriver selon sa volonté [de Dieu], et il [l'homme] doit se réjouir de ce que dans sa petitesse, il y a complètement ce qui convient à la justice de Dieu ; et, dans un homme indigne, ce qui convient à sa grandeur et souveraineté ; et il doit se réjouir d'aimer ainsi. Et de la sorte, la grâce d'un autre devient la tienne. Mes enfants, ce serait là le véritable amour. *Oh ! si à sa dernière heure, quelqu'un pouvait être dans la disposition de se perdre ainsi tout entier dans la volonté de Dieu, et que Dieu le trouvât ainsi, eût-il commis tous les péchés que le monde a jamais commis, il atteindrait immédiatement le but* [*le ciel*]. Mais personne ne peut te donner cette faveur que Dieu seul ; et comme il n'y a pas de mort plus sûre, ni meilleure que de mourir ainsi, *de même il n'y a pas de vie plus noble ni plus salutaire que de vivre toujours ainsi.* Et ainsi, l'homme ferait sans relâche de merveilleux progrès. »

n'avait jamais trouvé de livre qui lui eût mieux appris la nature de Dieu, de Jésus-Christ, de l'homme et de toutes choses[1], l'auteur de cet opuscule, au fond, n'enseigne pas une autre doctrine.[2] Les contemporains catholiques de Luther, eux aussi, entendaient dans le même sens cette proposition (et non pas ce « dogme ») que celui qui fait profession devient pur comme un enfant au baptême : ils avaient en vue la donation intérieure et *complète* de soi-même à Dieu au moment de la profession, et non la simple entrée en religion et la vêture, ou l'énoncé purement mécanique de la formule de profession[3]. Celui qui se donne ainsi à Dieu

1. Préface de 1518 (Weim., I, 378). Luther y dit aussi que jamais, ni en latin, ni en grec, ni en hébreu, il n'a aussi bien entendu et trouvé Dieu que dans l'allemand de cet opuscule.

2. *Theologia deutsch*, éd. Pfeiffer, 2e éd., 1855, c. 8, p. 28 : « Aussitôt que l'homme se recueille avec son cœur et toute sa volonté, et que par-dessus le temps il tourne son esprit vers l'Esprit de Dieu, tout ce qu'il avait perdu lui est rendu en un clin d'œil. Et si l'homme en agissait ainsi mille fois par jour, il se ferait constamment une nouvelle et réelle union. » [Nouvelle édition, par H. Mandel, 1908 ; voir *Theologische Literaturzeitung*, 1907, 493 ; Grisar, I, 49, 141-142].

3. J'en mentionne seulement quelques-uns. En 1501, le dominicain Marc de Weida, dont il a déjà été question, donne expressément comme fondement de la perfection l'abandon total, le sacrifice complet « de ce que l'homme a de plus noble et de meilleur, de ce que Dieu prise et aime au-dessus de toute prière et de toute offrande : c'est-à-dire le cœur et la liberté ». « C'est ce qui a lieu surtout dans les ordres, où l'on s'oblige à vivre à l'avenir non selon sa volonté propre, mais selon la volonté de Dieu et de ses supérieurs. A ceux qui y font convenablement le vœu d'obéissance, Dieu donne aussi la grâce de s'y purifier de tous leurs péchés, et ils sont en sa présence comme l'enfant innocent qui vient de recevoir le baptême ». Dans Hasak, *Die letzte Rose*, p. 49-50. N. Paulus, *Markus von Weida*, dans la *Zeitschrift für kath. Theol.*, XXVI, 1902, p. 253-254. Naturellement, en pratique,

le prend véritablement comme « la part de son héritage [1] ». C'est pourquoi l'on dit : *se consacrer entièrement à Dieu.* Or, si c'est là vraiment *la* pensée que l'on a quand on fait profession, — et c'est bien en effet ce qu'entend l'Eglise, — alors cette profession a de la valeur devant Dieu. Saint Augustin a dit : « Ce n'est pas le fait d'*être vierges* que nous louons chez les vierges, mais bien de s'être *consacrées à Dieu* dans une *pieuse* continence [2] ». C'est ainsi seulement que se vérifie la parole de l'*Imitation :* « Quittez tout, et vous trouverez tout [3] ».

Voilà ce qu'en 1516 Luther comprenait encore à moitié ; mais en 1521 il avait perdu toute aptitude à entrer dans cet ordre d'idées. Comme sur d'autres

le cas de la *totale* donation à Dieu est rare, donc, rare aussi le *plein* effet de la donation. Geiler de Kaisersberg écrit lui aussi : « Au jugement des saints, la vie religieuse est comme un second baptême, *parce que dans ce genre de vie comme dans le baptême, on renonce totalement et sans réserve à tout ce qui est du monde* ». Toutefois ces effets ne se produisent pas sans le Christ, mais avec le Christ. « Comme le néophyte reproduit en lui la passion et la mort du Christ, ainsi, à son entrée dans l'ordre, le novice tue... la vie ancienne ; il se revêt d'une vie nouvelle *et il devient conforme à la passion du Christ* ». De Lorenzi, *Geilers von Kaisersberg ausgewählte Schriften*, I (Trier, 1881), p. 278-279. Dans ses *Sermones de tempore et de Sanctis* (Argentinæ, 1484), Sermo 121, P., Jean Herolt (Discipulus), dominicain, mort en 1468, se borne à transcrire, sans remarque aucune, le passage où saint Thomas parle de la rémission de la peine (2ª 2ᵃᵉ, qu. 189, a. 3, ad 3) et que l'on trouve ci-après, p. 25, n. 2.

1. Ps. 15, 5 : « Dominus hæreditatis meæ et calicis mei, tu es qui restitues hæreditatem meam mihi. »

2. *De s. virginitate*, n. 11 : « Nec nos hoc in virginibus prædicamus, quod virgines sunt, sed quod Deo dicatæ pia continentia virgines ».

3. *Imit.* III, 32.

points, il devint là aussi l'adversaire de l'Eglise et des ordres. A partir de 1521 il aime à revenir sur le « baptême monastique ». Les années précédentes, depuis 1516, alors que déjà les lignes fondamentales de son « système » étaient arrêtées, il n'avait pas eu une minute pour en parler. Maintenant, au contraire, il trouve tout à coup à nous raconter qu'aussitôt après sa profession on l'avait renseigné sur les effets qu'elle produisait. Harnack[1] tire d'un écrit de 1533, « l'un des passages les plus caractéristiques » à ce sujet[2] : « Moi aussi, dit Luther, lorsque j'eus fait profession, le prieur, la communauté, mon confesseur me félicitèrent d'être redevenu comme l'enfant qui vient d'être purifié par le baptême ». Mais dans quel ordre, dans quel monastère cet usage existait-il donc après la profession? Dans le couvent des augustins d'Erfurt, où Luther avait prononcé ses vœux, ou quelque autre part en Allemagne? Comme nous l'avons vu il y a un instant, Usingen qui, quelques années plus tard, fit lui aussi profession à Erfurt, ne savait rien de cette coutume. Et de fait, quoique pendant la vie de Staupitz, Luther ait dit maintes choses qui lui attirèrent les reproches de son ancien supérieur, il n'osa pourtant pas se risquer à avancer cette affirmation de son vivant. En 1533, Usingen lui aussi était mort[3]; dès lors, Luther n'avait plus à craindre de contradiction, puisque ses

1. *Lehrbuch der Dogmengesch.*, 3e éd., III, 737.

2. Erl., 31, p. 278-279. C'est la *Brève réponse au dernier livre du duc Georges* (1533).

3. Il mourut le 9 septembre 1532. Voir Paulus, *Der Augustiner Bartholomäus Arnoldi von Usingen*, p. 125.

coreligionnaires apostats en disaient là-dessus encore plus que lui. Du reste, c'est lui-même qui nous dit que cet usage n'existait pas chez les augustins d'Erfurt, puisqu'il nous apprend que la doctrine du « second baptême » y était même inconnue. Nous avons vu plus haut son récit sur une visite que lui et d'autres jeunes moines avaient faite à Arnstadt, et sur ce que leur aurait dit le franciscain Kühne : « En entendant dire sur notre sainte moinerie des choses si consolantes, ajoute Luther, nous autres jeunes moines nous étions là bouche bée, nous ouvrions de grands yeux et nous buvions ces paroles [1]. Et cette idée était partout répandue chez les moines ». Et, tout au contraire, Luther et ses confrères n'en savaient donc rien auparavant.

Naturellement, comme nous le verrons au chapitre suivant, Luther donne au « baptême monastique » un sens tout différent de celui qu'il avait en réalité. Du don intime et total de soi à Dieu, qui était pourtant exigé, il ne fait pas la moindre mention ; il laisse le lecteur dans cette idée erronée que pour obtenir les effets de ce « baptême », il suffit d'embrasser l'état religieux, de faire profession : il s'agirait uniquement d'un acte extérieur : « [Pour le catholique], dit-il, l'état de perfection, c'est d'avoir un froc et une tonsure [2] ». Ainsi donc, il n'y a pas lieu de parler du don de soi à Dieu.

1. *Wir schmatzten.* Mot qui n'a pas son équivalent en français : faire du bruit en mangeant avec sa langue et ses lèvres, parce que l'on trouve du goût à la nourriture : *nous nous léchions les babines.* (N. d. T.)

2. Erl., 7, 334.

C'est ce que prouvent aussi les anecdotes que Luther apporte à l'appui de ses dires. Mais ses sources sont fort suspectes : *il les a en partie fabriquées lui-même.* Ainsi, il accompagna d'un écrit approbatif la lettre où la duchesse Ursule de Münsterberg relate sa fuite du couvent de Friedberg, avec deux autres religieuses. Dans cette lettre, la duchesse dit : « Nous avons cru que *par notre entrée* dans l'ordre nous étions libérées de la faute et de la peine, et que c'était là un autre baptême. Et chaque fois que dans notre cœur nous renouvellerions l'intention d'entrer en religion, en nous disant que si nous ne l'avions pas fait déjà, nous voudrions encore le faire, nous pensions que nous devions obtenir la rémission de tous nos péchés. Voilà ce qu'on nous prêchait publiquement du haut de la chaire. N'est-ce pas là une impiété, et la destruction de la vérité divine[1] ? » Voilà qui est du pur Luther. Mais ne serait-ce pas Luther lui-même qui aurait fait la lettre ? Ursule, il est vrai, nous dit qu'elle l'a « écrite sans conseil ni aide quelconque[2] »; mais pourquoi cette remarque, si elle n'eût craint que l'on ne découvrît le véritable auteur, et qu'au style et au contenu de la lettre l'on ne reconnût le style et l'œuvre de Luther ? Or, toute cette habileté ne parvient cependant pas à masquer le subterfuge : pour qui connaît quelque peu « la manière » de Luther, il est évident que c'est lui qui a dicté la lettre. En l'antidatant (comme il avait déjà fait en 1520 pour la lettre à

1. Erl., 65, 139 (1528).
2. *Ibid.*, p. 163.

Léon X [1]), en la datant d'une époque *où Ursule était encore au couvent*, elle et Luther n'ont fait que se trahir eux-mêmes. La fuite eut lieu en octobre 1528 et la lettre, qui pourtant fut écrite ensuite, est datée du 28 avril de cette année-là ! Comme il ressort d'une réplique des Sœurs de ce couvent (18 février 1529 [2]), cette duchesse était vraiment digne de son maître.

Mais ce n'est pas seulement une femme qui devait servir ici de témoin à Luther, c'est encore un homme, un dominicain maître en théologie, le provincial Hermann Rab [3]. Luther publia de lui un sermon qu'à l'oc-

1. Voir ci-dessus, I, p. 220-221.

2. Seidemann en a publié des fragments dans ses *Erläuterungen zur Reformationsgeschichte* (Dresde, 1844), p. 115. Depuis plus de douze ans, y lit-on à la p. 116, la duchesse avait été dispensée de chanter et de lire au chœur, et de se lever pour les matines; *depuis huit ans elle n'avait jamais assisté aux heures*; depuis cinq ans, une autre apostate n'était jamais venue à matines. Toutes deux ne faisaient que s'occuper de la secte et des livres de Luther : les autres en avaient parlé entre elles et avaient signalé le fait à l'autorité. Dès lors, elles s'aigrirent contre toutes leurs compagnes, à ce point que lorsqu'elles voyaient deux sœurs causer ensemble, elles s'imaginaient que l'on parlait et que l'on complotait contre elles, quelques protestations amicales qu'on pût leur faire. Comme les autres ne voulaient pas adhérer à l'hérésie de Luther, ce leur eût été peine perdue d'être prévenantes pour leurs deux compagnes ; si l'on attaquait quoi que ce fût de luthérien, alors même que ce point ne les concernait pas, ces deux religieuses entraient en colère comme si l'on eût touché à la prunelle de leurs yeux.

Sur la duchesse Ursule, voir aussi H. Ermisch, *Ursula von Münsterberg*, dans le *Neues Archiv für sächs. Gesch.*, t. III (1882), 290-333 (Ce dernier alinéa est tiré de l'*Erratum*).

3. A partir de 1516, il fut provincial de la province de Saxe, et il mourut au commencement de 1534 ; son successeur fut Jean Mensing. Voir Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther* (1903), p. 9 et suiv., 15, 43. Ici Enders manque complètement de critique (II, 71).

casion d'une profession, il aurait prêché à des religieuses sur le sujet qui nous occupe[1]. Ce sermon est-il authentique de tous points ? En vérité, le témoignage de Luther ne saurait plus être donné comme une preuve suffisante. Regardons-y donc de plus près. Le sermon est en *latin*. Un sermon latin, en Saxe, à cette époque, devant des religieuses ! D'autant plus que Rab savait écrire et parler en allemand ; on le voit assez par la lettre qu'en 1527 il écrivait à Catherine de Plawnitz, religieuse du couvent des dominicaines de Kronschwitz, dans le duché de Weimar, pour riposter à Catherine de Friesen, religieuse du même couvent et disciple de Luther[2]. Et comment ce sermon parvint-il à Luther ? Il fut pris, nous dit-il, sous forme de notes fragmentaires, pendant que Rab prêchait[3]. Mais par qui ? Naturellement par un ami de Luther, qui lui communiqua ces notes. Or, il saute aux yeux que les amis de Luther ne peuvent pas inspirer plus de confiance que lui. Dès lors, on comprend sans peine comment ce sermon a pu s'adapter si exactement aux observations et invectives de Luther. A ces *religieuses*, en particulier à celle qui faisait profession, le prédicateur commence par

1. Une édition *princeps* s'en trouve à la Vaticane, *Pal.* IV, 121, avec ce titre : *Exemplum theologiæ et doctrinæ papisticæ*. On le trouve aussi dans *Op. lat., var. arg.*, VII, 21, avec la fausse date de 1523. Le sermon commence ainsi : *Incipit sermo eximii magistri nostri I.* (au lieu de H) *R. provincialis Ord. Prædicatorum.*

2. Publiée dans *Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen theologischen Sachen auf das Jahr* 1721 (Leipzig), p. 700 et suiv. Désormais il se trouve aussi en partie dans Paulus, *ouv. cité*, p. 12 et suiv.

3. « Sermo... frustillatim... ex ore dicentis excerptus ». *Opera latina varii arg.*, VII, 23.

citer un texte de la Politique d'Aristote. Puis il leur dit : « Il est fort bon d'offrir à Dieu des biens temporels pour élever des églises, etc., car, par là, *l'on espère obtenir la rémission de ses péchés ;* mais il est mieux *d'offrir son âme à Dieu, par son libre arbitre et sa propre volonté*, comme le fait le religieux, *qui par ce moyen* obtient la *pleine* rémission de ce qu'il doit à Dieu, comme s'il recevait le baptême[1], » etc. Et ainsi de suite, tout comme si le sermon avait été fait en vue des remarques de Luther: nous n'avons donc pas besoin du Christ, ni de la foi, ni d'aucune grâce, mais seulement de nos œuvres personnelles ; en comparaison de ces offrandes, le baptême et la croyance à Jésus-Christ ne sont rien ; ce n'est pas par le Christ, mais par le reniement du Christ et par les œuvres personnelles que l'on peut espérer la rémission des péchés, etc.

Si Luther et les siens n'ont pas fabriqué ce sermon de toutes pièces, est-il du moins invraisemblable qu'ils en aient falsifié quelques passages[2] ? De ce nombre

1. « ... qui offert Deo animam per liberum arbitrium et propriam voluntatem, sicut facit religiosus, qui per hoc consequitur plenarium remissionem, quasi susciperet baptismum ».

2. Il est à noter aussi que Luther ne donne que les lettres initiales d'Hermann Rab, et même avec quelque inexactitude. Pourquoi tant de mystère ? On sait assez que ce n'est pas là son habitude. Dans sa préface, il supprime même les lettres initiales et il dit que le sermon est « a *quodam* magni nominis dominicastro in *cœnobio quodam* hujus regionis miserrimis illis puellis, quas nonnas vocamus, non multo ante hos dies prædicatus ad commendandum nonnarum institutum ». Ainsi, contre l'habitude de Luther quand il dit des injures, le monastère lui non plus n'est pas même nommé.

sont évidemment ceux qui parlent de la rémission des péchés et de l'offrande de l'âme par la volonté libre. Que peut vouloir dire ce passage ? Il renferme un trop grand non-sens pour qu'on puisse même l'attribuer avec vraisemblance à un théologien d'autrefois. Au contraire, on offre son âme par le vœu d'obéissance *et l'on sacrifie ainsi sa volonté libre*[1]. Luther le savait fort bien ; mais dans sa haine aveugle il a inventé ce passage pour y mettre ces notes marginales : « La grâce n'est pas nécessaire, il suffit de la volonté libre ». « Le religieux est un adversaire du Christ et un corrupteur sacrilège de la foi ». Le passage relatif au « baptême monastique » reçoit comme glose : « Voilà nos glo-

1. C'est ce qu'un théologien savait par la doctrine catholique, que saint Thomas expose ainsi dans *Ep. ad Philipp.*, c. 2, lect. 3 : « Obedientia inter alias (virtutes) est maxima. Nam offere de rebus exterioribus est magnum, sed majus si de corpore, maximum autem si de anima et voluntate tua, quod fit per obedientiam. *I. Reg. 15* : Melior est obedientia quam victimæ, et auscultare magis quam offerre adipem arietum ».

(N. d. T.) : Le sens que Luther prête à Hermann Rab est évidemment hétérodoxe : d'après la doctrine catholique, le libre arbitre n'a jamais suffi pour offrir son âme à Dieu : il y faut en outre l'aide de la grâce. Mais dans la phrase qu'on vient de lire, Denifle va plus loin : ce n'est pas par le libre arbitre qu'on s'offre à Dieu, dit-il, c'est par le vœu d'obéissance, c'est-à-dire par le sacrifice de sa volonté libre. Ici, nous l'avouons, Denifle nous semble jouer sur le mot *libre*. Sans doute par le vœu d'obéissance, on sacrifie sa liberté, mais ce sacrifice lui-même a été fait librement, sans quoi il n'aurait pas de mérite. Et même après ce vœu la volonté libre subsiste toujours, coopérant avec la grâce pour s'imposer à elle-même de persister dans la voie où l'on a juré de demeurer. Hermann Rab parle de la volonté libre par laquelle nous avons le pouvoir de choisir ; Denifle parle de notre activité pour l'emploi de laquelle, par le vœu d'obéissance, nous nous en remettons à la décision d'un supérieur.

rieux *anabaptistes!* Ces sacrilèges et ces blasphémateurs égalent leurs monstrueuses inventions au baptême et au Christ lui-même[1] ». Si cette note a un sens, c'est que Luther voulait faire croire que, d'après la doctrine des moines ou de l'Eglise, le baptême se perd par le péché, et qu'ainsi l'on retombe dans l'état de déchéance originelle ; le baptême monastique serait le nouveau baptême, indépendant du sang du Christ, et qui tirerait sa valeur de lui-même : c'est pourquoi les partisans de cette doctrine étaient des anabaptistes.

Et qui est l'inventeur de *ce* baptême monastique, ou mieux *du* baptême monastique en général ? Ici, Luther suit docilement MÉLANCHTHON pour qui le coupable est SAINT THOMAS D'AQUIN[2]; sur ce point il s'est fait son élève, alors que pour le reste il est son maître. Dans les années qui suivent 1521, non seulement il accuse saint Thomas d'avoir égalé au baptême le simple fait de l'entrée dans un ordre, mais il le donne comme le *premier* à avoir avancé cette doctrine[3]. Il l'affirme particulièrement en 1533 : « Cette doctrine scandaleuse, impie, d'un baptême monastique parjure, infidèle et

1. En marge du sermon.

2. Ci-dessus, t. I, p. 353-354.

3. En 1523-1524, il écrit : « Ils construisent certains états, dans lesquels on doit devenir bienheureux, comme THOMAS, le moine prêcheur l'a écrit sans pudeur : Si quelqu'un entre en religion, c'est comme s'il sortait immédiatement du baptême. Et ainsi ils promettent l'affranchissement et la rémission des péchés au moyen des œuvres propres. Voilà le blasphème qu'il nous faut entendre », etc. Weim., XIV, p. 62, 23-27 (1522-1524). Voir aussi p. 62, 5.

apostat, ils la tiennent *en premier lieu*[1] de saint Thomas, de l'ordre des Prêcheurs ; mais, à la fin de sa vie, il est *tombé dans le désespoir* et il a dû dire au diable : « Je crois tout ce qui se trouve dans ce livre[2] » ; — c'était la bible qu'il voulait dire. — C'est par lui qu'on a fait passer cette doctrine dans tous les ordres, dans tous les couvents, dans le cœur de tous les moines, par lui que toute une vie durant, elle a fait subir un long martyre à tant d'âmes délicates, et que finalement, par la voie du désespoir, elle les a précipitées dans l'abîme de l'enfer. C'est pourquoi, avec mon expérience de moine, moi qui jadis ai eu si profondé-

1. L'allemand porte *erstlich*. Denifle donne à ce mot un sens temporel : c'est saint Thomas qui « le premier » a enseigné cette doctrine. Scheel dit que, là encore, Denifle a chargé Luther d'une erreur controuvée : d'après lui il faut donner à *erstlich* un sens de priorité morale et non chronologique : « c'est *avant tout* de saint Thomas qu'ils tiennent cette doctrine, c'est de lui *surtout* qu'ils se réclament. » (Otto SCHEEL, *ouv. cité*, II, p. 150-151). L'interprétation de Scheel a quelque vraisemblance : dans le même opuscule, dix pages après, Luther nous dit qu'à sa mort saint Bernard a rejeté son « baptême monastique » (Erl., 31, 287-288 ; ci dessous, p. 37-38). En attribuant à saint Thomas la paternité de cette théorie, il serait donc tombé dans une étonnante contradiction. Toutefois, le sens ordinaire de *ertslich* donne raison à Denifle. En outre, ce ne serait pas la seule attribution invraisemblable que Luther aurait faite à saint Thomas : en 1215, le IVe Concile de Latran a employé dans une définition le mot de *transsubstantiation ;* et Luther n'en a pas moins dit et répété que ce mot remonte à saint Thomas ! (Plus loin, IIe P., ch. IV, § 5 ; Grisar, I, 129).

Pour ce qui est du *sens* du baptême monastique, cette question n'a du reste aucune importance. Au point de vue historique lui-même, elle est tout à fait secondaire. (N. d. T.).

2. C'est là un mensonge ! Où Luther a-t-il pris cette histoire-là ? Dans les anciens récits, on ne trouve pas le moindre mot sur quoi l'appuyer.

ment le souci d'être un vrai moine, je puis bien appeler l'état de moinerie un gâteau infernal et empoisonné, que l'on a recouvert de sucre[1] ».

Saint Thomas est-il vraiment l'inventeur du « baptême monastique » ? Rien de plus faux. La vraie doctrine sur ce point remonte aux « *Vies des Pères* », c'est-à-dire à la fin du IVe siècle[2]. Ce n'est guère que mille ans plus tard qu'apparaît saint Thomas.

En traitant du rapport entre les effets de la profession monastique et ceux du baptême, saint Thomas se réfère deux fois[3] à ces *Vies des Pères*[4]. Il aurait pu tout aussi légitimement citer deux lettres de saint Jérôme[5], où ce docteur compare la profession aux *vœux* du baptême, parce que dans les deux cas, dit-il, on renonce au démon et à ses œuvres ainsi qu'au

1. Erl., 31, 279. « *Die Kleine Antwort auf Herzog Georgs nähestes Buch* » (1533). Plus tard encore Luther parle dans le même sens, par ex. dans les *Articles de Schmalkalde*, Erl., 25, 143 (1538).

2. Je ne parle pas de la traduction latine, qui pour le sixième livre est du sixième siècle, mais de l'original grec. Voir dans MIGNE, *Patr. lat.*, t. 73, Proleg., c. 42, 49.

3. 2ª 2ªe, qu. 189. a. 3, ad 3, et 4 *Sent.*; dist. 4, qu. 4, a. 3, qu. 3.

4. Dans MIGNE, *Patr. l.* t. 73, c. 994 : « Virtutem quam vidi stare super baptisma, vidi etiam super vestimentum monachi, quando accipit habitum spiritualem ».

5. Dans *Ep.* 39 (n. 3), en 384 environ, il console sainte Paule de la mort de sa fille, qui ayant perdu son mari « propitio Christo, ante quatuor ferme menses, secundo quodam modo proposito se baptismo lavit, et ita deinceps vixit, ut calcato mundo, semper monasterium cogitarit ». (MIGNE, *Patr. lat.*, t. 22, c. 468). En 414, il parle encore plus clairement dans la lettre à la vierge Démétriade (*Ep.* 130, n. 7; MIGNE, t. 22, c. 1113) : « Nunc autem quia sæculum reliquisti et secundo post baptismum gradu inisti pactum cum adversario tuo dicens ei : « Renuntio tibi, diabole, et sæculo tuo et pompæ tuæ, et operibus tuis », serva fœdus quod pepigisti... »

monde qu'il inspire. Saint Bernard adopte cette pensée, il la développe et il arrive ainsi à cette conclusion plus précise : il faut renoncer non seulement au démon et à ses œuvres, mais encore au monde et à sa volonté propre. *Il faut non seulement renouveler l'alliance du baptême, mais encore la renforcer*, en nous débarrassant complètement de tout ce qui nous avait remis au pouvoir du démon à qui nous avions renoncé par le baptême[1]. Dans le premier chapitre, nous avons vu que même en 1519, alors que sa pensée n'était pas encore complètement troublée, Luther lui-même comparait aux vœux du baptême les vœux et la vie religieuse : ces vœux et cette vie, disait-il, nous servent à atteindre « le but du baptême[2] ».

Pour abréger, je me borne à citer, en note, l'opinion d'autres docteurs antérieurs à saint Thomas[3], et je

1. *Sermo 11 De diversis* (MIGNE, t. 183, c. 570, n. 3) : « Irritum fecimus fœdus primum : tibi peccavimus, Domine, satanæ et operibus obligantes denuo nosmetipsos, jugo iniquitatis colla ultronee submittentes et subicientes nos miseræ servituti. Itaque fratres mei, rebaptizari nos convenit, secundum fœdus inire necesse est, opus est professione secunda. Nec jam sufficit abrenuntiare diabolo et operibus ejus, mundo pariter abrenuntiandum est et propriæ voluntati... non resarcire tantummodo fœdus primum, sed etiam roborare solliciti, ipsis quoque affectibus pariter abrenunciamus ». Voir *ibid.*, *Sermo* 37, n. 3, mais surtout *De præcepto et dispens.*, c. 17, n. 54 (MIGNE, t. 182, c. 889) : comparaison entre le premier et le second baptême. Tout se réduit finalement au parfait renoncement, à la ressemblance avec le Christ, à la rénovation et à la corroboration du lien baptismal.

2. Voir ci-dessus, I. 71.

3. Ainsi, par exemple, PIERRE DAMIEN, *Opusc.* 16, c. 8 (MIGNE, *Patr. l.*, t. 145, c. 376) : « Legisti aliquando vitæ monasticæ propositum secundum esse baptisma ? Sed quia hoc inveniri in dictis patrum perspicuum est, negare licitum jam non est ».

pose la question : Quelle était ici la manière de voir de saint Thomas ? Avant tout, il est à remarquer qu'il ne traite jamais ce sujet qu'*incidemment* et en peu de mots [1]. En outre, ni pour lui, ni d'une manière générale pour *aucun* théologien, ce qu'ils disent sur ce point n'est un article de foi ni une doctrine qui aurait pour elle toute la tradition ; ce n'est qu'une opinion. Saint Thomas ne se sert même jamais de l'expression de *second baptême*, qu'avaient employée pourtant saint Jérôme, saint Pierre Damien et saint Bernard ; dans les *Sentences*, comme dans la *Somme*, il ne cite (en l'approuvant) que le passage des *Vies des Pères* que j'ai rapporté ci-dessus et il y rattache ses remarques ; dans la *Somme*, il n'ose même aller aussi loin que l'auteur de ces *Vies*, et dire que ceux qui entraient en religion

Odon de Cluny dit également : « Sicut in libro Gerontico dicitur : eadem datur gratia in monachico habitu, quæ et in albis baptismi ». (MIGNE, *l. c.*, t. 133, c. 554). Comme saint Thomas, Odon se réfère au passage des *Vies des Pères* (βίβλος τῶν ἁγίων γερόντων).

Pour les écrivains postérieurs, voir ci-dessus, p. 8, n. 1, p. 9, n. 3, et Rosweid, dans son édition des *Vitæ Patrum* (MIGNE, *Patr. l.*, 73, c. 182-183). J'ajouterai encore le célèbre théologien de Paris, JOSSE CLICHTOUE (ami de Jacques Lefèvre d'Etaples) : dans le sermon « *De commendatione religionis monastice* », qui est son œuvre, et que son ancien élève le moine de Cluny Geoffroy d'Amboise prononça au chapitre général de Cluny le 13 avril 1513, il dit notamment : « Quod enim vite genus religionis professione, in sue prime institutionis decore conspecte, præstantius invenias aut congruentius ad salutem aut *expeditius ad capessendam viam vite* ? Id apertissime BERNARDI comprobat testimonium in lib. De præc. et dispens. (c. 17) dicentis : « Audire vultis a me, unde inter cetera penitentie instituta monasterialis disciplina hanc meruerit prerogativam, ut secundum baptisma nuncupetur », etc. Ms. de la Bibl. Mazarine. n. 1068, fol. 159 b.

1. Dans les passages déjà cités.

obtenaient tous les avantages du baptême : « Quand même, dit-il, cette entrée en religion n'enlèverait pas toutes les *peines* dues au péché, elle serait toutefois plus utile qu'un pèlerinage en Terre Sainte[1] ». Pour lui, comme pour tous les catholiques, le véritable fondement de la vie chrétienne est le sacrement de baptême ; tout ce qui par ailleurs est appelé baptême ne mérite ce nom que d'une manière relative, c'est-à-dire par la ressemblance de ses *effets* avec ceux du sacrement[2], mais non par une ressemblance avec la *nature* et la *dignité* du baptême, qui, lui, imprime un caractère ineffaçable. Pour ce second baptême, il s'agit simplement d'une analogie et non d'une parité. Sans doute, dans son premier ouvrage contre Guillaume de Saint-Amour, alors qu'il était jeune maître, saint Thomas a dit, en s'inspirant tacitement de saint Bernard : « De même que dans le baptême l'homme est lié à Dieu par la religion de la foi en Dieu, et qu'il meurt au péché, ainsi par le vœu de religion, il meurt non seulement au péché mais encore au monde, pour vivre tout à Dieu dans cette entreprise, où, par serment, il s'est obligé à servir Dieu[3] ». Pourtant, en aucun endroit de

1. 2ª 2ᵃᵉ, qu. 189, a. 3, ad 3 : « Legitur in Vitis Patrum (libro 6, libello 1, n. 9), quod eandem gratiam consequuntur religionem intrantes, quam consequuntur baptizati. Si tamen non absolverentur per hoc ab omni reatu pœnæ, nihilominus ingressus religionis utilior est quam peregrinatio Terræ sanctæ ».

2. 4. Sent.. dist. 4, qu. 3. a. 3. qu. 1 : « Dicitur aliquid baptismus secundum proportionem ad eundem effectum, et sic dicitur baptismus pœnitentiæ et baptismus sanguinis », selon les termes de Pierre Lombard.

3. *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, c. 1, n. 2. « Sicut autem in baptismo homo per fidei religionem Deo ligatur,

ses œuvres, quelque longuement qu'il ait écrit sur la vie religieuse, il n'a jamais prétendu, quoique l'occasion s'en soit fréquemment présentée, que lorsque quelqu'un entrait dans un ordre, il se trouvait dans le même état que s'il venait de recevoir le baptême ; il n'a jamais dit que la vie religieuse fût l'égale du baptême.

Du reste, présentées simplement ainsi, ces propositions seraient fausses, ou tout au moins fort équivoques. L'entrée purement extérieure et matérielle n'est d'aucun profit. Non seulement celui qui émet les trois vœux en état de péché grave ne reçoit aucune grâce, mais il attire sur lui la colère de Dieu[1] ; et saint Thomas dit expressément : Dans l'état de perfection, il y en a qui n'ont que la charité imparfaite, ou qui même ne l'ont pas, et c'est le cas de beaucoup d'évêques et de religieux, qui sont en état de péché mortel, tandis que nombre d'excellents pasteurs des âmes ont la charité parfaite[2]. Comme tous les autres docteurs catho-

peccato moritur ; ita per votum religionis non solum peccato, sed sæculo moritur, ut soli Deo vivat in illo opere, in quo se Deo ministraturum devovit fidei » [éd. Vivès, 1876, t. XXIX, p. 4].

1. Voir Cajétan, sur la 2ª 2ªᵉ. qu. 189, a. 3.

2. *De perfect vitæ spirit.*, c. 26. C'est une vieille tradition, et elle n'est que l'expression d'une vérité, que dans une vision, un ancien Père vit « multos de habitu nostro monachali euntes ad supplicium, et multos laicorum euntes in regnum Dei » (*Vitæ Patrum*, MIGNE, t. 73, c. 806). Cette vision confirme aussi la doctrine catholique que l'entrée en religion, la prise d'habit, la profession ne suffisent pas, mais que l'intérieur doit correspondre à l'extérieur.

La manière dont Luther parle de ce passage de la *Vie des Pères* est tout à fait de lui. Naturellement il commence par le falsifier : l'enfer est *rempli* de religieux (*Infernum repletum*), qui y tombent

liques, il demande de celui qui entre dans un ordre la sincère et *pleine donation de soi à Dieu*, car « le point commun à tous les ordres est que l'on doit s'y adonner *complètement* au service de Dieu[1] ». Ainsi, celui qui entre dans un ordre ou qui y fait profession ne garde rien, à l'extérieur ni à l'intérieur, mais de tout et de lui-même il fait sans réticence un entier sacrifice. Pour les docteurs catholiques, ce sacrifice consiste dans le *sentiment intérieur*, dans l'*acte de charité parfaite*, qui se manifeste par les trois vœux. Mais le don complet de soi à Dieu renferme et présuppose la réconciliation avec Dieu ; dès lors, selon le degré de son amour, de sa donation et de son sacrifice, on satisfait aux peines à acquitter pour des péchés déjà pardonnés[2].

en troupes serrées (*turmatim*). Puis, il le tourne contre l'Église : Dieu a fait cette révélation pour démasquer et détruire le travail de l'erreur, qui commençait à s'insinuer. « Quæ historia et visio certe cum hoc Evangelio consentit, videturque Deus ideo eam revelasse, ut erroris operationem tunc ingredientem ostenderet et differret. » (Weim., VIII, 657).

Sur ce passage Kawerau n'a trouvé non plus aucune remarque à faire.

1. 2ª 2ᵉ, qu. 188, a. 1, ad 1.

2. Dans *4 sent. dist. 4, qu. 3, a. 3, qu. 3, ad 3*, après avoir rapporté le passage des *Vies des Pères*, saint Thomas dit : « Sed hoc non est quia talis a satisfactione absolvatur, sed quia eo ipso, quod suam voluntatem in servitutem redegit propter Deum, plenarie pro omni peccato *satisfecit*, quem cariorem habet omnibus rebus mundi, de quibus tantum posset dare, quod eleemosynis omnia peccata redimeret, etiam quantum ad poenam ». 2ª 2ᵉ, qu. 189, a. 3, ad 3 : « Rationabiliter autem dici potest, quod etiam per ingressun religionis aliquis consequatur remissionem peccatorum. Si enim aliquibus eleemosynis factis homo potest statim *satisfacere* de peccatis suis (sec. illud Daniel., 4, 24 : Peccata tua eleemosynis redime) : multo magis in *satisfactionem* pro omnibus peccatis sufficit, *quod aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet*

Celui qui sur son étendard a inscrit le principe épicurien : On ne peut résister à la nature; celui qui, comme premier axiome, admet que la concupiscence est absolument invincible, celui-là ne peut pas entendre cette doctrine ; car il n'est plus capable de comprendre ce qu'est la victoire sur soi-même, l'abnégation de soi-même, le sacrifice ; il a renoncé à toute résistance au vieil Adam, à toute coopération à la grâce. C'était le cas de Luther.

Et maintenant concluons. En appelant saint Thomas l'inventeur du « baptême monastique », Luther a trompé ses lecteurs, à moins qu'il n'ait simplement donné une preuve de son ignorance. Il est possible que les deux suppositions répondent à la réalité. Toutefois, il connaissait les *Vies des Pères*, il connaissait l'écrit de saint Bernard *Du Précepte et de la Dispense*, car il cite plusieurs fois ces ouvrages. Dès lors, pourquoi tous ces subterfuges, avec une exposition complètement erronée pour ce qui est de la doctrine elle-même [1] ?

per religionis ingressum, quæ excedit omne genus *satisfactionis* ». Comme il résulte de ces deux passages, saint Thomas prend la *remissio peccatorum* pour la *remissio pœnæ pro peccatis* ». Cf. en outre *De Perf. vitæ spirit.*, c. 11, et ci-dessus, I, p. 140, l'explication tirée du *Lavacrum conscientiæ*.

1. Dans le *Baptême monastique*, il faut distinguer l'expression elle-même et la doctrine de l'Eglise et des théologiens catholiques.

Denifle prétend-il que l'expression de *baptême monastique* était ignorée de Luther alors qu'il était à Erfurt ? Çà et là, entraîné par l'ardeur de la discussion, il semble le dire (voir ci-dessus, t. I, préface de la seconde édition, p. L ; ici même, p. 7, 11-12). Cette ignorance n'a pu exister, et les écrivains protestants ont raison de le faire remarquer (W. Walther, *Für Luther wider Rom* (Halle, 1906), p. 445 et suiv. ; O. Scheel, *ouv. cité*, II, 139 et suiv.; voir aussi

N. Paulus dans l'*Historisches Jahrbuch*, 1906, p. 510, n. 2). Du reste, Denifle voulait-il vraiment aller jusque-là ? Il sait que plusieurs écrivains ecclésiastiques des siècles antérieurs, et notamment saint Bernard, assez bien connu de Luther, avaient déjà employé l'expression de « baptême monastique » (Ci-après, p. 37).

Walther et Scheel font remarquer aussi que ce n'était pas du baptême monastique au moment de la profession qu'avait parlé Kühne, mais de la réitération de ce baptême : à toutes les fois que dans son cœur un religieux renouvelait la résolution d'entrer en religion s'il n'y était déjà, il devenait pur comme au jour de son véritable baptême (Walther, *ouv. cité*, p. 446 ; Scheel, *ouv. cité*, II, 142; voir aussi Benrath, *Luther im Kloster*, 1905, p. 38). Mais, en quelques mots, rapides il est vrai, Denifle donne ce sens aux paroles de Kühne (Ci-dessus, p. 6).

Il est inutile de s'attarder à ces *querelles d'Allemand* : dans la discussion sur le baptême monastique, c'est la doctrine, et non l'expression, qu'il importe d'envisager. Sur ce point, pour saint Thomas et l'époque qui a précédé, Denifle établit parfaitement la pensée de l'Eglise et des théologiens. Mais pour l'époque de Luther, sa démonstration est-elle aussi péremptoire ? C'est ici surtout que les protestants l'attaquent. Evidemment, il était censément impossible que çà et là l'on n'exaltât pas alors outre mesure la vie monastique : l'on venait d'assister à une grande efflorescence des ordres religieux. Ces exagérations devaient surtout se produire dans l'ordre franciscain, qui a plus d'enthousiasme et de lyrisme.

Toutefois, les documents nous prouvent qu'au temps de Luther la doctrine sur le baptême monastique et sur l'état religieux en général n'avait pas subi de déviation importante. Une première preuve, c'est que les principaux auteurs qui ont alors écrit sur cette matière se référaient à saint Bernard et à saint Thomas (Denifle-Paquier, t. I, p. 11, Jean de Paltz, t. II, p. 10, 22, Jean Hérolt et Josse Clichtoue ; Scheel, II, 127, 128 pour Bernardinus de Bustis ; p. 149 : «On se référait toujours à saint Thomas d'Aquin ou à saint Bernard »). C'était assez dire qu'avec des mots peut-être plus pompeux, on pensait comme eux. Et pour ce qui est de l'état religieux en général, les protestants trouvent encore la même doctrine dans les écrits de saint Liguori et notamment dans sa *Vera Sposa* (Scheel, II, p. 8, 121, 159, 163, 165).

De plus, si l'on examine les textes allégués par les protestants, on les trouve moins dangereux qu'ils ne veulent le faire croire. Scheel cite par exemple ce texte de Bernardinus de Bustis :

« Absque dubio religiosus donans Deo corpus et animam et omnia opera, quæ unquam faciet, omnibusque mundialibus renuntians amore ejus et se totaliter emancipans divinis servitiis meretur indulgentiam plenariam omnium peccatorum. » (*Rosarium*, f. 119, dans Scheel, II, 128). Mais Bernardinus de Bustis ne fait ici que donner la doctrine catholique, et pour l'exprimer il se sert des mots mêmes de saint Thomas, 2ª 2ᵃᵉ, q. 189, a. 3, ad 3; « ... Multo magis in satisfactionem pro omnibus peccatis sufficit, quod aliquis se totaliter divinis obsequiis mancipet per religionis ingressum. »

Ailleurs Bernardinus dit qu'à chaque instant un religieux peut gagner une indulgence plénière : « Unde non est necesse religiosis ire ad jubilæum, vel ad visitandas aliquas ecclesias proficisci pro indulgentia consequenda, *cum habeant indulgentiam plenariam omni tempore, quando volunt et ubicumque volunt*. O fratres mei religiosi, beati vos qui in domo Domini habitatis die ac nocte. » (*Rosarium*, f. 119, dans Scheel, II, 129). Comme on le voit, c'est la théorie que Luther attribuait à Henri Kühne. Mais, vraiment, qu'au fond d'un couvent un bon religieux se croie dans un jubilé perpétuel, nous ne trouvons là rien de bien subversif ! Dans cette phrase, l'on peut même voir une réaction contre des œuvres tout extérieures, telles que devaient être souvent les pèlerinages entrepris en vue de jubilés à gagner.

De tout cela, Scheel conclut qu'au temps de Luther, le baptême monastique était un sacrement en voie de formation, et dont Luther a arrêté le développement : sans lui, l'on aurait bientôt enseigné que par elle-même la profession religieuse donnait la grâce (Scheel, II, 157).

En réalité, si Luther a attaqué le *baptême monastique*, c'est avant tout parce qu'il y trouvait la doctrine de l'utilité des *œuvres*. Et dans les attaques des protestants modernes, nous avons une nouvelle preuve que le Protestantisme est désormais incapable de comprendre ces trois principes catholiques :

1° Les œuvres sont vraiment bonnes.

2° Les pratiques extérieures elles aussi sont utiles et même nécessaires : elles servent à manifester nos sentiments intérieurs et à les exciter. La cérémonie de la profession religieuse est donc une pieuse et bonne pratique, capable de maintenir et de produire en nous d'heureux fruits. — Plus ou moins inconsciemment, le protestant reste toujours confiné dans la théorie de la simple confiance en Dieu suffisant à tout, dans une sentimentalité religieuse qui de nos jours finit souvent par s'épanouir en un pur subjectivisme.

3° La communion des saints fait de nous une grande famille où nous pouvons nous aider les uns les autres.

Comme beaucoup d'autres points de la doctrine catholique, ce sont là des principes d'un maniement délicat, et que, dans la pratique, l'on peut facilement fausser. Mais ils sont conformes à la saine nature humaine et à la révélation : de ce que l'on peut en abuser, l'on n'a donc pas le droit de les nier ou de les supprimer (N. d. T.).

CHAPITRE XII

LE « BAPTÊME MONASTIQUE » DES CATHOLIQUES EST-IL UN RENIEMENT DU BAPTÊME DU CHRIST?

En rejetant sur Thomas d'Aquin la prétendue doctrine du *Baptême monastique*, le Réformateur manœuvrait avec beaucoup d'habileté : il savait fort bien qu'après saint Augustin, saint Thomas était le docteur le plus apprécié dans l'Eglise. Or, dès qu'il s'agissait de combattre l'Eglise, il ne reculait devant aucun moyen ; rien ne l'arrêtait donc quand il fallait jeter le mépris sur Thomas, encore qu'il ne le connût point, comme on le verra clairement au cours de cet ouvrage[1]. Mais il n'a pas senti la nécessité de prouver l'exactitude de ses allégations, pas plus qu'il n'a jugé opportun de mieux s'instruire de la doctrine catholique : dispositions du reste fort naturelles chez celui qui, comme nous l'avons vu au chapitre VI, comptait le mensonge au nombre des moyens à employer pour atteindre son but.

1. Ci-après, II[e] P., ch. IV, § 3, etc. — Depuis l'apparition de l'ouvrage de Denifle, on est tombé d'accord qu'en effet Luther ignorait à peu près complètement saint Thomas (N. d. T.)

Quand Luther vient nous affirmer [1] que, par l'intermédiaire des moines, la doctrine du baptême monastique est passée de saint Thomas dans tous les ordres, dans tous les couvents, dans le cœur de tous les moines, il ne mérite donc pas qu'on l'écoute. Mais lorsqu'il ajoute que cette doctrine a martyrisé nombre d'âmes, toute une vie durant, et que finalement, par la voie du désespoir, elle les a précipitées dans l'abîme de l'enfer, son assertion mérite examen, car le « baptême monastique » au sens catholique, c'est-à-dire la *parfaite* donation *de soi* à Dieu, le sacrifice intérieur sérieux et complet de soi-même à Dieu ne peut mettre personne à la torture, ni le jeter dans le désespoir ou le précipiter dans l'enfer. Il ne peut en être ainsi que si l'on s'est réservé quelque chose, comme la hauteur, l'orgueil, la fausseté, ou encore si peu à peu l'on est devenu infidèle à Dieu et qu'on lui ait repris ce qu'on lui avait sacrifié pour toujours. Qu'est-ce que Luther entend donc quand il parle du « baptême monastique » catholique ?

Tout ce qu'au chapitre précédent, nous avons remarqué dans ses notes sur le sermon d'Hermann Rab, nous fait déjà pressentir qu'à ce « baptême monastique », il attache un sens absolument faux et même impie. Et il en est bien ainsi. Au fond, il y met la même idée qu'il suppose astucieusement dans toutes les bonnes œuvres, à savoir que par le péché l'on aurait *perdu* le baptême, et que par les œuvres il

1. Voir ci-dessus, p. 18-19.

faudrait ensuite apaiser Dieu : « Aussitôt que nous avons quitté nos petits souliers d'enfant, alors que nous sommes à peine sortis du bain sacré, les voici (les papistes) qui viennent nous enlever tout, en nous disant : « *Oh! par le péché, tu as depuis longtemps perdu le baptême* et souillé ta robe d'innocence ; maintenant, tu dois songer à faire pénitence, à satisfaire pour tes péchés, à faire des jeûnes, des prières, des pèlerinages, des fondations, jusqu'à ce que tu apaises Dieu, et qu'ainsi tu reviennes en grâce avec lui ». En conséquence, au même endroit il parle aussi d'un « baptême des œuvres » : « en fait et très réellement » les papistes « suppriment le baptême du Christ » ; « *en son lieu,* ils mettent *nos œuvres* et ils établissent ainsi un *second baptême,* non par l'eau, mais *par les œuvres.* Voilà comment ils en sont venus à comparer impudemment au baptême leur état de moinerie et leur vie de couvent[1] ! » Toute la bande des moines a *oublié son baptême ;* ils sont entrés au couvent et ils ont endossé le froc ; et ils se font fabriqué des marques extérieures ; ils ont voulu ainsi trouver Dieu et l'atteindre, et ils ont prétendu que c'était là la véritable manière de le servir et de gagner le ciel[2] ».

Il écrit aussi que le « baptême monastique », par lequel on « *prétend devenir pur et innocent* », est au contraire un véritable *reniement du baptême* du Christ. Car voici le sens du vœu ; « Mon Dieu, jusqu'ici le baptême et la parole de ton cher Fils m'ont donné

1. Erl., 16, 89, 90, 93-94 (1535). Voir aussi Erl., 49, 166 (1538) sur la perte du baptême et l'entrée au couvent.
2. Erl., 19, 86 (1535).

l'assurance que tu étais pour moi un Dieu de miséricorde; mais *je veux maintenant apostasier*, et je je veux m'attacher à un nouveau baptême, au *baptême monastique* de mes propres œuvres[1] ». Car, écrit-il au même endroit, « sous le papisme, le saint baptême du Christ et le règne du Christ avec toute la magnificence de sa grâce ont été méconnus et incompris; c'est pourquoi l'on a dû se tourner vers les œuvres et vers le mérite propre. Car *ils regardent le baptême comme un bienfait temporaire, qui a péri et qui est perdu depuis longtemps à cause des péchés qui l'ont suivi, et non comme une promesse de grâce permanente et éternelle, promesse sous laquelle et dans laquelle nous demeurons sans cesse, et à laquelle nous avons à retourner si nous sommes tombés*. Mais c'est ce que pas un papiste ne saurait comprendre[2]. »

Ou, comme il l'écrira quelques années après, pour le pape et pour les siens le baptême et les états chrétiens avaient fort peu de prix; c'est pourquoi il leur avait fallu inventer des états et des ordres spéciaux, supérieurs, instituer *un baptême plus élevé, le baptême monastique*[3]. Et il donne tout cela comme *absolument hors de doute*. quoique pour parler sa langue, « ce soit une double puanteur et un triple mensonge[4] ».

Par l'expression de *baptême monastique* ou *baptême des moines*, Luther veut malignement en arriver aussi à faire sentir d'autant plus vivement l'opposition de

1. Erl., 31, 292 (1533).
2. Erl., 31, p. 292-293.
3. Erl., 49, 88-89 (1538).
4. Erl., 23. 133 (1523).

ce baptême avec le *baptême du Christ*, et à provoquer en même temps la pensée qu'ils sont tous les deux du *même* ordre.

Qui donc a donné cet enseignement? Comme nous l'avons vu plus haut[1], saint Jérôme et saint Bernard avaient ici la conception que l'on peut attendre d'eux ; ils considéraient le « second baptême » comme un renouvellement, un renforcement des *vœux* du baptême chrétien. Tous les autres qui ont parlé de ce « second baptême » n'entrent pas en ligne de compte. Or, quelle audace ne fallait-il pas à Luther pour oser soutenir que, d'après la doctrine catholique, le baptême est temporaire et périssable, qu'on le perd par le péché, et que la grâce n'en peut revivre en nous? Luther n'aurait donc jamais entendu parler du caractère *ineffaçable* que, d'après la doctrine catholique, le baptême imprime dans l'âme du chrétien, et qui, comme le dit saint Augustin, ne s'efface pas, même chez les apostats[2]? Le baptême ne se perd *jamais*, car il tire son efficacité de la vertu de la passion du Christ, comme l'enseigne saint Thomas en union avec l'Eglise. Et de même que les péchés commis après le baptême n'effacent pas la vertu de la passion de Jésus-Christ, ainsi ils n'effacent pas davantage le baptême[3]. Les péchés mortels ne font qu'*empêcher* les effets du

1. Voir ci-dessus, p. 20-21.

2. Contra ep. Parmeniani, l. 2, c. 13, n. 29.

3. 3ª p., qu. 66, a. 9, ad 1 : « Baptismus operatur in virtute passionis Christi. Et ideo sicut peccata sequentia virtutem passionis Christi non auferunt, ita etiam non auferunt baptismum, ut necesse sit ipsum iterari ». Saint Thomas donne ici la doctrine universelle.

baptême[1] : ils font perdre la *grâce baptismale* (qui toutefois peut revivre), et ils détruisent l'*alliance* conclue au baptême. Mais ce n'est pas par le « baptême monastique » ou par la « moinerie » que se fait le retour à Dieu, c'est par le sacrement de pénitence[2]. Or ce sacrement suppose deux préliminaires indispensables : le sang de Jésus-Christ et la réception du baptême. La « moinerie » facilite le renouvellement ou plutôt le renforcement du *lien* baptismal, mais on peut atteindre cette fin sans se faire religieux.

J'ai dit plus haut[3] comment en 1521, plus d'un an après son apostasie, Luther prétendait qu'il *ne se rendait pas compte des dispositions* dans lesquelles il avait fait ses vœux. Huit ans après, il en savait plus long : « Pour moi, disait-il alors, si je me suis précipité dans un monastère, ce n'était pas pour servir le diable, mais pour *mériter le ciel* par l'obéissance, la chasteté et la pauvreté[4] ». Et quatre autres années après, douze ans par conséquent après 1521, il en savait beaucoup plus long encore ; à l'encontre de ce qu'il sait parfaitement être la vérité, il en vient à d'extravagantes affir-

1. *Ibid.*, « Impediunt effectum baptismi ».

2. *Ibid.*, « Pœnitentia superveniente tollitur peccatum, quod impediebat effectum baptismi ». Voir aussi tout ce que dit à ce propos le *Lavacrum conscientiæ*, du XVe siècle (Ci-dessus, I, p. 140, n. 2). Il va de soi que Jean de Paltz, le plus célèbre théologien de l'ordre des ermites en Allemagne au temps de Luther, et que Luther connaissait personnellement, ne savait rien d'un baptême monastique qui aurait fait regagner la grâce du baptême, mais qu'en ce sens il connaissait le sacrement de pénitence. *Suppl. Cœlifodine* (Erphordie, 1504), fol. Lij.

3. Voir ci-dessus, I, p. 137.

4. Erl., 36, 409 (1529).

mations : « De quoi ai-je fait vœu, en me donnant à la moinerie ? *Evidemment, mon vœu ne pouvait avoir qu'une signification ; je disais par là :* « Dieu éternel, *je te voue une vie qui aura la même valeur que le baptême, le sang et la passion de ton cher Fils ; une vie où désormais je n'ai plus besoin de son sang et de sa passion,* où c'est par mes propres œuvres que je me fraierai un chemin vers toi. *Il ne doit pas être ma voie, et il a menti impudemment quand il a dit :* « Nul ne vient au Père que par moi. » Et par mes œuvres, que je leur communiquerai et que je leur vendrai pour un boisseau de grains, je veux te conduire et sauver d'autres chrétiens encore, que ton Fils aurait dû te conduire. Et *je veux être la voie* par laquelle t'arriveront tes pauvres chrétiens et tes saints. Que tel ait été le sens de mon vœu, c'est ce que ne saurait nier aucune âme loyale ; car il est de toute évidence que nous avons regardé le *baptême monastique* comme notre sainteté, et que nous avons communiqué et vendu nos bonnes œuvres au commun des chrétiens ; voilà qui est clair comme le jour, et les pierres même doivent le crier [1]. » L'on voit ici en quel abîme Luther était peu à peu tombé. En 1521, sur un point du moins [2], un sentiment de pudeur l'arrêtait : il n'osait pas dire que c'était en ce sens qu'il avait lui-même prononcé ses vœux ; il confessait même que pour les autres il ne pouvait

1. Erl., 31, p. 285 (Dans la *Brève réponse*, déjà citée, de 1533).

2. Car, dès lors, il écrivait que non seulement les vœux monastiques étaient beaucoup plus prisés que le baptême du Christ (Weim., VI, 440), mais encore que par les vœux l'on reniait son baptême. Voir ci-dessus, I, p. 132.

pas non plus universellement le soutenir. Douze ans après, en 1533, il n'a plus l'ombre d'une hésitation : aucune honte ne l'arrête ; il a le front d'écrire *qu'il a fait vœu* de n'avoir plus besoin du sang et de la passion du Christ, parce que désormais sa vie avait la valeur du baptême, du sang et de la passion du Christ, parce que le Christ n'était plus la voie ; que ses propres œuvres excluaient le Christ, et que, pour lui et pour les autres, elles étaient la voie qui menait au Père[1] !

C'est maintenant seulement que l'on peut saisir toute sa duplicité dans son interprétation des mots de saint Bernard : « J'ai mal vécu » ; et personne ne s'étonnera de le voir en parler longuement, précisément dans ce même libelle de 1533 contre le duc Georges de Saxe[2]. Par ces paroles, que nous avons étudiées plus haut[3], saint Bernard, dit Luther, « est en réalité, tout comme moi, un véritable apostat, un moine défroqué et parjure. Car, encore qu'il n'ait pas jeté le froc, qu'il ne se soit pas échappé du couvent, et qu'il ne se soit pas marié, son cœur nous dit pourtant ici qu'il désirait et qu'il voulait sauver son âme, non pas par son état de moinerie, mais uniquement par les mérites et par la justice du Christ ». Si saint Bernard avait cru qu'à cet effet « son baptême monastique eût suffi, que par là il fût devenu pur comme un enfant au sortir du baptême..., alors, il aurait dit : « Maintenant, mon Dieu, je puis

1. Voir ci-dessus, I, p. 115 et suiv. où j'ai cité les prières qui ont été récitées sur Luther lors de sa profession et dans lesquelles l'ordre est désigné simplement comme une voie qui mène à Jésus-Christ.

2. Erl., 31, 287-288.

3. Voir ci-dessus, I, p. 74 et suiv.

donc mourir! Me voici, je viens avec mon baptême monastique et la sainteté de mon ordre; je suis pur et innocent; ouvrez toutes les portes du ciel, j'ai bien mérité d'y entrer... » Mais Bernard ne s'engage pas si avant; il retourne en arrière, il envoie promener sa moinerie, et il s'attache à la passion et au sang de Jésus-Christ. Tôt ou tard, tous les moines ont dû en arriver à apostasier de la sorte, à abandonner leur baptême monastique et à devenir parjures; sinon, ils sont tous allés au diable avec leurs frocs et leurs tonsures. »

A tout lecteur intelligent et exempt de préjugés il est désormais inutile de faire remarquer que tout ce développement de Luther manque de fondement, qu'il repose sur une invention imaginaire. Du reste, il est piquant de voir dans un même écrit Luther déclarer saint Thomas l'inventeur du « baptême monastique », de ce baptême « parjure, traître et apostat », et, dix pages après, de le voir faire « vivre longtemps saint Bernard dans le baptême monastique », pour le lui faire finalement rejeter ! Ici, comme en tant d'autres circonstances, le « Réformateur » consulte uniquement les besoins du moment. Il n'y a là désormais rien de nouveau pour nous.

Dès l'instant que dans le baptême Luther voulait trouver un argument contre la « moinerie » il lui *fallait* mentir, car la vraie doctrine catholique ne se prêtait à aucune équivoque. Et de fait Luther a menti; et c'est précisément lui qui, plus que personne jusque-là, a rabaissé la dignité du baptême. Dès 1516, il estime que la régénération du baptême ne consiste pas

dans la rémission des péchés, car dès lors il nous dit qu'après le baptême le péché originel subsiste encore, mais que simplement il ne nous est pas imputé. S'il avait voulu rester conséquent avec lui-même, il aurait dû donner sur le baptême cet enseignement même qu'avec déloyauté il attribuait aux catholiques. Et de fait il écrit dans ses *Postilles* : « Ceux qui ne luttent pas contre le péché, mais qui s'y complaisent, *ceux-là retombent dans le péché originel et ils redeviennent comme ils étaient avant le baptême*[1] ». Ainsi, pour lui, dès lors le baptême est anéanti ! On est non seulement dans le péché, mais dans le *péché originel* ; il le dit en propres termes, et pour ne laisser subsister aucun doute, il ajoute : « Comme *avant* le baptême. » Mais alors il faut donc réitérer le baptême ? Dieu nous en garde ! La foi suffit ! Mais si en *ce* cas la foi suffit, pourquoi ne suffirait-elle pas aussi la *première fois* ? A quoi bon le baptême ? Au résumé, dans le système de Luther, le maintien du baptême est une lourde inconséquence.

1. Erl., 15, p. 55

CHAPITRE XIII

MENSONGE DE LUTHER SUR LA CONDAMNATION DU MARIAGE PAR LE PAPE. SON ENSEIGNEMENT DISSOLVANT AU SUJET DU MARIAGE

Pour les papistes, au dire de Luther, le vrai culte de Dieu n'était possible que dans l'état religieux : d'après eux, si l'on voulait être justifié, échapper à l'enfer et à la colère de Dieu, si l'on voulait expier ses péchés, il fallait fuir le monde et se retirer dans un couvent : les vœux étaient nécessaires au salut [1].

De cette assertion, Luther conclut naturellement que le mariage était prohibé et condamné par le pape.

Il écrivait en 1527 : « (Pour les papistes), ceux qui veulent s'occuper de Dieu et des choses spirituelles ne doivent pas se marier ; (on a) si bien détourné les jeunes gens du mariage qu'ils n'auraient plus qu'à se vautrer dans la fornication... On en est venu à faire croire que le mariage n'est un état ni chrétien, ni louable [2]. » « Si Dieu n'y avait mis bon ordre, toutes les femmes auraient voué leurs fils et leurs filles à la

1. Voir ci-dessus, le ch. VI (t. I, 130 et suiv.); voir aussi I, p. 273-274 et ci-après, p. 48.

2. Weim., XXIV, 55 (1527).

« cléricature » ; (toutes se disaient) : je n'ai pas été chaste et vierge, mes enfants feront mieux que moi[1]. » Pour eux, le seul état de sanctification est l'état religieux ; dans le mariage, au contraire, on vit pour le monde[2].

Evidemment, s'il en était ainsi, il n'y aurait plus place pour le mariage ; il faudrait le supprimer. Et si Luther voulait être conséquent avec ces assertions, il devait inéluctablement avancer cette autre erreur que non seulement l'Eglise prohibait le mariage, mais qu'elle le condamnait même comme anti-chrétien. De fait, il finit par y arriver. Mais, au début, son intérêt lui demandait de soutenir seulement que le pape avait *prohibé* le mariage, et non qu'il l'avait *condamné*.

§ 1. — *Le mariage prohibé, mais non condamné par le Pape.*

Lorsque Luther composait son ouvrage *Sur les vœux monastiques*, il avait notamment à montrer que c'était à tort qu'il était interdit aux moines de se marier : le vœu de chasteté reposait sur la prohibition du mariage pour les moines ; or saint Paul flétrissait cette prohibition comme une apostasie. Comme preuve, Luther allègue le passage de la première Epître à Timothée[3], où saint Paul parle de ceux qui « dans les temps à venir abandonneront la foi », de ceux « qui *proscrivent* le mariage et l'usage de certains ali-

1. Weim., XXVII, 24 (1528).
2. *Ibid.*, p. 26.
3. I Tim., IV, 1-3.

ments[1]. » Il conclut que sur l'autorité de cet *unique* texte il peut oser délier tous les moines de leurs vœux, comme auparavant déjà, il l'avait fait pour les prêtres séculiers[2]. Ce passage de saint Paul, dit-il, n'est pas dirigé contre les futurs Tatianistes, comme les papistes le prétendent, car Tatien n'avait pas seulement *prohibé* le mariage, il l'avait encore complètement *condamné*, comme un *mal* et comme un *péché*. Or, le pape et les papistes *ne condamnaient ni* certains aliments *ni* le mariage ; ils se bornaient à les prohiber. Donc, par ceux dont parle saint Paul, il ne faut pas entendre les Tatianistes, mais le pape et les papistes. Luther est tellement ravi de son interprétation qu'en terminant il interpelle le monde entier : « Y a-t-il quelqu'un qui ait ici une objection à faire ? Tout cela n'est-il pas absolument clair et irréfutable[3] ? » Le « Réformateur » recourt volontiers à des phrases de ce genre, lorsqu'il sent ses arguments trop faibles. Et c'est ici le cas.

D'après saint Paul, qui sont ceux à qui des hérétiques à venir doivent défendre le mariage ? Ceux-là peut-être qui, pour toujours, ont préféré au mariage la continence et la virginité ? Evidemment non ; car il serait alors en contradiction avec lui-même et avec tout ce que nous lui avons entendu enseigner sur la virginité[4] ; il n'a pu avoir en vue que ceux qui étaient libres de se marier ou de rester dans la continence ; car cette continence n'est pas un devoir. C'est aux personnes de

1. Weim., VIII, 596 (1521).
2. *Ibid.*, 597 (1521).
3. *Ibid.*, p. 597-598 (1521).
4. Voir ci dessus, ch. VI, p. 148-149.

cette catégorie que se rapporte cette autre parole de saint Paul : « Il vaut mieux se marier que de brûler [1]. »

Mais peu importait à Luther de comprendre et d'expliquer exactement le sens de l'Ecriture : il ne faisait attention qu'aux mots, et il s'en servait d'une manière toute mécanique ; autrement, il serait allé à l'encontre de son but. Il visait à rendre l'Eglise le plus méprisable possible, à représenter sa doctrine comme contraire à l'Ecriture. C'est pourquoi ici encore, suivant une méthode à laquelle il a souvent eu recours, il répète à satiété le même mensonge. En 1522, il revient sur le passage de la lettre de saint Paul à Timothée, qu'il viendrait des docteurs hypocrites, « enseignant des doctrines diaboliques, interdisant le mariage et les aliments que Dieu a créés. Remarquez-le bien, dit-il : c'est l'apôtre lui-même qui appelle docteurs du diable ceux qui interdisent le mariage. Il ne parle pas des adeptes de Tatien, comme le prétend le menteur de Dresde [2]. Les Tatianistes n'interdisaient pas le mariage : ils le *condamnaient* comme un *péché*. Or, ici, saint Paul parle de ceux qui *se bornent à le prohiber*, sans le condamner ni le considérer comme une faute... Le *pape ne dit pas comme les Tatianistes que le mariage soit un mal ou un péché ;* il ne dit pas non plus que la viande, les œufs, le lait soient un mal ou un péché ; il se borne à les défendre sous apparence de spiritualité, comme le dit ici saint Paul », etc. [3]. C'est encore au

1. I Cor., 7, 9.
2. [Emser].
3. *Wider den falschgenannten geistlichen Stand.* Erl., 28, 194 [Weim., x, P. II, p. 152].

même texte qu'il fait allusion quand l'année suivante il écrit : « Le sire de Rome a proscrit le mariage, parce qu'il devait venir des gens qui proscriraient le mariage. Le pape a fait que l'homme ne soit pas un homme et que la femme ne soit pas une femme[1]. » En 1527, on voit, en partie du moins, transpirer encore les mêmes idées[2].

Il n'est vraiment pas nécessaire de s'arrêter plus longtemps à de telles divagations, puisque Luther lui-même devait bientôt les attaquer, comme nous allons le voir dans les pages suivantes.

§ 2. — *Le mariage condamné par le pape comme coupable et impur.*

A dire des erreurs et des mensonges, on ne sait plus ensuite ce que l'on a d'abord soutenu. C'est ce qui arriva à Luther : il s'est tendu des pièges et il y est tombé. Depuis 1521, il avait donc écrit que le pape avait seulement *prohibé* le mariage, mais qu'il ne l'avait pas *condamné* ou regardé comme coupable, comme l'avaient fait les Tatianistes. Mais dès 1527 on l'entend dire : « C'était presque un déshonneur pour une jeune fille ou un jeune homme de se marier ; *on eût dit que c'était défendu par Dieu*[3]. » « Ils attribuent le mariage au diable[4]. » Bientôt, l'on devait entendre mieux encore.

1. Weim., XIV, 157 (1523-1524).
2. Weim., XXV, 19 (1523-1524).
3. Weim., XXIV, 122-124 (1527).
4. Weim., XXVII, 26, 29 (19 janvier 1538). La même année : « Ils l'ont anéanti ». Erl., 63, 273.

En 1530, il en reste à dire que le pape n'a pas eu de respect pour l'amour de la femme, c'est-à-dire pour le mariage, et qu'il l'a même *prohibé*[1]. Mais dès l'année suivante, il prétend que (tout comme les Tatianistes) le pape *condamne* le mariage ; les scolastiques n'avaient considéré cet état que du dehors, et ils ne l'avaient pas distingué « des autres genres quelconques de vie déshonnête[2] ». Ainsi, d'après ses propres principes, Luther devait admettre que dans le passage de sa lettre à Timothée[3], saint Paul *n'avait pas eu* en vue les papistes.

Désormais, il sera de plus en plus violent, et tout spécialement en 1533. Autrefois, il avait dit en chaire que le pape méprisait, *haïssait* et repoussait l'état du mariage[4] ; dans sa *Brève réponse au duc Georges de Saxe*, il va maintenant beaucoup plus loin ; il entreprend de montrer que, par son vœu de chasteté, *le religieux rejette le mariage comme une impudicité*. Voici sa démonstration : « Qu'ai-je promis par mon vœu de chasteté ? J'ai renoncé au mariage. Car tout ce qui est déshonnête en dehors du mariage, comme l'adultère, la fornication, l'impureté, etc., je n'avais pas à y renoncer dans le cloître (c'est-à-dire à promettre de ne pas le faire) : puisque Dieu l'interdit au laïque aussi bien qu'au religieux, il me l'avait déjà défendu auparavant. Eh bien, en renonçant au mariage, c'est précisé-

1. Erl., 41, 294 [sur le XIIe ch. de Daniel ; ajouté à une traduction de Daniel de 1530, mais postérieur ; voir Erl., 41, 232].
2. Erl., 18, 271 (1531).
3. Voir le § précédent.
4. Erl., 1, 161 (1533).

ment à la chasteté que j'ai renoncé, car Dieu lui-même appelle l'état conjugal une chasteté, une sanctification et une pureté [1]. Or, cette sanctification, cette pureté et cette chasteté véritable, je les ai reniées comme si elles n'étaient qu'impudicité, comme si je ne pouvais être chaste à moins de renoncer à une chasteté que Dieu a exaltée, qu'il a prescrit de garder en tout honneur. Ainsi, par son vœu de chasteté, le moine ne peut avoir en vue que de renoncer au mariage, et ce renoncement implique que le mariage est une impudicité. Autrement, que signifierait son vœu de chasteté ? Or, par là, d'abord il blasphème contre Dieu : il taxe Dieu de mensonge, lui, sa création et sa parole, puisque Dieu loue cet état comme honnête, chaste, pur et saint ; ensuite il insulte tous ceux qui sont entrés dans l'état conjugal ; d'après le sens véritable de son vœu, la condition de père et de mère de famille doit nécessairement être et s'appeler une condition impudique, tous les enfants nés dans le mariage être et s'appeler des enfants d'impudicité, tout comme s'ils étaient des fils de prostituées... Un tel vœu n'est-il pas impie, menteur, honteux ? N'est-ce pas là un véritable aveuglement [2] ? » Ou plutôt tout ce que dit ici Luther n'est-il pas impie et menteur, et le signe du plus étrange aveuglement ?

Remarquons d'abord que dans le vœu de chasteté perpétuelle est comprise aussi la promesse de s'abstenir de tous les actes intérieurs et extérieurs con-

1. I Thess. 4, 3 et suiv., Hebr. 13, 4.
2. Erl., 31, 297 (1533).

traires à la vertu de chasteté ; cette continence est déjà commandée par le précepte et la vertu de chasteté, mais, par le vœu de chasteté, on s'y oblige à nouveau. Néanmoins (et dans les sophismes de Luther il n'y a pas un mot à ce sujet) cette obligation n'est qu'une conséquence de l'objet premier et principal du vœu, c'est-à-dire une conséquence de l'abstention du mariage et du renoncement aux plaisirs charnels, puisque, dans l'état conjugal, ces plaisirs ne sont pas déshonnêtes, *mais permis*. C'est pourquoi plusieurs scolastiques ont employé l'expression de vœu de continence [1], ou même de vœu de virginité [2], plutôt que celle de vœu de chasteté, et, comme idée fondamentale du vœu de chasteté, ils ont donné le renoncement au mariage [3]. C'est de cette manière qu'en 1518, alors qu'il n'était pas si formidablement entraîné par la haine, Luther lui-même interprétait cette expression de vœu de continence [4]. Mais en 1533, alors que pour jeter le mépris sur l'Eglise, tout moyen lui était devenu bon, il ne recule même pas devant la calomnie :

1. « Votum continentiæ ». Voir, par ex., St Thomas, *De perfect. vitæ spirit ;* c. 8, 9 ; il y emploie seulement l'expression « *propositum continentiæ* », dans le sens de « *a matrimonio abstinere* ». Voir surtout 2^a^ 2^æ^, qu. 186, a. 4 : *Utrum perpetua continentia requiratur ad perfectionem religionis ;* ici encore il oppose la continence au mariage. De même saint Bonaventure, 4 Sent. dist. 38, a. 2, qu. 1 ; qu. 3, etc.

2. « Votum virginitatis. » St Thomas, *Contra retrah. a religionis ingressu*, c. 1 ; et 2^a^ 2^æ^, qu. 186, a. 4.

3. St Thomas, *Contra impugn. religionem* c. 1 : « votum castitatis, *per quod abrenuntiatur conjugio* ».

4. *De decem præceptis*. Weim..., I, 483, 21 : « sacrilegium, quod est cum religiosus, sacerdos, monialis et omnes alii, *qui Deo continentiam voverunt*, fornicantur ».

d'après lui, si les moines renonçaient au mariage, c'était comme à une chose illicite et *déshonnête ;* alors qu'en réalité, ils le plaçaient simplement après la virginité, comme un moins parfait après un plus parfait.

Par ses assertions de 1533, Luther est en pleine contradiction avec tout ce qu'il avait dit en 1521 et les années suivantes, à savoir que le pape se bornait à interdire le mariage sans toutefois le condamner et le déclarer criminel. Ainsi donc, ces années-là, il n'avait pas encore découvert que par le vœu de chasteté on renonçait au mariage comme à un état déshonnête ! En 1523 encore, comme fruit et avantage de la virginité *sur la terre,* il donnait la facilité de mieux servir Dieu : « car lorsque l'on est marié, l'on ne peut pas s'adonner totalement à la lecture et à la prière, mais, comme le dit ici saint Paul [1], on est partagé, c'est-à-dire obligé d'employer une grande partie de son temps à chercher à plaire à son mari ou à sa femme; comme Marthe, on est astreint à beaucoup de préoccupations que cause la vie conjugale. Une vierge, au contraire, n'est pas tiraillée par de telles sollicitudes; elle peut se donner entièrement à Dieu. *Par là, toutefois, l'apôtre ne veut pas condamner le mariage ;* il ne dit pas qu'une personne mariée... soit séparée de Dieu ; il dit qu'elle est partagée, et qu'elle a beaucoup de soucis, qu'elle n'a pas toujours la liberté de prier et de *s'occuper de la parole de Dieu* ; quoique eux aussi ses travaux et ses soucis soient bons, il est toutefois bien

1. Luther parlait de la 1re Epître aux Cor. 7, 33.

meilleur d'avoir toute liberté pour prier et s'adonner à *la parole de Dieu, car par là, on est utile et on vient en aide à un grand nombre de personnes et même à toute la chrétienté*[1]. » Malgré ces avantages de la virginité, du célibat, spécialement pour les *ministres et les prédicateurs de la parole de Dieu,* saint Paul, dit Luther, ne condamne pas le mariage. Que s'ensuit-il? C'est que l'Eglise et le pape ne le condamnent pas non plus, bien qu'ils le mettent au-dessous de la virginité, et qu'en renonçant pour toujours au mariage, le religieux ne le regarde pas néanmoins comme un péché et une impudicité.

Le reproche que Luther fit plus tard à l'Eglise et au pape n'a aucun fondement; depuis longtemps rebattu, il est depuis longtemps réfuté. Il a pour base une idée complètement erronée, et imaginée par Luther contre l'Eglise, idée qu'il avance non seulement à propos du mariage, mais sur d'autres points encore[2] : c'est que reconnaître un état de vie comme *meilleur, plus élevé, plus parfait,* suppose la condamnation de tout autre état comme *mauvais* et *répréhensible*. C'est de ce faux principe qu'aujourd'hui encore, dans leurs attaques contre l'Eglise, partent çà et là les théologiens protestants[3].

1. Weim., XII, 138-139 (1523).

2. Voir par ex. ci-dessus, I, p. 327-328.

3. Par ex. ZIEGLER, *Geschichte der Ethik* (1886), II, 300 ; SEEBERG, *Lehrb. der Dogmengesch.*, II, 258 : « C'était avant tout dans les instincts sensuels de la nature que l'on voyait le péché » dit Seeberg, à propos du prétendu idéal catholique de la vie. « Le naturel, comme tel, était mauvais ». Et maintenant, voici l'application pratique : « Dans ce milieu les idées de Luther réagirent

Mais déjà, précisément au sujet de la question qui nous occupe, saint Augustin écrivait : « Les *deux* chastetés, *la conjugale et la virginale*, ont leur mérite devant Dieu. Quoique cette dernière soit supérieure à l'autre, toutes les deux néanmoins sont *agréables à Dieu*, parce que *toutes les deux* sont des dons de Dieu[1]. » De ce que l'on estime plus une chose, il ne s'ensuit pas que l'on condamne l'autre. « Il y en a qui en lisant dans les Ecritures l'éloge de la virginité ont condamné le mariage ; d'autres, au contraire, en y voyant les louanges données aux unions saintes, ont fait du mariage l'égal de la virginité[2]. » Ici, le saint docteur a en vue ceux qui, comme Luther et les théologiens protestants, tombent toujours dans les extrêmes, afin de pouvoir attaquer l'Eglise. Ne semblerait-il pas qu'à l'avance saint Augustin parlât de Luther et de ses sectateurs quand il écrivait : « L'on a dit bien haut qu'il n'était pas possible de répondre à Jovinien en louant le mariage, mais seulement en le blâmant[3]. »

Saint Jérôme ne s'explique pas moins clairement, bien qu'il couvre de louanges la virginité. A l'objection : « Tu oses déconsidérer le mariage qui est

puissamment ! » [Voir ci-dessus, I, p. 358]. Secberg n'a pas vu que Luther n'a fait que frapper sur un mannequin qu'il avait *lui-même* imaginé.

1. Sermo 343, n. 4. Dans *De bono conjugali*, n. 9, 27, 28 et dans beaucoup d'autres endroits, il répète absolument les mêmes pensées.

2. *De fide et operibus, n. 5 :* « Quidam intuentes in scripturis sanctæ virginitatis laudem, connubia damnaverunt ; quidam rursus ea testimonia consectantes, quibus casta conjugia prædicantur, virginitatem nuptiis æquaverunt », etc.

3. *Retract.*, l. 2, c. 22, n. 1.

pourtant un état béni de Dieu », il répond : « Donner la *préférence* à la virginité ne signifie pas déconsidérer le mariage. Personne ne compare le mal avec le bien [1]. » « L'on a le droit de choisir son époux, écrit SAINT AMBROISE, et l'on n'aurait pas celui de préférer Dieu à tout autre [2] ! » Jésus-Christ nous dit de ne pas rejeter le mariage que lui-même il approuve, mais il nous dit aussi [3] sa préférence pour la chasteté virginale ; car c'est pour elle seulement qu'il dit : « Que celui qui peut comprendre, comprenne [4]. » Et saint Ambroise conclut : « Que celui qui a choisi le mariage ne blâme pas la virginité et qu'aucun de ceux qui vivent dans la virginité ne condamne le mariage [5]. » Ce sont les mêmes principes qui règnent dans la scolastique. Le mariage et les préoccupations temporelles, écrit SAINT THOMAS [6], *ne sont pas des empêchements à l'amour de Dieu*, et par conséquent ne sont ni criminels ni condamnables ; ils ne sont que des obstacles à plus de liberté et plus de facilité dans la pratique de

1. Ep. 22 (*ad Eustochium*), *n. 19* : « *Dicat aliquis : et audes nuptiis detrahere, quæ a Deo benedictæ sunt ? Non est detrahere nuptiis, cum illis virginitas antefertur. Nemo malum bono comparat. Gloriantur et nuptæ, cum a virginibus sint secundæ. Crescite, ait* (Gen. 1, 28), *et multiplicamini et replete terram* », etc.

2. *De virginitate*, c. 5, n. 26 : « Quibus licet sponsum eligere, non licet Deum præferre ? »

3. Matth., 20, 30.

4. *De virgin.*, c. 6, n. 31.

5. *Ibid.*, n. 34 : « Nemo ergo vel qui conjugium elegit, reprehendat integritatem, vel qui integritatem sequitur, condemnet conjugium. Namque hujus sententiæ adversarios interpretes damnavit jam dudum ecclesia », c'est-à-dire les hérétiques Tatien, Marcion, Manès, et généralement les gnostiques.

6. Voir ci-dessus, I, p. 248, n. 3.

l'amour de Dieu. La *liturgie* n'a pas d'autres maximes. Dans l'antique *Sacramentaire de saint Léon*[1], à l'endroit où il s'agit de la consécration des vierges, on lit que des âmes élevées renoncent au mariage, et qu'au lieu de cet état, elles choisissent ce qu'il figure. Mais, en même temps, on fait remarquer qu'aucune défense n'est venue diminuer la dignité du mariage, et que la bénédiction qu'il a reçue à l'origine subsiste toujours[2].

Dans la dernière période de sa vie, surtout à partir de 1533, Luther, comme on l'a vu, ne voulut plus rien savoir de cette doctrine. Alors, il ne rougit même pas de s'attribuer, pour la période de sa vie monastique, une opinion que non seulement il n'avait pas eue, mais qu'il avait même combattue : « Les papistes, écrit-il, ont prohibé le mariage comme *condamné* par Dieu[3]. » « De chaque parole et de chaque acte des

1. Ed. Ch. Lett Feltoe (Cambridge, 1896). On y lit à la p. 140 : « Hoc donum in quasdam mentes de largitatis tuæ fonte defluxit, *ut cum honorem nuptiarum nulla interdicta minuissent, ac super sanctum conjugium initialis benedictio permaneret,* existerent tamen *sublimiores* animæ, quæ in viri ac mulieris copula fastidirent connubium, concupiscerent sacramentum, nec imitarentur quod nuptiis agitur, sed diligerent quod nuptiis prænotatur. Agnovit auctorem suum beata virginitas et, æmula integritatis angelicæ, illius thalamo, illius cubiculo se devovit, qui sic perpetuæ virginitatis est sponsus, quemadmodum perpetuæ virginitatis est Filius ».

2. Cf. aussi ISIDOR. HISPALEN., *De eccles. officiis,* l. 2, c. 20, n. 2 (MIGNE, Patr. l., t. 83, c. 810) : « Non tamen conjugiorum honorabilis torus et immaculatum cubile sine fructu est ; nempe soboles inde sanctorum, et quod laudatur in virginitate, conjugii est. Ideoque nec peccatum nuptias dicimus, nec tamen eas bono virginalis continentiæ vel etiam vidualis coæquamus ».

3. *Opp. exeg. lat.*, VI, 279 (Vers 1540).

personnes mariées, ces pestiférés de papistes et d'hérétiques ont fait autant de péchés mortels. Et moi aussi, *quand j'étais encore moine*, j'avais cette idée *que le mariage était condamné*[1]. »

Un an avant sa mort, il prêchait « que l'on ne devait pas suivre l'exemple du pape et de tous les siens, qui *condamnaient et rejetaient* le mariage « *comme un état puant et impur*. » Et « s'il était au pouvoir du pape de créer des êtres humains, il ne ferait pas l'ombre d'une femme et il n'en laisserait pas une seule sur la terre. Et qu'arriverait-il alors? Naturellement le genre humain disparaîtrait[2]. » Mais Luther lui-même se convainc de mensonge : car, comme nous l'avons vu au commencement de ce chapitre, en 1521 et les années suivantes, il déclarait encore que le pape *n'avait pas condamné* le mariage et ne le tenait pas pour criminel. Si une fois devenu hérétique il reconnaît encore cette doctrine chez le pape, il n'a donc pas pu, quelque temps auparavant, quand il était encore moine, tenir le mariage pour condamné et pour criminel. [S'il avait toujours regardé le mariage comme *condamné* par le pape], cet argument eût été autrement plus efficace [contre l'Eglise catholique] que cette assertion d'une simple prohibition du pape relativement au mariage. Mais c'est là la marque de notre « Réformateur » :

1. *Ibid.*, p. 283 : « « Pestilentissimi papistæ, et hæretici fecerunt peccata mortalia ex omnibus dictis et factis conjugum. Atque ipse ego, cum essem adhuc monachus, idem sentiebam, conjugium esse damnatum genus vitæ ».

2. Erl., 20, 47 (1545). Il fit ce sermon à Mersebourg « au mariage du révérend seigneur Sigismond de Lindenau, doyen du chapitre de Mersebourg ».

après 1530, sa tactique contre les catholiques devient beaucoup plus âpre ; et alors, de sa vie religieuse d'autrefois il fit un véritable roman, comme nous le verrons dans la seconde partie[1].

En 1539, il s'exprime ainsi : « Dans le mariage, les papistes ne voient qu'impureté et péché, un état où l'on ne peut servir Dieu ». « Le pape, le diable et son Eglise sont les ennemis du mariage... ; (pour eux), le mariage est une fornication, un péché, un état impur et rejeté de Dieu. En même temps, sans doute, ils disent que le mariage est saint, qu'il est un sacrement ; mais, sur leurs lèvres, *c'est un mensonge qui vient de l'hypocrisie de leur cœur*. Car s'ils le regardaient comme saint, ils ne l'auraient pas défendu aux prêtres[2]. » Qui donc ne rirait de cette étrange logique du Réformateur ? Il avait alors oublié ce qu'il écrivait en 1523, que celui qui est marié est de par la vie conjugale astreint à beaucoup de préoccupations[3] ; il avait oublié aussi ce qu'il déclarait en 1521, que le Christ et Paul louaient le célibat parce que celui qui n'était pas marié était libre des soucis et des tribulations de la chair, et qu'ainsi il avait *plus de facilité et de liberté* pour s'appliquer jour et nuit à la parole de Dieu et aux choses de la foi ; celui qui était marié, au contraire, en était distrait par les préoccupations domestiques, et ainsi il était partagé[4]. C'est précisément en s'appuyant sur les paroles du Sauveur et de l'apôtre

1. [Ci-dessous, II[e] partie, ch. I, etc.].
2. Erl., 25, 373 (1539).
3. Voir ci-dessus, p. 48.
4. Weim., VIII, 585 (1521) et ci-dessus, I, p. 149-150.

saint Paul[1] que, dès l'origine, l'on a attribué à la virginité une valeur morale supérieure, que pour les ministres de Dieu et les prédicateurs de l'Evangile, on l'a jugée plus convenable ; c'est en s'appuyant sur ces paroles que l'on trouva une certaine connexion entre le célibat et l'activité pour la gloire de Dieu. Et, comme nous venons de le voir, c'est ce que, *sans y penser, Luther lui-même a répété*. C'est pourquoi dès les premiers siècles de l'Eglise, avant même d'y être obligés par une loi, une grande partie du clergé garda le célibat. Est-ce que par là l'on attentait à la sainteté du mariage? Nous avons déjà entendu Luther répondre négativement : « Toutefois, dit-il, par là l'apôtre ne veut pas condamner le mariage[2]. »

Pour cacher *son mensonge et ses contradictions*, c'est l'Eglise que Luther accuse de mensonge et de contradiction. Dans le même écrit, deux pages plus haut, il dit : « Vous voulez être les maîtres des Eglises ; tout ce que vous décidez doit être bien. Au gré de vos caprices, aujourd'hui le mariage sera bon, il sera un sacrement, et demain il sera un sacrement merdeux, une saleté incapable d'honorer Dieu[3]. » A l'aide de cette grossièreté, le « Réformateur » espère détourner l'attention de la facilité avec laquelle, quand il lui plaît, il change son fusil d'épaule. Il continue : « Puisque vous défendez le mariage aux prêtres, vous devez le tenir pour une impureté et un péché, comme

1. Matth., 19, 12 ; — I. Cor. 7, 7, 32-34.
2. Ci-dessus, p. 48.
3. Erl., 25, 371 (1539). Pour Luther il y a tant de choses qui sont « de pisse et de merde ! »

vous le dites, en effet, clairement : « Purifiez-vous, vous qui portez les vases du Seigneur[1]. » Mais, par là, il trompe une fois de plus ; car il devait bien savoir que ce passage n'a pas trait à l'abstention du mariage : dans l'ancien et dans le nouveau Testament, comme le « Soyez purs » que Luther cite ailleurs[2], il signifie le soin et le devoir, pour ceux qui sont consacrés au service de l'autel, de veiller à la pureté de leur cœur et de leur conscience[3]. Quand après cela il conclut : « Mais accueillons ce pape-âne et cet âne-pape avec ses ânes de juristes, s'ils reviennent parmi nous[4] », ce

1. Mundamini qui fertis vasa Domini. Erl., 25, 373 (1539). Luther écrit seulement : *Mundamini qui fertis*. L'éditeur IRMISCHER ne savait que faire de ces mots ; il ignorait que c'est un passage d'Isaïe, 52, 11.

2. *Opp. exeg. lat.*, I, 169 (vers 1536). C'est un passage du *Lévit.*, 11, 44.

3. Cela est si vrai que des scolastiques comme Pierre DE LA PALUD et Gabriel BIEL, se fondant sur le passage *Mundamini* demandaient *une grande pureté* de ceux qui recevaient le sacrement de mariage : « Qui in mortali contrahit per verba de presenti, peccat mortaliter pro eo, quod indigne suscipit sacramentum. Esai., LII : Mundamini qui fertis vasa Domini. *Multo magis* qui suscipitis sacramenta, que sunt vasa gratiæ ». Cf. BIEL, *Sermones de tempore et de Sanctis* (Haguenau, 1520), fol. 20. Mais presque jusqu'à sa mort, Luther continua d'attribuer aux catholiques la même interprétation. En 1545 encore, il disait mensongèrement : « Avec la sentence : *Purifiez-vous, vous qui portez les vases du Seigneur*, ils veulent défendre leur célibat, par lequel les prêtres ne peuvent se marier, et condamner le mariage comme impur... Etre pur veut dire être célibataire et sans femme », etc. Erl., 20, 49. Avec les menteurs il n'y a rien à faire.

Il y a eu toutefois quelques catholiques à appliquer aussi le : « Purifiez-vous... » à l'abstention du mariage. (Tiré de l'*Erratum.*)

4. Erl., 25, 373-374 (1539).

grand « Réformateur » se donne une fois de plus un brevet de vulgarité.

Et cependant il n'en reste pas là : il sait aussi que « dans ses livres, le pape *appelle* le mariage un état de péché, où l'on ne peut rendre à Dieu le culte qu'il désire[1]. » Où donc le pape a-t-il jamais parlé ainsi ? Que les protestants me répondent au lieu de Luther ! A cet antécédent correspond une conclusion logique : « Cet âne de pape ne considère que la forme et la ressemblance extérieure ; il ne voit pas de différence entre une femme et une prostituée. Et pourtant le mariage est un état pur et saint, non de par lui, mais de par la sentence que Dieu a prononcée sur lui. Sans cela il serait tout aussi impur que la prostitution. Mais parce que Dieu dit : Tu dois être mari, et tu dois être femme, mari et femme sont bénis, et plus qu'une religieuse. Que l'état du mariage soit fondé sur la parole de Dieu, c'est à quoi cet âne de pape ne veut pas faire attention[2]. » Voilà ce qu'il écrivait en 1539. L'année précédente, il avait dit en sens tout opposé : « Le pape *reconnaît* que le mariage est *une bonne institution de Dieu et un état selon sa volonté*. » Mais tout d'une haleine il s'écrie que le pape est pire que les hérétiques qui considéraient le mariage comme un adultère et qui ne voulaient pas qu'aucun chrétien y entrât : le pape condamnait le mariage comme un état charnel et coupable, il ne fallait pas se marier. C'était précisément en raison de cette attitude du pape que

1. Erl., 44, 376 (1539).
2. *Ibid.*

les « pieux évêques qui étaient dans l'Eglise avaient eu assez à faire de maintenir le mariage ; et c'était pourquoi ils en avaient *fait un sacrement*[1]. »

Ainsi, nous voilà très bien renseignés : d'après le « Réformateur », si le mariage s'est maintenu dans l'Eglise, c'est malgré le pape et seulement par l'entremise des évêques, qui l'ont sauvé en en faisant un sacrement ! Il savait s'y prendre à merveille pour attirer dans ses filets les prêtres et les moines déjà tarés. Et, de fait, prêtres et moines de cette espèce se sont vite laissé persuader que s'ils avaient renoncé au mariage, c'était qu'ils l'avaient regardé comme un état criminel et déshonnête ; maintenant, au contraire, ils savaient qu'il leur était permis de l'embrasser.

§ 3. — *Mensonges de Luther sur ses idées antérieures à l'endroit du mariage.*

Mais revenons au passage de 1540 où Luther en appelle à sa vie monastique et où il prétend qu'alors il croyait que le mariage était condamné. Il veut en donner la preuve : « Nous débattions la question de savoir s'il est permis d'aimer une jeune fille honnête, et de demander sa main ; si c'est un péché de badiner avec sa femme. J'étais extrêmement étonné d'entendre dire à Bonaventure, ce saint des saints parmi les moines : Il n'y a pas de péché à demander une femme en mariage ; au contraire, cela est permis. Il dit aussi que le mari peut badiner avec sa femme. Je me serais

1. *Ibid.*, p. 171 (1537-1540).

attendu à une tout autre réponse, plus digne de son état ; car, sur ce point, je ne pensais pas alors autrement que les Juifs[1]. » Par ces réflexions Luther se condamne une fois de plus lui-même. Parmi les scolastiques, saint Bonaventure avait-il ici une opinion particulière? Pas le moins du monde, comme on le verra plus loin. Et alors, d'où Luther a-t-il bien pu tirer sa manière de voir, lui qui, à entendre Seeberg[2], avait reçu une parfaite formation scolastique », lui qui « avait profondément étudié la scolastique » ? A qui Luther pouvait-il en appeler, pour soutenir qu'étant moine il n'avait pas compris autrement que les Juifs l'état du mariage et tout ce qui s'y rattache?

Dès l'époque où il était « petit garçon[3] » on tenait le mariage pour tellement déshonnête, à cause de l'impie et impur célibat, « que je ne croyais pas, dit-il, pouvoir sans péché penser à la vie des gens mariés[4]. » Voilà ce qu'écrivait Luther en 1536-1537. Il était alors si bas qu'il n'avait plus aucunement conscience de la corruption qu'à moins d'être dépourvus de sens, ces mots supposent dans le petit Luther. A quelle partie

1. *Opp. exeg. lat.*, VI, 283 (vers 1540). SAINT BONAVENTURE écrit dans Sent, IV, dist. 31, a. 2, qu. 3 : « *Licet viris cum uxoribus jocari et etiam delectari (et veniale est),* ita *tamen quod faciant affectu maritali.* » *Ibid.*, a. I, qu. 1, il dit : « *Conjugium bonum est* ». Que s'ensuit-il ? « *Ideo appeti potest* ». Voir Dist. 30, dub. 6.

2. *Die Theologie des Joh. Duns Scotus*, p. 680 ; *Lehrb. der Dogmengesch.*, II, 206.

3. *Opp. exeg. lat.*, I, 169 (vers 1536) : « *Me puero* » est traduit ainsi dans les *Tischreden* de Luther, éd. FÖRSTEMANN, IV, 152 : « Et Luther dit : Quand il était encore *petit garçon* ».

4. *Opp. exeg. lat.*, l. c. : « Ut putarem sine peccato de conjugum vita me non posse cogitare ».

de la vie des gens mariés peut-on à peine, longtemps du moins, penser sans péché? Il est inutile de développer. Et c'est là-dessus que ce « petit garçon » était déjà renseigné? S'il en était ainsi, quelle conclusion y aurait-il à tirer? Mais pour le Luther des dernières années, si le petit Luther regardait comme un péché de penser en général aux gens mariés, c'était peut-être parce que, d'après la doctrine catholique, le mariage était un état de péché? Alors nous retombons dans le mensonge dont nous venons de nous occuper, par lequel le Luther de 1540 mettait en cause le moine Luther d'autrefois.

L'intention est claire; il voulait dire : « Voyez, je le sais assez par ma propre expérience, par l'expérience que j'ai acquise dans le papisme, soit comme moine, soit comme jeune homme, avant d'entrer en religion : selon la doctrine et la conception papistique d'alors, le mariage était un genre de vie coupable et condamné ». Cette manière de présenter les choses produisait beaucoup plus d'effet.

Mais en réalité il s'est pris au piège que lui-même il avait dressé ; car les écrits composés par le moine Luther convainquent de mensonge les affirmations de Luther devenu apostat. C'est de 1516 à 1518, de sang-froid et sans préventions, du moins dans les lignes générales, qu'il a enseigné et écrit son ouvrage sur les *dix commandements,* ouvrage qui contient de fort belles pages. Par cette œuvre, nous pouvons donc savoir avec certitude quelle était sa pensée d'alors. Tout ce qu'il y dit sur le mariage et sur l'état conjugal, en traitant du quatrième et du sixième commande-

ment, reflète la doctrine catholique de son temps; l'on ne remarque jamais que sa conception personnelle s'écarte de cette doctrine; l'une et l'autre sont identiques.

Or, dans cet écrit, Luther suppose partout la légitimité du mariage. Sans doute, en parlant du sixième commandement, il met la virginité au-dessus de tout, et il stigmatise comme un sacrilège l'infraction des vœux chez les religieux et chez les prêtres [1]; pourtant, on ne trouve nulle part, ne fût-ce qu'en termes voilés, que le mariage serait défendu ou condamné par le pape. Dans le passage sur la virginité, il expose que dans l'Ancien Testament (pour des motifs qui nous sont connus), elle « était la pire des hontes, tandis que dans le Nouveau, elle est la gloire par excellence, du moins pour ceux qui n'ont pas eu le dessein de se marier; et il y a sur ce sujet, dit-il, quantité de beaux ouvrages. Pour ceux qui pensent à se marier, ils n'ont pas à ce moment-là un aussi grand honneur; ils peuvent toutefois l'acquérir, si on les exhorte convenablement à la virginité. Mais quand la virginité est perdue, on ne saurait la recouvrer, » etc. [2].

Sous une autre forme, Luther expose ici tout ce que

1. Weim., I, 488, 489. Voir ci-dessus, p. 47, n. 4.

2. « Tunc (olim in lege) virginitas summum erat opprobrium, nunc autem summa gloria, tunc damnabile dedecus, nunc incomparabile decus, iis saltem qui non proposuerunt nubere. Nam qui proponunt matrimonium, non habent actuale tantum decus, sed possunt habere, si ad virginitatem animentur, de qua multi multa et magnifica scripserunt, quia vere nulli virgini potest fieri restitutio. Sane tamen hoc intellige, quia volenti non a Deo tenetur, invitæ autem non potest tolli, potest autem induci et sic tolli ». Weim., I, 488.

nous ont dit plus haut saint Ambroise, saint Augustin et saint Jérôme, ainsi que le *Sacramentaire de saint Léon*. La virginité est supérieure au mariage ; toutefois, il ne s'ensuit pas que le mariage soit une liaison criminelle, ni condamnée, ni méprisée. Autrement comment Luther pourrait-il avancer que si une jeune fille se propose de se marier elle n'a pas autant de gloire que celles qui ont renoncé au mariage ? Si le mariage était un état criminel ou condamné, alors quand une jeune fille se proposerait de se marier, elle ne renoncerait pas seulement à la gloire : en aspirant à un état criminel et défendu par Dieu. elle commettrait un péché.

Il n'y a donc pas à s'étonner de voir Luther, moine et professeur, admettre que le mariage est bon et légitime ; de le voir développer de belles maximes sur la manière dont les époux doivent vivre ensemble, convenablement, en paix et avec fruit, pour la gloire de Dieu ; de le voir ne pas trouver singulier et illicite qu'un jeune homme demande la main d'une jeune fille ou qu'une jeune fille cherche à se marier ; il va même jusqu'à indiquer à la jeune fille comment elle doit se comporter pour arriver plus sûrement à son but. Un jeune homme, dit-il, n'aime pas à prendre pour femme une jeune fille qui tient beaucoup à la parure. « Si tu veux qu'un jeune hómme s'éprenne de toi, écoute ce précieux conseil : sois modeste, pare-toi modérément, parle peu et ne fixe pas son visage. Le plus bel ornement d'une jeune fille et d'une femme, c'est une timidité pudique ; pour attirer et captiver le cœur des hommes, c'est là un moyen plus sûr que toutes les

parures. Et cette pudeur donne au mariage de la stabilité, tandis que l'amour sensuel, excité par les parures, amène rapidement le dégoût des liens du mariage, parce que cet amour ne s'appuie pas sur un fond sérieux, mais sur de vains ornements. *Suis ces conseils*, et tu trouveras plus vite un mari que ces gouffres de dépense qui ressemblent à des prostituées. *Et en outre tu seras bénie de Dieu*[1] ».

Est-ce là le langage d'un moine qui, selon les dires de Luther apostat, aurait, conformément à l'esprit du temps, considéré le mariage comme un genre de vie condamné, qui aurait trouvé étranges, et à peine conciliables avec la condition de moine mendiant, les paroles de saint Bonaventure sur la recherche d'une femme ? En s'appuyant sur des passages des épîtres de saint Paul et de saint Pierre[2], qu'il explique fort bien, le moine Luther dit que la femme doit honorer son mari, car il « participe du nom et de l'office de Dieu ». De leur côté, les hommes doivent se conduire avec dignité, et ne pas cohabiter avec leur femme uniquement dans une pensée de volupté, sans faire de distinction entre une épouse et une concubine ; ce sont là les unions des animaux et des païens. Au contraire, le mari doit respecter sa femme comme un être plus faible, et *voir en elle une cohéritière de la grâce qui donne la vie*[3].

C'est précisément ce qu'au temps de Luther, dans plusieurs diocèses d'Allemagne, le prêtre catholique

1. Weim., I, 456.
2. 1 Cor., 11, 7 ; 1 Petr., 3, 7.
3. Weim., I, p. 457.

disait au fiancé au moment de la bénédiction nuptiale. Après lui avoir rappelé que « Dieu l'avait institué le chef et le soutien de son épouse », il lui disait : « Vous devez aussi habiter avec elle en toute sagesse, en toute sainteté et honnêteté ; la traiter avec douceur, comme un être plus faible, et en même temps comme une cohéritière de la grâce qui donne la vie, afin que vos communes prières ne soient pas repoussées[1] ». Il n'y a pas la moindre différence de cet enseignement à celui de saint Pierre.

L'année suivante encore, en 1519, dans un sermon pour le second dimanche après l'Epiphanie, sur le texte : « Il se fit des noces à Cana en Galilée[2] », Luther ne tient pas un autre langage, quoique à cause de sa doctrine sur la concupiscence il aille déjà au delà des justes limites. Néanmoins, dans ce sermon, le moine Luther convainc encore de mensonge le Luther apostat d'après qui, au temps de sa jeunesse, c'était chez tous une conviction absolue que celui qui voulait mener

1. Ainsi, par exemple, dans l'*Agenda ecclesie Moguntinens.* (Moguntiæ, 1551), fol. 75ᵇ. Dans la préface, l'archevêque Sébastien dit que l'on avait suivi les *agenda* [ou rituels] antérieurs dont les exemplaires étaient devenus trop usés et trop rares. Nous trouvons le même avis dans l'*Agenda ecclesiæ Wirceburgens.* (Wyrzeburgi, 1564), fol. 5o. Pour cette édition, l'évêque Frédéric fait une remarque semblable à celle de l'archevêque de Mayence. Il faut noter toutefois que dans les *agenda* antérieurs, les parties en *allemand* n'étaient pas encore imprimées ; on les prononçait néanmoins, comme on le voit par Surgant (ci après, p. 76-77), et par certaines notes, celle-ci, par exemple, de l'*Agenda secundum rubricam Numburgen. diocesis, Basilee impressa* (1519), fol. 34b : « Hoc vulgariter, *ut moris est,* ab eisdem (sponso et sponsa) diligenter inquirat. Postea *iterum in vulgari* commendet viro mulierem et e converso ».

2. Dans les deux recensions, Weim., II, 166 et suiv., IX, 213 et suiv.

une vie sainte et agréable à Dieu ne devait pas entrer dans l'état du mariage, mais vivre dans le célibat et faire vœu de chasteté[1]. Voici ce qu'il donne comme une vérité ancienne et fondée sur l'Ecriture : « Ni le Christ, ni les apôtres n'ont voulu commander la chasteté (c'est-à-dire la continence) ; ils l'ont toutefois conseillée, *laissant au libre arbitre de chacun* de s'éprouver soi-même : si l'on ne peut se contenir, que l'on se marie ; mais si, avec la grâce de Dieu on le peut, la chasteté est meilleure[2] ». Il dit, en pleine conformité avec l'esprit de l'Eglise : « Demande donc à Dieu *de te disposer à un état qui lui plaise et qui soit pour ton bonheur éternel*[3] ». « A ceux qui veulent embrasser l'état du mariage, il faudrait enseigner à prier *Dieu* avec grand soin pour le choix d'une épouse... C'est Dieu seul qui la donne, et selon que chacun en est digne, de même que ce fut lui seul qui donna Eve à Adam[4] ». « Aussi doit-on prier le Christ et Seigneur et dire : « Me voici, Seigneur ; tu sais que je suis corrompu dans ma chair et que j'ai besoin de ton aide : je te prie de bien vouloir me donner une femme qui te plaise et qui m'aide à faire mon salut[5] ».

Avec l'Eglise catholique, le moine Luther reconnaissait comme but du mariage un *triple bien :* le sacrement, la fidélité et la descendance[6]. Ici, il en appelle

1. *Opp. exeg. lat.* I, (vers 1536), 169.
2. Weim., II, 168.
3. Weim,, IX, 214.
4. Weim., II, 167.
5. Weim., IX, 215.
6. Déjà saint AUGUSTIN, *De gen. ad litt.*, l. 9, c. 7, n. 12, avait écrit : « Id quod bonum habent nuptiæ, et quo bonæ sunt nup-

expressément aux docteurs : « Or, dans le mariage, les docteurs ont trouvé trois biens et avantages[1] ; ces biens compensent la concupiscence coupable qui s'y glisse et l'empêchent d'être condamnable ». Puis, il énumère ces trois biens, il les explique, spécialement celui du *sacrement*, en s'appuyant sur un passage de l'épître aux Ephésiens[2]; partant du mot de saint Paul, que le mariage est un grand sacrement, il conclut : « En vérité, dit-il, l'état conjugal signifie de grandes choses. N'est-ce pas une grande chose que Dieu soit homme, que Dieu se donne aux hommes et qu'il veuille être à eux, comme l'homme se donne à la femme et qu'il est à elle ?... En raison de l'honneur par lequel l'union de l'homme et de la femme signifie une si grande chose, voyez quelle importance prend l'état conjugal : dès lors, la perverse délectation char-

tiæ, peccatum esse nunquam potest. Hoc autem tripartitum est : fides, proles, sacramentum ». L'explication que saint Augustin donne de ce triple bien devint le fondement de celles qu'on donna dans la suite. De même encore, la glose de saint Augustin : *In prole attenditur, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur, religiose educetur* », a été l'une des causes pour lesquelles tous les docteurs, et surtout les prédicateurs, quand ils traitent cette question, s'occupent plus ou moins des principes de l'éducation des enfants ; naturellement, ils en parlent aussi lorsqu'ils traitent du quatrième commandement (où, en outre, trouvaient place des développements sur les rapports entre les maîtres et les serviteurs, et inversement). Tous connaissaient le passage de saint Augustin, au moins par Pierre Lombard, *Sent.*, l. 4, dist. 31.

1. On parle aussi de ces trois biens dans les *agenda* déjà cités, et précisément dans l'allocution aux époux. Ainsi encore dans l'*Agenda sec. rubricam eccl. Salisburg. (Salisburgi, 1557)*, fol. 54-56 : « *Exhortation aux fiancés avant le mariage* » : 1er point, *Gen.*, 2, 24 ; 2me point, *Matth.*, 19 ; 3me point, motifs de l'institution : les enfants, la pureté, la figure de l'Eglise.

2. Ephes., 5, 32.

nelle, dont personne n'est exempt, *n'est pas réprouvable* dans les rapports conjugaux, elle qui en dehors du mariage est toujours mortelle si on la satisfait. Ainsi, la sainte humanité de Dieu couvre (!) la honte et la perversité de la délectation de la chair. Par là même, ceux qui sont mariés devraient avoir pour ce *sacrement* le respect qu'il faut avoir pour les choses saintes, *et se comporter avec modération dans le devoir conjugal, afin que leur conduite ne soit pas semblable à celle des animaux sans raison*[1]. »

§ 4. — *La pratique et la tradition de l'Eglise contredisent les calomnies de Luther.*

Dans sa période monastique, d'où Luther tire-t-il sa conception de la légitimité, de la dignité et de la sainteté du mariage ? Tout simplement de la doctrine et de la liturgie catholiques. La doctrine catholique, il l'avait apprise à l'école quand il était « petit garçon » ; car, en 1531, il disait dans un sermon : « Qui ne sait que l'état du mariage a été fondé et institué par Dieu, créé dans le paradis, confirmé encore et béni par Dieu en dehors du paradis, comme le prouvent les récits de la Genèse[2] ? *Voilà ce que tout le monde sait. Je l'ai même appris par cœur*[3] ». Mais où, sinon à l'école ?

1. Weim., II, 168. Ici se fait jour la doctrine hérétique de Luther, que l'accomplissement du devoir conjugal est toujours un péché grave, et que Dieu ne fait que le couvrir. Sur ce sujet voir ci-dessous, § 5.

2. *Gen.*, chap. I, 2 et 9.

3. Erl., 18, 270 (1531).

Ainsi, même après 1530, Luther convainc involontairement de mensonge ce qu'il a dit de son enfance. Quand il était moine, pour s'assurer que le mariage était hautement estimé dans l'Eglise catholique, il trouvait dans son *bréviaire* le bel office d'*une sainte femme ;* il pouvait lire aussi la *messe de mariage* qui était dans le *missel* de son ordre [1]. Dans cette messe,

1. Pour le temps de Luther je cite le missel de l'ordre des ermites, manuscrit de la *Bibl. Angel.*, de Rome, n. 1098 (à la fin) de la fin du XVe siècle, et l'impression Venetiis, 1501, où la Messe se trouve au fol. 229. Pour les protestants, je veux en faire ici quelques citations. (Tous les catholiques connaissent ces passages, mais dans leur polémique contre Luther et les Luthériens, ils se servent trop peu de la liturgie catholique).

INTROITUS (Tob., c. 7 et 8) : Deus Israël conjungat vos et ipse sit vobiscum, qui misertus est duobus unicis, et nunc, Domine, fac eos plenius benedicere te. *Psal. 127 :* Beati omnes qui timent dominum, qui ambulant in viis ejus.

ORATIO : Deus qui tam excellenti misterio conjugalem copulam consecrasti, ut Christi et ecclesiæ sacramentum præsignares in foedere nuptiarum, præsta, quæsumus, ut quod nostro ministratur officio, tua benedictione potius impleatur.

EPISTOLA : *Ephes.*, 5, 22-23 ; EVANGELIUM : *Matth.*, 19, 3-6. Entre l'Epître et l'Evangile, le GRADUEL : Uxor tua sicut vitis abundans in lateribus domus tuæ, filii tui sicut novellæ olivarum, etc., du *Ps. 127.* — Après la septuagésime, TRACTATUS : Ecce sic benedicetur omnis homo, qui timet Dominum. Benedicat tibi Dominus ex Syon et videas bona Jerusalem omnibus diebus vitæ tuæ. Et videas filios filiorum tuorum, pax super Israël.

Après le *Pater Noster*, prière sur l'époux et sur l'épouse ; sur cette dernière, le prêtre dit : « Deus, per quem mulier jungitur viro et societas principaliter ordinata ea benedictione donatur, quæ sola nec per originalis peccati penam, nec per diluvii est ablata sententiam : respice propitius super hanc famulam tuam, quæ maritali jungenda consortio tua se expetit protectione muniri. Sit in ea jugum dilectionis et pacis, fidelis et casta nubat in Christo, imitatrixque sanctarum permaneat feminarum. Sit amabilis ut Rachel viro suo, sapiens ut Rebecca, longæva et fidelis ut Sara. Nihil in ea ex actibus suis ille autor prævaricationis usurpet. Nexa

on ne parle que de la sainteté du mariage ; on implore les bénédictions de Dieu sur les deux époux, afin qu'ils voient leurs enfants et les enfants de leurs enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération, et que par leur état, avec la protection de Dieu et dans l'imitation des saints qui ont vécu dans le mariage, ils parviennent à la patrie céleste. Et Luther trouvait aussi toute la pensée de l'Eglise fort bien exprimée dans la *Secrète* de la messe : « Accueille, ô Seigneur, nous t'en prions, le sacrifice qui t'est offert *pour la sainte union du mariage* ».

Luther pouvait lire cette *Messe* dans le *missel de son ordre ;* elle se trouvait aussi dans le missel romain, et dans beaucoup d'autres[1]. Comment donc après son

fidei mandatisque permaneat uni thoro juncta, contactus illicitos fugiat. Muniat infirmitatem suam robore disciplinæ. Sit fœcunda in sobole, sit probata et innocens, et ad beatorum requiem atque ad cœlestia regna perveniat. Et videant ambo filios filiorum suorum usque ad tertiam et quartam generationem et ad optatam perveniant senectutem. Per Dom.

Aujourd'hui encore, cette messe de mariage est la même qu'autrefois ; on la trouve traduite en allemand dans Seelen-Gärtlein. *Vollständiges Gebetbuch für kath. Christen* (Augsburg-München, Huttler, 1877), p. 304-309. [En France, on trouve la traduction de cette messe dans la plupart de nos *paroissiens*, ou *livres d'offices*. Voir, par exemple, *Le paroissial des fidèles*, par M. Marbeau (Paris, 1905), p. 268-273.]

Une partie de cette messe, et en particulier de la prière sur l'épouse, se trouve déjà dans le *Sacramentarium Gelasianum* (voir la note suivante), et dans le *Sacramentarium Leonianum* (ms. du VIe-VIIe siècle), éd. Lett Feltoe, p. 141-142 ; depuis, elle a toujours été maintenue.

1. Je ne parle ici que de la messe que Luther avait sous les yeux dans *son* missel ; mais à une époque plus ancienne il y en avait plusieurs : voir MARTÈNE, *De antiquis ecclesiæ ritibus*, lib. 1, c. 9. L'*Actio nuptialis*, tirée du *Sacramentarium Gelasianum*.

apostasie pouvait-il soutenir que *désormais* seulement, c'est-à-dire grâce à lui, on savait « que si un homme et une femme vivaient en paix dans le mariage, c'était un bon et saint état[1] ». Dans son manuel de théologie, les *Sentences* de Pierre Lombard, il avait déjà lu autrefois que l'état du mariage était « bon », non seulement parce que Dieu l'avait institué, mais aussi parce que le Christ avait assisté aux noces de Cana et qu'en y opérant un miracle, il avait recommandé le mariage; parce que, en outre, dans la suite, il avait défendu à l'homme d'abandonner sa femme, en dehors du cas d'adultère[2].

Les époux eux-mêmes pouvaient dire à Luther qu'à la bénédiction de leur mariage, aussitôt après le commencement de la cérémonie, ils avaient entendu leur curé leur dire en allemand ces paroles au nom de l'Eglise : « Afin d'entrer *avec plus de confiance dans ce saint état, et de vous y maintenir avec la convenance voulue,* vous devez vous rappeler que le mariage n'est

(Migne, *Pal. l.*, t. 74, c. 1213 et suiv.; voir à ce sujet U. Chevalier, *Sacramentaire et martyrologe de l'abbaye de S.-Remy*, Paris, 1900, p. 354-355) est des plus anciennes; non moins que la messe déjà citée, elle réfute les mensonges de Luther. Au temps même de Luther, il y avait, selon les diocèses, différentes messes de mariage : voir, par exemple, le *Manuale curatorum sec. usum eccles. Roskilden.* (ed. J. Freisen, Paderborn, 1898, d'après une édition de 1513), p. 18 et suiv.; le *liber Agendorum eccles. et dioc. Sleszwicens.* (Ed. J. Freisen, *ibid.*, d'après une édition de 1512), p. 65 et suiv. Dans toutes ces messes, l'on trouve les belles prières sur l'époux et sur l'épouse, rapportées à la note précédente.

1. *Opp. exeg. lat.* I (vers 1536), 170.

2. *4 Sent., dist. 26* où l'on trouve cette citation de Hugues de Saint-Victor : *Summa Sent., tr. 7, c. 2 :* « Quod autem *res bona* sit conjugium, non modo ex eo probatur... » etc.

pas une cérémonie de peu d'importance, ou une mauvaise coutume instituée par les hommes, mais que c'est l'un des sacrements au moyen desquels le Dieu tout-puissant distribue avec bonté et répand en différentes directions, pour le salut de ses fidèles, le riche et salutaire trésor de ses grâces[1] ». Ces mêmes époux auraient pu lui dire qu'ils n'avaient entendu parler que du « saint état du mariage, institué par Dieu[2] », et que le curé avait dit à l'assistance : « Puisque ces deux époux ont accepté et assumé ici publiquement *le saint état du mariage, selon les dispositions de Dieu,* nous allons donc, en nous inspirant de sentiments chrétiens, leur souhaiter la grâce, et toute sorte de biens, de bonheur et de prospérité *dans cet état cher à Dieu ;* nous prierons de tout notre cœur le Dieu tout-puissant de vouloir bien envoyer sa grâce à ces deux époux, et dans sa bonté de protéger en eux son institution ; nous le prierons aussi de les préserver du péché et de toute impureté, » etc.[3].

En outre, de tout temps, le second dimanche après l'Epiphanie (autrement dit le premier après l'octave), où on lit l'Evangile des noces de Cana en Galilée, les *prédicateurs* avaient parlé de la dignité et de la sainteté

1. *Agenda ecclesiæ Moguntinensis* (Moguntiæ, 1551), fol. 72ᵇ. (Voir ci-dessus, p. 64, n. 1). De même dans *l'Agenda ecclesiastica* de Wurzbourg, de 1564, fol. 45ᵇ. Cette allocution allemande était très répandue ; les lignes fondamentales s'en retrouvent aussi dans l'édition postérieure intitulée : *Forma vernacula lingua copulandi rite desponsatos et legitime proclamatos,* per J. Leisentritium, *eccl. Budissenen., decanum* (Budissinæ, 1572), p. 5 et suiv. ; aujourd'hui encore, elle est en usage dans le diocèse de Mayence.

2. *Agenda eccl. Mogunt.*, fol. 74ᵇ.

3. *Ibid.*, fol. 77 ; Wirceburg., fol. 51.

du sacrement de mariage[1], de l'éducation des enfants, de la vie de famille, etc. Luther lui-même suivit la coutume de ces prédicateurs. Or, ni dans tout le XVe siècle, ni au commencement du XVIe, il ne s'en trouve un seul dont le langage puisse quelque peu justifier l'affirmation de Luther après son apostasie, que dans l'Eglise le mariage était condamné comme un genre de vie coupable et illicite. Au contraire, en se référant au vénérable Bède, ils estimaient qu'en opérant son premier miracle aux noces de Cana, Jésus-Christ avait condamné les futurs hérétiques adversaires du mariage, tels que les Tatianistes et les Marcionistes[2].

Les innombrables prédicateurs du moyen âge célèbrent tous la dignité et la sainteté du sacrement de mariage. Comme la place me manque, je ne puis que brièvement (et surtout en note) en signaler quelques-uns. Plusieurs parlent de l'*ordre du mariage*. Ainsi,

1. A ce point de vue, il est intéressant de lire le sermon de RADULPHUS ARDENS sur cet évangile (du XIe siècle). Dans MIGNE, *Patr. l.*, t. 155, c. 1742. Voir par exemple c. 1743 : « Quid est conjugium ? Legitima conjunctio maris et feminæ, individuam vitæ consuetudinem retinens. Si igitur conjugium legitimum est, utique bonum est. Quæ sunt bona conjugii ? Tria, fides scil., sacramentum et proles ». Et c. 1744 : « Accessuri igitur sponsus et sponsa ad sacramentum nuptiarum debent de præteritis pœnitere excessibus, et peccata sua confiteri. Non enim potest novam vitam inchoare, qui veterem non deponit hominem. Nec potest recipere benedictionem, qui in corde suo reservat iniquitatem », etc.

2. JOHANNES DE TURRECREMATA, *Quæstiones evangeliorum tam de tempore quam de Sanctis* (édition n. 15.713 de HAIN), a sur ce point de très belles considérations, précisément à propos de l'évangile de ce dimanche.

déjà au XIIIe siècle, BERTHOLD DE RATISBONNE : « Dieu, dit-il, a sanctifié le saint mariage plus que tout ordre au monde ; plus que les frères déchaussés, les frères prêcheurs ou les moines gris, qui sur un point ne peuvent se comparer au saint mariage : l'on ne peut se passer de cet *ordre ;* Dieu l'a donc commandé ; pour les autres ordres, il les a seulement conseillés, » etc.[1]. Quelques prédicateurs, comme le dominicain PÉRÉGRIN (XIIIe-XIVe siècles), disent que les époux sont heureux[2] parce qu'ils « ont pour abbé » Dieu lui-même, qui a institué le mariage[3]. Souvent, sans doute, un prédica-

1. Voir des développements à ce sujet dans MICHAEL, *Gesch. des deutschen Volkes*, II, 172-

2. « Felices ».

3. Dans son sermon pour le premier dimanche après l'octave de l'Epiphanie (*Sermones de tempore et de Sanctis* (édition n° 12580, de HAIN). Dans les *Sermones* mag. NICOLAI DE NIISE, s. paginæ professoris, fr. Min. de observ. patris et provinciæ Francie provincialis vicarii. *De tempore hyemale* (Haguenau, 1510), fol. 83^b^-89^b^, on trouve, pour le second dimanche après l'Epiphanie, jusqu'à six sermons sur le mariage et sur l'état conjugal ; ils traitent soit de la dignité du mariage, soit de la préparation *à un si grand sacrement*, que l'on doit recevoir en état de grâce ; ou ils disent comment ce sacrement confère la grâce. Ce Nicolas de Niise avait fait aussi sur les *Sentences* un commentaire qui était très répandu, même en Allemagne. Lorsqu'il mourut, il y avait déjà quatre ans que Luther était entré chez les Augustins. Et Luther avait douze ans quand mourut le scolastique allemand GABRIEL BIEL, qui laissa des prédications très recherchées (par exemple, les *Sermones de tempore et de Sanctis*, Haguenau, 1520). Son sermon du second dimanche après l'Epiphanie, sur le mariage, est très remarquable. Parmi les dons les plus excellents que la Providence nous a faits pour notre salut, Biel range l'institution du sacrement de mariage. Fol. 19 : « Inter cetera bona, quæ pro homine divina providentia, cui cura est de nobis, ordinavit, non minimum immo precipuum est matrimonii sacramentalis institutio, quo convenienti ordine humana species conservatur, individua multi-

teur mettait à profit le recueil des prédications d'un autre ; il les copiait et il exposait les mêmes idées que son prédécesseur. Mais cette manière de faire ne dimi-

plici adjutorio consolantur, contra carnis incentiva et fomitis tyrannidem remedium præstatur, ad summa Dei collata nobis beneficia intelligendum illuminativa significatio instituitur, et ad politicum homo convictum sacramentali gratia roboratur, in quo magna et singularis Dei cura pro nobis carnalibus declaratur. De cujus matrimonii commendatione, quemadmodum denique in matrimonio vivendum sit, nunc pauca dicenda sunt. Nuptias itaque esse licitas ad litteram satis probat Christi matris et discipulorum presentia ac primi miraculi per Christum exhibitio : si tamen secundum legem nuptiarum conjuges conversentur, ut ibi maneat Jesus cum matre et discipulis Domini ». Biel développe cette pensée ; il traite d'autres questions, et il passe à l'éducation des enfants. En tout cela, il n'enseignait rien de nouveau.

Son contemporain, plus âgé que lui, l'ermite de Saint-Augustin Gottschalk Hollen, appelle le mariage un *ordre*, et il n'était pas le premier à lui donner ce nom. Cet ordre, dit-il, surpasse d'autant plus les ordres des bénédictins, des franciscains et des augustins qu'il a été institué par Dieu lui-même. Les époux peuvent encore moins transgresser leur règle que les religieux. (*Super epistolas dominicales*, Haguenau, 1517; domin. 5 post epiphan. Voir aussi Landmann, *Das Predigtwesen in Westfalen*, p. 180, où à l'avant-dernière ligne de la n. 4 il faut lire *præter* au lieu de *propter*). Berthold de Ratisbonne et le dominicain Pérégrin, que j'ai cités dans le texte de l'ouvrage, sont les premiers chez qui j'ai trouvé cette pensée. Dans la suite, d'autres l'ont reprise : au XVe siècle, le dominicain Jean Hérolt (pour le même dimanche après l'Epiphanie, édition de Nuremberg, 1480 ; sur Hérolt, voir Paulus dans *Zeitschrift für kathol. Theol.*, XXVI, p. 439); puis les contemporains de Luther, plus âgés que lui, le chanoine de Passau Paul Wann (Hain, 16144), et le franciscain Pelbart de Temesvar, dans ses (Pomerii) *Sermones reportati de tempore* (Haguenau, 1502, *serm.* 27). Wann ajoute huit arguments pour la dignité du mariage ; le dernier est celui que l'on trouve ci-dessus, p. 52, n. 2, qu'il peuple le ciel d'élus et qu'il engendre des vierges. Dans son sermon pour le second dimanche après l'Epiphanie, Jean Nider énumère jusqu'à quatorze privilèges de l'état du mariage (*Sermones de tempore;* Hain, n. 11799 ; *Sermo* 13). Dans son seizième sermon,

nue pas la force de ma démonstration. Au contraire ; car il en ressort que dans l'Eglise l'on garde toujours la même doctrine. Qui croira jamais, en effet, que parlant sur le mariage au XVe et au XVIe siècle, un prédicateur eût utilisé et copié un sermon d'un auteur du XIIIe si, depuis lors, la doctrine de l'Eglise avait changé ?

Tout ce que j'ai dit des prédicateurs est également juste des *manuels pratiques* à l'usage des curés, manuels répandus partout en Allemagne au temps de

pour le même dimanche, le mystique Henri HERPF, de l'ordre des franciscains, ne fait qu'enseigner la doctrine de saint Thomas à qui il en appelle fréquemment. (HAIN, n° 8527).

Le 37e des *Sermones thesauri novi de tempore* (Argentine, 1489), nous offre une belle prédication sur le mariage. En s'appuyant sur l'épître à Timothée (ch. IV, v. 1-3), l'auteur remarque que l'interdiction du mariage est une hérésie, et il dit : « Ideo voluit Christus interesse ad ostendendum hoc sacramentum *salvificum et non criminosum* ut dixerunt Tatiani ; si enim nuptiis rite celebratis culpa adessset, nunquam Christus interesset ». Ce point est spécialement développé dans SOCCI, *Sermones de tempore* (Argentine, 1485), où les sermons 52 à 54 traitent du mariage. Mais terminons, car nous arrêter plus longuement serait porter de l'eau à la mer. Le contemporain de Luther, mais plus âgé que lui, le dominicain MARC DE WEIDA, dont nous avons déjà parlé au chapitre VII, a écrit un *Miroir de l'ordre du mariage.*

Tous ces auteurs traitent en même temps de l'éducation des enfants. Au moyen âge, divers écrits, dont une partie viennent de grands docteurs, ont même été consacrés uniquement à cette dernière question, comme d'autres à l'art de gouverner, à la vie publique, à la vie de famille, etc.

Il suffit d'ouvrir les yeux et de conduire ses recherches avec droiture pour rendre ici justice à l'Eglise. Les protestants peuvent voir aussi que ce n'est pas Luther qui a parlé le premier d'un *ordre du mariage*, mais que beaucoup l'ont fait avant lui ; ou comme RAULIN (*Itinerarium Paradisi*, Lugd., 1518, f° 93 et suiv.), d'un *Ordo matrimonii a Deo institutus*, d'un *Ordo matris Dei.* Dieu avait été le « *minister primus*, quando adduxit Evam ad Adam ». Raulin énumère jusqu'à *douze dignitates matrimonii.*

Luther, comme, par exemple, le *Paroissien des Curés* [1], de Michel LOCHMAYER qui, dans le chapitre relatif au mariage, se fonde surtout sur les scolastiques et les canonistes ; et le *Manuel des Curés*, de Jean Ulrich SURGANT. Ce dernier est particulièrement intéressant parce qu'il donne comme modèles des allocutions en allemand. Surgant ne parle que du « sacrement du *saint* mariage » ou du « saint sacrement de mariage [2] » ; il le nomme « le *recommandable* sacrement de mariage », « le *recommandable* et *digne* sacrement de mariage [3] ». Le prêtre, dit-il, doit attirer l'attention des époux sur les trois biens du mariage : « la fidélité, les enfants, l'indissolubilité » ; tous trois sont symbolisés par « l'anneau d'or nuptial ». Surgant en fournit l'explication ; le curé doit donner l'avertissement suivant : « Et maintenant que le *Dieu* tout-puissant *vous a unis*, rien ne doit vous séparer, ni la bonne ni la mauvaise fortune, ni la santé ni la maladie, ni l'amitié, ni l'hostilité ; vous devez rester ainsi jusqu'à la mort, conformément à la loi de Dieu. C'est pourquoi il est convenable que l'anneau nuptial soit mis par l'époux à l'épouse au quatrième doigt de la main gauche où passe directement la veine du cœur, afin de montrer que vos cœurs doivent être intimement unis comme un seul cœur et

1. *Parochiale curatorum*. [Voir Hain, n°s 10067, 10070 : éditions de 1497, 1498, 1499. Il y eut d'autres éditions en 1500, 1513 et 1514. Voir *Allg. deutsche Biographie*.]

2. *Manuale curatorum*, Argentine, 1506, et, avec la même numérotation, Basilee, 1508. Dans l'avant-propos, on voit que Surgant l'a composé en 1502. Pour les épithètes ci-dessus, voir fol. 93^b^, 94^b^, 95, 99.

3. *Ibid.*, fol. 98^b^, 99.

un seul corps. Et le saint sacrement du mariage nous est un symbole de l'union de notre cher Seigneur Jésus-Christ avec la sainte Eglise chrétienne, qui doit sans aucune tache aimer le Seigneur Dieu comme il l'aime lui-même d'un amour qui surpasse tout. Et votre amour doit trouver en Dieu son couronnement et son ordonnance ; et persévérer toujours et vertueusement, sans qu'aucun péché le ternisse[1] ». Comme les autres sacrements, le sacrement de mariage doit « nous obtenir de Dieu une grâce particulière[2] » ; précisément pour ce motif, « on ne doit pas y opposer d'obstacle à la grâce, mais avant de le recevoir, on doit s'être repenti et confessé » ; il faut avoir « une conscience pure et de bonnes intentions[3] ».

A l'époque de Luther, l'Eglise catholique était donc bien loin de regarder le mariage comme coupable ; elle le tenait au contraire pour un saint état ; et pour y entrer, elle exigeait des époux un cœur purifié du péché[4] ; aussi, lorsque les fiancés avaient donné leur consentement mutuel, le prêtre demandait à Dieu qu'il daignât bénir les nouveaux époux : « afin *qu'ils*

1. *Ibid.*, fol. 98ᵇ-99.

2. *Ibid*, fol. 99. Voir en outre, ci-après, p. 86, n. 4. La fameuse *Summa Angelica* (Argentine, 1502), fol. 211ᵇ, dit : « Confert si digne contrahitur, gratiam gratum facientem ».

3. *Manuale*, fol. 94ᵇ.

4. Cette condition était requise aussi dans les anciens *agenda* diocésains ; par ex. dans l'*agenda Moguntinensis* (1513), fol. 40ᵇ. « Expedit omnino ut volentes contrahere matrimonium prius confiteantur peccata sua, ut penitentiali absolutione mundati non ponant obicem gratie sacramentali, et eo salubrius inchoare valeant novum vivendi statum. » Ainsi parlait déjà Radulphus Ardens : Voir ci-dessus, p. 72, n. 1.

demeurent dans ton amour, qu'ils adhèrent à ta volonté, qu'ils vivent dans ton amour, qu'ils connaissent de longs jours et qu'ils aient une postérité [1]. » Si l'Eglise catholique exigeait des nouveaux mariés la pureté du cœur, ce n'était pas apparemment pour les faire entrer dans un état criminel, mais dans un état pur et saint. Voilà ce que pourtant les protestants eux-mêmes devraient enfin comprendre.

Dans les *postilles allemandes* de la fin du moyen âge qui les dimanches et les jours de fêtes servaient de lectures de piété, comme aujourd'hui, par exemple, Goffine [2] ou Dom Guéranger [3], nous trouvons sur le mariage des considérations du même genre : c'est une vie sainte, y lit-on, et l'on doit avoir pour elle *beau-*

1. *Manuale curatorum*, fol. 97. Surgant s'était borné à tirer ces prières des *agenda* ; comme par exemple encore l'oraison où on lit : « Augeat (Deus) incrementa frugum justitie vestre, ut cum justis Deum timentibus securi astare mereamini in die judicii ». *Agenda sec. ritum et ordinem eccl. Wormaciens.* (S. l. et a.), après le fol. d. iiij.

2. Goffine (Léonhard). Chanoine prémontré du monastère de Steinfeld (1648-1719). En 1690, il publia une explication des épîtres et des évangiles du missel. C'est sans doute pour cette raison que Denifle le met auprès de Dom Guéranger. Son livre a eu une grande vogue et a été traduit à peu près dans toutes les langues. Il y en a eu deux reproductions modernes, l'une de Fr. Hattler, S. J. (Ratisbonne, Pustet), qui, en 1907, en était à la 61e édition, et l'autre de Dröder, Hector et Schwane, des Oblats du Cœur immaculé de Marie (Dülmen, Laumann, 1908). (N. d. T.).

3. Dom Prosper Guéranger, abbé de Solesmes (1806-1875). On sait quel a été l'importance de son rôle en France au XIXe siècle. Voir (Dom Delatte), *Dom Guéranger* (1909 et 1910); A. Ledru. *Dom Guéranger, abbé de Solesmes, et Mgr Bouvier, évêque du Mans* (1911) (N. d. T.).

coup de vénération[1]. A l'époque qui précède immédiatement Luther, *les livres allemands sur le mariage* contiennent des éloges du même genre[2]; aussi Luther est-il d'un ridicule qui touche à la démence lorsqu'il prétend enseigner aux « papistes » qu'Adam et Eve avaient été unis par l'institution de Dieu[3].

Et l'on ne trouvera pas un seul *scolastique* de quelque renom, qui, sur ce point, se soit écarté, soit de l'opinion de Hugues de Saint-Victor et de Pierre Lombard[4], soit de toute la tradition de l'Eglise. Dans les détails, l'on peut noter entre eux des divergences; mais ils n'ont qu'une voix pour proclamer la légitimité, la bonté, la dignité, la sainteté du sacrement de mariage.

Luther pouvait bien moins encore en appeler à un seul *pape* qui eût condamné ou même simplement prohibé le mariage, et qui eût donné à tous le conseil de fuir le monde. Bien au contraire, quand par exemple un mouvement se produisit en Bretagne « pour chercher à persuader aux hommes et aux femmes que la virginité, le veuvage et le célibat étaient nécessaires au salut éternel », Pie II, le 17 décembre 1459, ordonna une enquête rigoureuse sur ces « erreurs dans la foi chrétienne » ; et il ordonna de

1. Voir les preuves dans PAULUS, *Die Ehe in den deutschen Postillen des ausgehenden Mittelalters*, dans le *Supplément littéraire* de la *Köln. Wolkszeitung* de 1903, n. 14.

2. PAULUS, *ibid.*, n. 20. Voir aussi à ce sujet les enseignements de Theodoric ENGELHUS, dans LANGENBERG, *Quellen und Forsch. zur Gesch. der deutschen Mystik*, p. 101-102, 103, 156.

3. *Opp. exeg. lat.*,(vers 1538), IV, 70.

4. Voir ci-dessus, p. 70.

punir sévèrement les coupables[1]. A peu près à la même époque, le cardinal *Nicolas de Cusa*, évêque de Brixen, rappelle à ses diocésains que le sacrement de mariage a été institué par Dieu dans le paradis terrestre ; dans le nouveau Testament, ajoute-t-il, *il mérite d'autant plus de vénération* que la réalité de ce qui est signifié par le mariage, à savoir l'union du Christ et de son Eglise, surpasse davantage en dignité la figure de l'ancien Testament[2]. Les *conciles* tenus en Allemagne antérieurement au concile de Trente ont, eux aussi, exposé ce qui jusqu'alors avait été la doctrine catholique sur la dignité et la sainteté du mariage ; pour n'en nommer qu'un et le plus important, je citerai le concile provincial de Mayence, de 1549[3].

Mais Luther a peut-être un point d'appui dans ces *moines* pour qui il a une si haute estime, dans ceux qui ont mis la virginité au-dessus de tout ? On serait porté à le croire, car autrement à qui aurait-il pu se rattacher ? Et pourtant il faut déjà exclure saint BONAVENTURE, puisqu'il l'exclut lui-même par les paroles qu'on a lues plus haut. Mais que dit saint BERNARD pour qui, à entendre les protestants, christia-

1. Arch. Vatic. ; *Reg. Pii II*, n. 502, fol. 232ᵇ-233 ; RAYNALD, *Ann.*, à l'année 1459, n. 30 ; D'ARGENTRÉ, *Coll. jud.*, t. 2, p. 253.

2. Dans l'*Agenda seu liber obsequiorum juxta ritum et consuetudinem diocesis Brixinensis* (1543), fol. 61ᵇ : « Sacramentum matrimonii in primordiis a Deo in paradiso institutum, in novo testamento tanto sanctius est venerandum, quanto veritas significati ejus, Christi scilicet et ecclesie, supra figuram veteris testamenti digne exaltatur ».

3. Voir *Constitutiones Concilii provincialis Moguntini... anno Dom.* MDXLIX celebrati (Moguntiæ, 1549), fol. 244ᵇ et suiv.

nisme et monachisme furent une seule et même chose, qui plus que personne, par conséquent, devait dire : « Non pas le monde, mais la fuite du monde, non pas le mariage, mais le cloître, le seul endroit où l'on puisse servir Dieu comme il le désire. » Que nous dit-il, au contraire ? Il s'élève contre certains hérétiques de son temps qui interdisent le mariage ; pour montrer qu'ils ne font plus partie de l'Eglise, il dirige contre eux le passage de la première épître à Timothée[1], que Luther allègue mensongèrement contre le pape et les papistes, comme nous l'avons vu au commencement de ce chapitre. Ce n'est que par une inspiration du démon, ajoute saint Bernard, qu'ils vont contre le mariage ; ils se donnent l'air d'agir ainsi par amour de la chasteté tandis que c'est une invention pour favoriser et accroître l'immoralité. « Si tu ôtes de l'Eglise l'honorable mariage et le lit exempt de souillure[2], ne la remplis-tu pas de concubinaires, d'impudiques... et de toutes sortes de gens impurs ? Choisis donc entre ces deux suppositions ou que tous ces monstres humains soient sauvés, ou que le nombre des élus soit restreint à ceux qui observeront la continence. Mais ni l'une ni l'autre ne plaît au Rédempteur, etc.[3]. » Que suit-il de là ? Précisément la doctrine catholique, cette doctrine que dès le IVe siècle, dans son sermon sur le renoncement au monde, avait énoncée avec précision un saint qui a exalté la virginité et l'état religieux avec non moins d'enthousiasme que

1. 1 Tim. 4, 1-3.
2. Heb., 13, 4.
3. *Serm. 66 in Cant.* (MIGNE, *Patr. l.*, 183, c. 1094, n. 2, 3).

saint Bernard, je veux dire saint Basile le Grand : « Le bon Dieu qui prend soin de notre salut a divisé la vie des hommes en deux états : l'état de mariage et l'état de virginité, afin que celui qui ne peut soutenir la lutte de la virginité s'unisse à une femme, tout en sachant qu'il aura à rendre compte de sa continence et de sa sainteté, ainsi que de la ressemblance avec les saints qui ont vécu dans le mariage et qui ont engendré des enfants [1]. »

Une fois de plus, *Luther a donc menti* en reprochant à l'Eglise catholique de prohiber, de condamner même le mariage comme un état de péché, de demander, de commander la fuite du monde, l'abandon de la vie publique. Toutes ses assertions et ses sophismes à ce sujet ont passé dans la confession officielle du luthéranisme [2]. En vérité, il serait temps enfin que les protestants eux-mêmes reconnussent l'absurdité de ce fatras.

§ 5. — *C'est précisément d'après les principes de Luther que le mariage est un genre de vie coupable et illicite.*

Le mensonge de Luther est d'autant plus criant que c'est précisément *lui*, et non pas l'Eglise, *qui a dénigré le mariage comme un genre de vie impur et coupable ;* sans qu'il s'en aperçût, cet « homme d'une formation

1. Migne, *Patr. gr.*, t. 31, c. 628.

2 Pour Luther, voir aussi ci-dessus, I, p. 273-274 ; pour Mélanchthon et la *Confession d'Augsbourg*, p. 350-351, un passage de l'article XVI de cette Confession.

scolastique si remarquable » l'a radicalement condamné. Il écrit déjà dans son ouvrage *sur les vœux monastiques* : « *Comme le dit le Psaume L*[1], le devoir conjugal *est un péché* et un acte d'une extrême violence ; à le considérer au point de la passion et du plaisir honteux, il ne se distingue en rien de *l'adultère et de la fornication.* Pourtant, Dieu ne l'impute nullement à faute aux époux, et cela par pure miséricorde, parce qu'il nous est impossible de l'éviter, alors que néanmoins nous devrions nous en abstenir [2]. » L'année suivante, il écrit : « Par tous ces éloges que je viens de donner à la vie conjugale, je n'ai pas voulu concéder à la nature qu'il n'y ait là aucun péché, mais je dis que la chair et le sang corrompus par Adam sont conçus

1. Ps. L, 7.

2. Weim., VIII, 654 (1521). Kawerau a choisi le texte de la mauvaise recension, la troisième, et il a ajouté le verbe *vocant :* Tale est et illud opus quod debitum conjugale [vocant] : cum teste psalmo L sit peccatum et plane furiosum, nihil differens ab adulterio et scortatione, quantum est ex parte ardoris et fœdæ voluptatis, prorsus non imputat conjugibus, non alia causa nisi sua misericordia, quod sit impossibile vitari a nobis, cum tamen eo carere teneamur. »

Mais, ainsi, les mots *quod debitum conjugale* se rapporteraient à *tale est et illud opus ;* et *prorsus non imputat conjugibus* reste suspendu en l'air. En réalité, voici le sens de ce passage : *Tale est illud opus* se rapporte aux *opera Dei* dont il vient d'être question, et dans lesquels Luther montre la *misericordia* et la *bonitas Dei ;* il veut dire : C'est chez Dieu une œuvre du même genre, une œuvre de miséricorde, de n'imputer aucunement à faute le *debitum conjugale,* alors que pourtant cette action est un péché.

Si la troisième recension vient de Luther, il faut dire qu'il lut la fin du passage d'une manière hâtive, sans remarquer qu'au commencement le *quod* qu'il avait mis après *opus* n'est pas un pronom (*lequel*), mais une conjonction (*que*). Kawerau aurait dû s'en apercevoir.

et nés dans le péché[1], *et que le devoir conjugal ne s'accomplit jamais sans péché ;* mais par miséricorde, Dieu pardonne ce péché, parce que l'ordre du mariage est son œuvre : par le moyen de ce péché, il maintient tout le bien qu'il a mis et béni dans le mariage[2]. » L'année suivante il répète que Dieu a béni le mariage quoiqu'il sût que « la nature gâtée, pleine de mauvaises tendances, ne peut user de cette bénédiction sans péché[3] ». Et plus tard encore, il dit : « Dieu couvre le péché, *sans lequel il ne peut y avoir de gens mariés*[4]. »

Qui donc fait de l'état conjugal un *état* purement *toléré,* même *coupable ?* L'Eglise ? Non ! Le moine Luther nous a suffisamment éclairés sur ce point. *Ce n'est pas l'Eglise* qui nous enseigne « que le devoir conjugal ne s'accomplit jamais sans péché », c'est le moine apostat Luther[5] ; c'est lui aussi qui par ses vues terre à terre a rabaissé le mariage, estimant que, si Dieu ne fermait les yeux, il n'y aurait aucune différence entre l'état du mariage et une union coupable.

C'est ce que Luther dit expressément dans le premier des passages qu'on vient de lire ; et il le répètera souvent, et presque avec plus de crudité encore. Pour

1. Ps. L, 7.

2. *Vom ehelichen Leben.* Erl. 20, 87. Weim., X, P. II, p. 304, 6 (1522).

3. Weim., XII, 114 (1523).

4. *Opera ex. lat.,* IV, (vers 1538), 10.

5. K. Eger (*Die Anschauung Luthers vom Beruf*, 1900), se montre complètement incapable de comprendre les principes de Luther, et complètement ignorant de la doctrine catholique. Il soutient que, d'après la conception *catholique*, le mariage n'est que *toléré* par Dieu. Non, cette conception, c'est précisément celle de Luther.

lui, l'acte conjugal ne diffère pas en soi de l'acte de fornication ; ce n'est que par une condescendance de Dieu qu'il n'est pas un adultère et une pollution. « Mais, ajoute-t-il, parce que cet acte est dans l'ordre voulu par Dieu, Dieu ne nous impute pas ce qu'il contient de honteux et d'impur[1]. »

Les rapports conjugaux, dit Luther, ne sont qu'une concession de la condescendance divine : la chair des deux époux reste le siège du péché[2]. Qui est-ce donc qui met l'acte conjugal sur le même plan que l'acte de

1. Voir le passage cité au commencement de ce paragraphe ; et *Opp. exeg. lat.*, VI (vers 540). « Concessit Deus securitatem quamdam, sed secundum indulgentiam. Et sic intelligenda est Augustini sententia : « Qui amat uxorem, securus expectat extremum diem. » Quomodo ? Secundum indulgentiam ; si abesset illa, esset adulterium et pollutio. Sed quia divinitus conjunctio hæc ordinata est, ideo non imputat Deus, quidquid ibi fœdum est aut immundum ». Luther se trompe complètement sur le *secundum indulgentiam* de saint Paul (1 Cor. 7, 6). Ce qui précède ainsi que le v. 7 exclut l'interprétation de *indulgentiam* dans le sens de *rémission de la faute* et exige au contraire cette explication : « Ce n'est pas un *ordre* que je vous fais de retourner à l'usage du mariage ; ce n'est que *par condescendance* que je vous parle ainsi ; car je désire que comme moi tous les hommes gardent la chasteté perpétuelle ». Du reste, certains docteurs catholiques eux-mêmes ont mal compris ce passage ; pourtant ils n'ont pas pensé comme Luther que *tout* acte conjugal, même s'il a pour but la fin principale du mariage, comporte un péché et un péché grave ; mais dans le commerce sensuel du mariage lorsque le *motif principal* en est la recherche du plaisir, ils ont vu, contrairement aux autres, un péché *véniel*, qui avait besoin d'indulgence. Sur ce passage et les interprétations qu'on en a données, voir CORNELY, *Comment. in ep. prior. ad Cor.*, p. 169 et suiv. ; J. BECKER, *Die Moralische Beurteilung des Handelns aus Lust*, dans *Zeitschrift für kath. Theol.*, XXVI (1902), p. 629 et suiv.

2. *Ibid.*, p. 284 : « Ego quidem per indulgentiam divinam habeo uxorem, sed tamen peccatum est in utriusque carne ».

fornication ? L'Eglise ? La scolastique ? C'est tout le contraire. La scolastique ne s'est jamais départie du principe énoncé par saint Augustin : « L'acte conjugal fait en vue de fonder une famille ou pour rendre le devoir conjugal *n'est pas un péché*[1]. » Car c'est Dieu lui-même qui a institué le mariage en vue de la propagation du genre humain, et après la chute, il a encore dit aux hommes de se multiplier[2]; or, ce n'est que par l'acte conjugal que ce commandement s'accomplit. Il s'ensuit de là que si tout a lieu convenablement et selon l'ordre fixé par Dieu, il n'y a pas là place à péché. Dans ce cas, bien loin d'être un péché, les relations conjugales peuvent même au contraire devenir *méritoires*, comme le prouve saint Thomas[3], et comme d'autres l'ont expliqué[4]. Plusieurs scolastiques, il est vrai, ont vu dans l'acte conjugal un péché *véniel ;* mais c'est seulement pour le cas où dans cet acte ce n'est pas l'un des deux motifs qui viennent d'être

1. *De bono conjugali*, c. 6, n. 6 : « Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam » ; c. 7, n. 6 : « Reddere debitum conjugale nullius est criminis ». Les scolastiques connaissaient le passage de Lombard, 4 *Sent. dist.* 31, c. 5. Cf. S. Thomas, *Suppl.* qu. 49, a. 5 ; qu. 64, a. 4, il dit expressément : « Ut sibi *invicem* debitum reddant. »

2. *Gen.* 8, 17 ; 9, 1.

3. *Suppl.*, qu. 41, a. 4. Je me borne à cette référence.

4. Ainsi le rigoriste Jean Nider, de l'ordre de saint Dominique, énumère les cas où l'acte conjugal est vertueux et méritoire ; cet acte peut même devenir un acte de *religion* : « Est igitur concubitus in matrimonio meritorius et virtutis actus, que dicitur castita conjugalis, quando fit solum causa prolis procreande et religiose educande ad ampliandum cultum divinum. Et si tunc assunt alie debite circumstantie, *est actus virtutis, que dicitur religio* ». (*Præceptorium divinæ legis*, 6 præc., c. 4).

indiqués que l'on a principalement en vue, mais uniquement le plaisir sensuel [1].

Comment Gottschick peut-il donc écrire : « D'après la doctrine chrétienne, l'acte conjugal est *ignominieux ; car, en soi, il ne diffère pas de l'acte de fornication.* [2] » Sur qui retombe cette assertion ? Uniquement sur le « Réformateur ». Pour lui, dans l'acte conjugal aussi bien que dans l'acte de fornication, il y a un péché, et un péché grave ; par conséquent, l'acte conjugal est en soi aussi ignominieux que l'autre. Il dit ailleurs : « Si tu regardes l'union charnelle, et que tu ne considères que le côté extérieur de cette union, il n'y a pas la moindre différence entre la vie conjugale et la vie de fornication ; qu'un tel ait une femme et son voisin une maîtresse, c'est fort près l'un de l'autre, et les dehors sont à peu près identiques [3]. »

Le devoir conjugal est toujours un péché ; mais Dieu ne nous l'impute pas, il le couvre. C'était là une conséquence nécessaire de la théorie de Luther sur le péché originel. Pour lui, comme je l'exposerai dans la seconde partie, la concupiscence est le péché originel dans toute sa compréhension ; puisque la concupiscence

1. Voir sur ce point P. Jeiler, dans *Bonaventuræ 4 Sent. dist. 31 .a, 2, qu. 1, Scholion :* Les théologiens scolastiques y sont cités, groupés selon leurs idées et mis en confrontation avec les opinions postérieures.

2. *Realenzyklopädie für protest. Theol. und Kirche* (3e éd.), V, 191. Gottschick n'a fait que transcrire un mensonge de Luther. Voir ci-dessus, p. 45 n. 2. Voici un autre passage (Weim., XXVII, 28, 13) : Auparavant, « il était à peu près indifférent de prendre chez soi une femme ou une courtisane. »

3. Erl. 18, 270-271 (1531).

demeure après le baptême, le péché originel demeure aussi ; il n'est que couvert, il n'est pas effacé. Or, puisque l'acte conjugal ne peut s'accomplir sans que la concupiscence soit satisfaite, il y a donc dans cet acte, selon les principes de Luther, un double péché : la concupiscence habituelle, c'est-à-dire le péché originel, et la satisfaction de la concupiscence ou concupiscence actuelle. Et de même que Dieu ferme les yeux sur le péché originel, il les ferme aussi sur l'acte conjugal qui a pour principe le péché originel subsistant en nous.

Cette idée que Dieu couvre le péché originel et ne nous l'impute pas, quoiqu'il subsiste, est l'une des plus grandes monstruosités du système de Luther. Car, ou Dieu hait le péché originel, ou il ne le hait pas S'il ne le hait pas, c'est qu'il n'est pas un péché ; mais s'il le hait, comment peut-il ne pas l'imputer à péché? Et comment est-il vrai que le péché originel soit remis dans le baptême ? Aussi longtemps que le péché existe, Dieu doit le haïr ; donc, ou il doit le pardonner, mais si la haine est disparue de son cœur, c'est que le péché n'existe plus [1], ou il doit le haïr. Un *péché qui subsiste* ne peut être considéré comme *inexistant*. Voilà la contradiction. Il ne sert de rien de répondre avec Luther que le péché existe, mais que Dieu le couvre. Dieu ne peut couvrir un péché qui subsiste ; je le répète : il doit le haïr ; s'il pardonne, c'est que le péché ne subsiste plus. Luther fait de

1. Sur ce point, Luther parle beaucoup plus logiquement dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, c. 4, fol. 154 [Fischer, II, 124], quand il dit : « Nunquam remittitur omnino, sed manet et indiget non-imputatione ».

de Dieu le dernier des hypocrites : extérieurement, le Dieu de Luther se montre indifférent, tolérant, fermant les yeux sur ce qu'il hait intérieurement.

Dieu ferme les yeux sur le péché originel subsistant en nous : il en agit de même pour le péché contenu dans l'acte conjugal. Il institue le mariage, il le commande, il le bénit, il veut l'acte conjugal, et cet acte reste un péché, et pourtant, sans cet acte, le devoir conjugal ne peut s'accomplir ! Contre le péché originel, Dieu nous donne dans le baptême un remède qui pourtant est incapable de l'effacer ; pour que le scandale ne soit pas trop grand, il doit même recourir à une ruse : pour ne pas voir le péché, il le couvre ! De même, le moyen que le Dieu de Luther a établi pour la « nécessité » (lorsque « la nature veut se répandre, se semer et se multiplier » ; et aussi afin de « vivre la conscience tranquille et de marcher avec Dieu [1] »), ce moyen est précisément un péché. Mais, pour ne pas trop se compromettre par l'institution et la bénédiction d'une chose qui ne peut jamais se produire sans péché et sans péché grave, pour qu'il ne saute pas trop aux yeux que l'on ne peut accomplir un de ses commandements sans commettre un péché, une fois de plus Dieu a recours à l'astuce ; à la dérobée, il couvre le péché ! Et devant ces tours de passe-passe, Gottschick a le front de venir nous dire : « En opposition avec le mépris pour le mariage que la religion et le monde avaient puisé dans les enseignements du Christ, de Paul, des Pères et de la scolastique, Luther est inter-

1. Weim., XII, 114, 29-30, 32 (1523).

venu pour défendre *pleinement* l'honneur de l'état conjugal et il a montré cet honneur sous un jour tout nouveau [1] ! » Oui, Luther a montré le mariage sous un *jour nouveau ;* mais c'est en *lui enlevant l'honneur*. Par contre, il est intéressant de voir au contraire comment Kolde, comme nous allons le constater ci-après, conteste à Luther, et en général aux Réformateurs, la *pleine* connaissance de la vraie nature morale du mariage.

D'après la logique des principes de Luther, le *mariage est illicite*, puisqu'il estcoupable. Lorsque, selon son expression, l'on contracte mariage à cause de la « nécessité », l'on sait d'avance qu'on s'expose à un acte qui est *toujours un péché mortel* : « Pas de devoir conjugal sans péché ». Devant Dieu et sa conscience on ne peut donc contracter mariage, car on n'a pas le droit de « faire le mal afin qu'il en arrive du bien [2]. » Des principes de Luther il résulte encore que le point de séparation établi par le Réformateur entre la vie conjugale et la fornication n'a de valeur que dans la doctrine catholique et non dans la sienne. C'est seulement d'après la doctrine catholique qu'un mari peut se dire avec certitude : « Dieu m'a donné *une femme*, avec qui je dois habiter » ; qu'une femme peut se dire avec certitude : « Dieu m'a donné *un homme*, avec qui je dois habiter [3]. » Dieu ne saurait donner à un homme une femme avec laquelle il ne pourrait vivre maritalement sans péché, et inversement [4]. C'est

1. *Ouv. cité*, p. 192.
2. Rom. 3, 8.
3. Erl. 18, 271 (1531).
4. Cf. Hugues de Saint-Victor, *Sum. Sent.*, tr. 7, c. 3.

pourtant ce que, pour Luther, font l'homme et la femme dans l'exercice de leur devoir conjugal; or, de même que Dieu n'invite personne à pécher, ainsi l'homme ne peut pas davantage prendre sur lui de pécher.

D'après les conséquences qui découlent des principes du Réformateur, *le mariage est un état de péché;* dès lors, comme le disait Tatien, *c'est un état illicite et condamné; et il n'y a aucune différence entre* l'état du mariage et celui de la fornication. Juste punition de Dieu : une fois encore, ajoutée à tant d'autres, Luther est tombé dans les erreurs mêmes qu'il avait perfidement reprochées à l'Eglise [1].

1. Les protestants modernes sont eux-mêmes étonnés et choqués de cette conception de Luther. Dans son Commentaire du *Jugement sur les vœux monastiques*, Otto Scheel constate que sur ce point, la théologie protestante moderne ne s'inspire pas de celle de Luther, quoique, avoue-t-il, on laisse croire le contraire au peuple (*Ouvr. cit*, t. II, p. 197, note 228). Puis il dit qu'il ne peut pas traiter cette question avec l'ampleur qu'elle mériterait, parce qu'une telle recherche « dépasserait de beaucoup le cadre de ces remarques. » Ces mots sont d'autant plus curieux qu'ailleurs il ne se fait faute de notes de dix et même de quarante pages ! (T. II, p. 51-101, notes 57-58).

Puis il ajoute que le *Comité de la Société de l'Histoire de la Réforme* a décidé de faire faire sur ce point un travail très précis, pour répondre notamment aux accusations de Denifle.

La même année, Kawereau et Benrath faisaient la même promesse : ils annonçaient un travail sur *Luthers Ehe und Eheanschauungen. Le mariage de Luther et les vues de Luther sur le mariage.* (*Zur Abwehr römischer Geschichtsbehandlung. Heft I. Luther im Kloster.* (Halle, 1905, *Vorbemerkung* (au verso de la couverture), et p. 5-6. Mais, en 1908, dans un long travail sur la *Place de la Concupiscence dans la vie et la doctrine de Luther* (*Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre*), W. Braun ne touche pas à cette question : il se borne à répéter que, pour Luther, la concu-

§ 6. — *Luther se fait du mariage une conception absolument physique et sensuelle. — Calomnies de Kolde contre la doctrine catholique.*

Aussitôt après son apostasie, Luther eut du mariage une vile, très vile conception, et c'est cette conception qu'il présentait aux prêtres et aux religieux sans moralité, quand il les poussait à enfreindre leurs vœux et à se marier. Dès lors, il regarda l'union sexuelle comme une nécessité, commandée par la violence de passions auxquelles l'on ne pouvait autrement résister. Avant sa chute, il reconnaissait ouvertement que l'on ne devait pas se laisser dominer ainsi ; et à la jeune fille sur le point de se marier, il donnait des instructions pour lui permettre de se perfectionner, et de tendre à la vertu [1]. Après son apostasie, il n'a plus un mot à ce sujet : à lui seul, le trafic des religieuses à Wittenberg suffisait ici à ouvrir les yeux à quiconque voulait voir [2]. Grâce aux principes de Luther, le mariage des chrétiens devenait une union purement animale. Et le « Réformateur » n'avait pas honte de

piscence dans l'homme regénéré est encore un péché (voir, par ex., p. 107, 125, 310, 311).

Ainsi le projet annoncé n'a pas eu de suite.

Il ne pouvait pas en avoir ; car Luther a vraiment dit qu'en soi le mariage était foncièrement mauvais. Et bien loin d'être un hors-d'œuvre dans son système, cette assertion en était au contraire la conséquence logique : la concupiscence habituelle est mauvaise, et la concupiscence en acte est un second mal qui s'ajoute au premier. (N. d. T.).

1. Voir ci-dessus, p. 62 et suiv.

2. Voir ci-dessus, I, p. 26-28.

l'écrire : « Dieu n'enlève pas à l'homme et à la femme leur conformation particulière, les organes sexuels, la semence et ses fruits : le corps d'un chrétien doit produire des germes, se multiplier et se comporter comme celui des autres hommes, *comme celui des oiseaux et de tous les animaux ;* c'est à cette fin qu'il a été créé par Dieu, en sorte que *là où Dieu ne fait pas de miracle, la nécessité demande* que l'homme s'unisse à la femme, et la femme à l'homme », etc.[1] Ici tout se ramène à l'assouvissement de l'instinct sexuel, de même que boire et manger vont à apaiser la soif et la faim. Luther le dit en toutes lettres[2]. Aussi, pour mon-

1. Weim., XII. 113 (1523).

2. « Il ne s'agit pas ici de caprice ou de conseil : c'est une nécessité commandée par la nature que tout ce qui est homme doit avoir une femme et tout ce qui est femme doit avoir un homme ».

« Car cette parole de Dieu : « Croissez et multipliez-vous » n'est pas un précepte, elle est plus qu'un précepte, elle est une œuvre divine, qu'il n'est pas en notre pouvoir d'empêcher ou de permettre ; elle m'est aussi nécessaire que d'être un homme, et *plus nécessaire que de manger, de boire, d'aller à la selle, de cracher, de dormir et de me réveiller.* Cette œuvre est notre nature même, un instinct aussi profondément enraciné que les membres que nous avons à cet effet. » (*Sermon sur le Mariage*, 1522, Erl. 20, 58; Weim. X, P. II, 276, 17). « S'il est honteux de se marier, pourquoi n'avons-nous pas honte de manger et de boire, puisque ce sont là deux nécessités également impérieuses, et que Dieu les veut toutes les deux en nous. » (Luther à Reissenbusch, 1525, dans de Wette, II, 639). « Le « Réformateur » a une comparaison encore plus énergique et plus parlante : « Que deviendrait celui qui ferait des efforts, du reste tout à fait inutiles, pour garder en lui ses excréments et son urine ? » (Weim., XII, 66, 31 ; 1523). Dès 1520, dans son ouvrage *A la noblesse chrétienne*, à l'endroit où il tonne contre le célibat des prêtres, il se sert de ces deux mêmes comparaisons (Weim., VI, 442) : Le pape n'avait pas le pouvoir de commander le célibat aux prêtres, « pas plus qu'il n'avait celui de leur défendre de manger, de boire, d'aller à la selle ou d'engraisser. »

trer la nécessité du mariage, il met sans cesse en avant l'ardeur de la chair, et lui-même il l'éveilla chez les autres par ses écrits[1].

Lorsqu'il eut dit adieu à l'Eglise, il ne cessa d'insister sur l'ordre de Dieu : « Soyez féconds, multipliez-vous, et remplissez la terre. » Mais il omet à dessein de faire remarquer que c'était à l'humanité en général, pour la conservation de l'espèce, que cet ordre avait été donné, et qu'il n'obligeait personne en particulier, sauf immédiatement après la création et le déluge, quand la terre était peu peuplée[2]. Jamais, dans la suite, le mariage n'a été nécessaire à la conservation et au perfectionnement de chaque individu en particulier ; autrement. aussi bien dans l'ancien que dans le nouveau Testament, Dieu serait en contradiction avec lui-même ; dans le nouveau, notamment, il proclame que chaque individu est libre de choisir le mariage ou le célibat. C'est ce qu'en 1519-1520[3], à une époque où ses idées étaient encore assez claires, Luther lui-même disait ouvertement et en se reportant à l'ancien Testa-

1. J'ai déjà parlé de ces excitations, comme du reste de cette question en général : voir, ci-dessus, t. I, l'introduction et le chapitre VI.

2. C'est ce que saint Thomas avait magnifiquement exposé dans la 2ª 2ᵃᵉ, qu. 152, a. 2, ad 1 ; Suppl. qu. 41, a. 1, et surtout a. 2. Sur ce point du reste, tous ceux qui ont du jugement sont d'accord.

3. On pensera peut-être que j'aurais dû écrire : au moins jusqu'en 1523, car cette année-là Luther disait : *L'état conjugal* est bon, c'est-à-dire sans péché et agréable à Dieu, et *libre* pour chacun ; mais l'*état de chasteté* est plus tranquille et *plus libre* ». (Weim., XII, 141). Mais dans les deux propositions, libre a un sens tout différent : [« Qu'on a la liberté d'embrasser » — « qui laisse plus de liberté. »] C'est bien du Luther !

ment. « Il est certain, écrivait-il alors, qu'aucun des anciens patriarches ne se serait marié, s'ils n'avaient cru à la promesse faite à Abraham : « En ta postérité seront bénies toutes les nations de la terre. » S'ils ont condescendu aux sollicitations de la chair, c'est uniquement à cause du Christ que leur foi attendait[1] ». Mais quelques années après, tout cela ne signifiait plus rien ; il reproche alors aux papistes de n'avoir point su voir « comment, dans l'ancien Testament, les plus grands patriarches, ceux qui ont le mieux servi Dieu, ont vécu dans le mariage et souvent ont eu plusieurs femmes[2]. » Alors il était devenu nécessaire de lui répondre avec USINGEN : « De ce qu'Abraham, Isaac et Jacob ont plu à Dieu dans le mariage, que pouvez-vous tirer contre la continence? Qui est-ce qui songe à blâmer ou à rabaisser le mariage[3] ? »

Si du moins ç'avait été à cause de la dignité morale du mariage que Luther l'avait recommandé comme le devoir universel des hommes et des chrétiens! Si ç'avait été les trois biens dont il a été question plus

1. Weim., IX, 374,2. *in Gen.* c. 25, où il écrit : « Praeterea certo constat, nullum sanctorum patrum duxisse uxorem, nisi credidissent promissioni factæ Abrahæ : « In semine tuo benedicentur omnes gentes ». Solum enim propter Christum, quem futurum credebant, libidini indulserunt ». Cf. aussi S. AUGUSTIN, *De bono conjug.*, n. 15.

2. Weim., XXIV, 55, *in Gen.* c. 1 (1527). Il est revenu souvent sur ce point. Voir pourtant dans le même volume, p. 427, 13, ce qu'il dit d'Abraham et de sa polygamie : « Personne ne doit penser que ce saint patriarche ait été assez charnel pour se délecter dans la volupté ».

3. *Liber de falsis prophetis*, fol. 43. Voir le passage, ci-dessus, t. I, p. 154, n° 1.

haut, et dont lui-même il parlait encore en 1519, à savoir le sacrement, la descendance et la fidélité, qu'il avait mis en première ligne! Non; ce qu'il mettait en avant, c'était l' « impossibilité » de se contenir ou de pouvoir résister à l'impulsion de la nature autrement que par les rapports conjugaux, qui pour lui, du reste, étaient toujours des péchés graves! Pauvre humanité! Etre condamnée à tomber de Charybde en Scylla! Où réside en tout cela la nature morale du mariage? Fatalement, Luther devait en arriver à dépouiller le mariage de son caractère de *sacrement*, à en faire « un acte extérieur et physique du genre des autres occupations ordinaires », en sorte qu'un chrétien pouvait fort bien aussi se marier avec un païen, un Juif ou un Turc[1]. On sait quelles furent les conséquences de ces doctrines[2].

1. Erl., 20, 65 ; Weim., X, P. II, 283, 8 (1522). Dès 1520, il refuse de voir dans le mariage un sacrement ; il soutient que c'est là une invention humaine (*De Capt. Babylon.*, Weim., VI, 550-551). L'année précédente, il avait encore professé le contraire. Voir ci-dessus, p. 65. Les morts vont vite !

2. Ci-dessus, I, p. 167-170, 197, 209, j'ai brièvement montré comment se conduisirent les prêtres et les moines apostats. Dans les autres classes de la société, on ne se tenait pas mieux. Le professeur luthérien F. Staphylus, revenu à la vraie Eglise, écrivait en 1562 : « Tant que le mariage a été reconnu comme sacrement, la pudeur et la dignité sont restées dans la vie conjugale; mais aussitôt que dans les livres de Luther on eut lu qu'il n'était qu'une invention humaine, les conseils de Luther... ont été si bien suivis qu'*en Turquie, l'on se comporte à l'endroit du mariage avec plus de convenance et de moralité* que chez nos évangéliques d'Allemagne ». *Nachdruck zu Verfechtung des Buchs vom rechten wahren Verstandt des göttlichen Worts*, etc. Ingolstadt 1562, fol. [illegible]. On trouvera d'autres exemples au § 8.

Si dans le mariage on met en première ligne l'assouvissement de l'ardeur de la chair, d'instincts sexuels indomptables, c'en est alors vite fait aussi d'un autre bien du mariage, la *fidélité* et l'indissolubilité. De fait, Luther arriva promptement à en dépouiller l'union conjugale. En 1520, il se demande ce que devrait faire une femme qui ne pourrait avoir d'enfants de son mari, ou qui ne pourrait rester dans une continence où elle se trouverait condamnée malgré elle[1]. Il lui conseille de demander le divorce à son mari, afin de pouvoir se remarier. Que s'il s'y refusait, elle devrait alors avec son consentement, et puisqu'il n'était plus son mari, s'unir[2] à un autre, à son beau-frère, par exemple, mais toutefois en *mariage secret;* et l'enfant qui naîtrait ainsi devrait être attribué au premier mari. Si celui-ci ne voulait pas non plus consentir à cette combinaison : « plutôt que d'admettre qu'elle dût *brûler* de désirs inassouvis ou être adultère, ajoute le Réformateur, je lui dirais de se remarier et de s'en aller en un lieu inconnu et éloigné. *Quel autre conseil peut-on donner à qui est exposé sans relâche à succomber à la passion*[3]? »

1. « *Aut non possit continere* » (Weim., VI, 558, 22 : 1520, *De captivitate Babyl.*) ; et dans l'allemand de Luther. « Si un homme ne pouvait satisfaire suffisamment les ardeurs de sa femme, elle devrait en chercher un autre ». Erl., 20. 60 ; Weim., X, P. II, p. 278, 15).

2. « Misceatur ». Weim., VI, 558, 26.

3. *De Captivitate Babyl.*, Weim, VI, 558 ; reproduit dans Erl. 20, 60, Weim., X, P. II, p. 278, 19. C'est de ce passage que parle le duc Georges, dans la lettre citée ci-dessus, t. I, p. 28. Comme nous l'avons vu au même endroit, lorsque les difficultés viennent de la femme, le « Réformateur » donne au mari des conseils analogues. Pour ceux qui lui reprochaient l'enseignement qu'on vient de lire, enseignement tiré de *la Captivité de Babylone*, il avait l'audace de dire qu'ils étaient des « menteurs pervers »

S'enfuir dans un autre pays, et là se remarier *s'il ne peut se contenir*, c'est aussi le conseil que Luther donne à un adultère, si la législation de son pays ne l'a pas fait mettre à mort[1].

Si une femme ne veut pas se prêter au devoir conjugal, le mari doit se dire « que des voleurs lui ont enlevé et tué sa femme, et que dès lors il peut s'attacher à une autre[2]. » Lorsqu'après une séparation, quelqu'un veut se réconcilier et que l'autre partie n'en veut pas entendre parler, le premier a le droit de se remarier. La raison en est toujours la même : c'est si l'on ne peut se contenir, c'est l'impossibilité, à laquelle Dieu n'oblige personne[3].

(Erl., 20, 60 ; Weim,, X, P. II, 278, 15. —(N.d.T.) : L'Eglise catholique reconnaît l'impuissance comme cas de *nullité* de mariage, mais elle n'admet pas la possibilité des unions clandestines dont parle Luther, qui mèneraient à des désordres véritablement répugnants.

1. Erl., 20, 71 ; Weim., X, P. II, p. 289, 15. — (N. d. T.) : Ces mots font écho à une théorie radicale de Luther : le pouvoir temporel aurait dû mettre l'adultère à mort ; ainsi la question aurait été simplifiée : de la partie infidèle il n'y aurait plus eu à s'occuper, et l'autre aurait pu se remanier. Voir, par ex. Weim. X,P. II, 289, 9 et suiv., ci-ap., p. 114. — On peut consulter aussi notre article de la *Revue du Clergé français*, (15 mai 1911) : *L'état religieux et le mariage d'après Luther* ; on y trouve un précis des théories de Luther sur les cas de divorce.

2. Erl., 20, 73 ; Weim.. X, P. II, p. 200, 23.

3. Weim,, XII, 119 (sur *Le VIIe chapitre de la Ire Epître de saint Paul aux Corinthiens*, 1523) : « Mais supposons que l'une des parties (des deux époux) ne voulût pas se réconcilier avec l'autre (après qu'ils se sont séparés) et qu'elle voulût absolument rester seule ; si l'autre ne pouvait se contenir et qu'elle eût besoin du mariage, que devrait-elle faire ? Pourrait-elle modifier cette situation ? Oui, sans aucun doute. Car, du moment qu'il ne lui est pas commandé de vivre chaste, qu'elle n'en a pas la grâce, et que l'autre partie ne veut pas de la cohabitation, et qu'ainsi elle est privée d'un corps

Lorsque, dans le mariage, l'on n'a en vue que le côté physique, lorsque, avec Luther, de l'aptitude et de la tendance que les hommes ont au mariage l'on fait un instinct naturel indomptable, qu'il faut nécessairement satisfaire, l'on peut s'attendre à tous les excès. Et ce sont bien là les résultats qu'obtint le « Réformateur », en pleine harmonie avec ses principes, et cela avant tout à Wittenberg même. Dès 1525, parmi d'autres griefs, l'électeur lui adressait les plaintes de deux bourgmestres de cette ville où était curé Jean BUGENHAGEN, prêtre marié et intime ami de Luther ; ils montraient « combien à Wittenberg maris et femmes se séparaient à la légère, et comment, sans publication aucune, on se mariait secrètement dans les maisons [1]. » Après d'amères désillusions, l'on aurait dû se sentir poussé à revenir au principe chrétien, au principe *romain :* « Une fois validement marié, c'est pour toute la vie ». Car c'est une vérité d'expérience universelle que la facilité des divorces a pour conséquence le relâchement des mœurs, sans parler de la destruction de la vie de famille [2]. [Mais, en réalité, l'exemple de Wittenberg fut contagieux [3]].

dont elle ne peut se passer, Dieu ne l'obligera pas à l'impossible, à cause de la méchanceté d'autrui. Cette partie doit agir comme si le conjoint était mort, parce que ce n'est pas de sa faute s'ils ne retournent pas ensemble. Mais l'autre partie, celle qui n'a pas voulu se réconcilier, doit rester sans se marier, comme Paul le dit ici. » — En réalité, dans le passage en question (I *Cor.*, ch. 7, v. 10 et 11) saint Paul parle tout autrement.

1. BURKHARDT, *Martin Luthers Briefwechsel*, p. 96.

2. Voir ci-dessous, § 8.

3. De ces deux derniers paragraphes ressort l'opposition entre la doctrine catholique et celle de Luther sur le mariage. La doctrine

BIBLIOTH DE LA VILLE DE

Lorsque c'est à la satisfaction sensuelle que dans le le mariage on donne le rôle principal, on ne recule pas même devant un « Conseil de conscience », comme celui que donna le « Réformateur » pour autoriser la bigamie de Philippe de Hesse[1]. Ce « Conseil de conscience » est très désagréable aux protestants ; pourtant, avec une esprit libre de préjugés, ils devraient trouver que cette autorisation découle fort logiquement du « système » de Luther.

Néanmoins, KOLDE en est tout honteux, et il écrit : « Il n'y aura pas un chrétien évangélique (?) pour approuver ce malencontreux avis, ni même pour songer à l'excuser[2]. » Ainsi donc, il n'y aura ici à se

catholique est fondée sur ce principe qui ressort du droit naturel et de la révélation : avant tout, le mariage a un *but social* ; il est le fondement de la famille. C'est la différence essentielle qui le distingue des autres unions ou contrats : l'amitié, les associations commerciales et autres. Et pour la stabilité de la famille, pour le bien des enfants, l'Eglise demande *l'indissolubilité* et l'*unité* du mariage. De là suit la vraie notion de la concupiscence. De soi, la concupiscence n'est pas un mal : c'est la tendance d'une faculté qui se sent vivre à atteindre son but ; et ici, ce but va au-delà de notre propre plaisir.

En opposition avec cette doctrine, Luther a vu surtout les effets du mariage pour l'individu. Il ne considère guère le mariage qu'en fonction de la femme et surtout de l'homme : le mariage est un remède donné par Dieu pour céder honnêtement à la concupiscence. Or pour lui la concupiscence est mauvaise et invincible. De là, à l'endroit du mariage, il tire deux conclusions : la première, c'est que de soi le mariage est irrémédiablement mauvais ; la seconde c'est qu'il est nécessaire. De ce besoin impérieux du mariage pour chaque individu, Luther conclut logiquement à la possibilité du divorce et de la polygamie ; les unions secrètes que dans son Sermon sur le Mariage il permet à la femme aboutiraient même pratiquement à la polyandrie (N. d. T).

1. Voir ci-dessus, I, p. 206 et suiv.
2. *Martin Luther*, II (1893), 488.

scandaliser que les chrétiens évangéliques, c'est-à-dire les protestants ? Oui, car « *par un héritage du catholicisme* [1], il manquait évidemment aux Réformateurs la pleine vision de la beauté morale du mariage ». Comment ? Par un héritage du catholicisme ? C'est bien cela, et dans un autre endroit, Kolde l'explique plus longuement : « Chez Luther et, il faut bien le dire, chez tous les Réformateurs, il resta sur ce point (c'est-à-dire à l'endroit du mariage), *quelque chose de la conception du moyen âge*. Le côté sensuel du mariage et les impulsions de la nature, voilà ce qui toujours, du moins à cette époque (1522 et 1523), détermine sa manière de voir. Que le mariage soit essentiellement l'union intime de deux âmes, et que dès lors, sa nature exclue toute multiplicité, voilà ce que ni Luther, ni les autres Réformateurs ne purent arriver à voir clairement... Puis nulle part dans l'Ecriture Sainte il ne voyait la polygamie expressément défendue, puisqu'au contraire, elle avait été permise aux saints personnages de l'ancien Testament... Ce fut là une faiblesse grave ; *mais elle ne retombe pas sur le « nouvel Evangile » comme seraient si heureux de le faire croire les calomniateurs d'autrefois et ceux d'aujourd'hui ; comme nous l'avons dit, elle vient de la conception que le moyen âge se faisait du mariage*. Un Augustin lui-même avait déclaré que dans certaines circonstances la polygamie était permise, parce qu'elle n'allait pas « contre la nature du mariage [2]. »

Voyons un peu qui calomnie, de Kolde ou des enne-

1. C'est moi qui souligne ainsi que dans ce qui suit.
2. KOLDE, *ibid.*, II, p. 196-198.

mis de Luther et de la « Grande Réforme ». Je laisse de côté son assertion au sujet de saint Augustin, pour en arriver à cette réflexion : n'est-il pas digne de remarque que c'est précisément dans sa période *catholique* que Luther a mis à l'arrière-plan le côté sensuel du mariage, et que c'est surtout après son apostasie qu'il nous apparaît étalant dans le mariage le rôle de la sensualité ? Et la même observation se présente au sujet de son obscénité de langage. Qu'est-ce enfin que ce changement prouve, cher monsieur ? Et, de la conception catholique du mariage ou de la protestante, quelle est celle qui le considère comme l'union intime de deux âmes ? C'est la catholique, et c'est elle uniquement, car c'est *uniquement* en elle qu'a un sens la ressemblance toute spirituelle entre le mariage et le lien *indissoluble* qui unit le Christ à son Eglise ; seule, en effet, la doctrine catholique, et non la protestante, nous dit que le mariage est un sacrement, et ce caractère nous aide tout particulièrement à comprendre qu'il doit être indissoluble[1]. Jésus Christ lui-même a enseigné et exigé cette indissolubilié, alors que le protestantisme enseigne la légitimité du divorce, et permet aux divorcés de se remarier. C'est par dessus tout de son caractère sacramentel et de sa ressemblance

1. Dans le *De Nuptiis et Concupisc.* I, n. 11, saint Augustin tire l'indissolubilité du mariage du passage de saint Paul aux *Ephes.*, 5, 2 : « Viri diligite uxores vestras sicut et Christus dilexit ecclesiam». « Hujus procul dubii sacramenti res est, ut mas et femina connubio copulati, quamdiu vivunt, inseparabiliter perseverent... ut vivens cum vivente in æternum nullo divortio separetur... nec sterilem conjugem fas sit relinquere, ut alia fecunda ducatur », etc.

avec l'alliance entre le Christ et son Eglise, que découle l'unité du mariage chrétien, c'est-à-dire l'exclusion complète de la polygamie [1] : car le Christ est un, il adhère à une seule Eglise, et il lui donne tout son amour. De même l'homme et la femme deviennent une seule chair et ils sont une seule chose dans l'amour, comme le Christ et l'Eglise.

Mais c'est là la tactique universelle des partisans de Luther : quand leur « Réformateur » avance une monstruosité qui les couvre de honte, ils en rendent responsable l'Eglise catholique ou le passé ; ou encore ils tournent et travaillent les paroles de Luther, jusqu'à ce qu'ils parviennent à leur donner un sens tant soit peu convenable.

Eh bien ! je mets Kolde au défi de montrer que le « Conseil de conscience » donné au landgrave par Luther et les siens « vient de la conception que le moyen âge se faisait du mariage », qu'elle est « un héritage de la mentalité catholique », et que le catholicisme n'a pas eu la pleine vision de la beauté morale du mariage. Quand Kolde fera une étude plus approfondie, et exempte de préventions, il verra que sans doute la « conception du moyen âge » n'était pas unanime sur la question de savoir si et dans quelle mesure la polygamie était contre la *loi naturelle*, mais qu'elle l'était pleinement pour reconnaître que le *sacrement*

1. C'est ce que dit St Thomas, *Contra Gent.*, IV, c. 78 : « Quia per conjunctionem maris et feminæ Christi et ecclesiæ conjunctio designatur, oportet, quod figura significanti respondeat : conjunctio autem Christi et ecclesiæ est unius ad unam perpetuo habendam ».

de mariage de la loi nouvelle *excluait absolument la polygamie*[1]. Le « Conseil de conscience » de Luther est uniquement son œuvre, il est une conséquence de son entreprise audacieuse et inconsidérée de dépouiller le mariage de son caractère de sacrement[2]. Dès lors, on se mit à dire que pour les chrétiens eux aussi, une *seconde* femme était dans certains cas un remède salutaire, un *pieux moyen* pour empêcher la fornication[3]. Du reste, Kolde n'a jamais été capable de comprendre le moindre texte de saint Augustin[4].

Il ajoute : « Quelle singulière manière de voir que d'attribuer à la femme le rôle de concubine pour enlever à l'homme ses troubles de conscience ! L'on prête à peine attention au tort que l'on fait à la land-

1. Voir par ex. St Thomas, *suppl.* qu. 65, a. 1, à la fin de l'article ; St Bonaventure, in 4 *Sent. dist. 33, a. 1, qu. 1 et Scholion*, puis qu. 2 ; Capreolus, *in 4 Sent. dist. 32, qu. unica.*

2. Voir sur ce point Denifle, *Luther pour le rationaliste et pour le catholique*, ch. II, § 1 ; et § 4, I, où l'on trouve le grossier sophisme de Luther à ce sujet (éd. allemande, p. 39, n. 1 ; 61).

3. *Argumenta* Buceri *pro et contra*, éd. v. L (övenstein), Kassel, 1878, p. 49. Par ces mots, Bucer, en 1539, reproduisait la même opinion.

4. Kolde nous affirme qu'un Augustin lui-même a déclaré que dans certaines circonstances la polygamie était permise. C'est parfaitement faux. Kolde cite *De bono conjug.*, c. 17 ; mais on y voit seulement que chez les patriarches *de l'Ancien Testament, Dieu* a toléré la polygamie, en vue de la multiplication du genre humain. En sens contraire, saint Augustin ajoute ces lignes, auxquelles Kolde *n'a prêté aucune attention* : « Non est nunc propagandi necessitas, quæ tunc fuit, quando et parientibus conjugibus alias propter copiosiorem posteritatem superducere licebat, *quod nunc certe non licet* ». (Migne, *Patr. lat.*, t. 40 c. 385). Ce serait un *crime* (crimen) d'en agir ainsi aujourd'hui, écrit-il. *Contra Faustum*, lib. 22, c. 47. De même *De nupt. et concupisc.*, I, c. 8, n. 9 ; c. 9, n. 10.

grave. Ici encore *il n'est pas difficile de reconnaître un écho du dédain que le moyen âge avait pour la femme* ». Eh bien ! cette fois encore, je mets Kolde au défi de montrer qu'au moyen âge la femme a été dédaignée. En parlant ainsi, il se montre confiné dans les préjugés et les erreurs qui depuis Luther sont en honneur dans le protestantisme.

Cette assertion de Kolde apparaît plus incompréhensible encore et plus contraire à l'histoire si l'on s'arrête à considérer la femme chrétienne du moyen âge, à qui l'Eglise donnait comme modèle et idéal la bienheureuse vierge Marie, mère de Dieu. Suivant une heureuse expression d'Henri Suso[1], l'honneur de la femme céleste passa à la femme terrestre. En outre l'Eglise catholique a fondé l'élévation de la femme sur la doctrine du devoir ; elle a déclaré qu'au point de vue moral, la femme était l'égale de l'homme, et elle estime que les droits et les devoirs s'équivalent des deux côtés[2].

1. Denifle, *Seuses Leben und deutsche Schriften*, I, 72-73. [G. Thiriot, *Œuvres mystiques du bienheureux Henri Suso*, Paris, 1899, I, 77].

2. Voir Weiss. *Apologie des Christentums* (3e éd.), I, 357 et suiv., 302-303, 305 et suiv. [*Apologie du Christianisme*, trad. Collin, I, 1894, 502 et suiv., 443 et suiv].

(N. d. T.) : Dans un article récent, Brieger parle comme Kolde, et il le dépasse encore : « Luther ne s'était pas débarrassé complètement de la conception catholique du mariage ; dès lors, il se le représente avant tout sous son aspect naturel. Il le regarde comme une partie de la vie naturelle, comme du domaine des choses profanes ; c'est là une conception sur laquelle il a insisté plus fortement encore dans la lutte qu'il fut obligé de soutenir contre le caractère sacramentel du mariage ». (*Preussische Jahrbücher*, 1909, t. I, *Luther und die Nebenehe des Landgrafen Philipp von Hessen*, p. 42).

§ 7. — *Conséquences des principes de Luther : le mépris pour la femme et la dépravation de la jeune fille.*

A la fin du moyen âge, à quel moment a commencé le mépris pour la femme ? C'est au moment où Luther a commencé de faire la guerre à la virginité ; au moment où non seulement il soutint que « Dieu avait créé la femme pour l'homme », mais encore où il ne laissa à la femme d'autre alternative que le mariage ou le déshonneur : « L'œuvre et la parole de Dieu, écrit-il, nous disent clairement que les femmes doivent servir

Ainsi donc, si dans le mariage Luther a refusé de reconnaître un sacrement, c'est que malheureusement, il était encore sous l'influence de ses idées catholiques d'autrefois !

Dans sa récente biographie de Luther, Boehmer fait des réflexions analogues (*Luther*, 1910, p. 124-132, 175).

Toutefois, lorsque Kolde, Brieger et Boehmer parlent d'un héritage malheureux pesant sur la pensée de Luther, en un sens, sens il est vrai auquel ils tiennent peu, ils ont parfaitement raison. Sur le mariage, l'Eglise a toujours enseigné une doctrine pure, à l'époque de Luther comme aux autres (Voir, ci-dessus, § 4, p. 67 et suiv.). Mais l'on était à une époque de décadence morale : en pratique, le mariage était peu respecté. Les idées de Luther ont été la codification de cette décadence. Et cette codification, les protestants eux-mêmes l'ont répudiée : ils sont revenus à une pratique et à une doctrine plus saines.

Pour expliquer l'attitude de Luther à l'endroit de la bigamie de Philippe de Hesse, les écrivains protestants insinuent une autre remarque qui a trait à son caractère : Luther était bon, il était vivement préoccupé du salut des âmes, ainsi que des misères humaines. W. Walther, *Für Luther wider Rom* (Halle, 1906), p. 707 et suiv. ; Brieger, *art. cité*, p. 59, Boehmer, *ouv. cité*, p. 128. Quoique la bonté de Luther ne fût pas sans nuages, il est certain qu'il ne fut pas un monstre de dureté. Mais, pour tout trancher d'un mot, J. C. lui aussi était bon, et il n'a pas permis la polygamie. Pourquoi donc la bonté de Luther l'a-t-elle poussé en un sens opposé ?

au mariage ou à la prostitution[1] ; » c'est au moment où il ne vit plus que la noble voie de la virginité « avait ouvert à la femme de grands horizons, favorisant chez elle le perfectionnement religieux et l'exercice de la charité, *sans qu'elle eût à attendre* le bon plaisir de l'homme[2] ». A cette époque, sans doute (1525), Luther loue encore la virginité comme un « don rare et précieux » ; mais nous lui avons déjà entendu dire que ce don, *personne* ne le possédait[3]. Le moment où a com-

Pourquoi n'est-ce pas la considération du bien de la femme et des enfants, la considération du bien de la famille qui a influencé sa bonté ? Parce que la seule idée d'imposer à un homme une obligation quelconque au sujet de la continence lui inspirait de l'effroi. Ses idées et déclarations sur la polygamie sont opposées à l'Evangile et à saint Paul ; mais par contre elles sont absolument conformes aux préoccupations et aux théories de toute sa vie de Réformateur.

Ainsi, il n'est pas exagéré d'affirmer que cette erreur pèse sur lui d'un poids formidable. Il se présente pour restaurer dans son intégrale beauté la doctrine de J. C. Or la permission qu'il accorda au landgrave de Hesse est en opposition avec cette doctrine. Et tant dans l'ordre de la logique que dans celui des faits, elle est la conclusion de toutes ses œuvres et de tous ses actes sur la chasteté, le célibat et le mariage ; la quintessence de toute sa doctrine sur la concupiscence et la justification par la foi.

En Allemagne on ne cesse d'écrire sur la bigamie de Philippe de Hesse. Voir le tout récent article de N. Paulus dans les *Historisch-politische Blätter*, 1er avril 1911, etc. : *Die Hessische Doppelehe im Urteile der protestantischen Zeitgenossen.*

1. Weim., XII, 94 (1523). Voir mon opuscule *Luther pour le rationaliste et pour le catholique*, ch. II, § 4, V (éd. allemande, p, 81-82,-83).

2. Mausbach, *Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben*, Köln, 1901, p. 131.

3. Voir, ci-dessus, I, p. 169. Après 1537, du reste, il se reprend à dire qu'on en trouverait « beaucoup qui possèdent ce don ». Erl., 44, 148 (1537-1540).

mencé le mépris pour la femme, c'est lorsque Luther et les siens se sont mis à rabaisser celle qui est bénie entre toutes les femmes, la vierge-mère, et qu'à la vierge comme à la femme, ils ont ainsi enlevé leur plus beau modèle ; c'est lorsque à la femme, ce « sot animal [1] », le « Réformateur » n'a laissé que le rôle d'un instrument pour satisfaire les passions de l'homme : « Quiconque se sent un homme doit prendre une femme et ne pas tenter Dieu. Si les filles ont leur c. n, c'est pour offrir aux hommes un remède contre les pollutions et les adultères [2] ». « Tant qu'il y aura des jeunes filles et des femmes, on pourra remédier aux élancements de la chair et aux tentations [3] ». L'homme lui-même ne peut pas estimer un être dans lequel il ne voit qu'un instrument à l'usage de ses plaisirs sensuels. Et c'est là ce que, dans les années qui suivirent son apostasie, Luther a fait de la femme, alors qu'il était en guerre contre la virginité et le célibat.

Le moment où a commencé le mépris pour la femme, c'est lorsque Luther fut assez brutal et grossier pour la mettre au rang d'une vache reproductrice : « Si les femmes se fatiguent et meurent à force de produire, il n'y a pas là de mal ; qu'elles meurent pourvu qu'elles produisent : *elles sont faites pour cela.* Il vaut mieux vivre peu et bien portant que longtemps et

1. Weim., XV, 420 (1524).

2. LAUTERBACHS *Tagebuch*, à l'année 1538 ; ed. Seidemann, p. 101.

3. *Analecta Lutherana et Melanthoniana*, éd. G. Lösche (Gotha, 1892), p. 73. Inséré aussi par MELANCHTHON dans le *Corp. Ref.*, XX, 567, n. 170 : « Tant qu'on aura à sa disposition des jeunes filles et des femmes, on pourra se garantir de la tentation ».

malade ». Les médecins nous disent que « si l'on fait violence à la nature, les corps deviennent maladifs, faibles, flasques et de mauvaise odeur »[1]. La femme commença à baisser, lorsque par ses paroles et par ses écrits, par sa description du corps humain, des rapports conjugaux, des jouissances de la passion satisfaite, lorsque par un enseignement qui appelait au mariage religieuses et jeunes filles au nom d'un commandement et d'une disposition de Dieu, Luther excita ces religieuses et ces jeunes filles à désirer des plaisirs dont jusque-là plusieurs ignoraient jusqu'à l'existence[2], Pudeur féminine, mœurs honnêtes s'en allèrent à vau-l'eau.

Luther lui-même, mais trop tard, dut avouer cette décadence, tout en se refusant du reste à s'en reconnaître l'auteur. Il appelle sa Wittenberg une « Sodome », et il conseille à sa Bora de s'en enfuir : « les femmes et les jeunes filles se mettent à s'y décolleter par devant et par derrière ; il n'y a personne pour les condamner ou pour les empêcher ; et la parole de Dieu

1. Erl., 20, 84. Weim, X, P. II, p. 301, 13 (*Sermon sur le Mariage*, 1522); mon opuscule déjà cité, ch. II, § 4, V. (éd. allemande, p. 83-84).

2. Voir ci-dessus, I, p. 198-200, et p. 27-28. Il disait en 1522 : « Maintenant voici un côté de nos maux. Des jeunes filles qui sont dans les cloîtres, c'est le plus grand nombre qui sont en parfaite santé et que Dieu a faites pour se marier et pour avoir des enfants ; il ne leur est pas possible de rester de bon gré dans leur état, car la chasteté est une grâce au-dessus de la nature, même si elle [la nature] était pure... Si tu avais une fille ou une amie dans cette situation, et que tu fusses vraiment pieux et convenable, tu devrais l'aider à en sortir, te fallût-il y employer tous tes biens, ton corps et ta vie ». Erl., 28, 198.

est tournée en dérision[1] ». Et partout dans le monde luthérien s'accentuait l'abaissement du sexe féminin. « Parmi vos femmes et vos jeunes filles, écrit-il, il y en a peu qui s'arrêtent à penser que l'on peut à la fois être gaie et convenable. Leur langage est aussi grossier et effronté que leur tenue est mauvaise et immodeste; c'est aujourd'hui ce qui s'appelle être de bonne humeur. Il est vraiment pénible de voir les jeunes filles si inconvenantes dans leurs paroles et dans leur tenue; elles jurent comme des lansquenets, sans parler des propos honteux, des proverbes bas et scandaleux qu'elles entendent et apprennent les unes des autres[2]. » « Il n'y a qu'un cri, et il n'est malheureusement que trop fondé; c'est que la jeunesse est maintenant extrêmement désordonnée et dissolue, et qu'elle ne veut plus se laisser guider[3] ». Mais à qui la faute et pourquoi les jeunes filles surtout ont-elles si peu de retenue? « C'est parce qu'au foyer domestique

1. De Wette, V, 753 (1545). En 1531 il se lamentait sur les prostituées et les débauchés, les violateurs de femmes et de jeunes filles, les blasphémateurs, les joueurs et la crapule que l'on trouvait à Wittenberg. Erl., 18, 193. En 1508, SCHEURL disait encore de Wittenberg, par hyperbole assurément : « D'une ville d'ivrognes l'Université en a fait une ville sobre ; d'une ville profane, une ville sainte ». Sous Luther elle devint pire que jamais. Et pourtant on vient nous dire « qu'avec la faim et la soif du Dieu vivant, il avait apporté les aspirations ardentes de son cœur vers la paix de l'âme ! » HAUSSLEITER, dans *Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers* (1903), p. 48-49. Voir mon opuscule *Luther pour le rationaliste et pour le catholique*, ch. II, § 4, III (éd. allemande, p. 72-73).

2. Erl., 6, 401 (1532).

3. Erl., 44, 67 (1537-1540). On trouve encore plus de détails à ce sujet dans Erl., 15,457-458.

leurs mères leur donnent des exemples du même genre[1] ». La pudeur, dit Luther, est en train de disparaître chez les femmes, « parce que selon les mères agissent les enfants, et que les servantes prennent modèle sur leurs maîtresses ». C'est très exact, et selon le Réformateur aussi agissaient les réformés, et parmi ces réformés, les mères de famille et les maîtresses de maison. Qui donc à l'époque a surpassé les grossièretés, les vulgarités, les obscénités, les outrages, les injures, les insolences et les accès de fureur dont Luther donnait l'exemple au monde et à ses partisans? Il en est arrivé à se lamenter qu'autour de lui aucune classe de la société n'eût plus ni mœurs, ni pudeur ; mais c'était à lui qu'il devait s'en prendre : c'était lui qui avait dépravé les siens. Les mauvais exemples corrompent les bonnes mœurs, et le mal est pire, quand une mauvaise doctrine s'y ajoute.

C'est par les témoins les plus dignes de foi que nous savons la décadence des jeunes gens et des jeunes filles d'alors. Qu'il nous suffise d'en citer quelques-uns : « A peine sortis du berceau, écrit Jean Brenz en 1532, les jeunes gens veulent aussitôt avoir des femmes ; et des petites filles qui ont beau temps à attendre pour être nubiles, passent leur temps à rêver aux hommes[2] ». Waldner écrit : « En fait de polissonnerie (c'est-à-dire de mauvaises mœurs), une jeune fille ou un garçon de dix ans en savent plus aujourd'hui qu'autrefois les

1. Erl., 6, 401 (1532).

2. *Homiliæ XXII sub incursionem Turcarum in Germaniam, ad populum dictæ. Vitebergæ*, 1532, la page avant le folio D. — Avec une préface de Luther.

vieillards de soixante[1] ». Le premier des théologiens danois, Nicolas HEMMING, déclare en 1562 : « Au temps passé, la modestie était le plus précieux trésor des jeunes filles ; aujourd'hui, leur habillement et leur tenue trahissent une absence totale de pudeur[2] ». Et « quand les désirs impurs les ont fait tomber, ou qu'elles s'adonnent à l'inconduite, elles poussent l'impudence jusqu'à soutenir, en se réclamant de l'enseignement de Luther, qu'il est impossible de vivre dans la chasteté et la continence, et que de satisfaire ses passions est aussi nécessaire que de boire et de manger[2] ». « Les jeunes l'apprennent des vieux, écrit CARCERIUS en 1554 ; ainsi une impudicité en produit une autre, et en fait de choses déshonnêtes, la jeunesse imberbe est plus avertie que ne l'étaient les vieillards d'autrefois. Y a-t-il un vice qui fasse plus de progrès (que la luxure)[3] ? » « Tous, nous gémissons et nous nous lamentons », écrit en 1561 MUSCULUS, surintendant général de la Marche, « de ce que depuis que le monde existe, la jeunesse n'a jamais été plus scandaleuse et plus dépravée qu'aujourd'hui ; je ne crois pas qu'elle puisse descendre plus bas ». « Ce sont, dit-il, des enfants mal élevés, enfoncés dans la perversité et dans le vice[5] ».

1. *Bericht etlicher Stücke den jüngsten Tag betreffend* (Regensburg, 1565), fol. E iiij.

2. Dans DÖLLINGER, *Die Reformation*, II, p. 674.

3. Voir CZECANOVIUS (*Staphylus*), *De corruptis moribus utriusque partis*, après le folio F iij ; [autre édition s. l. e. a, (in-8°), p. 54].

4. *Von einer Disziplin, dadurch Zucht, Tugend und Ehrbarkeit mügen gepflanzt werden...* (Eisleben, 1555), fol. 39[b].

5. *Von des Teufels Tyrannei*, édité dans *Theatrum diabolorum* Frankfurt, 1575), fol. 137[b].

[Dans tous ces excès, Kolde voudra voir sans doute « un héritage du catholicisme [1]]. Mais alors, il devrait bien me dire comment sa théorie s'accorde avec les paroles des adeptes de Luther, et de Luther lui-même, eux qui faisaient précisément concorder avec l'apparition du « pur Evangile » la complète dépravation du monde féminin et, d'une manière générale, la corruption des deux sexes. S'il menait ses recherches sans parti pris et sans préjugés, il arriverait à cette conclusion que ce n'est guère que la lie et les déchets de l'Eglise du moyen âge qui ont fourni des adeptes à la doctrine de Luther, et que le mouvement luthérien a été la *consommation* d'une *décadence* [2].

1. Ci-dessus, p. 101.

2. En 1899, dans la *Revue politique et parlementaire* (t. XX, p. 21-65, *Le mouvement féministe en Allemagne*) une féministe, Madame Lily Braun Gizycki faisait de curieuses remarques sur la situation de la femme en Allemagne. C'est un fait constant, disait-elle, qu'en Allemagne la condition de la femme est inférieure à ce qu'elle est en général dans les autres pays de l'Europe. On a dit souvent que ce fait tenait au caractère des races germaniques. Mais, réplique-t-elle, dans l'Allemagne du moyen âge, les femmes étaient plus instruites que les hommes : elles le devaient aux gens d'église et aux troubadours. Au contraire, ajoute-t-elle « la Réforme a exercé une action défavorable sur la culture féminine. Luther déclara à plusieurs reprises que la femme n'avait à se préoccuper que du ménage et du soin de ses enfants, et qu'elle avait été créée exclusivement pour l'homme, conception qui s'est d'ailleurs maintenue dans l'Église protestante orthodoxe jusqu'à une époque récente. » Et l'auteur de l'article constate que pour conquérir quelques privilèges rares et problématiques, les femmes allemandes ont dû lutter contre une hostilité générale et tenace.

Comme on le voit, la féministe et le dominicain sont ici parfaitement d'accord. — Voir aussi l'*Apologetische Rundschau*, avril 1911 (N. d. T.).

§ 8. — *Conséquences de l'attitude et des enseignements de Luther : le relâchement des mœurs, l'adultère, le mépris du mariage.*

En 1520, Luther avait manifesté son horreur du divorce au point de lui préférer la bigamie (sans oser toutefois affirmer qu'elle fût légitime [1]) ; en réalité, sous l'influence de sa doctrine, bigamie et divorce, le divorce surtout — ou du moins l'adultère, — se multiplièrent dans des proportions effroyables.

En 1522, après avoir exposé sa théorie du divorce, il se fait à lui-même cette objection : « Par là, tous les mauvais maris et toutes les mauvaises femmes auront champ libre pour se séparer, et aller modifier leur sort en terre étrangère », c'est-à-dire pour s'y remarier, l'autre partie vivant encore. Luther ne trouve que cette réponse :

« *Eh, qu'y puis-je, moi?* C'est la faute de l'autorité. Pourquoi n'égorge-t-elle pas les adultères ? Je n'aurais plus alors à donner de pareils conseils. *Mais de deux maux à supprimer, il faut choisir le plus grand, je veux dire porter remède à la fornication plutôt que d'empêcher les adultères de modifier leur sort dans d'autres pays* [2] », c'est-à-dire de s'y remarier.

En essayant de se disculper, le « Réformateur » se montre encore plus condamnable. Le duc Georges de Saxe se plaignait que la doctrine de Luther eût multi-

1. Weim,, VI, 559 (1520).
2. Erl., 20, 72 ; Weim., X, P. II, p. 289, 18 (1522).

plié les adultères[1] : par suite de cette doctrine, il y avait des hommes qui ne se contentaient pas de leur femme : « ils s'en allaient dans des lieux étrangers, et ils en prenaient d'autres. De leur côté, des femmes en faisaient autant. Finalement, dans les ruptures entre gens mariés, il n'y avait plus ni limite ni mesure[2]. » Mais l'on passa fréquemment ces bornes : pour se remarier, l'on ne prenait pas toujours la peine d'aller dans des « lieux étrangers » ; on restait où l'on était, et cette pratique se développa, ce qui est fort naturel, dans le district même de Luther, celui où il était né, où il mourut, dans le comté de Mansfeld. Le surintendant de ce comté écrivait : « En maint endroit, on est effrayé de voir à quel point règne la prostitution et l'adultère ; ces vices sont devenus si communs qu'il y a des gens à ne plus les regarder comme des péchés[3]. » « Ainsi, pour tout ce qui regarde les préliminaires et l'accomplissement du mariage, ce n'est partout que désordre et scandale, si bien qu'on le méprise et qu'on le foule aux pieds. » « Aussi, désormais, l'on rencontre presque en tous lieux, des unions secrètes ; on se marie même avec plusieurs personnes à la fois[4]. » « L'adultère, la fornication et l'inceste ne connaissent pas de bornes[5]. »

A l'époque de Luther et à celle qui suivit, ses princi-

1. Voir, ci-dessus, I, p. 28. Cf. JANSSEN-PASTOR, VIII, 14e éd., p. 473-474.

2. C'est ce qu'écrit le surintendant même du comté de Mansfeld, E. SARCERIUS, dans *Von werlicher Visitation*, imprimé à Eisleben (1555), fol. M. 2. Luther lui-même et CZECANOVIUS (Staphylus) parlant dans le même sens ; voir, ci-dessus, I, p. 167 et suiv.

3. E. SARCERIUS, *ibid.*, fol. K. 3.

4. *Ibid.*, fol. M. 2.

5. WALDNER, *Bericht etlicher fürnemesten Stücke*, fol. E iiij[b].

paux adeptes n'eurent qu'une voix sur les unions licencieuses et clandestines : on en arrivait même à ne plus les considérer comme coupables ; — qu'une voix sur les progrès rapides de la lubricité et d'une immoralité cynique, sur la diffusion de la prostitution et de l'adultère : l'on n'en riait même plus, et l'on n'y voyait plus rien de répréhensible. Presque toutes les femmes trouvaient naturel de vivre dans le libertinage ; de là ces nombreux adultères, *plus nombreux qu'aux époques précédentes* et que chez les païens eux-mêmes. Bah ! disait-on, Dieu rompt bien le mariage ; moi, je me borne à l'incliner. De tout jeunes gens pratiquaient la fornication et si l'on essayait de les en tirer, ils réclamaient impérieusement une femme. L'impudicité était de *bon ton* et l'adultère était à l'ordre du jour. Dans la plupart des ménages, le lien conjugal était plus relâché qu'il ne le fût jamais chez les Juifs, si bien que ces unions ressemblaient à des chambres de torture[1], etc.

Juste jugement de Dieu ! Luther avait foulé aux pieds le célibat, il l'avait livré au mépris public ; en regard, il avait montré le mariage comme l'état le plus recommandable, comme le seul état recommandable. Et voici que précisément dans cette Allemagne protestante qu'il a égarée, le mariage est considéré comme un supplice ! Il avait déloyalement reproché au pape d'avoir méprisé et condamné le mariage ; et,

1. Dans Döllinger (*Die Reformation*, II, p. 427-452), on trouve des faits circonstanciés à l'appui de chacune de ces affirmations. En outre, dans tout ce qu'on vient de lire, je n'ai rien avancé dont je ne possède une foule de preuves authentiques, particulièrement pour Nuremberg.

maintenant, ce ne sont pas seulement ceux que Luther a égarés qui nous apprennent que chez eux l'on méprise le mariage : parlant plus haut encore que les prédicateurs luthériens, les faits nous montrent partout la fornication et l'adultère prenant le pas sur le mariage régulier, honnête et pudique. Tout ce que Luther avait méchamment reproché aux catholiques se vérifiait chez ses adeptes ; on eût presque dit que la perfection consistait à « quitter le lit nuptial pour courir à la maison publique[1] ». Luther avait conçu le mariage comme une œuvre extérieure et physique, du genre des autres occupations journalières ; et partout cette conception était traduite en pratique. De même que pour gagner davantage ou pour subvenir à ses besoins, un ouvrier laisse là son métier, en prend un autre ou en exerce deux ou trois à la fois, ainsi dans le luthéranisme le mari laissa sa femme, et la femme, son mari, pour faire des essais avec d'autres. Ou même, et cela est honteux à dire, écrit le dominicain Mensing[2], ils ont non-seulement donné deux femmes à un homme, mais encore, ce qui ne s'était jamais vu, et ce que les païens n'avaient jamais permis, ils ont donné deux hommes à une femme ; quand la femme se montre récalcitrante, ils ont permis à l'homme d'aller trouver la servante, et si son mari est impuissant, la femme peut aller trouver un autre homme[3].

1. Voir, ci-dessus, I, p. 331.

2. *Vormeldunge der Unwahrheit Luther'scher Klage...* Frankfurt a. O. 1532, fol. G. Sur l'auteur, voir N. Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, p. 16 et suiv.

3. Voir, ci-dessus, I, p. 28-29, II, p. 97-98.

Des faits de ce genre et de pires encore se passaient aussi chez les *ecclésiastiques* et *prédicants* du protestantisme. Là encore la faute en était aux principes de Luther. Les premiers prédicants furent pour la plupart des prêtres et des moines mariés qui, avec Luther, n'avaient tenu aucun compte du *serment* qu'ils avaient fait à *Dieu*. Devaient-ils considérer comme plus sacré le *serment* fait à leur *femme*? Pourquoi donc s'étonner que finalement un « ecclésiastique » de ce genre, comme le pasteur Michel Kramer, eût « trois femmes » vivantes? Pourquoi s'étonner que, dans son *Avis* du 18 août 1525, Luther ait approuvé le *second* divorce de Kramer et son « mariage » avec une autre femme, tout comme auparavant il avait approuvé son *premier* divorce et son « mariage » avec une seconde femme [1]? Avec la mise en pratique de ces principes, l'on en vint à l'état de choses qu'en 1576 déplorait l'ancien prédicant luthérien Sébastien Flasch, de Mansfeld : « Sans doute, dit-il, les prédicants sont mariés ; mais ils ne se contentent pas de leur femme ; pour satisfaire leur insatiable convoitise, d'après le conseil de Luther, ils abusent souvent de leurs servantes et, chose scandaleuse, ils n'ont pas honte de faire violence aux femmes des autres, et d'établir entre eux l'*échange des femmes* [2]. Je n'aurais jamais osé mettre de telles affirmations dans un écrit public, si, de ces faits et de beaucoup d'autres, mon long commerce avec les prédicants ne m'avait donné mainte fois l'assurance. » Parlant ensuite d'un prédicant fort en vue, il dit : « *Il voulait s'entendre avec*

1. Voir de Wette, III, 22 (n. 734), et Enders, V, 228-229.
2. « Commutationem uxorum. »

moi sur l'échange de nos femmes, et, quand il vit qu'à aucun prix je ne me laisserais amener à commettre un tel forfait, il essaya même de m'y contraindre. La pudeur ne me permet pas de m'étendre plus longuement sur d'autres hontes du même genre[1]. »

Qui donc, sinon Luther, fut le père spirituel de cette race? Qui, sinon lui, a poussé les prêtres, les religieux, les religieuses à violer le serment qu'ils avaient fait à Dieu? Par là, il avait posé le principe autorisant aussi le parjure dans le mariage, ainsi qu'en général toutes les infractions à la parole donnée, infractions dont plus tard il se plaindra si amèrement[2], sans vouloir du reste s'en reconnaître responsable. Lui-même, par son mariage (13 juin 1525), il mit le sceau à la violation du serment qu'il avait fait à Dieu. Qu'auparavant déjà il ait oui ou non péché avec une femme, et que son expression : « Je suis tellement en commerce avec les femmes[3] » doive être prise au pied de la lettre

1. *Professio catholica M. Seb. Flaschii* (Coloniæ, 1580, réimpression dans un recueil de pièces), p. 219-220 ; cf. JANSSEN-PASTOR, *ouv. cité*, p. 456.

2. *Opp. exeg. lat.*, V (vers 1539), 167-168 : « In nostro sæculo nulla pactorum fides, nullæ syngraphæ, nulla sigilla satis sunt, fraude eluduntur et vi turbantur omnes contractus. »

3. « Sic misceor feminis. » Enders, V, 157 (16 avril 1525). Le 6 novembre 1523, il emploie l'expression *misceri feminis* pour *fluxus seminis alicujus si mulieri misceretur* (Enders, IV, 255). En 1520 aussi il se sert de cette expression pour désigner l'union charnelle. (Weim., VI, 558). Hutten traduit *stuprum inferre* par un dérivé allemand de *miscere* (sich vermischen : se mélanger), ou, selon Varnbüler, par schänden « violer ». S. SZAMATÓLSKI, *Ulrichs von Hütten deutsche Schriften* (1891), p. 12. Naturellement, dans l'expression de Luther, les écrivains protestants ne veulent

ou comme une plaisanterie, la question, comme je l'ai montré ailleurs[1], n'a pas une grande importance. Il y a un point de certain : comme l'écrit MÉLANCHTHON, qui lui fut lié si intimement, Luther était « un homme extrêmement léger[2]. Les religieuses (qu'il avait fait sortir de leur couvent)[3] avaient disposé autour de lui leurs filets avec une grande habileté, et elles l'y avaient fait tomber. Le commerce fréquent avec ces religieuses l'aurait peut-être amolli et enflammé, même s'il avait été d'une nature noble et de sentiments élevés[4]. » Il est

voir qu'une plaisanterie ; il ne faut prendre ces mots au sérieux que lorsqu'il s'agit d'un « célibataire romain », pour employer le mot indigné de Lutherophilus, l'anonyme sous lequel se cache Wilhelm Walther (*Das sechste Gebot und Luthers Leben*, 1893, p. 51). Walther est très ennuyé du *misceri feminis* de Luther. Voir le même ouvrage, p. 80. [Voir désormais, du même auteur, *Für Luther wider Rom*, 1906, 649-650, et Benrath, *Luther im Kloster*, 1905, p. 70. — Dans cette expression, Grisar lui aussi voit une plaisanterie, mais une plaisanterie déplacée, car cette expression a bien d'ordinaire le sens que Denifle indique ici, et c'est à ce sens que Luther fait allusion. (T. I, p. 443.)]

1. *Luther pour le rationaliste et pour le catholique*, ch. II, § 4, V (édition allemande, Mainz, 1904, p. 84.)

2. C'est là l'interprétation la plus bénigne du grec ἐστιν ὁ ἀνὴρ ὡς μάλιστα εὐχερής.

3. Ces mots sont une explication que j'ai ajoutée au texte (note de l'auteur).

4. MELANCHTHON'S *Brief an* CAMERARIUS *über Luther's Heirat vom 16. juni 1525*, vom P. A. KIRSCH (Mainz, 1900), p. 8, 11. Naturellement KOLDE trouve cette lettre « inconvenante » (*Martin Luther*, II, 1893, p. 203). Il connaissait dès lors le texte original de Mélanchthon, rétabli déjà par W. MEYER et DRUFFEL dans les *Sitzungsberichte der philos.-philol. Klasse* de l'Académie de Munich (1876), t. I, p. 601 et suiv., et il avait pu voir que souvent Camerarius met sur les lèvres de Mélanchthon tout l'opposé de ce qu'il a réellement écrit (voir DRUFFEL, *loc. cit.*, p. 495) ; il n'en a pas moins eu l'audace d'accoler *les deux* textes et d'écrire : « Les religieuses avaient pris dans leurs filets et avaient amolli cet homme

donc inutile d'insister sur la lettre que, le 10 août 1528, Joachim DE HEYDEN écrivait à Catherine Bora ; il lui reprochait de s'être rendue à Wittenberg comme une danseuse, et d'y avoir vécu avec Luther en prostituée

excellent, et de sentiments d'ailleurs si élevés, mais facile à circonvenir. » Par une falsification, Camerarius est parvenu à faire que les paroles : « cet homme excellent et de sentiments d'ailleurs si élevés » dussent s'appliquer à Luther, tandis que dans le texte original, c'est précisément à Luther que Mélanchthon les oppose. Kolde connaissait le vrai texte et cependant il suit le texte falsifié par Camerarius ! Comment flétrir un procédé aussi déloyal ? Quand ensuite il parle « de la papauté qui n'est pas chrétienne, et de son célibat qui n'est saint qu'en apparence », j'accorde bien volontiers que ces paroles montrent moins sa déloyauté que son ignorance. Son cas du reste n'est pas isolé. Dans son ouvrage *Das sechste Gebot und Luthers Leben* « LUTHEROPHILUS, » c'est-à-dire WILHEM WALTHER, [professeur à l'université de Rostock] et collaborateur de l'édition de Weimar, donne une traduction similaire (Halle, 1893, p. 96). Toutefois, à la p. 73, il dit que la lettre de Mélanchthon est « très inconvenante » ; à la p. 93, il l'appelle « la lettre fatale ». Vraiment fatale en effet ! Les détours de Walther et ses habiletés de traduction (p. 31-32, 95-96) suffisent pleinement à justifier cette épithète [Pour Walther, voir désormais *Für Luther wider Rom*, Halle, 1906, p. 658 et suiv.].

(N. d. T.) : Voici en grec la phrase dont Denifle parle dans sa note : Ἴσως ἡ πολλὴ συνήθεια, ἡ σὺν ταῖς μοναχαῖς κἂν γενναῖον ὄντα καὶ μεγαλόψυχον κατεμάλθαξε καὶ προσεξέκαυσε. Boehmer lui aussi persiste à donner à κἄν le sens de *quoique* et à le rapporter exclusivement à ὄντα. Il traduit : « Ce commerce fréquent avec ces religieuses l'a peut-être amolli, malgré la noblesse et la dignité de son caractère. » (*Luther*, 1910, p. 120.) Grisar nous donne une traduction semblable (I, 446, 473). Nous avons consulté à ce sujet des hellénistes, et nous-même nous avons peut-être quelque droit à parler ici en notre nom, puisque naguère nous avons publié et traduit des lettres grecques du XVIe siècle (J. Paquier, *Lettres familières de Jérôme Aléandre*, 1909, p. 68, etc.) Voici les résultats de nos recherches. Ce n'est qu'au XIXe siècle que les travaux de Gottfried Hermann ont bien déterminé l'emploi de la particule ἄν. Il est donc assez difficile de décider ce que Mélanchthon a voulu dire. En faveur de la traduction protestante, il

abjecte et publique avant de le prendre pour mari[1]. Evidemment, il avait dû se produire quelque chose d'*équivoque ;* autrement, Joachim n'eût pas osé écrire en ces termes à Catherine Bora elle-même. En outre, Mélanchthon déclare que les religieuses avaient « amolli Luther et allumé en lui le feu de la passion ». Mais fut-ce tout d'un coup, juste avant son mariage ? Le croira qui voudra ! A partir de 1523, par conséquent deux ans durant, Luther fut entouré de reli-

faut reconnaître que ἄν est loin des deux verbes κατεμάλθαξε et προσεξέκαυσε, et bizarrement placé pour les modifier.

Mais, en sens contraire, ἄν est absolument inexplicable avec ὄντα. Il semblerait donc que l'on a ici l'aoriste avec ἄν, bien connu des grammairiens sous le nom de mode irréel. Dès lors, le sens serait (en *mot à mot*) : « Peut-être (probablement) le fréquent commerce avec les religieuses aurait amolli et enflammé (lui, Luther) même étant noble et d'une grande âme », c'est-à-dire « l'aurait amolli et enflammé *même s'il avait été* noble et d'une grande âme. » Les écrivains protestants traduisent absolument comme s'il n'y avait que καὶ et que ἄν n'existât pas. Ainsi, ὄντα se rapporte bien à Luther, et dans notre traduction, nous avons modifié en ce sens le texte de Denifle ; mais avec le mode irréel dans la proposition principale, la proposition participiale *ne peut avoir qu'un sens conditionnel* : « s'il avait été... » et non : « quoiqu'il soit... » En outre, quoi qu'en dise Lutherophilus (*Das sechste Gebot und Luthers Leben*, 1893, 97), le contexte est tout à fait en faveur de ce sens. Dans la phrase précédente, il a plu à Walther de traduire εὐχερής par *gutmütig, qui a bon cœur*. Mais, dans cette lettre indignée, combien plus vraisemblable est la traduction de Boehmer, analogue ici à celle de Denifle : « facile à séduire ! »

1. Enders, VI, 334. — En latin, pour traduire *Joachim von der Heyden*, on disait : *Joachimus ab Heida* (*Corpus Reform.*, VII, 506.) Mais l'on disait aussi *Joachimus Myricianus*, parce que *Heide* qui veut dire bruyère, lande, avait aussi autrefois le sens de *myrica, tamaris*. Voir Enders, VI, 339. En français, l'on pourrait donc dire pareillement Joachim de la Bruyère, ou de la Lande. (N. d. T.).

gieuses défroquées et sans retenue [1] ; pour rester pur en un tel milieu, il lui aurait fallu être un ange. Pour peu que l'on connaisse la nature humaine et qu'on veuille se rappeler que d'ordinaire c'est par le péché d'impureté que Dieu punit l'orgueil, on ne le prendra pas de si haut quand on entendra émettre des doutes sur la pureté irréprochable des mœurs de Luther avant son mariage. Sans doute, je suis loin d'ajouter foi sans restriction à tout ce qu'avance Simon Lemnius quand, dans sa satire contre Luther, il représente sa femme Catherine, celle de Justus Jonas et celle de Spalatin se surpassant l'une l'autre en confidences et en propos risqués, quand il nous montre Catherine à qui, au moment de son mariage, Luther aurait voulu échapper, faisant au « Réformateur » les plus amères reproches sur son infidélité, et finalement l'entraînant avec elle [2]. Mais enfin, il restera toujours curieux que lettres de Mélanchthon et de Joachim, satire de Simon Lemnius, tous ces documents s'accordent pour parler de religieuses causant dans la vie de Luther quelque chose de malencontreux. Evidemment, de mauvais bruits couraient sur son compte et il ne

1. Du reste, il n'est pas nécessaire d'en conclure qu'il a dû habiter avec elles sous le même toit. Au t. I, p. 189, nous avons entendu Eoban Hesse nous dire de *ces* religieuses : « *Nulla Phyllis nonnis est nostris mammosior.* » [A leur arrivée à Witenberg, ce fut bien dans le couvent des Augustins, laissé à Luther par l'électeur de Saxe, que ces religieuses habitèrent, mais elles y restèrent peu de temps. Grisar, I, 440.]

2. *Monachopornomachia* (exemplaire dans la bibl. municipale de Mayence). Cf. Höfler, dans les *Sitzungsberichte der K. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1892, p. 110-111.

crut pouvoir les repousser qu'en se mariant à l'improviste [1].

Sarcerius trouve la raison principale des innombrables fornications et adultères de son temps en ce

1. Sans y apporter d'arrière-pensée, je rappelle simplement que le mariage de Luther se fit en toute hâte (Enders, V, 201). « A cause des mauvaises langues, il s'unit en hâte à Catherine Bora » (*ibid.*, p. 195, de Wette, III, 2). Il a fermé la bouche à ceux qui lui faisaient une mauvaise réputation à cause de Catherine Bora (V, p. 197). Les siens eux aussi avaient de mauvaises idées (p. 199). A l'improviste et d'une manière merveilleuse (*subito, mire*) le Seigneur l'avait jeté dans le « mariage » (p. 201) ! N'est-il pas remarquable que cette « merveille » se reproduisait aussi chez les siens ? Le franciscain apostat Eberlin de Günzbourg dit qu'il avait remarqué comment le diable s'était ingénié en tous lieux « à déchaîner sur lui la malignité et les mauvais soupçons, à le calomnier » etc. Lui aussi, il sut fermer la bouche de ses calomniateurs : il se « maria ». Joh. Eberlin von Günzburg *Sämtliche Schriften herausgeg.* von L. Enders, III, 165. Cf. M. Radlkofer, *Johann Eberlin von Günzburg* (Nördlingen, 1887), p. 150. Du reste, je ne voudrais pas mettre ces deux réformateurs sur le rang du « Réformateur du Würtemberg », Erard Schnepf ; comme Zwingle, il se maria à l'improviste et lui aussi d'une manière absolument merveilleuse, parce que, sans doute à cause d'un mauvais sort, s'annonçait trop vite la naissance d'un enfant qu'allait lui donner sa concubine Marguerite Wurzelmann. Cf. Frohnhäuser, *Geschichte der Reischstadt Wimpfen*, Darmstadt, 1870, p. 154. Ce parallèle avec Luther serait injurieux, car dans le bruit qui courut que quatorze jours après son « mariage » avec Luther, Catherine Bora avait eu un enfant, il ne faut voir évidemment qu'un bavardage. Erasme lui-même avait ajouté foi à ce bruit. (*Opp.* Lugduni Batav. 1703, t. III, ep. 781, p. 900), mais peu après il n'y vit qu'une « vaine rumeur » ! « De partu maturo sponsæ vanus erat rumor. » (ep. 801, p. 919). Toutefois personne ne doutait de l'intimité trop étroite de Luther avec les femmes avant son mariage. [Pour Catherine Bora, si elle n'eut pas de relations coupables avec Luther avant leur mariage, elle semble bien en avoir eu avec d'autres, du moins avec Christian, roi de Danemark : l'anneau qu'elle gardait de lui ne peut guère avoir d'autre signification. Voir Grisar, I, 440].

que « les excès dans le boire et le manger dépassaient toute mesure. » On dit avec raison : « Homme *ivre*, homme sans mœurs ; femme *ivre*, femme impudique [1]. » Et Luther : « Une truie qui est soûle ne peut pas vivre chrétiennement [2]. » Hélas ! Si ce n'est pas au temps de l'Evangile de Luther que le « diable de la boisson » est né en Allemagne, du moins est-ce bien à ce moment-là qu'il y a beaucoup grandi. « Chaque pays, disait Luther, doit avoir son diable à lui... Notre diable à nous autres Allemands est sans doute une grosse outre à vin ; il faut l'appeler le Soiffeur; il est tellement mort de soif que tout ce tas de vin et de bière ne pourrait pas le rafraîchir... Chez nous, le Soiffeur est toujours le dieu tout-puissant. Il est comme la mer et comme l'hydropisie : toutes les eaux ont beau se rendre à la mer, elles n'arrivent pas à

1. *Von werlicher Visitation*, etc., le folio avant l'L. Les maris mêmes prêtaient la main à l'inconduite de leurs femmes : ils les menaient dans les auberges avec tout le monde; « et les maris sont particulièrement heureux quand leurs petites femmes y savent faire des roulades, avoir de belles manières et boire comme il faut. Et tout va bien : le soir, les femmes sont alertes ; avec le matin vient la fatigue et le travail, et les maris ont une femme scandaleuse et les pauvres enfants une mère prostituée. Je sais ce que je dis ; je l'ai vu et expérimenté. Les servantes et les jeunes filles du meilleur monde en font tout autant : elles vont dans les auberges pour boire, faire ripaille, danser et sauter; elles perdent alors la pudeur et l'honneur, et, au matin, elles ne savent rien de ce qui leur est arrivé... Pour que l'impudicité n'ait rien à désirer, il n'y a quasi pas d'auberge de village où l'aubergiste n'entretienne quelques filles publiques et gourgandines afin de débiter sa bière », etc. C'est ce que dix ans après répètera HOPPENROD en parlant de la même contrée. A. HOPPENROD, *Wider den Hurenteufel* (Eisleben, 1565), folio après D. 5.

2. Erl., 19 (2e éd.), 419.

la remplir ; et dans l'hydropisie, plus on boit, plus la soif est brûlante[1]. » Nous avons déjà remarqué plus haut que, pour la boisson comme pour le reste, « l'homme de Dieu » était un fils de son temps[2]. Son *père* allait jusqu'à l'ivresse ; mais il y restait gai, sans les fureurs qu'avait alors le fils d'une sœur de Luther, Jean Polner, pasteur de Jessen[3]. Pour Luther, il ne voulait pas non plus que tout le monde l'imitât dans ses « rasades », parce que « tous n'avaient pas autant de labeurs à supporter[4]. » Bientôt l'on en vint à parler en Allemagne d'un *ordre de buveurs*[5]. Les autres nations, écrit Luther, « nous appellent les *ivrognes d'Allemands ;* il faut toutefois reconnaître qu'ils sont vertueux, car ils ne sont pas comme nous pleins de boisson et ivres[6]. » De l'aveu même de Luther, il n'en avait pas toujours été ainsi ; c'était de son temps que le vieux défaut s'était développé : « *Quand j'étais enfant,* disait-il, la plupart des gens, même parmi les

1. Erl., 39, 353 (1534). Cf. *Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, herausgeg.* von E. KROKER (1903), p. 376, n. 311[b]. Cf. n° 1, 60, etc.

2. T. I, p. 184.

3. Luthers *Tischreden*, etc., n° 193.

4. *Ibid.*, n. 318. Voir aussi Köstlin-Kawerau, *M. Luther*, II, 497-498.

5. L'opuscule *Wider den Saufteufel* (*Contre le diable de la Soif*) nous renseigne sur ce nouvel ordre luthérien (destiné sans doute à remplacer les ordres monastiques !) Voir à la fin la *Circulaire aux Frères amis de la soûlerie, [aux chevaliers de la bouteille] (Sendbrief an die vollen Brüder aus dem Jahre 1552)* (imprimé en 1562) ».

Pour y être admis, la première condition était d'être capable de boire vigoureusement. Fol. K. iiij.

6. Erl., 8, 293, (1525). « Nos Germani sumus ventres ac proci Penelopes, fruges consumere nati. » *Opp. exeg. lat.* X, 40 (vers 1544).

riches, ne buvaient que de l'eau ; on usait de mets très simples et faciles à se procurer ; c'était à peine si à l'âge de trente ans quelques-uns commençaient à boire du vin. Mais *maintenant* c'est pour ainsi dire dès l'enfance qu'on prend l'habitude des vins, et non pas des vins faibles et ordinaires, mais des vins étrangers ou des spiritueux qu'ils absorbent à jeun [1]. » Quoi d'étonnant que l'usage immodéré de la boisson fût devenu *une coutume générale du pays* [2], non-seulement chez les paysans, mais encore dans la noblesse, et cela seulement à partir de Luther. Car, « *dans ma jeunesse*, ce défaut chez un noble était une grande honte..., mais maintenant, il est pire et plus répandu chez eux que chez les paysans... Il a même atteint les jeunes ; ils s'y adonnent sans honte et sans retenue ; ils l'apprennent des vieillards... C'est pourquoi l'Allemagne est un pays pauvre, puni et frappé par ce diable de la boisson, et complètement noyé dans ce vice. » Cependant, ajoute-t-il, « les enfants, les jeunes filles et les femmes en ont encore *quelque* aversion, bien que sous le voile on trouve plus d'une truie dégoûtante. Pourtant, elles se tiennent encore. Il *est encore resté assez de pudeur* pour qu'on dise : C'est une grande honte pour une femme de boire à s'enivrer [3]. » Mais d'où venait ce *reste* de pudeur, sinon de l'époque de la papauté ?

La doctrine de Luther sur la justification par la foi était un autre excitant à l'adultère. Le recteur protestant Rivius écrivait en 1547 : « Si tu es un adultère ou

1. « Me puero... nunc pueri... » *Opp. exeg. lat.*, III, 57 (vers 1537).
2. Erl., 8, 293 (1525).
3. Erl., 8, 293-294 (1525).

un coureur de filles, disent les prédicants,... pourvu que tu croies, tu seras sauvé. Ne te laisse pas effrayer par la loi, car le Christ l'a accomplie et il a satisfait pour les hommes... On s'autorise de ces paroles pour mener une vie impie[1] », etc. C'était aussi la conclusion du vulgaire, lorsqu'il entendait dire à Luther : « Il n'y a pas d'œuvre si mauvaise qu'elle puisse damner un homme..., c'est (uniquement) le manque de foi qui nous damne. Si quelqu'un tombe dans l'adultère, *ce n'est pas cela qui le damnera* » ; par là il manifeste seulement sa défection dans la foi[2].

D'autres causes encore vinrent contribuer à ce relâchement ; par exemple, la manière déplorable dont le « Réformateur parlait de ce qui avait trait aux mœurs. L'homme du peuple était plus apte à comprendre ce langage qu'à s'assimiler de savants discours ; il prenait les mots au pied de la lettre, alors même que çà et là ils allaient au delà de la pensée de leur auteur. Le 14 septembre 1531, il écrivait au margrave Georges de Brandebourg : « La foule s'est (tellement) jetée dans la liberté *charnelle que pour un temps il faut la laisser se satisfaire* ; il faudra toutefois que les choses changent quand arrivera l'inspection[3]. » Pour Luther, il n'y a pas de mal à ce que, pendant quelque temps, la foule satisfasse ses instincts immoraux. Du reste, dans la satisfaction de ces instincts, voit-il un péché ? Du tout, mais un remède, encore que non infaillible,

1. Joannis Rivii Atthendoriensis *De stultitia mortalium* (Basileæ 1557), l. I, p. 50-51. Voir, ci-dessus, I, p. 31-32.
2. Erl., 13, 238 (1522). Voir sur ce point, ci-dessous, p. 137.
3. De Wette, IV, 308 (14 sept. 1531).

contre la mélancolie et le péché ! « Je n'ai rien trouvé pour chasser la tristesse », déclarait-il un jour, « quoique j'en sois venu à serrer ma femme dans mes bras, pour voir si les excitations de la chair ne chasseraient pas ces pensées de Satan [1]. » Ce passage, dira-t-

1. Conrad CORDATUS, *Tagebuch über Martin Luther, 1537, herausgegeben von* WRAMPELMEYER (1885), p. 450, n° 1651. Wrampelmeyer s'étend beaucoup sur ce passage tant soit peu incommode et sur d'autres plus embarrassants encore, mais moins authentiques; naturellement, dans ses développements les mots désobligeants à l'adresse des catholiques ne font pas défaut; mais si quelqu'un devait s'en abstenir, c'était bien WRAMPELMEYER dont l'incapacité s'étale si ouvertement au grand jour. Je prends comme exemple cette phrase de Luther (p. 282, n° 1089) : « Il faut conserver (*behalten*) soigneusement toutes les Regulas monachorum in perpetuam ignominiam et gloriam Evangelii; ego quinque habeo cum statutis eorum ». A *behalten*, il met la note : « maintenir ferme, ne pas abandonner » ; à *quinque* : « scil. regulas » ; et il ajoute : « Luther veut dire sans doute la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, la prière et le travail ? » Puis il explique tout le passage : « Luther semble vouloir dire : Pour moi, j'observe cinq règles de vie; elles concordent avec les statuts monastiques qui ont leur bon et leur mauvais côté; je rejette au contraire toutes les autres, qui déshonorent l'Evangile au lieu de tourner à sa gloire. » Est-il vraiment possible de s'embrouiller ainsi dans un passage aussi simple? Wrampelmeyer traduit *behalten* par *observer* au lieu de *conserver;* c'est-à-dire *retenir, garder ;* et il fait la même erreur pour *habere.*

Wrampelmeyer ignore par trop Luther. Cette pensée en rappelle une autre toute semblable, sur les ouvrages scolastiques qu'il avait étudiés autrefois : « Je *conserve (behalte)* toujours les livres qui m'ont tant martyrisé. » (LAUTERBACHS *Tagebuch*, p. 18); ou encore celle-ci, dans les *Opp. exeg. lat.*, XI, 140 (vers 1545) : « Evertantur monasteria, *nisi forte relinquantur quædam in memoriam peccatorum et abominationum* quarum domicilia fuerunt. » Ainsi donc, à l'endroit en question, Luther veut dire aussi : « Que chacun conserve, ainsi que je le fais moi-même, les règles et les constitutions monastiques, comme un mémorial éternel de l'obscurcissement de l'Evangile dans le passé, et de sa splendeur d'aujourd'hui. »

on, n'est pas suffisamment authentique ? Admettons, mais dans un autre, qui l'est pleinement, nous allons plus loin encore ; faire avec la femme d'*autrui* ce que Luther faisait avec la sienne, commettre des péchés pour vaincre le diable, voilà l'un des conseils les plus paradoxaux que le « Réformateur » ait donnés à un homme en proie au découragement ; et, évidemment, il a dû le donner à d'autres encore.

En 1530 Luther écrivait à Jérôme Weller : « Badine et amuse-toi avec *ma femme* et avec les autres[1]. » Mais sans doute d'une manière décente ? Ecoutons le « Réformateur » : « Toutes les fois que le démon te tourmentera par ces pensées (de tristesse), recherche aussitôt la société de tes semblables ; ou mets-toi à boire, ou à jouer ; dis des gaudrioles ; cherche à te divertir. *Il faut... même quelquefois faire un péché par haine et par mépris pour le diable, afin de ne pas lui laisser l'occasion* de nous créer des scrupules pour des riens ; si on a trop peur de pécher, on est perdu. Ainsi, que le diable vienne te dire : « Allons, ne bois pas », réponds-lui : « Justement, je veux boire et un bon coup. Tu t'y opposes : eh bien, je boirai encore plus. » Il faut toujours faire le contraire de ce que le diable défend ». Pour que son correspondant ainsi tourmenté reprenne courage, Luther s'offre à lui comme exemple : « Et quelle autre raison crois-tu que j'aie de boire de moins en moins d'eau, d'avoir de moins en moins de

1. « Miscebis igitur joca et ludos cum uxore mea et cæteris ». Enders, VIII, 159 (juillet ? 1530). [Il semble vraiment difficile d'admettre que le sens de ces mots-ci soit aussi réaliste que Denifle l'insinue. Mais, pour ce qui suit, son interprétation ne paraît pas forcée (N. d. T.)].

retenue dans mes paroles, et d'aimer de plus en plus les bons repas ? Par là, moi aussi, je veux me moquer du diable et le tourmenter, lui qui se préparait à se moquer de moi et à me tourmenter. Oh ! si je pouvais trouver enfin quelque bon péché[1] pour berner le diable, pour lui faire bien comprendre que je ne reconnais aucun péché, et que ma conscience ne m'en reproche aucun ! *Il nous faut absolument éloigner tout le décalogue de nos yeux et de notre esprit, nous que le diable attaque et tourmente ainsi*[2]. »

En quel abîme ne trouvons-nous pas ici le « Réformateur » ! Et c'est cependant le *même* homme qui, quelques années plus tard, nous parle de son extrême délicatesse de conscience, au temps qu'il était jeune moine : alors, il en était jusqu'à s'étonner d'entendre dire à saint BONAVENTURE, ce « saint des saints parmi les moines », qu'il était permis au mari de badiner avec *sa* femme : il se serait attendu à une solution plus digne de l'état de Bonaventure[3]. Et ici, pour chasser la mélancolie, il conseille de badiner avec la femme *d'un autre*. et de badiner d'une manière coupable.

1. « Aliquid insigne peccati ».

2. Enders, VIII, 160-161. Köstlin (*Martin Luther*, II, 214) écrit : « Naturellement, les adversaires de Luther ont exploité avidement une telle exhortation à pécher. Mais pour le sens de ce passage, nous n'avons simplement qu'à renvoyer au contexte ». Mais quel contexte pourra jamais amener à ne pas voir que Luther veut chasser un diable par un autre ? De toutes les expressions de ce genre que l'on trouve chez les écrivains protestants, il ressort une même conclusion : ils désireraient qu'au point de vue moral leur « Réformateur » fût quelque peu différent de ce qu'il paraît et de ce qu'il est en réalité ; et ils cherchent à le sauver à tout prix.

3. Voir ci-dessus, p. 58.

C'est la même absence de sens moral qui lui faisait écrire en 1523 : « Je suppose qu'un, deux, cent, mille conciles et plus encore viennent à décider que les prêtres peuvent se marier... ; alors, on m'en amène un *qui toute sa vie aura eu une, deux ou trois maîtresses* et un autre qui aura attendu cette décision pour prendre une femme, parce qu'auparavant, il n'avait pas cru avoir le droit de le faire : ce sera le premier qui aura mon indulgence, et pour qui je m'en remettrai avec confiance à la bonté de Dieu. Et je voudrais pouvoir dire à tous qu'*au nom de Dieu et sous peine de perdre leur âme, je leur conseille, je leur commande* de ne pas se préoccuper d'un arrêt de ce genre pour savoir s'ils doivent se marier ; je voudrais leur faire comprendre qu'avant tout l'on doit être chaste, et que si on ne le peut pas, on ne doit pas se désespérer au milieu de sa faiblesse et de ses péchés, mais invoquer le secours de Dieu [1]. »

Je ne veux pas m'arrêter ici à l'attitude de cet apôtre sans mission qui s'arroge le droit de nous commander à la place de Dieu, sous peine de perdre notre âme, alors qu'il dénie ce droit à une Eglise vieille de plus de mille ans, et à sa hiérarchie légitimement constituée ; je fais une seule remarque : *alors que Dieu et l'Eglise ont absolument défendu la fornication,* le « Réformateur, sous certaines conditions, *la préfère au mariage* ; posées ces conditions, il la permet, et il condamne le mariage. Tout ce qu'il apporte comme explication n'a aucune valeur. Il se prend toujours à ses propres filets.

1. Weim., XII, 237 (1523). Voir des inconvenances du même genre dans le ch. XIV.

La haine qui le poussait à prendre le contrepied des lois de l'Eglise s'est elle-même sévèrement punie.

Mais de quels mots qualifier ce que Luther disait plus tard de ces « imbéciles et lascifs de pourceaux », c'est-à-dire des religieux et des prêtres : « Chez Jacob avec quatre, cinq ou cent femmes, il y avait plus de chasteté que dans tout leur célibat, *même s'ils ne courent pas les femmes*. Représentons-nous un véritable célibataire, *qui observe pleinement la continence : il est pourtant certain* que Jacob est cent fois plus chaste que lui ; *car* avec sa continence, cet homme brûle nuit et jour des feux d'une passion dévorante ; il a des pollutions pendant son sommeil, et quand il est éveillé, il est poursuivi de l'aiguillon de la passion. Qu'est-ce qu'une chasteté qui consiste à vivre et à brûler au milieu des flammes du désir ? S'il voit une belle femme, il devient une fournaise ardente ; il a beau se faire violence et se contenir, cette flamme qui est en lui engendre des pollutions, non seulement pendant son sommeil, mais encore quand il est éveillé. C'est ce que nous atteste Gerson [1] ».

Je ne veux pas relever ce qu'il y a de révoltant dans cet appel à l'autorité de Gerson : comme on le sait, Gerson donne des conseils pour des cas particuliers, ou pour le moment de la tentation ; mais en aucune façon, il ne donne à supposer que c'est là la vie de *tous* ceux qui gardent la continence. Comment donc le « Réformateur » en est-il venu à des tableaux de ce genre ? Uniquement par sa propre vie anté-

1. *Opp. exeg. lat.*, VII (vers 1540), 277.

rieure, alors que peu à peu il s'acheminait vers cette conclusion : « La concupiscence est invincible », pour en arriver ensuite à attribuer à *tous* sa *propre* impureté d'une manière plus brutale encore. Quelle influence de telles descriptions et de telles peintures devaient-elles exercer sur la moralité publique ? Elles devaient mener non seulement au mépris complet de la continence, mais encore de toute sorte de pudeur ; après de telles descriptions, chacun pouvait se dire : Un homme chaste est l'être le plus malheureux du monde ; la chasteté est impossible ; pourquoi me préoccuper de la pratiquer ? Et c'est bien ce qui est arrivé. Le surintendant SARCERIUS s'explique ainsi à ce sujet : « A dire vrai, de nos jours, nous autres Allemands, nous avons bien peu d'éloges à nous faire à l'endroit de la vertu de chasteté ; *elle s'en va tellement que c'est à peine si l'on peut désormais nommer quelqu'un qui la possède.* » Ceux qui aiment encore la chasteté sont en si petit nombre « qu'on en est frappé d'étonnement ou pour mieux dire *saisi d'horreur ;* et l'immoralité en tout genre s'accroît constamment sans honte et en toute impunité [1]. » Vers la même époque (1554), c'est précisément à la lutte contre le célibat des religieux que le recteur Conrad KLAUSER, de Zurich, attribue le mépris d'alors pour la chasteté et la continence [2]. Les protestants ne veulent pas reconnaître qu'avant tout c'est leur « Réformateur » qui fut cause de cette décadence. Ils ne veulent pas admettre non plus que la déconsidération attachée aux prédicants luthériens, et dont

1. *Von einer Disziplin*, etc., fol. 39ᵇ.
2. *De educatione puerorum.* Basileæ, 1554, fol. 76.

Luther et les siens se lamentaient si fort, venait en droite ligne des attaques mêmes de Luther et des siens contre les prêtres catholiques et les religieux ; c'est pourtant là un point qu'il est encore beaucoup plus facile de constater. La noblesse et le peuple ne faisaient aucune différence entre les prêtres et les prédicants. « La prêtraille est méprisée », disait-on, « non seulement sous la papauté, mais aussi sous le saint Evangile [1]. » On ne faisait non plus aucune distinction entre la chasteté monastique et la chasteté en général. Lorsque dès le début le peuple vit qu'on diffamait le célibat comme impur, sacrilège et impie, et non pas le célibat comme on le pratiquait çà et là, mais le célibat en général [2], il porta le même jugement sur la chasteté, d'autant plus que la même bouche trouvait bon de lui apprendre que, pour les papistes, célibat et chasteté étaient une seule et même chose, et que les impulsions de la nature étaient irrrésistibles.

Une fois qu'a disparu le respect pour la *chasteté en général,* le respect de la *chasteté conjugale* s'éteint bientôt lui aussi, et, dès lors, c'en est fait de la dignité du mariage. Et le mal s'aggrave encore s'il vient s'ajouter une doctrine relâchant les liens du mariage, avec

1. Ch. MARSTALLER, *Der Pfarr- und Pfründ-Beschneiderteufel* (Ursel, 1575), fol. A 5. Il suffisait que le « curé » dît une chose pour qu'on fît le contraire. Erl., 6, 8.

2. *Impurus, sceleratus, abominabilis cœlibatus* furent les mots dont à partir de 1521 se servirent constamment Luther et les siens. Pour Luther, voir par ex. Enders, III, 241 (1er nov. 1521), 247 (11 nov. 1521), V, 280 (9 décembre 1525) ; *Opera exeg. lat.*, V (vers 1539), 90. Bugenhagen, Brismann et d'autres l'imitèrent.

d'autres encore sur la liberté chrétienne et l'esclavage de la volonté, sur l'inutilité des bonnes œuvres, etc., en un mot toutes les théories que, peu à peu, Luther a développées ! Et, de fait, dès 1523, le « Réformateur » écrivait[1] : La liberté chrétienne veut « que devant Dieu toutes les choses extérieures soient à notre libre disposition, etqu'un chrétien puisse en user comme il lui plaît, s'en servir ou les laisser de côté. En effet, saint Paul ajoute : « Devant Dieu »[2], c'est-à-dire en tant que cela regarde Dieu et toi. Car en te mariant ou en ne te mariant pas, en devenant ceci ou cela, serviteur ou indépendant, en mangeant ceci ou cela, tu ne rends pas service à Dieu ; et inversement, si tu abandonnes ou que tu ajournes l'une de ces choses, tu ne lui causes ni déplaisir, ni offense. En résumé : *tu n'as 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 aucun danger pour ta conscience ; même si tu en venais à abandonner ta femme*, si tu quittais ton maître, et si tu n'observais aucune de tes conventions, *Dieu, pour ce qui le concerne, n'en aurait aucun souci.* Car que tu fasses tout cela ou non, que peut-il en résulter pour lui ? » Ainsi, d'après Luther, Dieu ne s'occupe pas des fornications ou des assassinats que nous pouvons commettre ; de soi, il n'y a rien là qui le regarde. Il ne se rendait pas compte des conséquences d'une telle théorie ! Les

1. Weim., XII, 131-132, sur *le chapitre* VIIe *de la* Ire *épître de saint Paul aux Corinthiens* (1523).

2. I *Cor.*, 7, 24 : « Que chacun demeure *devant Dieu* dans l'état où il était lorsqu'il a été appelé ».

paroles de Jésus-Christ : « Que l'homme ne sépare pas ce que Dieu a uni »[1] devaient pourtant le forcer d'admettre que *Dieu* voulait la *fidélité entre époux*. Dès lors (et abstraction faite de tout autre considération), comment peut-on s'arrêter à l'idée que pour celui qui commet un adultère, il ne s'ensuit pas par là même qu'il offense Dieu[2] ?

Luther poursuit : « Mais parce que tu es lié à ton prochain dont tu es devenu la propriété, Dieu ne veut pas qu'à cause de sa liberté à lui, personne soit frustré de ce qui lui appartient ; il veut donc maintenir à ton prochain sa propriété. Car bien que, pour ce qui le concerne, il n'attache pas d'importance à cette propriété, il y porte toutefois de l'intérêt à cause de ton prochain. C'est ce que veut dire l'Apôtre par ces mots : « Devant Dieu ». C'est comme s'il disait : « Devant l'homme, devant ton prochain, je ne te rends pas libre ; car *tant que lui-même il ne t'aura pas libéré*, je ne veux pas lui enlever son bien. *Devant moi, au contraire, tu es libre de tout lien; que tu négliges ou que tu observes ce qui est extérieur, tu ne fais aucun mal.* »

De tout cela il résulte nécessairement que si une femme rend la liberté à son mari (ou un mari à sa femme), ils sont libres aussi aux yeux de Dieu ; dès lors, la séparation est devenue légitime ! C'est donc avec raison que le célèbre Pistorius disait : « Ainsi, tous les péchés extérieurs dépendent uniquement de la volonté de la personne contre laquelle on agit ! Si cette personne est satisfaite, alors ni devant Dieu ni

1. Matth., 19, 6.
2. Sur ce point, voir ci-dessus, p. 128.

devant les hommes, ce n'est un péché de prendre plusieurs femmes, de renvoyer la sienne, d'être parjure, assassin, fornicateur, voleur [1] ! » Cet enseignement de Luther est aussi le meilleur commentaire de sa théorie que le mariage est une œuvre extérieure du genre des autres occupations journalières. Et, désormais, les lecteurs comprennent assez que de tels principes avaient vite fait d'arracher toute crainte de Dieu du cœur des époux, et tenaient la porte ouverte à tous les vices.

L'audacieux « Réformateur » conclut : « Devant Dieu, il ne porterait pas à conséquence que l'homme abandonnât sa femme, *car le corps n'est pas lié à Dieu*, qui, au contraire, lui laisse sa liberté pour toutes les œuvres extérieures ; ce n'est qu'intérieurement qu'il appartient à Dieu par la foi. Mais devant les hommes, le lien doit se maintenir... *Iei, l'on ne peut pas pécher contre Dieu, mais on pèche contre le prochain* ».

Quelle morale chez le père de la « Réforme évangélique » ! « Comment la terre ne s'est-elle pas ouverte, s'écrie Pistorius, pour engloutir ce produit de l'enfer [2], cette incarnation du mal ? » Etait-il possible d'enseigner une doctrine qui répondît mieux à l'esprit de Mahomet ou à celui de Lucifer ? Et encore, en compa-

1. *Anatomiæ Lutheri, pars prima* (Cologne, 1595), p. 147-148. Pistorius avait lui-même été protestant ; après son retour à l'Eglise, il devint pour les pasteurs et les théologiens protestants le plus redouté des adversaires, un adversaire invincible.

2. Texte : *Ce Tartare*. Les Tatares s'étaient signalés par leurs dévastations. Au Moyen Age, puis à la Renaissance, on fit un jeu de mots sur leur nom ; on les appela Tartares : ils sortaient du Tartare. C'est saint Louis qui, dit-on, est l'auteur du jeu de mots. (N. d. T.).

raison de Luther. Mahomet ne nous apparaît-il pas comme un saint ? Chers Allemands, ouvrez donc enfin vos yeux et vos cœurs ; écoutez votre simple bon sens ; ne vous laissez pas entraîner ainsi dans tous les sens comme des insensés, incapables de reconnaître la grossièreté de cet esprit mahométan. Au nom du simple bon sens humain, sans même recourir aux lumières de la foi, est-il possible d'admettre que Luther avait encore un seul atome, je ne dis pas de crainte de Dieu, mais simplement du sens de l'honneur ? Seigneur, ayez pitié de ce lamentable aveuglement [1]. »

De fait, cette effrayante doctrine n'offrait-elle pas le moyen le plus propre à relâcher les liens du mariage ? Si la crainte de Dieu est bannie du cœur des époux, celui des deux qui désirera sa liberté n'attendra même pas que l'autre la lui accorde ; que celui-ci soit tenace ou non, le premier marchera son chemin, le chemin que lui aura indiqué la passion.

Dès lors que l'on ne voit plus dans le mariage qu'une affaire comme une autre, ces conséquences se déroulent avec une parfaite logique. En 1522, Luther ne trouve à le comparer qu'aux actions de la vie ordinaire : « manger, boire, dormir, marcher, aller à cheval, trafiquer, parler et traiter [2] ». Cette conception entraînait encore une autre conséquence. Si le prin-

1. *Anatomiæ Lutheri*, p. 149.

2. Erl., 20, 65 ; Weim., X, P. II, p. 283, 9 : « De même que je puis manger, boire, dormir, marcher, aller à cheval, trafiquer, parler et traiter avec un païen, un Juif, un Turc, un hérétique, ainsi je puis me marier avec lui. Envoie donc promener avec leurs lois les idiots qui s'y opposent ».

cipe suprême de la licéité d'un mariage était le droit d'épouser quiconque avec qui l'on pouvait manger, boire, dormir, marcher..., les empêchements de mariage qui existaient jusque-là devaient nécessairement disparaître comme un amas de niaiseries[1], et l'on aurait le droit de s'étonner que Luther ne permît point le mariage entre frère et sœur. *De fait, il adhéra aussi à ce principe.*

En 1528, il déclara *morts,* c'est-à-dire abolis, tous les empêchements matrimoniaux *de droit ecclésiastique*, et ceux-là même qui dans le nombre sont *de droit naturel,* ou qui y touchent de près, comme ceux de *consanguinité, d'affinité,* ou d'*honnêteté publique.* C'est ce qui résulte déjà du mot « mort » qu'il écrivit en marge de ce titre d'une section dans un mémoire de Spalatin : « De la consanguinité, de l'affinité et de la parenté spirituelle qui empêchent le mariage ».[2] Il passe ensuite au détail ; et là, chose incroyable mais logique, parmi les empêchements de consanguinité, il déclare *morts,* c'est-à-dire abrogés, l'empêchement de *con-*

1. Erl., 20, 62 et suiv.; Weim., X, P. II, p. 280, 7.

2. Le 3 janvier 1528, Jean, Electeur de Saxe, demandait à Luther de revoir et de corriger un mémoire de Spalatin sur le mariage. Luther le fit. Ce mémoire, avec les corrections et les notes marginales de Luther, se trouve dans BURKHARDT, *Martin Luthers Briefwechsel,* p. 128-130, et dans ENDERS, VI, 182-186. C'est à la p. 130 que se trouvent les passages qui nous intéressent. Cette partie du mémoire a pour titre : « De la parenté et de l'affinité qui empêchent le mariage par leur nature et par la loi ». A côté de ce titre, Luther écrit le mot « *mort* » qui annihile tout. Dans l'examen des différents cas, Spalatin écrit : (*a*) En premier lieu le mariage entre parents en ligne ascendante et descendante est absolument interdit à un degré illimité ». En marge de cette phrase Luther écrit : « *mort* ». Spalatin dit ensuite : (*b*). « En

sanguinité en ligne directe, du moins à un degré illimité (*a*) ; et celui de *consanguinité en ligne collatérale*, même au premier degré, entre frère et sœur (*b*). Naturellement, le mariage avec sa nièce, ou avec sa tante (*b*), les degrés d'*affinité*, autrement dit de parenté par alliance (*c*, *d*), l'empêchement d'*honnêteté publique* (*e*), tous ces cas faisaient encore moins difficulté.

Tout cela était en conformité avec la conception de Luther sur la liberté chrétienne, ou, pour mieux dire, sur la dissolution de la vie chrétienne, en conformité aussi avec son idée fixe de faire toujours le contraire de ce que les lois de l'Eglise avaient établi [1].

second lieu, le mariage est défendu entre frère et sœur, ainsi qu'avec sa nièce ou sa petite-nièce. De même, il est défendu de se marier avec sa tante ou sa grand'tante. » A la marge de la *première* ligne et par conséquent pour toute la phrase Luther écrit : « *mort* ». Viennent ensuite les passages sur l'affinité (*c*) (*d*), et l'honnêteté publique (*e*). Du reste, la légitimité que reconnaît Luther au mariage entre frère et sœur découle de ses principes, et seule la jurisprudence impériale aurait pu le décider à le reconnaître comme illicite. De son mot « mort » en marge de la première phrase (*a*), on pourrait même conclure que, pour lui, le mariage entre père et fille, entre mère et fils, était lui aussi permis.

1. De la licéité du mariage au premier degré de consanguinité, les protestants d'alors ne disent rien, et ailleurs à ma connaissance, Luther lui-même n'y a jamais fait allusion. Ajoutons que çà et là, chez ses adhérents, on se scandalisait de mariages conclus entre personnes parentes au second ou au troisième degré ; on les jugeait contraires à l'honnêteté naturelle. Ainsi, en 1534, parut dans le Wurtemberg une ordonnance contre les « personnes bestiales, effrontées et sans vergogne qui, contrairement à l'honnêteté naturelle », se mariaient « au second et au troisième degré de parenté ou d'affinité ». Voir Döllinger, *ouv. cité*, II, 445 et note 30.

(N. d. T.) : Les annotations de Luther dont vient de parler Denifle sont certainement authentiques, mais Walther en propose

§ 9. — *Comment la situation s'améliora. — Par nature, l'âme est catholique et non luthérienne* [1].

La plupart des protestants d'aujourd'hui ignorent les maximes émises par leur père au sujet du mariage ; ils ne peuvent donc pas se rendre compte des conséquences qu'elles auraient amenées si elles étaient restées longtemps en vigueur ; c'eût été la ruine totale de la société. Aussi, en se bornant à constater la décadence générale des mœurs parmi leurs coréligionnaires, des prédicateurs et même des réformateurs ont émis des jugements comme celui-ci : « Nous devons reconnaître... avec loyauté qu'en Allemagne, à l'heure présente, tout ce qui se nomme péché, vice, honte est

une autre explication (W. Walther, *Für Luther wider Rom*, 1906, 691-692). L'écrit de Spalatin était un projet d'« instructions pour les visiteurs des paroisses » ; Luther y mit des remarques marginales, et il écrivit ensuite son mémoire. Dans ce mémoire (Erl., 53, 417 et suiv., De Wette, III, 258 et suiv.), il dit qne le mieux est de ne rien imprimer sur les empêchements de mariage; sur ce point, les visiteurs donneraient plutôt aux pasteurs des renseignements écrits ou oraux. D'où le mot « mort » en marge du projet de Spalatin serait une note pour l'imprimeur : « delendum ; à supprimer ».

1. *Die Seele von Natur aus katholisch, nicht lutherisch* : il nous paraît que l'expression *par nature* est la meilleure et même sans doute la seule convenable pour rendre *von Natur aus*.

Plus bas (p. 297, ici 145) Denifle dit : *Die eben kurz berührte Erscheinung beweist wenigstens das eine, dass die menschliche Seele von Haus aus christlich im Sinne von katholisch ist.* Et quelques lignes après, il répète l'expression *von Haus aus*. Ces mots nous semblent synonymes de *von Natur aus*, et c'est pourquoi nous les avons traduits par une expression équivalente : *Par elle-même. — Originairement* conviendrait aussi, mais *spontanément* serait peut-être trop faible. (N. d. T.).

arrivé au comble, et vraiment l'on peut croire que dans tout le reste du monde les Esprits mauvais ne sont pas en plus grand nombre que dans la seule Allemagne... Les gens eux aussi devraient se changer en démons; on ne peut être pire sous une enveloppe humaine [1]. »

C'est un point sur lequel les biographes de Luther et les pasteurs trompent le public protestant. On dit à ce public que la régularité dans la vie de famille d'aujourd'hui, telle qu'on la rencontre souvent aussi chez les protestants, et que je l'ai moi-même constatée dans mes relations avec eux, que cette régularité est due aux principes que Luther a établis dans sa lutte contre l'Eglise. On se garde de dire combien a été injuste et captieuse la guerre qu'il a faite aux lois de l'Eglise sur le mariage, ainsi qu'au mariage en tant que sacrement; combien, à son époque et à celle qui suivit, ses principes ont été destructeurs du mariage et de la vie de famille. Il se peut qu'un certain nombre de protestants qui ont écrit sur Luther, et tout au moins un grand nombre de pasteurs, en agissent ainsi de bonne foi, habitués qu'ils sont à célébrer *a priori* l' « action morale de Luther » et les « bienfaits d'une Réforme bénie de Dieu ». Un point toutefois est certain, et ils l'oublient tous de concert : c'est qu'en établissant les principes de sa doctrine, Luther ne pensa presque jamais à regarder les conséquences, et surtout les conséquences pratiques, qui en découlaient. Ainsi, au début de la guerre des paysans, en fut-il de sa doctrine sur

1. Du luthérien A. Musculus, *Von des Teufels Tyrannei*, dans le *Theatrum diabolorum*, fol. 128, 137b.

la liberté chrétienne ; et ce fut aussi le cas pour ses maximes sur le mariage. Quand les conséquences pratiques en eurent éclaté et se furent accentuées, alors il parla, il prêcha il tempêta contre de telles mœurs, si bien qu'on eût pu le croire l'homme le plus innocent du monde et le moraliste le plus grave ; mais il se gardait de s'en prendre à la source du mal, à ses principes ; parfois même il s'y ancrait davantage.

Comment les choses en sont-elles pourtant venues à se modifier ? Par quel chemin les protestants ont-ils pu arriver à une amélioration ? Avant tout par l'intervention de l'autorité civile, anxieuse de sauvegarder la moralité publique et d'éviter, dans les bas-fonds de ce bourbier, un naufrage sans retour. Puis il y eut les efforts de théologiens protestants plus sérieux, et cela dans le sens où sur d'autres points aussi ils ont obtenu des améliorations : partiellement déjà dans les *livres symboliques*[1] et plus encore à l'époque suivante, ils sont inconsciemment plus ou moins revenus aux principes catholiques.

C'est ce qui s'est produit aussi pour l'article fondamental, « sans lequel il ne pouvait y avoir d'Eglise », la doctrine de la justification par la foi. Quel est le protestant qui aujourd'hui l'accepte encore telle que Luther l'a enseignée ? Dans leur camp, il n'est pas rare que l'on regarde aussi comme foi justifiante celle

1. *Concordia. Libri symbolici Ecclesiæ Evangeliæ* (Berolini, 1857). C'est un recueil de confessions protestantes. La première édition authentique est de 1584. Voir *Kirchliches Handlexicon*, t. I (Munich, 1907), c. 547-550 ; voir aussi Bossuet, *Histoire des Variations*, liv. VIII, n° LXII, etc. (N. d. T.).

qui opère dans la charité. La simple réflexion, la simple délicatesse naturelle suffisent pour amener à cette conclusion. Ainsi en fut-il, du moins en général, pour la doctrine de la contrition, ainsi pour d'autres points, ainsi, en partie du moins, pour le mariage. Là aussi, après d'amères expériences, bien que, contrairement à la doctrine si claire de l'Ecriture, l'on enseignât toujours avec Luther la légitimité du divorce et que l'on niât au mariage son caractère de sacrement, l'on se rapprocha des principes catholiques [1], principes, du reste, que beaucoup de protestants n'avaient jamais banni de leur conscience, et dont beaucoup de familles ne s'étaient jamais écartées.

Ainsi, chez les théologiens protestants, l'acheminement vers les principes catholiques s'est produit à leur insu. Cette constatation, rapidement indiquée ici, nous montre à tout le moins que, par elle-même, l'âme humaine est chrétienne au sens de catholique. Luther lui-même ne pouvait empêcher que, jusque dans les points capitaux de sa doctrine, malgré ses efforts et ses enseignements, l'intime de son être ne le ramenât sans cesse vers le catholicisme. C'était inévitable : par elle-même, l'âme est catholique. Pourtant, les théologiens protestants s'indignent à la *seule*

1. Je parle des *principes*, parce que souvent parmi les catholiques, eux aussi, la *pratique* n'est pas conforme aux principes de leur Eglise. Ici s'applique ce qu'en 1567 disait Jacques Rabus dans un écrit sur sa conversion ; « Chez les catholiques les fautes sont attribuables aux personnes ; chez les luthériens, à la doctrine *ainsi* qu'aux personnes ». Dans Rœss, *Konvertitenbilder*, I, 512. Le bon luthérien est toujours beaucoup au-dessus de Luther et de sa doctrine.

pensée d'être catholiques : bien loin d'accorder qu'ils se seraient rapprochés des principes et des doctrines catholiques, ils laissent le peuple dans cette idée que tel et tel point, qui ressemblent plus à la doctrine catholique qu'à celle de Luther. viennent en réalité du « Réformateur » ; et comme doctrine catholique, ils présentent les contre-façons de Luther, qui la falsifient au point de la rendre méconnaissable. Car, jusqu'à nos jours, tout en s'écartant de Luther sur d'autres points, ces théologiens n'ont pas laissé que de rester confinés dans la conception absolument fausse de la doctrine catholique qu'il leur a imposée. Dès l'enfance, cette conception est inoculée aux protestants dans la famille et dans l'école. S'ils savaient ce qui est vraiment et essentiellement la doctrine catholique, alors, la bonne volonté aidant, une entente deviendrait possible. Ils ne diraient plus avec Bugenhagen : « Dieu lui-même est luthérien [1] », mais au contraire ils confesseraient avec nous : « De même que notre âme, Dieu, lui aussi, est catholique ». Ils seraient forcés de reconnaître que la vraie doctrine luthérienne est opposée à la nature et condamnée par la raison [2].

1. *Von dem ehelichen Stande der Bischofe und Diaken*, Wittenberg, 1525, fol. F.

2. Dans ce chapitre, je ne me suis occupé de l'enseignement de Luther sur le mariage qu'en tant qu'il touche à ses déclarations sur les vœux.

CHAPITRE XIV

CONCLUSION. — PRÉOCCUPATIONS INFÉRIEURES DE LUTHER DANS SA LUTTE CONTRE L'ÉTAT RELIGIEUX.

Si nous parcourons d'un coup d'œil les treize chapitres de cette première partie, les principes, l'attitude, le caractère de Luther nous laissent une impression lamentable. Nous ne reconnaissons pas en lui un homme qui même partiellement mérite le titre de Réformateur ; il nous apparaît comme un agitateur, un homme de révolution, pour qui, lorsqu'il s'agissait de justifier son apostasie et l'abandon de ses principes d'autrefois, il n'y avait pas de sophisme trop audacieux, pas de ruse trop astucieuse, pas de mensonge trop violent, pas de calomnie trop odieuse. Il a dénaturé et travaillé à rendre méprisable la doctrine catholique sur les conseils et sur les vœux, et finalement l'état religieux tout entier. Par là, il voulait détacher de leur état le cœur des religieux, les entraîner à la violation de leurs vœux et au mariage, ou les maintenir dans cette voie s'ils s'y étaient déjà engagés. Il ne recula même pas devant la perspective d'être convaincu de mensonge par les propres statuts de son ordre ; après son apostasie, il s'attribua, de l'époque où il était jeune moine, des propos qu'alors il n'avait ja-

mais tenus et des idées qu'il n'avait pas eues. Il n'a pas eu honte de falsifier la doctrine catholique, et de présenter à ses contemporains comme universellement admises des conceptions auxquelles ni alors, ni auparavant, personne n'avait jamais pensé. Afin de mieux attirer dans ses filets les prêtres et les moines déjà ébranlés, il leur représenta qu'il était *impossible* de résister aux impulsions sensuelles et que c'était pour eux un devoir de recourir au mariage. Et sur le mariage, quels principes donne-t-il !... Puis, à mesure qu'augmenta le nombre de ses adeptes, il se montra plus hardi et plus téméraire.

Pour mettre ces faits en meilleure lumière, j'ai ajouté à l'étude de l'ouvrage *sur les vœux monastiques* celle d'autres écrits de Luther, notamment d'écrits postérieurs.

D'une manière générale, il a employé contre ses autres ennemis les mêmes armes que contre les catholiques. Pour n'en rappeler qu'un exemple, c'est ce qu'il fit contre le dominicain apostat Bucer, quand celui-ci se fut permis de le contredire sur la doctrine de la Cène. Bucer ne craint pas de reprocher à Luther « l'impudence » avec laquelle il lui impute, comme se trouvant dans une préface fort répandue, une opinion qui pourtant n'y était pas [1] ; il lui reproche d'entrer en

1. En 1526, Luther était, à juste titre d'ailleurs, irrité contre Bucer. Celui-ci avait traduit en latin des *postilles* ou *homélies* de Luther ; or, dans une préface, ainsi que dans des notes et dans la traduction elle-même, il avait exposé la théorie sacramentaire, dont Luther au contraire était l'ardent adversaire (Voir Enders, v. 338, note 2). Mais dans sa polémique avec Bucer, Luther se montra l'homme déloyal que l'on retrouve partout. Il changea

fureur *malgré l'évidence* [1]. Mais lorsque avec l'Eglise Luther en agissait incomparablement plus mal encore,

complètement le sens de ce que Bucer avait écrit. Ainsi, il lui reproche d'avoir dit dans sa préface : « Miracula Christi fuerunt talia ut cum diceret : « Hoc est illud », mox sensibile quoque fuerit. Ideo et Christi corpus oportere esse visibile in sacramento, aut non est in sacramento ». Par là, disait Luther, Bucer concluait donc du particulier au général, ce qui ferait rire jusqu'à des élèves de classes élémentaires : « Videlicet istis ludibriis firmandæ sunt conscientiæ nostræ in rebus Dei, super verba clarissima Scripturæ : « Hoc est corpus meum ? » In triviis ridentur pueri qui sic dialecticantur : « Aliquod animal currit, ergo omne animal currit ; » et tamen, hic gloriosissimus spiritus triumphat secure, dum sic disputat : Aliqua miracula Christi sunt visibilia, ergo necesse est omnia esse visibilia. Ita Christum sedere ad dexteram Patris, regnare, vivere, agere, est falsum, quia est miraculum invisibile » (Enders, v. 386).

Bucer répond : « Quid ad hæc dicendum ? Si legit mea, rursus hæreo, etenim tam confessæ impudentiæ, *ut extantibus tot exemplaribus audeat mihi impingere, quod nunquam in mentem mihi venit*, profecto gravatim ipsum insimularim ». Il avait, disait-il, conclu précisément du général au particulier, puisqu'au lieu de la proposition que lui attribuait Luther, il avait écrit : « Omnia opera Domini quæ Scriptura *corporalia* commemorat dicendo : « Hoc est illud », ut cum aquam in nuptiis memorat vinum factum... vere corporalia, hoc est sensibilia adparuerunt ». Bucer dit avec raison : « Ubi hic argumentum hujusmodi : *Aliqua* Christi miracula sunt visibilia, ergo necesse est omnia esse visibilia ? Cur omissum est « corporalia », in quo tota vis argumentationis ? »

Bucer conclut : « Calomnier ainsi les écrits des frères convient aux ennemis de la vérité, et non pas à Luther » (Enders, v, 390, n. 8). Mais on aurait pu lui répondre : « Pour connaître Luther, avez-vous attendu jusqu'aujourd'hui ? Quand Luther s'était conduit, et qu'il continuait de se conduire beaucoup plus mal encore à l'égard des ordres religieux, Bucer et ceux de son espèce ne l'avaient-ils pas acclamé ?

(N. d. T.). Dans sa rédaction primitive, la note précédente aurait couru risque de rester obscure pour des lecteurs étrangers à l'Allemagne. Nous l'avons quelque peu modifiée à l'aide des renseignements fournis par Enders, auxquels Denifle lui-même renvoyait.

1. Enders, V, p. 390, n. 7 (1526).

pourquoi Bucer et ses amis ne se révoltaient-ils pas ? Parce que, cette fois-ci, c'était contre lui, Bucer, que se tournait le « Réformateur », il sentait combien les invectives et les injures étaient loin de l'esprit de Jésus-Christ [1]. Or, depuis 1520, à quels moyens Luther avait-il donc eu recours contre l'Eglise, contre les ordres, contre le sacerdoce ? Les injures, les invectives, les calomnies avaient été ses armes de tous les jours. Alors, Bucer et ses amis avaient trouvé ces procédés fort convenables ; avec Luther, ils y avaient reconnu l'esprit de Jésus-Christ.

Dans la préface dont nous venons de parler, Bucer prend aussi contre Luther le parti d'ŒCOLAMPADE [2]. Et pourtant c'était ce même Œcolampade qui écrivait au bénédictin apostat Ambroise Blarer : « N'accordez rien à ces sales papistes, à ces loups incarnés, plus dangereux que ceux des forêts ; si on ne les muselle et qu'on ne les rende odieux au peuple, ils attireront à eux une foule de gens. Mais si, dès le début, on les peint tels qu'il convient, personne ne croira plus à eux [3]. » C'était Luther qui avait donné le ton. Tout son ouvrage *sur*

1. Dans sa préface, Bucer avait appelé Luther un violent adversaire de sa secte. Luther regrettait de ne pouvoir la combattre avec plus de véhémence encore : « Utinam per negotia liceret esse vehementiorem ! » (Enders, V, 387). Bucer répond : « Si de vehementia argumentorum intelligit, optarim idem et ego ; sin conviciorum, *optarim agnosceret, quam alienum id sit a spiritu Christi* ». (Enders, v, p. 391, n. 11). Cette querelle de Luther et de Bucer fait penser aux premières paroles de la 3e antienne de laudes, le jour du vendredi-saint : Ait latro ad latronem...

2. Enders, V, p. 390, n. 7 (1526).

3. Dans HERZOG, *Das Leben des Joh. Oecolampadius und die Reformation zu Basel.* 1843, II, 291.

les vœux monastiques, ainsi que ses productions postérieures, sont une preuve du vieux dicton : « Tout apostat est un calomniateur de son ordre. » Luther pouvait trouver une allusion à ce dicton dans les actes mêmes d'un chapitre général de son ordre, tenu à Toulouse en 1341, sous le généralat de JACQUES DE SIENNE [1]. « Tout apostat est un persécuteur de son ordre » : c'est là un proverbe qu'enseigne l'expérience, et que les premiers adversaires du luthéranisme n'oublièrent pas de jeter à la face de leurs anciens confrères, maintenant défroqués, calomniateurs sans pudeur et sans retenue [2].

Ce chapitre va compléter ceux qui précèdent; il achèvera de fournir au lecteur les éléments pour une appréciation exacte de la bassesse du point de vue où s'est placé Luther après son apostasie, pour juger les ordres religieux [3].

1. *Ms. Virdun.* 41, fol. 197 : « Quoniam effrenata apostatarum dampnata temeritas nonnunquam, in Romana præcipue curia, ordinis famam denigrat vel obnubilare frequencius posset, quapropter statuimus... Apostatæ fratres et ordinem infamantes, quos a malo timor Dei non revocat »...

2. Par exemple Schatzgeyer et Usingen. Voir N. PAULUS, *Kaspar Schatzgeyer*. p.69-70 ; *Der Augustiner Barthol. Arnoldi von Usingen*, p. 37, 56.

3. Ce chapitre contient plusieurs documents nouveaux *fort importants* ainsi que des vues *intéressantes*. Toutefois, il semble trop souvent répéter ce qui a déjà été dit, par exemple dans le § 2. On dirait qu'avant de quitter son sujet, l'auteur veut utiliser toutes les notes qui lui restent. Quoique mieux composé, l'ouvrage de Grisar produit çà et là une impression semblable : voir t. I, p. 227-246. (N. d. T.).

§ 1. — *Vulgarité et grossièreté de Luther dans ses appréciations sur les prêtres et les religieux.*

Plus Luther avança en âge, plus son langage devint grossier. C'est alors que nous lui entendons dire : « Les *nonnes* sont ainsi appelées d'un mot allemand ; c'est le nom qu'on donne aux truies châtrées ; et les moines tirent leur nom des chevaux (c'est-à-dire d'un mot qui désigne un cheval châtré). Mais ils sont encore faibles, et ils sont obligés de porter des braies comme tout le monde[1]. » Quelle trivialité ! Wrampelmeyer veut bien nous apprendre que les mots *nonne* et *moine* ne viennent pas de l'allemand, *comme le pensait Luther*[2]. Quelle ignorance les protestants ne suppo-

1. « Nonnæ sic appellantur a germanismo, quia castratæ sues sic vocantur, sicut monachi ab equis. Aber sie sind nicht recht geheilet, müssen ebenso wohl Brüche tragen wie andere Leute ». WRAMPELMEYER, *Tagebuch uber Dr Martin Luther, geführt von* C. CORDATUS, *1537* (1885), p. 340, n° 1275 ; LÖSCHE, *Analecta Lutherana et Melanthoniana*, p. 252, n° 391.

2. *Loc. cit.* — Lösche, au contraire, n'ose pas corriger son Réformateur ; en note, il se borne à expliquer l'étymologie de Luther !

(N. d. T.) Voici les annotations de Wrampelmeyer et de Lösche.

Wrampelmeyer : « *Die Nonne : verschnittenes weibliches Schwein.* Le même mot *Nonne* (nonna, νόννα) : religieuse... Comparer le moyen allemand *nunnen : castrieren* ; et le substantif *Nunnenmacher : Schweineschneider*... — Der *Mönch* (monachus, μοναχός) : *verschnittenes männliches Thier*. Comparer le moyen allemand *monchen : castrieren*. Les mots *nonne* et *moine* ne viennent donc pas de l'allemand comme Luther le croit, mais au contraire les expressions allemandes *nonne* et *moine* pour signifier une *truie* et un *cheval châtrés* viennent de l'antiquité... »

Lösche ; « *Nonne : verschnittenes weibl. Schwein.* — Mitteld. *nunnen : kastrienen ; Nunnenmacher : Schweineschneider.* — *Mönch* : *versch nittnes männl. Tier :* Mitteld. *monchen : kastrieren.*

sent-ils donc pas chez leur admirable Réformateur, « le plus grand des Allemands ! » D'après eux, il ignorait donc vraiment que le mot *moine* vient du grec [1] ? L'on sait aussi que le mot *nonne* vient de la haute Egypte : au IVe siècle, saint Pacôme y avait fondé un couvent de religieuses dans l'île de Tabenne, que forme le Nil ; on donna à ses religieuses le nom de *nonne*, mot qui dans la langue du pays voulait dire *dame*, de même que celui de *nonnus* signifiait *maître* ou *monsieur*. Si Luther ignorait ces détails, il devait du moins savoir que déjà saint Jérôme s'était servi du mot *nonne* pour désigner une vierge consacrée à Dieu [3], et saint Benoît du mot *nonnus* comme équivalent de *Révérence paternelle* [4].

Souvent déjà, dans les chapitres précédents, nous avons remarqué combien la langue de Luther était débraillée. Prêtres et moines sont pour lui des « masques du diable », « de gros ânes, bouffis de graisse, avec, comme les porcs, des barrettes rouges et brunes (c'est-à-dire violettes) sur la tête [5] ». Or, ici ce n'est pas la *vie* des prêtres que Luther a en vue, mais leur *état* lui-

1. *Mönch*, de *monachus*, qui vient lui-même de Μοναχός, *qui vit seul*.

2. Voir F. X. Funk, dans la *Real-Encyclopädie der christlichen Altertümer* de F. X. Kraus, II, 403.

3. Ep. 22, n. 16, et la note de Vallarsi dans Migne, *Patr. lat.*, t. 22, c. 404 (*e*). Ainsi encore, au XIe siècle, saint Fulbert, évêque de Chartres, range parmi les « peccata capitalia » « si quis *nonnam* corruperit » (*De peccatis capitalibus, I : De pœnitentia laicorum*). Migne, *Patr. l.*, t. 141, c. 339.

4. *Reg.* c. 63 : Juniores priores suos *nonnos* vocent, quod intelligitur *paterna reverentia*. Voir d'autres preuves dans Migne, *Patr. l.*, t. 66, c. 876-877.

5. Weim., XV, 50-51 (1524).

même. « Si en fait de sacerdoce ils ne peuvent nous montrer qu'une tonsure, une onction et une soutane, laissons-les donc se pavaner dans cet attirail; il n'est pas difficile non plus de raser un porc ou une bûche, de les frotter d'huile et de leur endosser un froc[1]. » « Les moines définissent le prêtre celui qui porte un habit long, qui a la tête rasée et qui récite le bréviaire. *Voilà toute l'idée qu'ils se font d'un prêtre*, comme si Dieu pouvait approuver ces faiseurs de sacrifices hurlant dans une *église*. Ce sont les prêtres du diable... Ils n'estiment guère Abraham, qui n'a porté ni tonsure ni chasuble, qui n'a pas reçu d'huile sur les doigts, qui portait sa barbe et qui était marié. S'il avait eu une maîtresse et des bâtards, ils le loueraient davantage[2]. »

Dès 1521, ces préoccupations basses et triviales inspiraient au « Réformateur » les réflexions suivantes : « Le mieux, à mon avis, serait de ne plus appeler tous ces gens-là des prêtres, mais des tête-pelées, et de chasser du pays cette populace inutile. Qu'avons-nous

1. *Ibid.*, XII, 189 (1523). Ailleurs, c'est d'un âne qu'il s'agit : « Je vais mettre un froc à un âne, lui sangler une corde autour ventre, lui râcler une tonsure et le fourrer dans une cellule ; puis je le ferai jeûner et lui ferai célébrer des fêtes (en l'honneur) des saints ». Erl., 13, 256.

2. « Monachi sacerdotem definiunt, qui habet longam vestem, rasum caput, qui legit horas canonicas. Extra hanc ideam nullum sacerdotem norunt, quasi vero Deus sacrificos istos ululantes in templo probet : Diaboli sacerdotes sunt... Abraham non magni faciunt, propterea quod non habet rasum caput, non habet casulam aut unctos digitos, alit barbam et est maritus. Si habuisset scortum et spurios, magis laudarent ». *Opp. exeg.. lat.*, v (vers 1539), 213.

à faire de ce monde de tonsurés qui ne sont prêtres ni d'esprit, ni de corps ? A quoi nous servent-ils, à nous qui sommes prêtres de corps et d'esprit et de toutes les manières possibles ?... Ce ne sont que des bouches étrangères et inutiles qui dévorent notre pain. Allons vite, à la porte tous ces polissons [1]... » Et en 1540, il pouvait dire triomphalement avec sa délicatesse habituelle : « A la longue, où les papistes pourront-ils trouver des moines et des curés ? Ici à Wittenberg il y a beaucoup d'étudiants, mais je n'en vois pas un seul qui soit disposé à se faire frotter d'huile, et à tenir la gueule ouverte pour que le pape vienne lui chier dedans [2]. »

Avec ce penchant à la grossièreté, on ne s'étonnera pas d'entendre le « Réformateur » déclarer en 1530 que le pape mettait de la « saloperie » partout. « Jusque dans le corps des prêtres, le pape ne veut voir que de la saloperie. *Un pauvre cheveu sur leur tête,* cette pousse naturelle, humble créature de Dieu, devait elle aussi être un péché. Il leur fallait porter des tonsures, se couper la barbe, *et avec cela ils étaient saints.* Bref : *le corps et la vie de tous les chrétiens devaient nécessairement être impurs ; il n'y avait à être saints que ceux que le pape avait consacrés.* Je ne dis rien de la facilité avec laquelle un laïque pouvait commettre un sacrilège envers une personne, un lieu, ou un ustensile consacré. »

« Pour le pape, les habits ne sont aussi que de la saloperie : le moine ou la religieuse qui ne portaient pas

1. Weim., VIII, 251 (1521).

2. *Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, herausgegeben von* KROKER, n° 235.

leur froc, et leurs autres habits à forme et à couleur à part, étaient des pécheurs et des damnés, et c'était la même chose pour les prêtres avec leurs habits [1]. » Et il continue sur ce ton à énumérer tout ce que le pape, « ce diable en chair et en os », regardait comme de « la saloperie ».

[A cause d'abus à corriger], l'on ne saurait aussitôt avoir le droit de condamner un corps social tout entier, et c'est ce qu'à une époque meilleure de sa vie, Luther lui-même avait parfaitement reconnu [2]. Homme sans aucune retenue, animé d'un désir violent de ridiculiser tout l'ordre sacerdotal et religieux, il devait donc être amené naturellement à recourir à l'arme facile du mensonge. Mais, dans les citations qu'on vient de lire, ce sont à la fois des grivoiseries, des triviliatés et des mensonges ! Nous le trouvons ici dans sa besogne favorite : livrer au mépris universel les prêtres et les moines, et mettre tout en œuvre pour ennuyer les odieux papistes. « Pendant qu'ils triomphent d'une hérésie qu'ils croient trouver chez moi, je veux en inventer une autre [3] ». C'est cet état d'âme qui le poussait à prendre en tout précisément la « contrepartie » des « lois stupides du pape [4] », à rechercher même *quel scandale il pourrait bien susciter pour faire enrager les papistes,* en même temps que pour plaire à Dieu !

Au mois d'août 1525 il écrit que s'il s'est marié avec

1. Erl., 41, 298 (1530).
2. Voir, ci-dessus, I, p. 337-338
3. Weim., VI, 501, 7 (1520).
4. Weim., VIII, 143, 17-18; 172, 26 (1521).

Catherine Bora, c'est par mépris pour les papistes ; s'il le peut, il agira de manière à leur être plus désagréable encore et à les obliger de confesser la parole de Dieu[1]. Le 5 janvier 1526, dans une lettre à Marquard Schuldorp qui avait pris sa nièce pour femme, il écrit ces lignes extraordinaires, où il nous dévoile toute son âme : « Moi aussi, je me suis marié, et avec une religieuse ; j'aurais pu m'en abstenir et je n'avais pas de raisons spéciales pour m'y décider ; mais je l'ai fait pour narguer le diable et ses écailles[2], les grands satrapes, princes et évêques, puisqu'ils sont assez fous pour défendre aux clercs de se marier. *Et ce serait de grand cœur que je susciterais un scandale encore plus grand, si je savais quelque autre chose de nature à plaire à Dieu et à les exaspérer.* Mon âme se réconforte à la vue de leur rage contre l'Evangile. Ils s'en irritent davantage, et je les laisse faire ; je suis toujours mon chemin, et je vais d'autant plus loin qu'ils en sont

1. Enders, V, 226.

2. *Schuppen*, en latin *squamæ* : écailles. L'expression : *le diable et ses écailles* et autres semblables sont très fréquentes chez Luther et autres écrivains du XVIe et du XVIIe siècle : les écailles du diable ou du pape ce sont leurs adhérents ou serviteurs. Dans son explication de « l'Ane-Pape » trouvé dans le Tibre en 1496, Mélanchthon, inspiré par Luther, nous dit que cette image est tirée de la description de Leviathan, dans Job (41, 6-7) :

> Superbes sont les lignes de ses écailles,
> Comme des sceaux étroitement serrés.
> Chacune touche sa voisine,
> Un souffle ne passerait pas entre elles.

« Ainsi dit Mélanchthon, les princes et seigneurs et tout ce qui est temporel a toujours été et est encore attaché au pape et à son gouvernement » (Weim., XI, 378, 14). Voir aussi Weim., XI, 247 (1523), n. 1 (N. d. T.).

plus mécontents. Ils font résonner leur force, et moi je les brave avec le droit (!) ; et nous verrons qui finira par l'emporter, de la force ou du droit. C'est ce que je vous conseille de faire aussi. S'ils ne se scandalisaient pas à votre sujet, c'est alors que vous devriez être triste ; car ce serait un signe que vous vivriez au goût des ennemis de l'Evangile. Ils se scandalisent : riez donc et soyez de bonne humeur ; vous avez là un signe que votre conduite est agréable à Dieu [1]. » Voilà l'état d'âme de Luther ! Il n'y avait pas là place pour une pensée claire et reposée. C'étaient à peu près les dispositions de ceux dont le Sauveur avait prédit qu'en tuant ses apôtres, ils croiraient rendre gloire à Dieu [2].

§ 2. — *Procédés de Luther pour amener les religieux à l'apostasie.*

Par sa lutte contre les ordres religieux (particulièrement contre les franciscains et les dominicains), Luther voulait donner au pape un « coup de Jarnac ». Il savait fort bien, et il l'a dit lui-même en propres termes,

1. De Wette, III, 84 ; voir aussi Enders, V, 303-304. Luther fit preuve du même état d'âme lorsqu'en 1540 la dispense qu'il avait accordée pour le double mariage de Philippe de Hesse devint publique ; alors il parla de cette affaire avec une rare inconvenance : « fort gaiement, et avec de grands éclats de rire », il plaisantait sur les cris que cette nouvelle allait provoquer chez les papistes : « Je ne voudrais pas donner au diable et à tous les papistes la joie de m'en tourmenter. Dieu mènera tout à bien. » *Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung*, n° 241.

2. Jean, 16, 2.

que c'étaient chez les ordres religieux, spécialement chez les ordres mendiants, notamment chez les franciscains et les dominicains, que l'Eglise trouvait ses plus puissants renforts[1]. Pour mieux atteindre l'Eglise, il lui fallait donc en finir avec les ordres ; et pour détruire les ordres, il devait d'un côté amenerles religieux à rompre leurs vœux et à abandonner le cloître ; de l'autre les rendre odieux au peuple qui leur était plus attaché, et particulièrement aux moines mendiants, qu'au clergé séculier.

Sur le premier de ces deux points, comme nous l'avons déjà vu[2], il écrivait de la Wartbourg à son ami Gerbel : « *Philippe* (Mélanchthon) *et moi, nous avons formé une puissante conjuration* contre les vœux des religieux et des prêtres, pour les supprimer et les détruire. Oh ! ce scélérat d'Antechrist avec ses écailles, comme il a été utile à Satan pour porter le ravage dans tous les mystères de la piété chrétienne ! Salue ta femme... Tu es heureux, toi, qui par un honorable mariage as vaincu cet impur célibat que condamnent ses perpétuelles ardeurs et ses pollutions immondes...

1. Il dit dans les *Propos de Table* (éd. Förstemann, III (1846), 286) : « Les Augustins et les Bernardins n'étaient rien en comparaison de ces sales pous ». — P. 288 : « De tous les moines, les Prêcheurs et les Mineurs ou déchaussés ont été les principaux et les plus puissants représentants du pape. La dominicaille est le glorieux et magnifique soutien et appui du pape. Volontiers ils tireraient parti de la honte d'autrui en diffamant les gens ; ils ne peuvent tolérer personne de savant ; ils voudraient être les seuls à l'être. » — P. 290 : les deux ordres mendiants ont été les colonnes de la papauté. — P. 298 : « Les moines avaient le vulgaire dans leurs mains ». « Les monastères étaient les meilleurs filets du pape ».

2. Voir, ci-dessus, I, 73.

Je regarde le mariage comme un paradis[1]. » Voilà ce qu'écrivait Luther au moment où il allait composer son ouvrage *sur les vœux monastiques* ; en même temps, il confessait qu'à la Wartbourg il était « exposé à mille diables », et qu'il « tombait souvent[2]. »

Quelques mois avant la publication de ses thèses sur les vœux, il écrivait : « Moi aussi je désire rendre le célibat libre, *comme l'exige l'Evangile ; mais je ne sais pas encore exactement comment j'y parviendrai*[3]. » S'il était vraiment persuadé que l'Evangile exigeait la libération du célibat, comment donc ignorait-il encore la manière de le libérer ? Il n'avait qu'à produire le texte de l'Evangile qui, à son avis, exigeait cette libération, et tout était dit. Mais c'était là la difficulté ! Il savait fort bien que l'Evangile, que l'Ecriture sainte n'était pas de son côté ; c'est précisément pourquoi il songeait à imaginer un moyen de l'y amener. Il y parvint de la même manière que pour saint Bernard, que pour les constitutions de son ordre, que pour la doctrine de l'Eglise, c'est-à-dire *par des falsifications et des contradictions, par des sophismes et des habiletés de mauvais aloi.*

Pour le montrer, il est inutile d'ajouter d'autres considérations ; comme preuve de ce que j'ai déjà dit à ce sujet, je choisis seulement quelques textes parmi une multitude : « Luther ne recule devant aucun mensonge », disait le dominicain Jean Mensing[4]. Il ne se

1. Enders, III, 241 (1er nov. 1521).
2. *Ibid.*, p. 240 (1er nov. 1521).
3. Enders, III, p. 219 (15 août 1521).
4. *Vormeldunge der Unwahrheit Luther'scher Klage, etc.*, 1532, fol. J.ij.

fait aucun scrupule de pousser les prêtres et les moines à la dissimulation, à la restriction mentale, dans le plus mauvais sens du mot [1] ; finalement il déclare expressément que le mensonge est permis [2]. Dès lors on voit la valeur de l'homme et ce que l'on peut attendre de lui. Il falsifie et dénature la doctrine catholique ; puis il attaque la caricature qu'il en a faite. Dans les chapitres qui précèdent, le lecteur a trouvé sur ce point autant d'exemples qu'il en avait besoin. En dépit de tous les témoignages de l'antiquité chrétienne, il ne recula pas devant ces assertions mensongères que les vœux éloignent du Christ, que d'après la doctrine catholique ils remplacent le baptême, qu'ils sont opposés à la foi et à la raison, etc. Ces prémisses captieusement formulées devaient servir à prouver que les vœux avaient été mal prononcés, d'une manière anti-chrétienne, ce qui obligeait à les rompre.

Luther ne remarque pas un instant que, par de telles assertions, il s'embarrasse dans les contradictions. Dans un passage de son écrit *sur les vœux monastiques*, il dit aux catholiques qu'ils doivent accomplir tous les vœux, même ceux qui sont ridicules : « Si tu avais fait vœu de tuer une mouche ou de soulever une paille, il faudrait faire ce que tu as promis [3]. » Il feint ici de

1. Voir, ci-dessus, I, p. 157-162.

2. Ci-dessus, I, p. 212-214. Voir d'autres documents dans PAULUS, *Supplément littéraire* de la *Kölnische Volkszeitung*, 1904, n° 8. Je sais que sur beaucoup de moralistes protestants, cette constatation ne fait aujourd'hui aucune impression. Voir à ce sujet MAUSBACH, *Die kathol. Moral*, etc., p. 65 et suiv. Mais à ceux qui ont l'âme droite ce fait démontre jusqu'où la conscience morale peut descendre sous l'influence des principes de Luther.

3. Weim., VIII, 638 (1521).

n'avoir jamais compris que d'après la doctrine catholique un vœu ridicule n'est pas valide, que le vœu doit avoir pour objet un *acte moral,* ou, comme dit la théologie, « un bien meilleur[1]. »

Le but de la conjuration formée entre Luther et Mélanchthon était de libérer l'odieux célibat ; c'était là que tendaient les sophismes, les fausses interprétations et les mensonges de Luther. Il savait fort bien que s'il fût resté dans la vérité, il n'aurait pu atteindre ce but ; il savait aussi qu'un grand nombre de religieux n'avaient plus l'idéal de leur état, qu'ils brûlaient des feux de la volupté et qu'ils étaient mûrs pour la chute. Arrivé là, nous dit Luther « on oublie tout : lois, nature, bible, livres, Dieu et son commandement ; on n'aspire qu'à satisfaire ses désirs mauvais[2]. » Voilà la situation dans laquelle se trouvaient un grand nombre de religieux, et en vue de laquelle Luther avait écrit contre les vœux.

« Le monde veut être trompé, écrivait-il un jour ; si l'on veut prendre beaucoup de rouge-gorges et d'oiseaux, il faut placer l'effraie ou la chouette sur la perche ou le bâton glué ; et alors tout va bien[3]. » Luther a commencé par déformer la doctrine relative aux conseils et aux vœux, ainsi que leur rapport avec les préceptes, de manière à faire paraître les vœux comme contraires à la foi : puis chez les moines démo-

1. Déjà l'Ecclésiaste dit (5, 3) : « Displicet enim ei infidelis et stulta promissio. » Et Saint Thomas, 2ª 2ᵃᵉ, qu. 88, a. 2, ad 3 : « Vota, quæ sunt de rebus vanis et inutilibus, sunt magis deridenda quam servanda ».

2. Voir, ci-dessus, t. I, p. 145.

3. Erl., 25, 337 (1539).

ralisés, et surtout chez les religieuses, il excita le feu de la chair ; il fit miroiter à leurs yeux l'impossibilité de la résistance et l'inutilité de la prière, que du reste ils avaient déjà délaissée ; il les trompa en leur affirmant que Dieu ne pouvait même pas les aider à observer la continence, puisque comme remède à « l'impossibilité », il avait institué le mariage ; il leur représenta l'infraction au vœu comme une œuvre agréable à Dieu, et le mariage comme l'accomplissement d'un précepte divin[1]. Et il en arriva ainsi à sa conclusion : « Il est de la dernière évidence que tes vœux sont nuls, illicites, impies et contraires à l'Evangile ; dès lors, il n'y a pas à examiner si tu les as émis dans une intention pieuse ou impie, puisqu'il est certain que tu as promis des choses impies. Aie donc foi à l'Evangile, abandonne tes vœux et retourne à la liberté chrétienne[2]. » Voilà des paroles qu'entendaient volontiers ceux qui étaient mûrs pour la chute ; c'était là « la chouette » que cet apostat vide de Dieu et sans conscience avait mis « sur la perche et le bâton glué ». Les religieux déjà corrompus, qui ne connaissaient que la logique de la chair, ces religieuses qui ne pouvaient pas dire avec celles qui restaient fidèles, qu'elles avaient été très fortes contre l'ennemi perfide[3], tous ceux-là « tombèrent en masse et de tout leur poids du haut de la

1. Voir sur ce point tout le ch. VI (t. I, p. 130 et suiv.)

2. A la fin de l'ouvrage *sur les vœux monastiques*. Weim. VIII, 668 (1521).

3. Dans le sermon « *Audi filia* » du manuscrit que nous citerons bientôt, cette phrase est souvent appliquée aux religieuses fidèles.

foi chrétienne sur la perche et dans la glu du démon [1]. » Luther arriva d'autant plus facilement à ses fins que beaucoup de religieux, comme du reste une partie plus nombreuse encore du clergé séculier, vivaient dans une grande ignorance. « A cette époque, écrit Wicel (c'est-à-dire au moment où il suivit Luther), je n'avais, je ne dis pas lu, mais jamais vu de ma vie un livre sur la doctrine de l'Eglise ; il était donc très facile de m'induire en erreur ; c'était le cas de répéter le proverbe allemand : « Qui veut danser ne regarde pas au joueur de fifre [2]. »

Naguère, un professeur protestant a écrit : « La discipline monastique était dans un état lamentable, la vie du cloître, incapable de procurer un repos véritable et la paix de l'âme ; nous le voyons clairement à la rapidité foudroyante avec laquelle ont disparu les monastères dans les régions envahies par le mouvement réformiste de Wittenberg » [3]. En vérité, quel désordre et quelle confusion dans ces têtes-là ! Cet

1. Erl., 25, 337 (1539). Ce sens est plus juste que celui que Luther lui-même donne à sa comparaison.

[Dans l'original, c'est les religieux et la sainteté religieuse que Luther compare à cette perche et à cette glu : « Lorsque le diable veut prendre les chrétiens, il lui faut endosser un froc de moine ». Erl., 25, 337. N. d. T.].

2. Dans Ræss, *Convertitenbilder*, I, 168. Le sens est clair. Si quelqu'un désire faire une chose, on n'a pas de peine à l'y amener. Voir E. Thiele, *Luthers Sprichwörtersammlung*, n° 108, p. 124. C'est ce que dit aussi Wolfgang Mayer : « Quomodo post se tantam apostatarum turbam traheret Lutherus nisi placentia doceret ? » *Votorum monast. tutor* (*Cod. lat. monac.* 2886, fol. 67b.)

3. J. H. Gebauer, *Zur Geschichte der letzten Mönche in der Mark* ; dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1901, t. XXI, p. 380.

érudit aurait pu dire : « L'état d'âme de certains moines était souvent lamentable, ainsi que la discipline de plusieurs monastères : nous le voyons à l'empressement avec lequel ils se laissèrent persuader par Luther, par ses propos légers et mensongers. « Mais quand, pour expliquer la rapide disparition des monastères, il nous dit que « la vie du cloître était incapable de procurer un apaisement véritable et le repos de l'âme », alors, il montre simplement de l'infériorité intellectuelle ; car ici il n'y a pas lieu, comme chez Luther qui en a dit autant, de recourir à la supposition de la méchanceté. Il identifie l'état religieux avec les mauvais religieux, absolument comme si l'on voulait identifier les adultères avec l'institution du mariage. Comme le dit saint Jérôme, si un individu simule la piété et s'adonne au vice, ce n'est pas la religion chrétienne qui est en faute [1] ; ainsi l'état religieux n'est pas davantage responsable de la corruption de certains de ses membres. En vérité, la vraie vie religieuse, le concept de la vie religieuse seraient-il donc identiques avec l'abandon de cette vie ? La vie conforme aux devoirs d'un état est-elle la même que celle qui n'est qu'une suite d'infidélités et de défaillances à l'endroit de ces devoirs ? Qu'il n'en soit pas ainsi, c'est ce que tout protestant accordera, dès l'instant que l'Eglise catholique ne sera plus en jeu ; mais aussitôt qu'elle entre en cause, un ressort se détend chez eux ; dès lors, les plus grands contre-sens comme les contradictions les plus énormes leur paraissent avoir du sens et

1. « Nec hæc culpa est Christiani nominis, si simulator religionis in vitio sit ». *Ep.* 125, n. 6.

de la logique. C'est une inoculation, qui vient du Père de la « Réforme évangélique ». Lui-même toutefois, il s'était exprimé tout autrement, avant d'être poussé par sa haine sanatique contre l'Eglise, et d'avoir juré sa ruine.

J'ai cité plus haut [1] son mot de 1516 que, s'ils le voulaient, c'est-à-dire s'ils vivaient selon leur état, les religieux pourraient être les plus heureux des hommes et les plus près de Dieu. Ainsi, d'après Luther lui-même, la vie religieuse était capable de procurer un repos véritable et la paix de l'âme. Et pour vivre en vrai religieux, l'on n'a qu'à « s'attacher à la douce croix de Jésus, à obéir selon la règle pour accomplir la volonté de Celui vers qui l'on soupire dans son cœur ; on ne s'attachera pas à cette croix en murmurant, comme le mauvais larron, mais avec joie, comme saint André quand il reçut la sienne... La voix de la vérité t'a promis qu'elle te serait légère et facile : « Mon joug est doux et mon fardeau est léger et vous trouverez en lui le repos de vos âmes ». *Croyez-en ceux qui en ont fait l'expérience : s'il est un paradis en ce bas monde, il se trouve dans le cloître ou dans l'étude* [2] ». C'était là aussi la pensée de Luther, à une époque où il avait encore une conception saine de la vie religieuse ; plus tard, au contraire, comme

1. T. I, p. 67.

2. Sermon *Audi filia* pour les dominicaines du couvent de Sainte-Catherine à Nuremberg, fol 104ᵇ d'un manuscrit du XIVᵉ siècle ; ce manuscrit appartenait autrefois au couvent de Nuremberg, puis il est passé dans la bibliothèque du séminaire de Mayence qui en a hérité de F. Schlosser.

nous l'avons vu [1], *ce fut dans le mariage qu'il vit un paradis sur terre*, c'est-à-dire dans l'abandon de la vie religieuse par la rupture de ses vœux et la vie avec une femme. C'est que dès lors il était descendu dans les bas-fonds ; il avait perdu la véritable notion de la vie religieuse ; par sa faute, tout ce qui en un temps lui avait été agréable lui était devenu un fardeau, et il s'en éloignait pour satisfaire ses passions charnelles [2]. Luther connaissait ses lecteurs ; il savait la *manière* de les prendre au piège. En Allemagne, il y réussit en grande partie, tant auprès du clergé séculier qu'auprès du régulier, avec les protestations, toutefois, des vrais prêtres et des vrais religieux.

1. Voir p. 159.

2. Dans un ouvrage rare, *Apologia contra Martinum Lutherum* (1525), f. B. ij[b], le théologien Guillaume Gometius, de Vienne, exprime fort bien cette idée. Il résume d'abord en ces mots l'appel de Luther aux moines : « Papa nos in servitutis jugum submisit » ; puis il ajoute : « Ad hanc vocem monachos sub obedientiæ vinculis clausos ac fœminas Deo dicatas in claustris (quia experientia novit magnum eorum esse numerum, qui non voluntarie, sed invite Deo serviunt) eos allicere facile putat, ut sibi militent, et amarissimi toxici poculum sub hac mellis dulcedine vulgo nihil altius consideranti propinet... ut hac insana libertatis voce illecti innumerosus facinorosusque exercitus sub ejus insanæ libertatis signis militet, quo optimos quosque expugnare facile possit, dicens illud Pauli : « Vos enim in libertatem vocati estis fratres » (Gal. 5, 13) ; sed sacræ Scripturæ corruptor subticet quod sequitur : « Tantum ne libertatem in occasionem detis carnis, sed per charitatem spiritus servite invicem ». De fait, dans son ouvrage *sur les vœux monastiques*, Luther laisse de côté la seconde partie de ce texte (Weim., VIII, 613). Toutefois, il la met comme conclusion de toute l'œuvre (*Ibid.*, p. 669) ; et elle devient ainsi, sans qu'il s'en rende compte, *une sentence de condamnation pour cette œuvre et pour les conséquences qui en ont découlé.*

§ 3. — *Tactique de Luther pour rendre le peuple hostile aux religieux. Leur vie dissolue ; la sainteté monastique et la « justification par les œuvres ».*

Pour atteindre son but, il ne suffisait pas à Luther de séduire les religieux : il lui fallait encore leur aliéner le peuple. Or le peuple, je l'ai déjà fait remarquer, leur était fortement attaché, et surtout aux ordres mendiants ; comme Luther le répète fréquemment, ils étaient populaires, à cause de leur sainteté hypocrite, de leurs jeûnes, de leurs habits grossiers et de leur vie en apparence retirée. Il fallait détruire cette popularité, car sans le peuple rien ne se fait. En outre, si le peuple restait attaché aux ordres, il resterait aussi attaché à l'Eglise, cette Eglise dont Luther avait juré la ruine. Il fallait donc lui rendre les ordres odieux. Les moyens qu'il y employa varièrent selon les circonstances.

Parfois il représente les moines comme des *gloutons*, des *buveurs*, des *viveurs*, des *paillards* et des *fainéants*. « De tout le jour, les anciens Pères ne mangeaient ni ne buvaient ; ils dormaient peu ; ils vivaient comme des malheureux, imposant à leur corps toutes les abstinences et mortifications que peut supporter la nature. Ce n'est pas souvent que, de nos jours, on trouve de pareils jeûnes, *notamment chez nos moines et chez nos prêtres !* Les Chartreux ont beau se donner comme des modèles de vie austère[1], ils sont loin d'aller jusque-là,

1. C'est ce qu'il dit aussi dans son Commentaire sur l'*Epître aux Gal.*, c. 5, III, 43 ; éd. IRMISCHER (1535) « quorum ordo rigidissimus est ».

quoique pour la montre ils en accomplissent une partie, comme d'aller avec des haires ; mais *en même temps, ils se remplissent la bedaine de tout ce qu'il y a de meilleur en fait de boire et de manger* ; ils se la coulent douce, et le plus agréablement du monde[1] ».

« Je puis dire en toute franchise *que dans le papisme je n'ai encore jamais vu de jeûne véritable,* ce qui s'appelle jeûner. Qu'est-ce que c'est qu'un jeûne où à midi l'on vous sert un repas avec des poissons exquis et d'excellentes sauces, le tout deux et trois fois meilleur et plus abondant que d'ordinaire, et les boissons les plus fortes par dessus le marché, et une, deux ou trois heures à table, et la bedaine si pleine qu'elle en résonne ? Et voilà pourtant ce qui était l'habitude et l'un des moindres détails *même parmi les moines les plus rigides* ». Naturellement, tout cela n'était rien, en comparaison de ce que faisaient les évêques et les abbés. En réalité, dit Luther, « ces chers papistes sont maintenant tous devenus de bons luthériens, car pas un d'eux ne pense plus à jeûner[2]. » « Si les moines ne trafiquaient pas de leur reste de sainteté, le nombre en diminuerait énormément, et les *bedaines fainéantes et voraces deviendraient clair-semées*[3]. » « Ces enragés de saints jeûnent un jour au pain et à l'eau ; puis pendant un quart de l'année, ils soiffent et ils goinfrent du matin au soir à s'en tendre la peau. Il y en a d'autres qui jeûnent en ne mangeant pas le soir,

1. Erl., 43, 199 (1532).
2. Erl., 43, 195-196 (1532).
3. Erl,, 31 300 (1533).

mais pour se rattraper, ils boivent à tire-larigo [1]. » « C'est pure imposture que de réduire son repas pour la montre, alors qu'en réalité on ne cesse de prendre soin de son corps... Avec leurs chemises de crin et leurs habits gris, les chartreux et toute la merdaille (moines et autres) veulent nous faire tenir la bouche et les yeux grands ouverts, et nous faire dire : « Oh ! les saintes gens ! Qu'il doit être dur et pénible de porter des vêtements aussi rudes et aussi grossiers ! *Et en réalité ils mangent et ils boivent à ne jamais se désemplir le ventre* [2]. » Pour Luther, les mots moine, religieuse, prêtre sont exactement synonymes de « goinfre et d'ivrogne [3] » « Tous des cochons à l'engrais [4]. » Dans les *Propos de Table* il va plus loin encore [5].

Dans tous ces passages, Luther s'attarde avec complaisance aux *abus* que l'on rencontrait dans les ordres religieux. Mais qui les nie ? Qui les a niés ? Avant Luther déjà, personne ne songeait à le faire ; ils ont été avoués ouvertement, mais ouvertement aussi combattus, et cela par les ordres eux-mêmes. On avait fait de louables efforts pour les supprimer, mais sans arracher le blé en voulant le nettoyer de ses herbes. A plusieurs reprises, Luther lui-même avait dit et répété que les abus ne rendent pas mauvaise l'institution elle-même et qu'on ne saurait s'en autoriser pour la

1. Erl., 7, 45.
2. Erl., 43, 200 (1532).
3. Erl., 44, 381 (1539).
4. Weim., XII, 135 (1523).
5. Ed. FÖRSTEMANN, III (1846), 299, 302 ; LÖSCHE, *Analecta Lutherana et Melanthoniana* (1892), p. 203, n. 314.

détruire[1]. Si à l'époque de Luther, on eût dû en venir à supprimer un état à cause des nombreuses tares qui s'y rencontraient, ce n'était pas à l'état religieux que l'on aurait dû s'en prendre, c'était à l'état conjugal : par suite de la morale étonnamment relâchée que professait Luther, ou plutôt par suite de sa destruction de toute morale, le mariage, comme nous l'avons vu au chapitre XIII, fut alors souillé d'innombrables adultères. Un état ne suffira jamais à rendre pieux un malhonnête homme.

Si les abus et les habitudes de certains individus devaient entraîner l'abolition de l'institution, au temps de Luther on aurait dû arracher toutes les vignes, abattre toutes les brasseries (pour lesquelles, soit dit en passant, Luther lui-même n'avait aucune aversion) ; car, de son propre aveu, le diable propre à l'Allemagne s'appelait le « Soiffeur » ou « une grosse outre à vin[2] » Pourtant, il n'a jamais prôné un remède aussi radical.

Si jamais quelqu'un devait rester muet sur cette question des abus dans les monastères, c'était bien le père de la « Réforme évangélique », dont les premiers adhérents ont été ces religieux et ces prêtres séculiers *qui étaient la personnification des abus dans l'état religieux et dans le clergé séculier*. Il avait été *un temps* où de concert avec nombre de ses contemporains Luther envisageait de bonne foi le redressement des abus dans l'Eglise et voulait combattre la décadence ; mais *à partir de 1520*, cette nécessité d'une rénova-

1. Voir, ci-dessus, I, p. 121-122.
2. Voir, ci-dessus, p. 125.

tion devint uniquement pour lui un *moyen d'agitation* : ses déclamations lui permettaient de livrer au mépris général les odieux papistes et de détourner les yeux du public de la corruption autrement grande de son troupeau, dont la vie anti-chrétienne offrait le spectacle des plus honteux débordements.

« Sous prétexte de religion, écrit-il, il ne faut pas refuser ou fuir les charges domestiques et civiles, comme font les moines qui se retirent dans les couvents *pour* ne servir personne, race aveugle et livrée à son sens pervers : *c'est pourquoi ils ne se soucient ni de la première, ni de la seconde table* [de la loi]. Mais aussi ils reçoivent une récompense digne de leur impiété : tandis qu'ils récusent les charges domestiques et civiles, *ils descendent jusqu'aux vices les plus horribles et les plus épouvantables,* plus bas que n'importe quel séculier, suivant le nom qu'il donnent aux autres [1]. » Depuis 1520, et surtout depuis son apostasie, c'est là le ton dominant de ses calomnies. Ce ton s'accentue dans son ouvrage *contre les vœux monastiques*, et il se maintiendra ainsi jusqu'à sa mort. Qu'un mensonge ne fût bâti que sur un autre, c'est ce dont il n'avait nul scrupule. De ce qu'une personne entrait en religion pour le motif qu'il indique, s'ensuivait-il que toutes faisaient de même ? Ou ce motif d'ordre inférieur répondait-il au concept de la vie religieuse ? A une période meilleure de sa vie, lui-même ne s'était-il pas tourné contre ceux qui appliquaient à tout un corps des fautes individuelles [2] ? Il

1. *Opp. exeg. lat.*, V, 172 (1538-1539).
2. Voir. ci-dessus, I, p. 337.

n'avait aucun scrupule de reprocher aux religieux ce que dans son système il regardait lui-même comme indifférent, je veux dire le non accomplissement des préceptes de Dieu. La contradiction est essentiellement dans la nature de Luther.

C'est avec préméditation qu'il étale « les vices horribles et épouvantables des religieux » ; lui et les siens voyaient là un excellent moyen d'agitation pour déchaîner contre les ordres l'opinion publique. C'est ce qu'il commença de faire dans son écrit *sur les vœux*. « Nulle part, y lit-on, la chasteté n'est moins observée que chez ceux qui en ont fait vœu. Presque tout y est souillé par des pollutions immondes, ou par l'ardeur continuelle et la flamme inquiète de la passion[1]. » Vingt ans après, il répète les mêmes propos : il appelle les célibataires catholiques « la race d'hommes la plus perdue de passions, de fornications et d'adultères, des gens qui passent leurs jours et leurs nuits à rêver à leurs ébats amoureux[2]... » Mais ce chaste Réformateur, comment sait-il donc ce que les innombrables célibataires se représentent pendant la nuit, quel est l'objet de leurs rêves et de leurs pensées ? En 1521, il rap-

1. (Quanquam in servando eo voto nihil æque est fictum), nec uspiam minus castitatis quam in iis qui voverunt castitatem polluta sunt ferme omnia vel immundis fluxibus vel perpetua ustione et flamma inquieta libidinis. Weim., VIII, 649 (1521).

2. « Genus hominum perditissimum libidinibus, scortationibus et adulteriis, qui dies noctesque tantum ludos suos venereos somniant, ac imaginantur, quid ipsi facturi essent, si talis licentia (ut patriarchis) concederetur, ut singulis noctibus conjuges permutare possent, et cum eis ludere secundum flammas et ardorem carnis, sicut cum scortis suis ludunt. » *Opp. exeg. lat.*, VII (vers 1541), 277. Cf. ci-dessus, p.

pelle encore une parole de saint Paul, il s'en sert même pour expliquer son ignorance de l'état intime de l'âme des religieux : « Qui d'entre les hommes connaît ce qui se passe dans l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui[1] ? » Si le père de la « Réforme évangélique » pouvait formuler sur les religieux les jugements qu'on vient de lire, c'était donc uniquement parce qu'*il s'identifiait lui-même avec eux tous*[2]. Il n'en écrit pas moins, la même année 1521 : « Ne va pas croire à la chasteté de gens dont il est avéré qu'ils mènent une vie impie, qu'ils s'engraissent du bien d'autrui pour vivre tranquillement dans l'oisiveté, l'abondance et les richesses[3]. » Nous avons déjà fait connaissance avec des phrases de ce genre ; il n'est donc pas nécessaire de les multiplier ; dans les œuvres de Luther, elles reviennent avec toutes les variations imaginables.

D'autre part, nous entendrons bientôt Luther célébrer chez les religieux la sainteté par les œuvres et l'austérité de la vie ; comment allier ces appréciations avec les propos ignobles que nous venons de lire ? Et dans ces appréciations louangeuses, il n'est pas isolé. Un témoin tout aussi peu suspect, le franciscain apostat Eberlin de Günzbourg, qui donne saint François d'Assise pour un « grand fou dangereux », un « vaurien de

1. I Cor. 7, 11. Voir ci-dessus, I, p. 137.

2. Plus loin, dans un registre de péchés dressé par Luther, nous verrons que ces rêveries impures de jour et de nuit furent bien l'un de ses défauts.

3. Tu cave ne credas eos caste vivere quos constat impie vivere, tum alienis opibus saginatos, ocio, saturitate et abundantia securos agere. Weim., VIII, 650 (1521).

marque », un « imposteur », un « assassin d'âmes », n'en fut pas moins obligé de délivrer *à la plus grande partie* de ses anciens confrères dans l'ordre de l'Observance le plus éclatant témoignage de l'honorabilité de leur conduite, de la pureté de leurs mœurs et de l'austérité de leur vie; comme témoin oculaire, et d'après sa propre expérience, il dut, malgré lui, démentir les accusations collectives de Luther[2]. Qu'avec cela, Eber-

1. T. I, 167, 199-200.

2. *Wider die falschscheynende gaystlichen*, etc., dans J. Eberlin von Günzburg, *Sämtliche Schriften*, éd. Enders, III, 45. Deux ans après les accusations de Luther (1523), Eberlin écrit : « Leurs paroles, leurs actions et leur tenue sont chastes ; — je parle du plus grand nombre : il n'y a pas à s'étonner *si sur cent il y en a un* à agir autrement ; on punit sévèrement celui qui tombe afin de mettre les autres en garde. Un rude habit gris, une ceinture de chanvre, pas de chaussures ni de haut-de-chausses ni de pourpoint ; pas de chemise de lin, pas de bains ; dormir tout habillé, et non sur la plume mais sur la paille ; jeûner la moitié de l'année ; chanter et lire au chœur plusieurs heures par jour, etc.: voilà qui montre *à tous les hommes que leur corps ne réclame rien ou qu'ils ne l'écoutent pas*. Simplicité dans les vêtements et dans la tenue, grande obéissance, abstention des titres des hautes écoles, quoi qu'eux aussi ils aient de la science, voyages rares et jamais à cheval, ce qui serait trop coûteux : voilà qui montre qu'ils ne courent pas après les honneurs ou le luxe. Ne rien posséder ni en commun, ni en particulier ; ne pas prendre d'argent et ne mettre la main sur rien, *ne pas tourmenter le peuple par le cens ou des rétributions obligatoires*, mais ne vivre que d'aumônes offertes spontanément : voilà qui montre *leur mépris de toutes les richesses*. Aussi le monde s'étonne de ces gens qui ne s'adonnent à *aucun plaisir sensuel avec les femmes*, qui ne s'accordent aucune satisfaction dans la nourriture, — car ils jeûnent fréquemment et ne mangent jamais de viande, — qui renoncent aux vêtements délicats, aux longs sommeils, etc. Ils ne font aucun cas des honneurs, ni des biens temporels, alors que, cependant, tous les hommes y aspirent avec ardeur. Aussi le monde juge bien vite qu'ils sont au-dessus de l'humanité ; on comprend qu'ils puissent prêcher et

lin représente ses confrères comme des égareurs d'âmes, cela importe peu ; car avec Luther, il condamnait toute « sainteté par les œuvres », et il y voyait une apostasie du Christ. Mais le peuple, comme il disait, leur était attaché ; car par la dignité de leur vie, ils en étaient venus à s'attirer tout le monde. « Le vulgaire, disait lui aussi Luther, regarde toujours plus à la vie qu'à la doctrine » ; et « un homme n'est jamais mieux suborné que par ces trompeuses apparences de sainteté[1]. »

Puis, de temps à autre, le même Luther tonnait contre les moines comme étant par excellence des gens qui voulaient être *saints par leurs œuvres* et opérer par eux-mêmes leur justification, qui s'élevaient au-dessus du peuple, regardant la foi au Christ comme une chose vulgaire et inférieure à leurs œuvres[2]. Il est allé

entendre les confessions ; travailler à détourner les autres des vices et les exhorter à entrer dans la voie de la vertu, à redouter l'enfer et le jugement de Dieu, à désirer le royaume des cieux ; qu'ils aient toujours sur les lèvres le nom et la parole de Dieu, ce qui donne légitimement lieu de croire qu'ils sont parfaitement instruits de l'Ecriture sainte ; on voit que par leurs œuvres et par leur vie, ils mettent en pratique ce qu'ils enseignent par leurs paroles », etc.

1. Erl., 34, 241 ; Weim., XIV, 465 (1523-1524).

2. Le P. Grisar fait remarquer que peu de temps après l'entrée de Luther chez les Augustins, il s'y produisit de grandes dissensions entre les *Observants* et les *Conventuels*. Luther se rangea d'abord du côté des Observants, ce qui le leur fit choisir comme leur délégué à Rome en 1510. Puis, l'année suivante, sans qu'on voie pourquoi, il se tourna brusquement du côté de Staupitz et des Conventuels. Dès lors, dans ses écrits et dans sa conduite, il attaqua âprement les Observants. C'est eux qu'il a en vue, par exemple, lorsque dans son *Commentaire sur l'épître aux Romains* (1515-1516), il parle des orgueilleux qui prétendent s'appuyer sur leurs

si loin dans ce genre de descriptions que l'on serait en droit d'en conclure qu'à cette époque les moines, presque sans exception, veillaient nuit et jour, se mortifiaient, abrégeaient leurs jours à force de jeûnes, priaient assidûment, encore que sans penser à ce qu'ils disaient, étaient constamment occupés à des bonnes œuvres, dans l'unique pensée d'apaiser la sévérité du souverain Juge. Toutes les fois qu'il parle de la sainteté des papistes par les œuvres, c'est-à-dire un nombre de fois incalculable, on épouve toujours cette même impression. Je me borne à donner ici quelques citations.

« Ce n'est pas pour ruiner les âmes et les corps que Jésus-Christ est venu [1], mais au contraire pour leur venir en aide. Il n'y a donc pas de raison pour un

œuvres. Quand il fut vicaire d'un district de onze monastères (1515-1518), il se servit de son autorité pour les mettre à l'écart, et accentua ainsi le relâchement de son ordre.

Grisar attache une très grande importance à ces dissensions pour expliquer l'aversion de Luther contre les œuvres. C'est peut-être le point le plus nouveau de son travail, celui aussi sur lequel, dans les premiers chapitres, il revient avec le plus d'insistance (voir, par exemple, p. 21-29 ; 50 et suiv., 116-117, 158-161, 212-217).

Ces dissensions peuvent servir à expliquer, en effet, la rapidité avec laquelle Luther a accentué sa lutte contre les œuvres pour se tourner exclusivement vers la foi ou confiance en Dieu. Mais, par dessous cette lutte, il reste toujours un point plus important encore ; si tout-à-coup Luther s'est tourné contre les Observants, s'il les a poursuivis avec âpreté, c'est qu'il y était porté par ses dispositions intimes, par sa nature et les défauts qui s'y étaient ajoutés. C'est ce point plus fondamental que Denifle a mis en lumière. Tout en le présentant avec plus de ménagement, en étant moins dur pour Luther, Grisar, du reste, ne songe pas à le nier. (N. d. T.).

1. Erl., 2, 464 (1533).

chartreux de se tuer de jeûnes et de prières. Assurément, le corps doit s'occuper, être assujéti au travail et ne pas rester oisif ; encore faut-il toutefois que cette activité ne ruine pas la santé. Celui qui nuit à sa santé et meurt avant le temps commet un suicide ; et sous le papisme, c'est là qu'en sont arrivés quantité de moines *dans les couvents : ils se sont épuisés par trop de prières, de jeûnes, de chants, de veilles, de mortifications, de lectures, de nuits passées sur une couche dure.* Garde-toi de tout cela comme d'un énorme péché mortel... Dieu n'est pas un assassin comme le diable, qui rôde autour de ceux qui mettent la sainteté dans les œuvres, *pour les pousser à se tuer par les jeûnes, les prières et les veilles.* Lui-même se mettait au nombre de ces moines pieux et stricts, « qui prenaient les choses au sérieux, se donnaient beaucoup de mal, et se faisaient souffrir[1]. » D'après lui, le *propre* du moine était précisément de se mortifier jour et nuit : « Il est triste de penser que le moine, qui jour et nuit n'est occupé qu'à châtier son corps, ne réussira qu'à se jeter dans l'enfer[2]. » « Dans la funeste vie des cloîtres, on jeûne, on célèbre des fêtes, on est mal couché, on s'impose des veilles, on garde le silence, on porte des habits grossiers, on se fait raser les cheveux, on s'enferme et on ne se marie pas ; et de tout cela, rien n'a été commandé par Dieu [3]. » Par là, nous abandonnons la

1. Erl., 48, 317 (1530-1532).

2. *Opp. exeg. lat.*, XVIII, 124 : « Miserabile est quod monachus, qui noctu diuque aliud nihil agit quam ut affligat corpus, aliud hac diligentia non efficit, quam ut subiciatur gehennæ ». (1532).

3. Weim., XXIII, 593 (1527).

volonté divine pour notre maudite volonté propre, et nos prétendues bonnes œuvres ; « nous nous enveloppons d'habits gris ; nous courons nous enfermer dans les monastères, nous nous faisons tondre comme des fous, nous martyrisons notre corps par des jeûnes et nous faisons cent bouffonneries du même genre, sans que Dieu nous le demande [1]. » « Auparavant, sous la papauté, nous nous tuions par des jeûnes et des macérations [2] ». Voilà ce que faisaient les moines, et non pas seulement pendant quelques années, mais pendant vingt, trente et même quarante ans [3]. C'étaient surtout les chartreux qui étaient de véritables assassins, et leurs cloîtres de vrais antres de la mort. Luther nous parle de l'un de ces assassins qu'il avait lui-même connu à Erfurt [4]. L'abstinence en avait tué un bon nombre : avec un peu de bouillon et de viande, et des vêtements plus convenables, ils auraient échappé à la mort [5]. « Sur le point de mourir, un chartreux ne pouvait pas prendre une cuillerée de bouillon de poulet, même si le médecin le lui conseillait [6]. » « Il porte une chemise de crin, il est fidèle à son service de matines et il se lève la nuit ; il chante pendant cinq heures, il jeûne et il ne mange pas de viande [7]. »

Toutes ces invectives et mille autres semblables amenaient Luther à cette conclusion : Cette vie de

1. Weim., XX, 517 (1526).
2. *Opp. exeg. lat.*, VII, 72 (vers 1541).
3. *In Gal.* c. 3, éd. Irmischer, II, 55 (1535).
4. Erl., 25, 339 (1539). Cf. aussi 7, 44.
5. *Opp. exeg. lat.*, XI, 123 (vers 1545).
6. Erl., 19 (2e éd.), p. 420.
7. Erl., 19 (1re éd.), p. 353, 354 (1531).

pénitences est diabolique, car par là ils veulent obtenir la rémission de leurs péchés et leur justification devant Dieu. Le chartreux de Luther dit : « Je veux jeûner tous les jours, ne pas manger de viande, martyriser mon corps ; cette existence rigide sera agréable à Dieu, et il me sauvera [1]. » Mais « les chartreux et les moines mendiants ont beau prier et se mortifier à en mourir, il n'y en a pas un à pouvoir réciter un *Notre Père* qui ait de la valeur aux yeux de Dieu, ni à pouvoir faire aucune œuvre bonne ; plus ils se préoccupent de faire des bonnes œuvres, plus leur sort empire [2]. » Enfin, d'une manière générale, les moines sont « les plus malheureux des hommes : pendant de longues années, pour obéir à des prescriptions tout humaines, ils mortifient leur corps par les veilles et les jeûnes, sans même l'avantage de savoir si leur obéissance est agréable à Dieu [3]. »

Luther avait répandu dans le peuple cette calomnie que dans l'accomplissement des œuvres, les *papistes* faisaient abstraction du Christ, que c'était *en dehors du Christ* qu'ils visaient à faire leur salut, à obtenir la rémission de leurs péchés et à mériter le ciel. Puis donc que l'accomplissement des œuvres était dirigé *contre* le Christ rédempteur qui avait abrogé toutes les lois, dès lors, de toutes les institutions catholiques, c'était l'état religieux avec ses lois qui offrait à Luther la meilleure des occasions de déblatérer contre ce qu'il appelait la sainteté par les œuvres. Plus il y entassait

1. Erl., 49, 45 (1538).
2. Erl., 43, 334 (1532).
3. *In Gal.*, éd. IRMISCHER, II, 175-176 (1535).

de « saints par les œuvres », plus il pouvait tempêter et tapager à plaisir. Aussi, *quand il en venait à ce sujet,* il n'éprouvait pas le moindre embarras à représenter *la plupart* des religieux de son temps, ou du moins un *grand nombre* d'entre eux, ceux qui vivaient strictement selon leur règle, comme voulant être saints par leurs œuvres et justes par eux-mêmes ; c'était pour lui un moyen de faire luire cette conclusion aux yeux du peuple : « *Tous,* des rénégats du Christ et des suppôts de Satan ». C'était précisément pour en arriver à les condamner *tous* qu'il commençait par les faire *tous* des saints selon la prétendue doctrine catholique. Plus l'antécédent était universel, plus le conséquent l'était aussi : universel, terrible et d'autant plus impressionnant. Pour lui, le saint par les œuvres, c'était précisément le *moine,* et dans la mesure où nous nous appuyons sur nos œuvres, chacun de nous porte un moine en lui[1].

« Avec sa corde, le chartreux veut mériter le ciel[2] ». « Bénédictins, chartreux, déchaussés, prêcheurs, augustins, carmes, tous les moines et toutes les religieuses sont certainement damnés ; seuls, les chrétiens sont sauvés ; pour ce qui n'est pas chrétien, rien n'est utile, pas même Jean-Baptiste »[3], qui mena dans le désert une vie si rigoureuse. « Christ veut dire Rédempteur, qui nous justifie sans nos mérites, *con-*

1. *Opp. exeg. lat.*, XVIII, 217 (1532) : « Unusquisque nostrum gestat in sinu suo magnum monachum, hoc est singuli vellemus tale opus, in quo possemus gloriari : ecce hoc feci, satisfeci hodie Deo meo orando, benefaciendo, ero igitur animo magis otioso ».

2. Erl., 19 (2e éd.), 418.

3. Erl., 10, 87.

damne toutes nos œuvres et nous applique les siennes... Les augustins, les franciscains, la dominicaille et les autres ont perdu le nom de disciples du Christ puisque ce n'est pas par le Christ qu'ils veulent se sauver, mais par un autre moyen, à savoir leur règle et leurs vœux [1]. » « Avec sa vie rigide, le moine sera pourtant damné. A la place de sa chemise de crin, il ferait mieux d'en porter une de soie, car cette sainte dévotion ne lui servira de rien [2]. » C'est pourquoi aussi, dans les anciennes « vies des pères », « on trouve peu de bien. Ce ne sont que louanges de la vie de couvent, contraires *à l'article de la justification* [3]. » « Il faut que je choisisse entre rester moine et prêcher le Christ ; l'un doit céder la place à l'autre [4]. » « *Il est impossible que le Christ et mon œuvre* demeurent ensemble : si l'un est présent, l'autre doit disparaître et périr [5]. » « Nous nous appelons chrétiens parce que nous possédons le Christ avec tous ses mérites, mais non à cause de nos œuvres : elles peuvent faire un saint chartreux, ou franciscain, ou augustin, un homme obéissant, un jeûneur, etc. ; elles ne donneront jamais un chrétien [6]. » Il dit dans un sermon en 1522 : « Il est aussi impossible à un moine et à un prêtre d'être chrétien qu'il est impossible au Christ de n'être pas le Christ [7]. » » Et que l'on ne vienne pas objecter que la continence

1. *Opp. exeg. lat.*. XXIII, 178 (vers 1528; édité en 1532).
2. Erl., 47, 315 (1530-1532).
3. *Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung*, n. 467.
4. Erl., 17 141 (1545).
5. Erl,, 14, 377 (1525).
6. *Ibid.*, p. 218-219 (3 octobre 1529).
7. Erl., 12, 246 (1522).

est un bien : par le verset 20 du chapitre V de l'épître aux Galates (où saint Paul range les *sectes* parmi les œuvres de la chair) « Paul condamne tous les ordres religieux et tous les cultes particuliers, *la continence, la prétendue convenance des actions et la sainte vie* de tous les papistes et sectaires[1], » etc. Voilà ce que dans le papisme pas un théologien n'avait compris. Evidemment non ; car au verset 23 du même chapitre, le théologien catholique trouvait parmi les fruits de l'esprit, la continence, la chasteté et la modestie ; au verset suivant, il lisait que ceux qui sont au Christ ont crucifié leur chair avec ses vices et sesconvoitises[2] ; et chez Luther et ses disciples, ce théologien découvrait tout le contraire : des vœux à violer pour être agréable à la chair.

Voici donc qui est contre la sainte doctrine : « Si tu veux être sauvé, embrasse tel état, tel ordre ; accomplis telle ou telle œuvre. C'est ainsi qu'ils tirent le peuple hors de la foi pour le jeter sur les œuvres ; ils proclament bien que le Christ est le Seigneur, mais en

1. *In Gal.*, éd. Irmischer, III, 47 (1535) : « Certe nullus theologus in papatu intellexit, Paulum hoc loco damnare omnes cultus et religiones, continentiam et in speciem honestam conversationem et sanctam vitam omnium papistarum et sectariorum ».

2. « Le fruit de l'Esprit, au contraire, c'est la charité, la joie, la paix, la patience, la mansuétude, la bonté, la fidélité, la douceur, la tempérance. Contre de pareils fruits, il n'y a pas de loi. Ceux qui sont à Jésus-Christ ont crucifié la chair avec ses passions et ses convoitises. Si nous vivons par l'esprit, marchons aussi par l'esprit. » Gal., V, 22-25.

La Vulgate ajoute la longanimité, la modestie, et la chasteté, et elle met *continence* au lieu de *tempérance*.

C'est évidemment de la Vulgate que Denifle s'inspire(N. d. T.).

fait ils le renient, car ils n'ont pas un mot pour rappeler que c'est lui seul qui, par miséricorde, remet les péchés, délivre de la mort et de l'enfer ; ils disent au contraire : par ces ordres, par telles ou telles œuvres, on doit expier ses péchés, satisfaire pour eux et obtenir la grâce. C'est absolument comme si tu disais : « Le Christ ne l'a pas fait, il n'est pas le Rédempteur, sa passion et sa mort ne sont d'aucun secours. » Car, si ce sont là les fruits de tes œuvres, lui n'a rien à produire par son sang et par sa mort : nécessairement, l'un des deux doit être inutile[1]. » Autant de mensonges que de mots ! Chez les papistes et les moines, écrit-il de nouveau, les œuvres seules étaient tout; « ils foulent aux pieds le sang du Christ; ils confondent le Christ avec les larrons ; ils disent : « Le sang du Christ ne me suffit pas, je veux aller au ciel par une voie meilleure[2]. » « Personne n'a dit : « Si tu as péché, crois au Christ » ; mais nous étions simplement renvoyés à nos propres œuvres[3]. » « Les religieux ignorent totalement qu'en se donnant à François ou à Dominique, ils s'éloignent de Dieu et détruisent l'alliance du baptême; sans quoi, ils feraient pénitence[4]. » Dès lors, si à la fin de leur vie François et

1. Erl., 14, 377 (1525). Cf. aussi 43, 75-76 (1532), *Opp. exeg. lat.*, XXIII, 44-45 (vers 1528, édité en 1532). On avait attribué aussi au froc le pouvoir de justifier : voir ci-dessus, I, p. 270-272, et *Opp. exeg. lat., loc. cit.*, p. 10; Erl., 25, 337-338 (1539), etc.

2. « Conculcant sanguinem et reputant Christum inter sceleratos, i. e. Christus non est satis cum suo sanguine, meliore via eam ad cœlum ». Weim., XX, 670, 15 (1527).

3. *Ibid.*, 670, 9.

4. *Opp. exeg. lat.*, XXIV, 184-185 (1524).

Dominique ne se sont pas attachés au Christ et n'ont pas rejeté la sainteté de leur vie, « je n'irais pas volontiers dans leur ciel [1]. » « Le plus vicieux de tous les bipèdes », pour répéter le nom que le grave et fameux juriste Ulrich Zasius donne à Luther[2], aurait pu s'épargner la crainte de parvenir au même ciel que François et Dominique; il aurait pu moins trembler pour leur salut et celui des bons religieux qui, jusqu'à leur dernier soupir, ont été fidèles à Dieu dans l'accomplissement de leurs devoirs monastiques. Dans *ce* ciel, il ne s'est pas trouvé de place pour Luther et ses religieux apostats si, à leur dernière heure, ils n'ont pas condamné leurs erreurs et leur vie.

Ce n'est que dans la seconde partie que le lecteur comprendra la gravité des attaques et des calomnies que l'on vient d'entendre Luther lancer contre les religieux; l'on verra alors son attitude à l'endroit des bonnes œuvres, et l'on constatera que, de propos délibéré, il s'est tu sur le fondement de toute bonne œuvre et de tout mérite, à savoir Jésus-Christ, son sang et ses mérites.

§ 4. — *Calomnies de Luther sur la « Formule monastique de l'absolution ».*

Ce qui précède va nous expliquer la manière révoltante dont Luther en a imposé à son public, lorsqu'il est parti en guerre contre la prétendue *formule d'abso-*

1. Erl., 45, 356 (1537-1538).

2. « *Omnium bipedum nequissimus* », dans J. A. Riegger, *U. Zasii Epistolæ* (Ulmæ, 1774), p. 79. Cicéron applique la phrase à Régulus.

lution usitée chez les moines. Pour lui, il s'agissait de montrer que c'était uniquement en raison de leurs œuvres qu'ils entendaient être absous de leurs péchés. A une section de son second *commentaire sur l'épître aux Galates* il donne pour titre : « *Formule de l'absolution monastique. Que Dieu te pardonne, mon frère*[1]. » Puis, il cite la prétendue formule de l'absolution, qui en réalité *n'est pas* la formule de l'absolution, *mais un supplément absolument accessoire,* et qui, comme nous allons le voir, n'a pas trait à l'absolution, mais à la satisfaction. Pour *la formule unique d'absolution* en usage dans toute l'Eglise, *il la passe sous silence.*

1. *In Gal.*, I, 225-226 (1535) : « Forma absolutionis monasticæ. Parcat tibi Deus, frater. — « Meritum passionis domini nostri Jesu Christi, et beatæ Mariæ semper virginis, et omnium sanctorum, meritum ordinis, gravamen religionis, humilitas confessionis, contritio cordis, bona opera, quæ fecisti et facies pro amore domini nostri Jesu Christi, cedant tibi in remissionem peccatorum tuorum, in augmentum meriti et gratiæ et præmium vitæ æternæ. » Hic audis quidem meritum Christi, sed si diligentius verba expenderis, intelliges Christum plane otiosum esse et ei detrahi gloriam et nomen justificatoris et salvatoris et tribui monasticis operibus. Num hoc non est nomen Dei in vanum sumere ? Num hoc non est Christum verbis fateri, vim autem ejus abnegare et blasphemare ? Ego in eodem luto hæsitavi, putabam Christum esse judicem (etsi ore fatebar eum passum et mortuum pro redemtione generis humani) placandum observatione regulæ meæ. Ideo cum orabam aut celebrabam missam solitus eram semper adjicere in fine : Domine Jesu ad te venio, et oro, ut gravamina ordinis mei sint compensatio pro peccatis meis. Nunc vero gratias ago patri misericordiarum, qui me a tenebris vocavit ad lucem evangelii et donavit me uberrima cognitione Christi Jesu Domini mei etc..., non habens meam justitiam ex regula Augustini sed eam, quæ est per fidem Christi. »

Dans un sermon de 1540, il attribue cette formule monastique de l'absolution à ces « têtes-pelées de *déchaussés* ». « Voici, dit-il, leur absolution, comme on peut du reste s'en convaincre par les lettres qu'ils vendent pour vanter leur confraternité : « Que le mérite de la passion de Jésus-Christ, les mérites de Marie, la Vierge sainte, et de tous les saints ; le mérite de cet ordre dur et austère, l'humilité de ta confession, le repentir de ton cœur et toutes les bonnes œuvres que tu as faites ou feras, te soient attribués pour la rémission de tes péchés et pour la vie éternelle, etc. » Ce n'est là, ajoute-t-il, qu'une horrible injure faite au Christ, et une déformation de l'absolution véritable ; car on y parle bien de sa passion, mais c'est uniquement pour la forme ; on ne la considère pas comme assez bonne et assez puissante *pour la rémission des péchés* ; il faut y ajouter les mérites de Marie, de tous les saints et, par-dessus tout, ceux de leur ordre et moinerie, et les égaler aux mérites du Christ[1] » Quelle est donc la vraie formule de l'absolution ? Luther poursuit : « Pour que l'absolution soit réelle et valide, elle doit émaner du commandement du Christ, et être ainsi conçue : « *Je t'absous de tes péchés*, non pas en mon nom, ni au nom de quelque saint que ce soit, ou à cause d'un mérite humain, mais au nom du Christ et en vertu de son commandement qui m'a ordonné de te dire que tes péchés doivent t'être remis », etc. *C'est le Christ lui-même qui absout* par la bouche du prêtre.

1. Erl., 11, 361-362 (1540).

Mais où avait-il pris la *vraie* formule de l'absolution : « Je t'absous de tes péchés [1]. » *Précisément dans l'Eglise* et par l'entremise de son *ordre* ; car la formule d'absolution en usage était *partout* subtantiellement la même : après la récitation d'une invocation prise de la fin du *Confiteor* (*Misereatur* et *Indulgentiam*), elle était conçue en ces termes : « Que notre *Seigneur Jésus-Christ*, fils du Dieu vivant, daigne t'absoudre par sa grande miséricorde ; *et, en vertu de son autorité, je t'absous de tous tes péchés* (afin qu'ici et au tribunal du Christ, tu sois absous, que tu aies la vie éternelle et que tu vives dans les siècles des siècles), *au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.* » L'usage du clergé séculier était dans le même sens, de même que l'enseignement des théologiens avant Luther [2]. Parmi les

1. « Ego absolvo te ab omnibus peccatis tuis. »

2. Dans l'*Agenda Moguntin.*, si important pour l'Allemagne et qui y faisait autorité, voici quel était *le Modus absolvendi, quem tenere debent curati circa confessos* (édition de 1513, f. 27) : « Misereatur tui omnipotens Deus, dimittat tibi omnia peccata tua, custodiat te ab omni malo, conservet te in omni bono, perducat te in vitam eternam. Amen. Oremus. Indulgentiam et remissionem peccatorum tuorum tribuat tibi pius pater, et misericors Dominus. Amen. (Deinde imponat sibi penitentiam pro qualitate peccatorum et conditione persone salutarem ; qua imposita et a confitente suscepta absolvat eum, primo ab excommunicatione minori, deinde a peccatis, ita dicendo) : *Dominus noster Jesus Christus per suam magnam misericordiam dignetur te absolvere et ego auctoritate ipsius* qua ego fungor (*sequitur forma*, quam dicat cum intentione absolvendi) *absolvo* te a vinculo excommunicationis minoris, si ligaris, et *absolvo te a peccatis tuis.* In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Amen. » Donc, comme il arrive très fréquemment, il n'y a aucune addition. Au fol. 28ᵇ, c'est absolument la même formule qui est prescrite pour l'absolution des malades ou des moribonds. Dans les *Prænotamenta*, on donne comme *forme*, comme substance de l'absolution : *Ego absolvo te a*

formules d'absolution usitées au confessionnal pour la rémission des péchés, il est absolument impossible d'en trouver une seule, où il soit question d'œuvres personnelles ou étrangères. Partout, nous trouvons simplement : « Je t'absous de tes péchés [1], » et cela, en vertu de l'autorité de Jésus-Christ et non en raison des œuvres [2]. *Jamais et en aucun lieu jusqu'à l'époque de Luther, et, du reste, pas plus depuis lors qu'auparavant, il n'a été question des œuvres dans l'absolution.* GERSON, par exemple, ne connaît pas d'autre formule d'absolution que le : « Je t'absous de tes péchés », etc. [3]. Les manuels pratiques tels que le *Manuel des confesseurs* de NIDER [4], la *Méthode pour la confession* de l'évêque

peccatis in nomine Patris, etc. Sans parler d'autres rituels, les docteurs « monastiques » eux aussi s'expriment dans le même sens. S. BONAVENTURE (4 Sent., dist. 17, p. 2, dub. 5) dit : « Sacerdos primo absolutionem dat per modum deprecativum dicens : « Indulgentiam tribuat » etc., et post : *Et ego absolvo te.* Rien ici de l'addition. S. THOMAS (3ª, qu. 84, a. 3) (ainsi que tous les autres) ne connaît pas d'autre formule d'absolution que : *Ego te absolvo*, etc. : il ne suffit pas de dire simplement *Misereatur... Indulgentiam... Ibid.*, ad 1. Il traite longuement ce sujet dans l'opuscule 22, *De forma absolutionis* ; au chap. 2, il rapporte la manière de voir commune aux professeurs de Paris sur l'essentiel de la formule de l'absolution, qui se réduit aux mots : *Ego te absolvo.* — Eugène IV a de nouveau déclaré quelle était la formule de l'absolution. (*Concilia*, ed. COLETI XVIII, 450).

1. Ego absolvo te a peccatis tuis.

2. Voir aussi la formule d'absolution dans MARTÈNE, *De antiquis eccl. ritibus*, lib. I, c. v, a. 5, Antuerpiæ, 1763, t. I, p. 272 [Item, Venetiis, 1783, t. I, p. 272] : « Et ego te absolvo auctoritate Domini nostri Jesu Christi, et beatorum Apostolorum Petri et Pauli et officii mihi commissi ab iis peccatis, quæ confessus es et aliis oblitis. »

3. *De decem præceptis*, dans *Opp. omn.* (Antuerpiæ, 1706), I, 447,

4. *Manuale confessorum* (s. l. et a.), 2ª pars, c. 9 : « Est igitur forma absolutionis pro peccatis, presupposita intentione bona,

espagnol André d'Escobar[1], la *Somme angélique* du déchaussé Ange de Clavasio, fort répandue au temps de Luther[2], la *Somme de Cajétan*[3], etc., aucun de ces manuels ne connaît non plus d'autre formule. Même en cas de maladie, ou à l'heure de la mort, et cela, après une longue vie pleine de bonnes œuvres et passée dans la fidèle observation de la règle de l'ordre, dans l'absotion que le prêtre lui donnait avant de lui apporter le le viatique, le malade ou le mourant n'entendait rien dire de ses bonnes œuvres : cette absolution lui était conférée *exclusivement* sous l'invocation de Jésus-Christ. Tel était l'usage chez les religieux, et tel était en particulier l'usage chez les confrères de Luther, les ermites de saint Augustin[4]. Dans son ordre, il y

sufficiens in omni casu ista : « Dominus noster Jesus Christus te absolvat, et ego te absolvo a peccatis tuis in nomine Patris. » L'exemplaire dont je me suis servi, de la bibliothèque des dominicains de Vienne, a été corrigé dès 1476 par Michel de Brünn. Dans son *Tractatus de morali lepra* (s. l. et a), c. 12, Nider cite aussi cette formule d'absolution.

1. *Modus confitendi* (Nuremberg, 1513), fol. après Aiiij : « Auctoritate Dom. n. Jesu Ch. absolvo te ab omnibus peccatis tuis mortalibus, criminalibus et venialibus mihi confessis. Absolvo etiam te ab omnibus aliis peccatis oblitis, confessis et non confessis, commissis et obmissis ac neglectis, quantum possum et debeo *in virtute passionis Domini nostri Jesu Christi et in nomine Patris*, » etc.

2. *Summa Angelica* (Argentine, 1502), fol. 49, à *Confessio*, V : *Ego te absolvo*, etc.

3. *Summa Cajetana*, composée en 1523 par le cardinal Cajétan, imprimée à Rome 1525 ; à *Absolutio* : « Consistit, ut in concilio Florent. sub Eugenio IV legitur, in his verbis : « Ego te absolvo. »

4. Pour les bénédictins, qu'il suffise de renvoyer à leur bréviaire et à la bible du diocèse de Gènes (*Ms. Urbin. lat.*, n. 597, XIVe siècle, fol. 853) ; — au *Breviarium O. S. B. de novo in Monte Pannonie S. Martini ex rubrica patrum Mellicens. summa diligentia*

avait en outre une longue et solennelle *Formule d'absolution plénière* [1] pour l'article de lamort, afin de conférer aussi l'indulgence plénière ; eh bien, ni dans l'absolution de l'excommunication, de la suspense, de l'interdit et des péchés, ni dans la formule de l'indulgence, on ne rencontre la moindre allusion aux bonnes œuvres, bien que pour l'indulgence, les privilèges concédés par les papes Grégoire XI, Martin V et Eugène IV y soient mentionnés [2]. Comme on l'a

extractum (Venetiis... Ant. de Giuntis... expensis... Joannis Pap librarii Budens. 1506), fol. 485*. Pour les ermites je me reporte à leur bréviaire du *Cod. Vat. lat.*, n° 3515, fol. 422 (de la fin du XVe siècle). Partout la formule est : « Dominus Jesus Christus, qui dixit discipulis suis : « Quecunque ligaveritis super terram, erunt ligata et in celo, et quecunque solveritis super terram erunt soluta et in celo », de quorum numero quamvis indignos nos esse voluit : ipse te absolvat per ministerium nostrum ab omnibus peccatis tuis, quecunque cogitatione, locutione, operatione negligenter egisti, et a nexibus peccatorum absolutum perducere dignetur ad regna celorum. Qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat Deus per omnia secula seculorum. Amen. ». Ensuite on lui donnait le Viatique. On connaît l'*absolutio generalis in articulo mortis*, de Grégoire XI ; on y lit : « Dominus noster Jesus Christus per suam piissimam misericordiam et per meritum sue dignissime passionis te absolvat, et ego auctoritate Dei... absolvo te ab omnibus peccatis tuis », etc. *Urbin. l. c.*, fol. 857.

1. « Formula absolutionis plenarie. »

2. La formule commence ainsi : « Auctoritate Dei et beatorum apostolorum Petri et Pauli et sancte Romane ecclesie, et auctoritate mihi concessa te absolvo a sententia excommunicationis », etc. Voici la partie relative aux péchés : « Et auctoritate sacro ordini indulta et mihi commissa te absolvo ab omnibus peccatis tuis contritis, confessis et oblitis, quorum memoriam non habes *et que pretextu istius indulgentie non commisisti.* » (Remarquer en passant cette clause si intéressante et à opposer à ceux qui disent que l'indulgence n'a fait que porter les gens à pécher plus facilement). Vient ensuite la collation de l'indulgence plénière,

on l'a vu, Luther lui-même a maintenu la formule catholique ou monastique de l'absolution : « *Moi*, en tant que curé, *par son commandement* (le commandement de Dieu) *j'absous de tous leurs péchés* tous ceux qui sont ici présents et écoutent la parole de Dieu, et qui, avec une sincère contrition de leurs péchés, croient en notre Seigneur Jésus-Christ ; *au nom du Père,* » etc. [1].

Quelle est donc le sens de la « formule monastique d'absolution », rapportée par Luther ? Le père de la « Réforme évangélique » a fait peu loyalement passer pour la formule de l'absolution un supplément *absolument accessoire*, et qui n'a *rien* à voir avec *l'absolution*. Je dis « peu loyalement » car, non seulement à cause « de sa merveilleuse formation théologique [2], » mais simplement comme ermite de saint Augustin, il devait savoir : 1° qu'en beaucoup d'endroits, ce supplément n'avait pas été introduit, et que généralement il n'était pas prescrit ; que l'emploi en était laissé à la discrétion de chaque confesseur, si bien qu'il n'en existait pas même de formule fixe ; 2° que ce supplément n'était pas *monastique*, mais qu'il était tout aussi bien employé par des prêtres séculiers, naturellement avec les modifications nécessaires ; 3°, et c'est ici le point

qui ne doit pas nous occuper ici, mais qui trouvera place à un autre endroit. Voir le bréviaire des ermites de saint Augustin, dont il vient d'être question, fol. 434ᵇ.

1. De Wette, VI, 245 (1540). Déjà dans le *Petit catéchisme* il prescrivait la formule suivante : « Moi, par le commandement de Notre Seigneur Jésus-Christ, je te remets tes péchés au nom du Père », etc. Erl. 21, 19 (1529).

2. Ci-dessus, p. 59.

capital, que ce supplément ne regardait pas *l'absolution* des péchés, mais la satisfaction, et qu'ainsi il s'ajoutait à la pénitence imposée, comme l'enseignait saint Thomas, et avec lui tous les autres théologiens [1]. En quelques contrées, ce point était même expressément indiqué [2].

Et maintenant, quelles seront les expressions assez fortes pour stigmatiser l'imposture et la falsification du père de la « Réforme évangélique » ? Il faut *lui appliquer* ce qu'il dit des papistes à propos de la « formule monastique de l'absolution » : « Ce n'est pas par un mouvement du Saint-Esprit qu'ils agissent

1. Dans *Quol.* III, qu. 13, a. 1, *Utrum satisfactio universaliter injuncta a sacerdote sit sacramentalis*, il écrit : « Sacerdos injungat pœnitenti aliquid, quod pœnitens tolerabiliter ferat, ex cujus impletione assuefiat ut majora impleat, quæ etiam sacerdos sibi injungere non attentasset. Et hæc, quæ præter injunctionem expressam (pœnitens) facit, accipiunt majorem vim expiationis culpæ præteritæ *ex illa generali injunctione, qua sacerdos dicit* : « Quidquid boni feceris, sit tibi in remissionem peccatorum. » Unde *laudabiliter consuevit hoc a multis sacerdotibus* dici, licet non habeat majorem vim ad præbendum remedium contra culpam futuram. Et quantum ad hoc talis satisfactio est sacramentalis, in quantum virtute clavium est culpæ commissæ expiativa. » NIDER s'exprime de la même manière (*Manuale confessorum, loc. cit.*) : « Ultimo *potest* (confessor) addere sic : « Meritum domini nostri Jesu Christi », etc., quia ex ista additione, dicunt doctores, quod omnia in tali additione inclusa majorem efficaciam habebunt satisfaciendi pro peccatis, » etc. La *Summa Angelica*, œuvre franciscaine, en appelle à S' Thomas. CAJETAN loue ceux qui récitent ce supplément.

2. Voici, par exemple, ce qu'écrit André D'ESCOBAR, *loc. cit.* : « Ipsa passio domini nostri Jesu Christi, et merita omnium sanctorum, et passiones sanctorum martyrum... et opera misericiæ quæ fecisti et facis... totum tibi confero in *satisfactionem* hujus penitentie tibi per me injuncte et ad profectum et auxilium remissionis omnium peccatorum tuorum », etc.

ainsi ; c'est par un mouvement de leur propre esprit et du démon, qui est le père et l'auteur de ces doctrines mensongères [1]. »

Pour Luther, aucun moyen n'était trop mauvais quand il s'agissait de jeter le mépris sur l'Eglise et ses moines. A l'antécédent qu'il a inventé [que par le culte des œuvres on renie Jésus-Christ], correspond ce conséquent que les moines et les papistes ne s'appuient que sur leurs œuvres. Pour arriver à cette conclusion, il ne craint pas de se peindre lui-même, pour l'époque de sa vie monastique, comme le plus grand des ignorants ; à cette époque, prétend-il, il regardait le Christ comme un juge qu'il fallait apaiser par l'observance de la règle ; c'est pourquoi, à la fin de ses prières, ou après avoir dit la messe, il avait l'habitude d'ajouter : « Seigneur Jésus, faites, je vous en prie, que les rigueurs de mon ordre me soient une compensation pour mes péchés [2]. » Mais nous reviendrons sur cette question dans la seconde partie, où nous donnerons un exposé de la doctrine de l'Eglise catholique et de celle de Luther sur les bonnes œuvres.

Et que dire du « Vieux Maître » des biographes de Luther, de KÖSTLIN, qui croit son « Père » sur parole, et qui écrit : « Luther nous a conservé une formule d'absolution usitée chez les moines » ; il traduit cette formule en allemand et il fait cette remarque : « Ainsi, la rémission des péchés qui devait être fondée sur la réconciliation par le Christ, était donnée, en ces termes

1. Erl. 11, 362 (1540).

2. Voir, ci-dessus, p. 186, n. 1, dans les conclusions que Luther tire de la manière déloyale dont il expose la formule de l'absolution.

formels et exprès, comme la conséquence de la dignité et des œuvres du pécheur qui implorait son pardon [1]. » Ainsi! La méthode est très simple : au lieu de travailler scientifiquement et sans préjugés, au lieu de contrôler les dires de Luther, Köstlin accepte comme parole d'Evangile chacune de ses impostures ! Il n'y a pas de sottise si ridicule que les théologiens protestants ne s'empressent de redire après le père de la « Réforme évangélique », pourvu qu'elle aille contre l'Eglise catholique ; pas de calomnie si malséante qu'ils n'accueillent, qu'ils ne colportent et dont ils ne nourrissent leurs « fidèles. »

§ 5. — « *Le grand malfaiteur condamne le petit* ». *Moyens indignes employés par Luther pour discréditer les religieux et le clergé séculier.*

Assez souvent, comme nous l'avons vu, Luther attaque les religieux et les prêtres sur le point où lui et sa suite étaient dans la situation la plus fâcheuse. Il savait fort bien qu'aux yeux du peuple comme devant le droit divin, son union et celles des religieux et prêtres apostats n'étaient pas un *mariage*, mais un concubinage prolongé [2]. Lui-même il qualifie de « court moment de honte » le passage de ces hommes à la vie du mariage ; ce n'était qu'ensuite que devaient venir les « années pleines d'honneur » [3]. Or, contracter

1. *Martin Luther*, 3e éd., I, 73 ; 5e éd., revue par Kawerau, I, 64.

2. Voir quelques mots à ce sujet dans mon opuscule *Luther pour le rationaliste et pour le catholique*, ch. II, § 4, V (éd. allemande, p. 84).

3. Voir ci-dessus, t. I, p. 13.

un *vrai* et légitime mariage n'a jamais été un sujet de déshonneur. Il connaissait la vie de ses adeptes, et il savait que, pour la plupart, c'était l'amour de la liberté charnelle qui les lui avait amenés ; il pressentait qu'à tout le moins « beaucoup » des moines apostats répandraient « une grande puanteur[1]. »

De fait, que valaient ceux qui avaient quitté leurs ordres pour le suivre ? Ceux qui étaient restés fidèles les connaissaient pour avoir vécu avec eux durant des années, et ils les tenaient pour de la racaille, pour un vil résidu[2] : c'étaient des « polissons », c'est-à-dire des coureurs de filles, sur qui le dominicain Jean Mensing portait ce jugement : « Ah ! les polissons ne seront jamais que des polissons, en quelque état, profession et ordre qu'ils soient. Et nous souhaitons que si jusqu'à présent il y en a eu dans notre Eglise, ils en soient censément tous partis pour courir à Luther. Plût à Dieu, lui qui veut purger son aire et séparer l'ivraie du bon grain, que Luther eût déjà tous ceux des nôtres qui ne voulaient rien faire de bien. Car, à part ceux que leur naïveté a trompés, il est évident que personne ne se jette dans la secte luthérienne avec l'intention de devenir meilleur et plus pieux, mais seulement afin de vivre en toute liberté et impunité, et d'agir sans aucune retenue, selon son bon plaisir[3]. »

Il n'y eut qu'une voix pour reconnaître que les pre-

1. Voir ci-dessus, t. I, p. 39.

2. Voir ci-dessus, t. I, p. 17 et 271.

3. *Vormeldunge*, etc., fol. Hij. Le monde ne change pas : tous ceux qui savent voir peuvent remarquer qu'aujourd'hui, il en est encore ainsi. Nous en avons suffisamment de preuves autour de nous, et à Berlin aussi bien qu'ailleurs.

miers religieux passés à Luther se comportèrent ensuite beaucoup plus mal qu'auparavant [1]. Schwenckfeld les appelait une masse de fous furieux et d'insensés, autrefois retenus à la chaîne et maintenant mis en liberté [2] ; et les gémissements de Luther à son ami Mathesius étaient dans le même sens : « Les siens eux-mêmes, disait-il, le contraindraient de demander à l'électeur une tour pour les prêtres, où l'on pourrait mettre comme dans une prison cette race sauvage et mal apprivoisée.... Tous ceux qui étaient entrés au couvent par gourmandise et par paresse en sortaient par amour de la liberté et de la chair. De ceux qu'il connaissait, il n'y en avait qu'un petit nombre à être devenus des hommes nouveaux en quittant leur monastère [3]. » Mathesius, l'aveugle panégyriste de Luther, a été forcé de reconnaître la vérité de ces paroles. « Beaucoup des nôtres, avoue-t-il, suscitent du scandale par leur vie licencieuse et leurs mauvaises doctrines. Depuis que l'Evangile les a délivrés du joug du pape, ils abusent de la liberté chrétienne et vivent dans le désordre ; ils accumulent querelle sur querelle, abandonnent l'étude, ne s'adonnent qu'à la honte et au vice, dénigrent l'autorité et ne savent que déblatérer contre les moines et les religieuses, à quoi le vulgaire prête volontiers l'oreille [4]. »

1. Voir ci-dessus, t. I, p. 36-37.

2. Voir ci-dessus, t. I, p. 38.

3. *Historien von des ehrw. in Gott seligen teuren Mannes Gottes Dr. Martin Luther*, Nürnberg, 1567, fol. 137. Ces confidences concordent parfaitement avec ce que Luther écrivait à Jean Lang le 28 mars 1522 (Enders, III, 323). Voir ci-dessus, I, p. 89. — [La tour fut bâtie : elle existait dès 1540. Gnisar, I, 429].

4. *Même ouvrage*, fol. 136b.

Mais il oublie de dire que c'était Luther qui était responsable de cet état de choses, que c'était lui qui avait donné le ton à cette société démoralisée.

Dès le début, le père de la « Réforme évangélique » avoua (et s'il ne s'agissait de Luther on pourrait presque dire : il avoua ingénûment) que les apostats et lui-même ne s'étaient pas améliorés d'un iota de ce qu'ils étaient sous le papisme. Le 22 mars 1522, il écrivait à son confrère apostat Jean Lang : « Chez nous tous, la vertu de la Parole est encore cachée ou trop faible, *ce qui m'étonne extrêmement.* Nous sommes toujours les mêmes : durs, insensés, impatients, téméraires ivrognes, dissolus, querelleurs. Bref, cette belle charité qui est la marque distinctive des chrétiens ne se montre jamais en nous, et l'on voit l'application de ce mot de saint Paul : « Nous avons le royaume de Dieu en paroles et non en œuvres[1]. » Pour s'excuser, lui et les autres, il falcifie l'Ecriture! Car saint Paul ne dit pas : « *Nous* avons le royaume de Dieu en paroles » ; il dit : « Le royaume de Dieu ne consiste pas en paroles, mais en œuvres[2]. » Ce passage renferme précisément une condamnation de Luther et des siens, eux qui avaient toujours sur les lèvres la parole de Dieu, l'Evangile, alors qu'ils y contredisaient par leurs œuvres.

1. Enders, III, 323.

2. I Cor. 4, 20. « Non enim in sermone est regnum Dei, sed in virtute. » Au sujet de cette citation de Luther, Enders fait cette remarque significative : « Naturellement [Luther ici] est ironique. » (P. 324, n. 5). Quand leur « Père » leur crée des embarras, alors, par une échappatoire facile, les écrivains protestants disent qu'il plaisante.

D'ailleurs, il était facile de voir que la société nouvelle *devait* aller plus mal que l'ancienne. Les transfuges des cloîtres et du clergé séculier, apôtres de Luther, étaient précisément ceux qui, sous le régime papal, avaient discrédité la vie monacale et le sacerdoce séculier, et cela surtout par leur immoralité. Donnons-en un seul exemple, pris de la congrégation religieuse à laquelle appartenait Luther et qui, à part quelques exceptions, s'était totalement dissoute pour se jeter dans ses bras. L'humaniste Jean Lang avait d'abord été prieur des ermites de saint Augustin à Erfurt, puis en 1518 successeur de Luther comme vicaire d'un district de onze couvents dont par là même aussi il était le visiteur. Au commencement de 1522, il se rangeait du côté de Luther, et, en 1525, il disait dans un sermon : « Si sur les moines et les religieuses le pape, les princes, les magistrats savaient seulement la dixième partie de ce que je sais, ils n'auraient pas de repos qu'ils ne fussent parvenus à faire sortir les leurs des murs des couvents[2]. » Je remarque d'abord incidemment que par ces paroles, ce triste personnage s'est rendu coupable du plus honteux des abus de confiance, ce qui n'a rien pour nous étonner de la part de celui qui avait enfreint ses vœux. « Comment sais-tu cela? lui demandait son ex-confrère Usingen, qui en un

1. Surtout si l'on y ajoute le verset précédent : « J'irai bientôt chez vous... et je prendrai connaissance *non des paroles de ceux qui se sont enflés,* mais de ce qu'ils peuvent faire. » (I Cor. 4, 19).

2. *Sermo in nupciis Culsameri sacerdotis anno 1525, 2ª feria dominice qua legitur in ecclesia Evangelium : Nupcie facte sunt.* Ce sermon est analysé par Usingen dans l'ouvrage que je cite à la note suivante.

temps l'avait tiré d'embarras, comment sais-tu cela ? sinon parce que tu as été dans notre ordre le pasteur et le visiteur du troupeau du Christ ? En toute bonne foi, on t'avait confié des faiblesses pour que tu y portes remède, et non pour que tu les étales au grand jour et que tu fasses œuvre de traître. Comme un mauvais pasteur, sans y être invité, tu dis du mal du troupeau qui t'avait été confié [1]. » Mais les apôtres de Luther étaient ainsi faits que tout leur paraissait bon, quand il s'agissait de dénigrer les religieux et de se donner eux-mêmes, en parfaits pharisiens, comme un baume odoriférant, selon le mot du Luther d'autrefois [2]. Puis, Usingen met à nu l'hypocrisie de Lang en lui portant ce coup droit : « Et que penses-tu que diraient le pape, les princes et les magistrats, *s'ils savaient ce que tes frères savent de toi*? Eux pourtant ils se taisent, comme il convient [3]. »

Cette violation du secret professionnel, dont Lang s'est rendu coupable, nous dévoile toutefois l'état moral de son ordre avant qu'il se donnât à Luther. Cette impression est renforcée par les actes du chapitre des augustins, qui se tint à Grimma le 8 juin 1522, sous la présidence du vicaire du district, Wenzel Linк. L'une des décisions est ainsi conçue : « En cherchant des ressources dans la *vente* des messes, en recueillant des aumônes par des *impostures* et des niaiseries, nous estimons plus les fromages que les âmes. *Nous vivons dans l'ivrognerie et dans l'oisiveté, sans nous occuper de l'Ecri-*

1. *Libellus de falsis prophetis... (Erphurdiæ* 1525), fol. K.
2. Voir ci-dessus, t. I, p. 338.
3. *Libellus*, etc., *loc. cit.*

ture[1]. » Luther en dit plus encore, au sujet de l'immoralité et de la boisson [2]. Une chose est certaine, c'est que précisément à Wittenberg, où il était supérieur, *il n'y avait pas de discipline monastique* [3]. Or, ceux de son ordre qui le suivirent en devinrent-ils meilleurs ? Tout au contraire : à Wittenberg même, ils furent, comme on sait, les premiers destructeurs des couvents et des autels [4]. Nous connaissons déjà le juge-

1. Dans W. Reindell, *Doktor Wenzeslaus Link von Colditz* (Marbourg, 1892), I, 282, 10°.

2. Surtout dans Lauterbachs *Tagebuch*, p. 100 ; *Tischreden*, III, 285 et suiv., IV, 115. Cf. aussi Erl. 25, 133 (1538).

3. Voir ci-dessus, t. I, p. 61.

4. Les premiers des augustins de Wittenberg qui à la fin de 1521 passèrent à Luther étaient proprement des brigands. Leur chef, Gabriel Zwilling, marqué de Dieu parce qu'il était borgne, religieux sans aucune discipline (voir ci-dessus, I, p. 60), commença par exciter le peuple contre l'ordre, et surtout contre son propre monastère ; puis il conseilla de « tirer les moines par leurs habits et de les tourner en dérision quand ils allaient par les rues, afin de les pousser à quitter leur couvent ; s'ils persistaient à ne pas vouloir en sortir, il fallait les en chasser de force et détruire le couvent de fond en comble, de telle sorte qu'on ne pût même plus en trouver la trace. » Ce sont les paroles du prieur dans une lettre de plaintes à l'électeur. (*Corp. Ref.*, I, 483-484). Déjà treize de ses religieux étaient partis. Cette « bande d'échappés », ces « drôles en liberté » excitaient citoyens et étudiants contre lui et ses moines encore fidèles, « si bien qu'à tout moment nous avons à prévoir un danger pour nous et pour le couvent ». Ceux qui étaient dans ce couvent et ceux du monastère franciscain éprouvèrent par expérience que cette crainte n'avait rien d'imaginaire. Ces vauriens, le borgne Zwilling en tête, furent les tout premiers à y troubler le service divin, afin d'en arriver à faire supprimer la messe, contre laquelle Zwilling avait déjà prêché quand il était encore dans son couvent, en la traitant d'abomination. L'observation de Kolde sur ces moines défroqués est très caractéristique (*Die Deutsche Augustiner-Kongregation*, p. 319) : « On peut légitimement voir là une preuve que

ment qu'au milieu de 1522 portait sur eux le chapitre de Grimma [1], nous avons vu en outre les paroles sévères de Luther à leur endroit. Au commencement de 1522, ces premiers apostats causaient aussi l'indignation d'un chapitre qui se tint alors à Wittenberg : on s'y plaignit amèrement que beaucoup se couvraient de la parole de Dieu pour accorder une coupable liberté à leurs penchants immoraux [2] ; c'est ce que nous confirme le chapitre de Grimma, quand il dit qu' « un grand nombre abusent de la liberté chrétienne pour la honte du Christ et de son Evangile [3]. » Mais ensuite, quand les membres de ces chapitres et toute la congrégation se donnèrent à Luther, alors tous firent de même, les derniers venus comme les premiers : la conclusion était une concubine, qu'ils nommaient leur femme.

Dans sa lettre de démission au chapitre des augustins de Wittenberg, Lang dit qu'en général les prieurs des couvents étaient des ânes qui ne savaient pas ce que c'était que la foi [4]. Or, Lang était lui-même prieur d'Erfurt, et, comme lui, tous les « ânes » dont il avait parlé passèrent à Luther. Luther s'entendit merveilleusement avec eux ; et sous « le nouvel Evangile »,

c'étaient bien des motifs de conscience et non une tendance charnelle qui les pressait à agir ainsi : c'était précisément la messe à laquelle on s'attaquait en premier lieu ! » Je veux admettre que c'est uniquement l'ingénuité qui a inspiré ces paroles à Kolde. Toutefois, quand Luther félicitait ses confrères de Wittenberg d'avoir les premiers de tous aboli « l'abus des messes », il y avait chez lui autre chose que de l'ingénuité. (Weim , VIII, 411, 9.)

1. Voir, ci-dessus, I, 271.
2. Reindell, *loc. cit.*, p. 275.
3. *Ibid.*, p. 280.
4. *Ibid.*, p. 273, 16°.

lui et eux, tous montrèrent à l'envi de quel esprit ils étaient les enfants. L'un de cesânes, Melchior Myritsch, était prieur à Dresde ; il devint pasteur luthérien à Magdebourg, et, le 6 février 1525, il se maria. Or, le 10 du même mois, Luther écrivait au surintendant Amsdorf : « Salue le nouveau marié, le gros Melchior; je lui souhaite la femme obéissante qu'il mérite : que sept fois par jour, elle le conduise par les cheveux autour du marché, et que trois fois par nuit elle l'émousse proprement, sans oublier le langage de circonstance[1]. » Ce langage n'a rien pour nous étonner : nous connaissons Luther et son manque de tenue. Cette phrase n'est pas indigne de la lettre latine que la même année il écrivait à Spalatin et qu'il est impossible de traduire[2]. D'ailleurs, Myritsch était un sujet bien fait pour lui plaire, et qui, du reste, n'était en rien plus mauvais que les autres augustins passés à la Réforme. En parlant de lui et de son confrère apostat Jacques Propst de Brême, célébré lui aussi par Luther, Jean Mensing écrivait en 1532 : « N'est-ce pas chez eux un horrible blasphème que d'attribuer à la grâce de Dieu et à l'Esprit-Saint les honteux mouvements de la chair ? Quand ils se sentent inclinés et poussés au péché et à la honte, ils disent que c'est l'Esprit-Saint qui les pousse. N'est-il pas édifiant d'apprendre qu'à peu près tout le monde à Magdebourg répète les idées de Melchior Myritsch, à Brême, celles de Jacques Propst, et, en Saxe, celles

1. Enders, V, 124. [Per noctem ter bene obtundat, verbis connubialibus. Sur le sens de *obtundere*, voir Georg. III, 135, Quintilien, XI, 3, 15, 20, Grisar, I, 445].

2. Voir, ci-dessus, I, 172.

de gens qui leur ressemblent! Il ne conviendrait pas d'écrire ce que certaines mères ont constaté chez leurs filles et leurs servantes qui avaient entendu ces singulières prédications [1]. » Mais le blasphème dont parle Mensing répondait à la pensée de Luther. Et, à quelque ordre du reste qu'ils appartinssent, la majeure partie des religieux qui s'étaient donnés à lui parlaient et agissaient dans le même sens. Et parce que *dans ce camp-là*, l'on s'abandonnait ainsi à la passion, leur chef trouvait bon de chercher à en imposer en disant de ceux qui étaient restés fidèles à l'Eglise : « Ils sont agités par les passions des pourceaux [3]. »

De toute évidence, ce fut vraiment un bonheur pour l'Eglise d'être délivrée de ces membres malsains : l'atmosphère y devint plus pure ; mais par contre, dans le luthéranisme, elle n'en devint que plus corrompue ; car si ces tristes recrues allèrent à Luther, ce ne fut

1. *Vormeldunge der Unwahrheit Lutherscher clage*, etc., fol. Kiij.

2. Voir ci-dessus, I, 187, n. 2 et 3.

3. *Opp. exeg. lat.*, V, 89 (vers 1539). C'était aussi le langage de Lang, qui en même temps du reste se conduisait comme un polisson. Il louait les luthériens de se marier, et en 1525 avec une apparence de sérieux et de moralité, il disait dans un sermon que l'on n'avait pas le droit de le faire « explendæ libidinis intuitu aut avaritiam sequendo, quibus *ve* annuntiamus, nisi se emendaverint et resipuerint. » Or, en 1524, cet apostat s'était marié avec une femme vieille et stérile, mais fort riche, la veuve d'un Mattern, mégissier (Enders, VI, 258). Usingen répondit à son ancien confrère : « Si tibi libido non erat causa ducendi uxorem, cur non mansisti in celibatu tuo, quem vovisti et jurasti ? Si prolem quesivisti, cur vetulam et sterilem uxorem duxisti ? Si etiam non es secutus avaritiam, cur opulentam accepisti ? Recte ergo *ve* tibi annuncias, nisi resipueris et te emendaveris. » *De falsis prophetis*, fol. Kiij. Voir un autre passage dans Paulus, *Usingen*, p. 58.

point pour faire pénitence auprès de lui, et pour chercher à se vaincre ; tout au contraire, ce qui les avait attirés, c'était précisément la doctrine du maître sur l'impossibilité de résister à l'entraînement de la chair. Ils aspiraient à une vie libre et à la possession d'une femme ! Ceux qui vivaient déjà dans le désordre (ce que leur avaient si souvent reproché Luther et les siens, alors qu'ils étaient encore dans l'Eglise catholique), ceux-là, et parmi eux les prêtres séculiers en particulier, allèrent à lui, non pour se séparer de leurs concubines, mais pour persévérer dans ces liaisons, avec la conscience désormais libérée par l'enseignement de leur chef. De là ce nombreux essaim de concubinaires dont se grossit son armée [1]. Comme le disait

1. C'est ce que ne veulent ni même à vrai dire ne peuvent comprendre les protestants, lorsqu'ils s'arrêtent avec prédilection sur les concubinaires qui étaient alors dans l'Eglise. C'est ce que dans ses réflexions sur les fautes où les prêtres tombaient avec des femmes, Tschackert montre qu'il n'a pas vu davantage (*Die Rechnungsbücher des erzbischöflich mainzischen Kommissars Bruns aus den Jahren 1519-1521* ; dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XXI, 1901, 330-379.) S'ils étaient impartiaux, ils tireraient d'autres conclusions et reconnaîtraient qu'en réalité les faits qu'ils exposent n'ont d'autre effet que d'aller directement à condamner le luthéranisme comme la plénitude du mal qui existait alors ; *car plus seront noires les couleurs sous lesquelles ils nous peignent la papauté du temps de Luther, d'autant plus noire aussi sera la « Réforme évangélique »*. Qui nie, par exemple, la corruption morale de plusieurs villes à la fin du moyen âge ? Mais si les amateurs des chroniques scandaleuses du moyen âge apportaient à l'histoire des villes devenues luthériennes la même aigreur que pour l'époque de la papauté, à quelles tristes conclusions n'en arriveraient-ils pas ? A elle seule, quelle lamentable vision leur offrirait *Wittenberg* elle-même, où pourtant le « Réformateur » vécut, enseigna et agit pendant de longues années, où il était véritablement tout-puissant ! Il est certain qu'un chercheur

Mensing, ils allèrent à lui pour vivre en toute liberté et impunité, et agir sans aucune retenue, selon leur bon plaisir[1] ; ou encore, comme disait Usingen, l'ancien maître de Luther, celui à qui naguère Luther recommandait si fortement la vie religieuse : « Tous ceux qui veulent mener une vie déréglée se joignent aux évangéliques[2]. »

Et qu'est-ce qui pouvait mieux les pousser à une vie sans règle que les maximes émises dès 1520 par Luther sur la justification sans les œuvres : le chrétien pouvait pécher autant qu'il le voulait : tant qu'il ne perdait pas la foi, il ne pouvait pas perdre son âme[3], etc ? Le péché ne séparait pas de Dieu : pour ces impies, cette maxime du Père de « la Réforme évangélique » n'était-elle pas la bonne nouvelle, le véritable Evangile ? Si « tu reconnais l'agneau qui ôte les péchés du monde, le péché ne pourra te détacher de lui, ferais-tu mille paillardises en un jour ou y commet-

impartial trouverait qu'au lieu de diminuer la fange d'autrefois, l'hérésie n'a fait que l'accroître. Naturellement, si l'amateur des chroniques scandaleuses du moyen âge représente la transgression des vœux dans le luthéranisme comme innocente, comme une « nécessité » pour les individus, s'il considère le concubinage des prêtres et des religieux apostats comme un mariage légitime, s'il tait, ou qu'il pallie les nombreux adultères [des pays luthériens], s'il sait trouver une excuse pour chaque impudicité, bref, si pour juger la moralité de l'époque du luthéranisme, il rejette *a priori* toute règle d'impartialité objective, alors, dans le luthéranisme, tout deviendra beau, et pour employer l'expression de Luther (Erl., 30, 57), « le ciel sera plein de violons. »

1. Voir, ci-dessus, p. 196.

2. Voir le document dans N. Paulus, *Barthol. von Usingen*, p. 60, n. 1.

3. Weim., VI, 529 (1520).

trais-tu autant d'homicides. » « Tant que nous serons ici-bas, il faut que le péché existe ; cette vie n'est pas la demeure de la justice [1]. » Une confiance intime dans la rémission des péchés par le Christ suffit à tout. Dès lors, personne ne s'étonnera qu'en 1522, l'ancien supérieur de Luther ait pu lui écrire : « Ta cause est soutenue et célébrée sans relâche par ceux qui fréquentent les mauvais lieux [2]. »

Les moines et les prêtres qui passèrent à Luther, ressemblaient à s'y méprendre à ces impies de la fin du XV[e] siècle, à qui le bénédictin d'Erfurt, Nicolas DE SIEGEN, prête ces propos : « Maintenant, nous voulons pécher hardiment et gaiement, puisque nous sommes si facilement absous [3]. » Mais ceux-là du moins furent blâmés et notés d'impiété ; aux autres, au contraire, le Père de la « Réforme évangélique » donnait cette exhortation tout à fait inévangélique : « Sois pécheur et pèche fortement, mais confie-toi et réjouis-toi plus fortement dans le Christ, vainqueur du péché, de la mort et du monde [4]. » Avec de tels hommes et de

1. Voir, ci-dessus, I, p. 32, et ENDERS, III, 208 (1521).

2. C'est Luther qui reproduit cette phrase dans sa réponse à STAUPITZ : « Quod tu scribis, mea jactari ab iis, qui lupanaria colunt », etc. Enders, III, 406 (27 juin 1522).

3. *Chronicon ecclesiasticum*, éd. WEGELE (1855), p. 479.

4. Enders, III, 208. Ci-dessus, I, 32. [Voici dans l'original tout ce passage, que l'on cite si fréquemment par parties : « Si gratiæ prædicator es, gratiam non fictam, sed veram prædica ; si vera gratia est, verum, non fictum peccatum ferto. Deus non facit salvos ficte peccatores. Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi. Peccandum est, quam diu sic sumus ; vita hæc non est habitatio justitiæ, sed expectamus, ait Petrus, cœlos novos, et terram novam, in quibus justitia habitat. Sufficit quod agnovimus per

telles exhortations, quelle société pouvait-on avoir ? Et ils entendaient dire en outre que les chrétiens comme tels n'étaient pas soumis à la loi morale[1], et que par nature, même dans le christianisme, tout le monde était adultère, à tout le moins dans le cœur[2] ! Enfin, ces hommes, Luther y compris, passaient leur vie sans prières, sans jeûnes, sans mortifications, puisque c'était là « un genre de sainteté qu'un chien et un porc, eux aussi, pouvaient à peu près pratiquer tous les jours[3]. »

On voit clairement quelle société Luther forma avec les prêtres et les religieux apostats qui l'avaient suivi. Pour détourner de cette vue les regards du public, le « Réformateur » attira l'attention sur les fautes du clergé régulier et du clergé séculier, et tout particulièrement sur « l'impur célibat », comme on disait dans ce milieu. Avec les siens, il arriva à ses fins et, en même temps, plus qu'aucun autre il justifia sa maxime : « Il en va toujours ainsi dans ce monde : partout la poutre juge la paille, et *un grand malfaiteur en blâme un petit*[4]. »

Dans des livres, dans l'interprétation de l'Écriture

divitias gloriæ Dei agnum, qui tollit peccatum mundi; ab hoc non avellet nos peccatum, etiamsi millies, millies uno die fornicemur aut occidamus. Putas, tam parvum esse pretium et redemptionem pro peccatis nostris factam in tanto ac tali agno ? » — Sur la manière différente dont les catholiques et les protestants entendent les suites de la théorie de la justification par la foi, voir notre article de la *Revue du Clergé français*, 15 mai 1911].

1. Voir la seconde partie.
2. Voir, ci-dessus, I, 169, n. 1.
3. Voir, ci-dessus, I, p. 205.
4. Erl. 43, 273 (1530-1532).

sainte[1], dans des pamphlets et souvent aussi dans leurs prédications, Luther et les siens firent de vigoureuses sorties contre la décadence morale du clergé régulier et séculier. En général, ils furent assez habiles pour ne pas toucher exclusivement à l'immoralité, mais pour s'attaquer encore à d'autres fautes, à d'autres abus plus ou moins réels ; ici, le peuple se laissait beaucoup plus facilement convaincre, et par là on en arrivait à lui faire accepter docilement aussi tout ce qu'on lui débitait sur la vie coupable des célibataires papistes. Naturellement, avec les évêques et les prêtres dont la conduite n'était que trop souvent en contradiction avec la sainteté de leur état, les prédicants avaient beau jeu. Par exemple, l'homme du peuple était trop heureux de s'entendre dire que les prêtres ne recherchaient que son argent sans se soucier de son âme : il n'avait que trop souvent des démêlés avec eux. Luther le savait fort bien. Il écrivait dès 1522 : « Il est à prévoir qu'on en viendra à un soulèvement ; s'ils ne s'amendent notablement, curés, moines, évêques et tous les gens d'église pourraient bien être massacrés et chassés. Excité et poussé à bout par les dommages qu'il a soufferts dans ses biens, dans son corps et dans son âme, éprouvé et opprimé par eux

1. U. Zasius faisait déjà cette remarque : « Je dois dire d'abord qu'avec une impudence effrontée Luther interprète contre le pape et les prêtres tout l'Ancien et le Nouveau Testament, du premier livre jusqu'au dernier : depuis le commencement du monde, Dieu ne semble avoir eu autre chose à faire que de tonner contre le sacerdoce. Luther fait sortir tout cela de l'Ecriture avec une violence si heureuse que celui-là seul ne l'aperçoit pas qui s'obstine à ne pas voir ». J. A. Riegger, *U. Zasii*, p. 198.

outre mesure et avec la dernière perfidie, l'homme du peuple ne peut ni ne veut plus supporter cette situation. Il a de bonnes raisons pour se défendre à coups de matraques et de fléaux, comme en menace JACQUES BONHOMME [1]. » Les lamentations des prêtres, dans EBERLIN DE GÜNZBOURG, rendent la même note : « Les prêtres ne peuvent presque plus laisser voir leur tonsure, car le peuple est très monté contre eux ; pour eux, on fait d'une noix une montagne, et la colère de Dieu se déchaîne sur eux. Et tous ceux qui font du mal

1. Weim., VIII, 676 (1521). « Comme en menace le *Karsthans*. » *Karsthans* est un de ces mots plaisants que les Allemands aiment tant à composer avec le mot Hans, Jean. En mot à mot, il signifie *Jean de la houe*. Nous traduisons par *Jacques Bonhomme* ; on pourrait assez bien mettre aussi *Le Vigneron*.

Quelque temps après parut *Le nouveau Karsthans*, ou *Le nouveau Jacques Bonhomme*.

On trouve ces deux dialogues dans le recueil des œuvres de Hutten, parmi les *Dialogi pseudohutteneci :* Ed. Böcking, Ulrichi Hutteni *Opera*, t. I, 1859, *Index bibliographicus Huttenianus*, n° XLI* ; t. IV, 1860, p. 615-681 ; le second dans Oskar Schade, *Satiren und Pasquille aus der Reformationszeit*, t. II, 2e éd., 1863 (qui semble être une simple reproduction de la première, de 1856), p. 1-44. Le premier vient d'être réédité par H. Burckhardt ; *Karsthans 1521*, dans les *Flugschriften aus den ersten Jahren der Reformation*, t. IV, 1er fascicule (1910). D'après Schade, le dialogue Karsthans parut en 1520, d'après Böcking au commencement de 1521, d'après Burckhardt, dans les premiers jours de 1521 (Schade, II, 286 ; Böcking, IV, 616 ; Burckhardt, 3, 36 et suiv.

D'après Schade, que suit Denifle, le nouveau *Karsthans* parut en juin ou juillet 1521, d'après Böcking, pas avant 1523, d'après Burckhardt, de juillet à septembre 1521 (Schade, II, 286-287, Denifle, ci-après, p. 229 ; Böcking, IV, 650 ; Burckhardt, 34, 47-48.

D'après Burckhardt (p. 18), l'auteur du *Karsthans* était le Suisse Joachim de Watt, autrement nommé Vadian.

Luther semble surtout faire allusion à ce que dit le « Vigneron » aux p. 622 et 635 de l'édition Böcking, 78 et 98-100 de l'édition Burckhardt (N. d. T.).

aux prêtres s'imaginent servir Dieu. » C'est miracle que le peuple ne les tue pas à coups de pierres ; « avant qu'il soit quarante ans, les chiens viendront pisser sur nous [1]. »

Sur les religieux dont il est surtout question dans ce passage, le peuple finit aussi par se laisser convaincre. De fait, très souvent, il n'entendait à l'église que des outrages et des accusations sur leur compte. « Parmi les transfuges, le plus savant était toujours celui qui réussissait le mieux à dire du mal des prêtres [2]. » Sur

1. « Syben frumm aber trostlose Pfaffen klagen ihre not », (« Sept prêtres pieux, mais inconsolables, déplorent leur triste condition ») (1521), dans J. Eberlin von Günzburg, *Sämtliche Schriften*, éd. Enders, II, 73, 75.

A Ulm, avec le moine apostat Jost Höflich, qui y vint en 1523, l'on vit de quelle conséquence étaient les diatribes dans les prédications. Comme il ne trouva dans la ville aucune chaire disponible, il prêcha chaque vendredi de carême sur une place publique. L'effet de ses sermons était constamment de pousser les habitants à insulter les prêtres avec violence et à demander des prédicateurs différents de ceux qui étaient dans les églises de la ville, et qui pourtant eux non plus étaient loin d'être des agneaux. Tel était le plaisir que l'on éprouvait à entendre invectiver contre le clergé. Cf. Weyermann, *Nachrichten von Gelehrten, Künstlern und andern merkwürdigen Personen aus Ulm*, 1878, p. 324.

2. L'abbé bénédictin Simon Blick, dans *Verderbe und Schaden der Lande und Leuthen am gut, leybe, ehre unnd der Selen Seligkeit auss Lutherischen und seins Anhangs lehre* (Leipzig, 1524), fol. D. Comme l'écrivait Jean Werstemius (*Adversus Lutheranæ sectæ Renatum quemdam de Purgatorio... disputatio longe elegantissima*, Coloniæ, 1528, le fol. avant E), leurs principaux arguments contre les papistes étaient le mensonge et l'insulte : « Tolle calumnias, et dempseris validiorem illius corporis partem. Ad has enim veluti ad sacram quandam anchoram confugiunt, quoties argumentis cedere coguntur ». L'abbé bénédictin Wolfgang Mayer s'exprime de la même manière (*Tutor*, dans le *Cod. lat. monac.* 2886, fol. 31) : « Tota die nihil est in ore vestro (Lutheranorum) vel in calamo,

ce point, les moines mendiants défroqués furent en général ceux qui allèrent le plus loin. A la fin du XVe siècle et au commencement du XVIe, leurs ordres n'eurent que peu d'écrivains, en comparaison d'autrefois ; alors, au contraire, ils poussèrent comme des champignons. Naguère, pour écrire, il leur eût fallu avoir de la science ; maintenant, pour pallier et couvrir leurs propres vices et pour se justifier, ils n'avaient besoin que d'une âme vulgaire ; il leur suffisait d'insulter, de tempêter, de crier, de jeter le mépris et la calomnie. Ils furent ainsi les vrais écrivains dont Luther avait besoin pour introduire la « Réforme évangélique ». Dès 1525, BUGENHAGEN, le témoin le moins suspect, écrit au sujet du tapage déchaîné contre les prêtres et les moines : « De nos jours aussi, il y en a qui veulent être prédicateurs évangéliques, mais tu n'entendras d'eux que des diatribes acerbes et violentes contre les moines, les prêtres papistes, le jeûne du vendredi, le service divin et l'ornementation des temples, l'eau bénite et autres choses du même genre, avec lesquelles on nous avait séduits jusqu'ici ; mais de l'Evangile, tu ne les entendras pas dire un mot... En réalité, ils poussent leurs auditeurs au mépris de toute discipline et de toute convenance, et ceux-ci pourront dire ensuite en blasphémant que c'est là l'Evangile[1]. » D'ailleurs,

nisi sacerdotum et monachorum perdita vita et crimina, quos sine ulla commiseratione tartareis flammis devovetis. Hæccine est vestra fraterna charitas, hoc sanctum, quod e suggesto clamatis, Evangelium, quo nobis apud imperitam plebem invidiam conflatis, ut miseriores simus omnibus hominibus ».

1. *Von dem ehelichen stande der Bischoffe und Diaken* (Wittenberg, 1525), fol. Ej^b^.

dans l'écrit même où il parle ainsi, ce triste hypocrite et prêtre apostat n'agit pas autrement : presque à chaque page, on y trouve des invectives contre le pape, les prêtres, les moines et l'Eglise entière. Il donne même la nomenclature des surnoms qui doivent servir à désigner les moines [1].

Mais pour atteindre le but, il fallait en agir ainsi. Le peuple goûtait fort les diatribes [2]; elles faisaient donc sur lui une grande impression, d'autant plus que les reproches qu'elles contenaient n'étaient pas tous de pure imagination ; puis, avec une hypocrisie savante, les prédicants, moines et prêtres apostats, se présentaient sous des dehors innocents, à la façon de ces anciens hérétiques dont saint BERNARD dit qu'ils viennent vêtus de peaux de brebis afin de dépouiller

1. *Ibid.* Kij[b] : Traditionarii ou traditores, justitiarii, cappati, rasi (pelés), uncti (enduits, barbouillés d'huile), rosarii (porteurs de chapelets), missarii, horarum canonicarum lectores, Romanenses viatores (voyageurs pour Rome). « Mais ils ne peuvent se dire *chrétiens*, car ce mot vient de Christ, et les chrétiens ne s'appuient que sur le Christ, tandis qu'eux se confient dans leurs œuvres et leurs statuts, leur froc et leur tonsure, et autres balivernes humaines ».

2. Le 9 novembre 1521, SPALATIN écrivait à Justus Jonas : « Cogito, imo admiror, quoties recordor, quod mihi in Vangionibus (Worms) dixit Busthius noster, hoc videlicet timere, *nihil magis probari in eruditione Lutherana a prophanis, quam quod sacros* (sacrificulos) *carpat et reprehendat* ». *Corp. Ref.*, I, 482. Voir à ce sujet ce que dit le franciscain FINDLING dans sa longue lettre à Luther (1521); Enders, III, 48), et, ci-dessus, p. 197, le témoignage de MATHESIUS. Au f. 145[b] de l'ouvrage dont il est question à cet endroit, Mathesius parle de gens qui « n'écoutent avec plaisir qu'une seule catégorie de prédicateurs : ceux qui font des tirades malignes et mensongères contre les abbés, les chanoines et leurs ennemis ».

les brebis, alors qu'ils sont des loups dévorants : « Ils veulent passer pour bons, et ne pas l'être ; ils ne veulent pas être regardés comme mauvais, et l'être en réalité [1]. » Le peuple était d'autant plus heureux de croire les prédicants qu'ils lui aplanissaient merveilleusement le chemin du ciel, en ne le faisant consister que dans une simple confiance dans le Christ, tandis que l'observance des préceptes de l'Eglise devenait une immense imposture [2]. Les frères mendiants surtout devaient lui apparaître comme des imposteurs, comme des gens par qui, jusqu'à présent, il s'était laissé conduire par le nez.

Dans les prédications, dans les libelles, dans les conversations, on peignait Luther comme supérieur à tous les Pères de l'Eglise, comme le Saint, l'Envoyé de Dieu par excellence ; le premier, il avait tiré l'Ecriture de l'oubli ; avec elle, il se dressait invincible contre les papistes. Le peuple ne se souciait pas de voir ce qu'il y avait là de vrai ; d'autant que d'un ton fort supérieur, les nouveaux prédicants, qui souvent s'étaient assimilé l'esprit de Luther à Wittenberg même, faisaient entendre du haut de la chaire des paroles de l'Ecriture contre les pénibles jeûnes, contre l'abstinence et la chasteté ; ils représentaient la confession, plus gênante encore, la pénitence et la satisfaction comme des inventions mensongères des anciens Pères de l'Eglise, hommes dont la niaiserie dépassait vraiment les limites du permis. En 1528, le courageux Werstemius, que j'ai

1. *Sermo 66 in Cant.* (Migne, *Patr. lat.*, t. 183, c. 1094, n. 1).

2. C'est ce qu'en 1524-1525 déplorait particulièrement Usingen. Voir les passages dans Paulus, *Barthol. von Usingen*, p. 59-60.

le premier tiré de l'oubli, décrivait d'une façon saisissante les manières de cette nouvelle tribu de prédicateurs : on y trouvait nombre d'ignorants ; mais souvent, il leur suffisait d'avoir été un jour ou deux à Wittenberg pour s'arroger avec impertinence le droit de condamner aussitôt et sans appel toutes les pratiques du catholicisme [1].

1. JOANNIS WERSTEMII DALEMENSIS, *Adversus Lutheranæ sectæ Renatum quemdam* etc. *Disputatio*, dernier fol. avant B : « Haud scio quid illic (Wittenbergæ) spiritus habeant. Adeunt ex nostris plerique Wittenbergam, ipsis etiam suibus indocti magis, immo fungos diceres et caudices. Sed adeo regrediuntur impense theologi, ut de re quavis audeant non disputare modo, sed et judicare citra ambiguitatem, etiamsi nisi diem alterum illic manserint, viderentque semel dumtaxat vel ex longinquo illa grossa et mirabilia capita Martinum Lutherum, Philippum Melancthonem, Bogenhagium Pomeranum et alios ejusdem farinæ polihistorios. Si quæras quid de *jejunio* conseant, hic e vestigio tibi Paulinum illud abducunt : « Exercitatio corporis ad modicum utilis est » et illud Evangelii : « Regnum Dei non est in cibo et potu ». Si mentionem facias de *carnium esu*, rursus Evangelium citant : « Quidquid ingreditur per os, non coinquinat animam » ; et ex Paulo : « Omne, quod in macello venditur, edite ». Si probas *castitatem* : « Melius est », clamant, « nubere, quam uri ». Mitte traditiones humanas, vel audies statim illud Mal. 15 : « Irritum fecistis mandatum Domini propter traditionem vestram », aut illud Jerem. 23 : Visionem cordis sui loquuntur et non de ore Domini ». Quere quod volueris, semper habebunt quod indubitanter respondeant. Rursus audio qui mihi sic dicant : « Vides, Werstemi, quam nihil habeant sacræ literæ, quod non sit perspectissimum nostræ Germaniæ ? Vides, ut illic Theologia reflоruerit ? Quid tu mihi prædicas orthodoxos patres ? Quid eorum jactas commentaria, tanquam ad Ecclesiam Christi pertinuerint ? An non illi stupidi, si conferantur cum nostris ? Mendacia sunt quæ docuerunt de *confessione*, de *pœnitentia*, de *satisfactione*, de *purgatorio*, et similibus nugis ; homines erant, et humano, id est, mendaci loquebantur spiritu ». Hic, quum alias ego verecundius dicerem : « Fateor, homines erant patres », subintulit quinam e vestigio : « Atque ineptissimi ».

Mais par-dessus tout c'étaient les *pamphlets* qui devaient contribuer à persuader le peuple qu'il lui fallait se débarrasser des religieux. Jusque-là, il n'avait connu que fort peu de productions de ce genre. Il en existait pourtant, mais le plus souvent dans un langage qui lui était étranger. Au contraire, à partir de 1520, ce fut une véritable inondation de petites productions allant de quatre ou seulement même de deux pages jusqu'à plusieurs feuilles d'imprimerie; écrites en allemand populaire, elles colportaient des invectives et des diffamations contre le pape, les prêtres, les moines, en un mot contre l'Eglise et toutes ses institutions ; de plus, elles contenaient souvent des figures et des caricatures appropriées. On les colportait partout, en Belgique même, traduites en français. En 1528, sur le témoignage d'un luthérien, Werstemius nous raconte que l'Allemagne en était remplie : on y trouvait un tel intérêt que presque tout le monde en avait des armoires pleines. Ce luthérien lui montra des dialogues et des traités ornés de figures, en latin et en allemand, d'autres en français, qu'il allait porter clandestinement à Liège, à Limbourg (en Belgique), à Namur, pour que là aussi l'évangile de Luther commençât enfin à être goûté [1]. Ces *tracts* étaient les échos fidèles des idées

1. Joannis Werstemii Dalemensis *Adversus Lutheranæ sectæ Renatum*, etc., dernier fol. avant B. Après avoir montré à Werstemius le traité *Egressus est Lutherus trans flumen Rhenum* (dont le texte latin original est réimprimé dans Clemen, *Beiträge zur Reformationsgesch.*, III, 10), un luthérien lui dit : « Talibus libellis tota scatet Germania, et nisi vererer, ne quem offendam... indicarem tibi lepidissimas sannas in papam et episcopos, in monachos et omnem illam ecclesiasticam abominationem ». Il lui disait

de Luther ; des centaines en sont dédiés aux prêtres et aux religieux, à ceux surtout des ordres mendiants ; en règle générale, ils avaient pour auteurs les moines et les prêtres apostats passés à Luther, et devenus tout naturellement les calomniateurs et les persécuteurs de leur état d'autrefois. Les abus, dont eux-mêmes ils avaient été précisément les principaux représentants, y sont grossis à l'infini, si bien que de l'état tout entier, ainsi passé et repassé au crible, il ne reste plus un atome de bon.

Souvent ces pamphlets sont sous forme de dialogues ; l'un des interlocuteurs est un prêtre ou un religieux, l'autre un luthérien, très fréquemment un simple campagnard ou un ouvrier, en tout cas un laïque. Naturellement, le prêtre ou le religieux joue le rôle de l'imbécile : au tableau de convention que ses adversaires font de la doctrine catholique, il ne trouve à répondre que des niaiseries ; il ne parvient pas à résoudre une seule objection, est obligé de céder de plus en plus à son contradicteur, et finalement exprime son étonnement de la connaissance de la Bible

plus loin : « Tum adsunt mihi disputationes et apologiæ sine numero quibus omnibus adeo sibi adlubescit nostra Germania, ut perpaucos illic invenias qui non et capsulas habeant plenas et scrinia. Ad hæc, dum ego (Werstemius) composito interim animo nihil commoverer, supplaudere visus sum tam nephando conatui, producit illico dialogos aliquot, tum latinos, tum etiam versos germanice, picturatos quidem et elegantulos, sed intantum alienos ab Evangelio, ut ego nunquam viderim execrandiora ludibria. Laudavi tamen et rogavi num quid haberet recentius. Quidni habeam ? infit ; videsne hæc gallica scripta ut ubique suis interspersa figuris rident ? Ad Leodicenses illa clanculum defero, ad Lymborgenses, ad Namurcenses, ut et ipsis quoque tandem incipiat dulcescere Lutheranum Evangelion ».

et de la supériorité de ce simple ouvrier, qui déclare alors qu'il doit sa science à Luther. Par un fréquent coup de théâtre, le religieux ou le prêtre reconnaît qu'il a été trompé : il se promet, à la prochaine occasion, de jeter le froc aux orties, et de courir à Luther, évidemment pour arriver à être comme cet homme de Dieu, humble, réservé, chaste, moral; doux, docile, conciliant ! D'autres fois, les pamphlets sont en vers ; très fréquemment, ils peuvent s'adapter à des mélodies connues, souvent à des mélodies religieuses, afin qu'aussitôt on puisse les chanter. Par exemple la chanson *Sur la tunique hypocrite des moines* se chantait sur l'air de *Christe qui lux es et dies*[1]. Mais il suffit ; car,

1. J'en cite comme exemple les deux premières strophes :

O Kutt du viel schnödes Kleydt
Ein grosser Schalk der dich antreyt,
Die Kutt die steckt woll arger List,
Als mancher Faden in ihr ist.

O Kutt du thäst gleissen schon (schön)
Man sah dich gar für heilig on,
All Welt dich jetzt erkennen thut,
Hab dank, Luther, Gott der ist gut.

O Tunique, habit de mépris,
Quel hypocrite tu revêts !
Tu caches dans tes plis maudits
Bien moins de fils que de forfaits.

O Tunique aux airs fastueux,
L'on t'estimait encore hier,
Aujourd'hui l'on te connaît mieux,
Le Ciel est bon ! Gloire à Luther !

(N. d. T.) : L'hymne *Christe quilux es et dies* se disait à Complies pendant le Carême. On la trouve dans presque tous les anciens bréviaires antérieurs à la réforme de saint Pie V. A Paris, elle se chantait encore à la fin du XVIe siècle. Le plus ancien monument où on la rencontre est un manuscrit du VIIIe siècle, conservé à Darmstadt. Mone donne le texte de ce manuscrit (F. J. Mone,
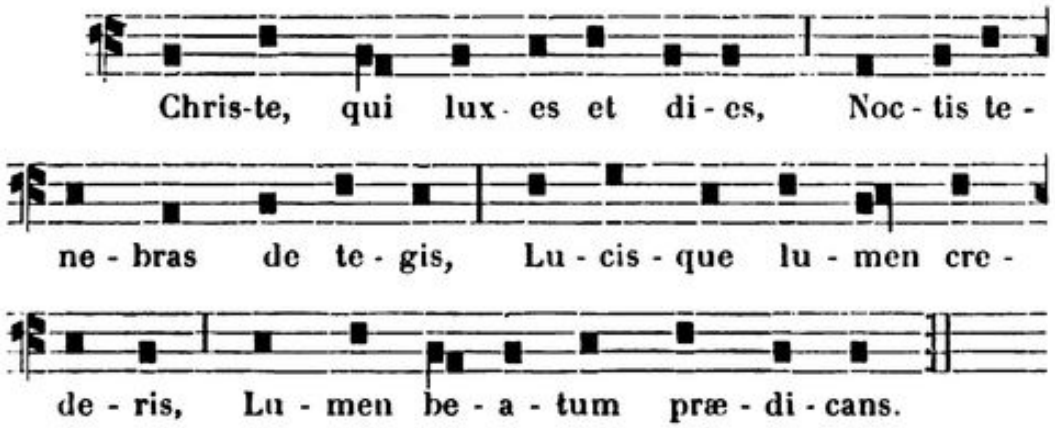
lorsque j'en serai aux origines du luthéranisme, je parlerai plus longuement de cette littérature de pamphlets [1].

Lateinische Hymnen des Mittelalters, I (1853), n° 70). Ulysse Chevalier la donne comme du VII[e] siècle (Ulysse Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, Louvain, I, 1892, p. 173).

Le mètre est celui de beaucoup d'hymnes du bréviaire, c'est-à-dire un mélange de l'iambique classique avec l'iambique « tonique », où la syllabe accentuée tient la place de la longue ; mais ce mélange est accompagné d'un certain nombre d'incorrections : pour certains vers, l'auteur semble ne s'être préoccupé que du nombre des syllabes.

L'auteur en est inconnu. Elle a été attribuée à saint Ambroise. Mais les bénédictins qui ont édité ses œuvres sont d'un avis contraire.

Dom Pothier l'a mise dans les *Variæ Preces*, (1892), p. 29. Nous reproduisons l'air qu'il donne : c'est vraisemblablement celui de l'époque de Luther, à quelques variantes près.



C'est pour nous conformer au latin, ainsi du reste qu'à l'allemand que dans la traduction, nous n'avons mis que des rimes masculines. Voir à ce sujet Vigourel, *La liturgie et la vie chrétienne* (Paris, Lethielleux, 1909), p. XIII, 426.

On peut remarquer que dans la chanson allemande le premier vers de chaque strophe n'a que sept syllabes. On mettait probablement deux notes sur la première syllabe.

(Nous devons une grande partie de cette note à l'amabilité de Dom Gatard, prieur de l'abbaye de Saint-Michel, à Farnborough, et de M. l'abbé Vigourel).

1. Le P. Weiss n'a pas donné suite à ce projet (N. d. T.).

J'ai cité plus haut les paroles d'Œcolampade à Ambroise Blarer : dès le début, on devait peindre les sales papistes *tels qu'il fallait*, pour que personne ne crût plus à eux[1]. Et c'est ce que l'on fit. En 1524, le même Blarer intitulait un écrit : « Leur autorité est méprisée, leur habileté moquée, leur duplicité éventée, leur faste humilié ; ce que Dieu fait est bien fait[2]. »

En 1525, Luther lui-même écrivait à l'électeur de Mayence : « Le peuple est parfaitement édifié sur la valeur de l'état ecclésiastique ; il y a assez de chansons, de proverbes et d'épigrammes qui le prouvent surabondamment ; sur les murs, dans des productions de toute sorte, jusque sur des cartes à jouer, partout on met des caricatures sur les prêtres et sur les moines ; il suffit de voir ou d'entendre quelqu'un du clergé pour sentir se soulever le cœur ; l'état ecclésiastique ne peut plus subsister, et bien moins encore être remis en honneur[3]. » Sur la vie anti-chrétienne des moines et des religieuses, avoue-t-il quelques années après, il avait paru tant d'écrits « que parmi les nôtres, dit-il, ces opuscules sont devenus fastidieux et que partout dans les rues les enfants chantent là-dessus à satiété[4]. » Et quelques autres années après, il écrit : « Il est facile de se garder » des moines à froc et à tonsure ; « on les a peints assez souvent pour que tout le monde puisse

1. Voir, ci-dessus, p. 150.

2. Voir Weller, *Repertorium typographicum*, n. 2790 et 2791.

3. De Wette, II, 674. Erl., 53, 309. Voir en outre Enders, V, 186-187 (2 juin 1525). Dans la même lettre, Luther dit aussi *qu'on ne peut pas nager contre le courant* : le mépris jeté sur l'état ecclésiastique montre que Dieu veut le détruire, etc.

4. Erl., 65, 165 (1528).

les reconnaître. » Les peintres auraient eu une bonne idée « en représentant le diable avec un froc, ses pieds fourchus sortant par-dessous [1]. »

Dès le début de leurs outrages contre l'ordre ecclésiastique, Luther et les siens ne se firent aucun scrupule de s'associer la lie et le rebut de la société, toute sorte de gens sans aveu. Il écrivait en 1523 : « Je constate que la papauté avec ses écailles est donnée en spectacle au monde pour son déshonneur, et que les polissonneries privées et publiques auxquelles elle s'est livrée pendant si longtemps sont chantées jusque par les enfants et les *voyous ; ils sont un objet de mépris et de dérision jusque de la part des hommes les plus méprisés et les plus vulgaires* [2]. » Un moyen d'action propre à atteindre cette sorte d'adhérents étaient des caricatures, comme « l'âne-pape » et « le veau-moine », avec le commentaire qu'en 1523, en donnèrent Luther et Mélanchthon [3]. Seul l'homme le plus vulgaire, un « voyou » peut prendre goût à ces trivialités inouïes. Et pourtant de nos jours encore il y a des gens à qui elles plaisent [4].

Luther a eu l'art de travailler la populace, et les siens suivirent son exemple. Il connaissait le caractère et la mobilité du peuple, toujours désireux de voir et d'entendre du nouveau, ce qui l'a même amené à dire :

1. Erl., 43, 323 (1530-1532).
2. Weim., XI, 356 (1523).
3. Weim., XI, 369-385 (1523), et ci-après t. IV, ch. VI, § 2, surtout le II.
4. C'est ce que prouve l'introduction qui, dans l'édition de Weimar, accompagne le pamphlet que je viens de citer (XI, 357-368).

« Si je voulais, je me ferais fort de *ramener facilement mon peuple à la papauté en deux ou trois prédications*, et de remettre en honneur les pèlerinages et les messes, avec le même apparat et la même étonnante sainteté [1]. »

Et c'est là aussi un témoignage de premier ordre, et sorti d'une bouche peu suspecte, qu'au fond le peuple était beaucoup plus attaché à l'ancienne doctrine qu'à celle de Luther.

§ 6. — *Déloyauté et haine mortelle de Luther à l'endroit des couvents et des ordres religieux.*

Quand les catholiques faisaient remarquer à Luther sa conduite et celle des siens, il jouait à la candeur et comme excuse, il recourait à des subterfuges : « S'il arrive que parmi nous quelques-uns prennent les biens d'Église, ou qu'ils parlent ou vivent *un peu trop librement*, immédiatement on exagère si bien l'affaire qu'on n'en voit plus la fin. Ces accusateurs ne sont pas des fils de la doctrine, ils ne savent que collectionner le mal, ou les *apparences* du mal, qu'ils voient chez les confesseurs de l'Evangile [2]. Hypocrite ! Et *lui*, qu'a-t-il donc cherché à trouver chez les religieux et chez les prêtres ? En 1524, alors que chez ceux qui l'avaient suivi on voyait se manifester au grand jour les fruits perni-

1. Erl., 43, 313 (1530-1532).

2. *Opp. exeg. lat.*, V, 37-38 (vers 1539). De même déjà en 1522 (Weim., VIII, 681-682) : les papistes avaient une poutre dans l'œil, lui et les siens, « une simple petite paille ». Cf. Erl., 43, 273 (1532).

cieux de sa doctrine, il disait hypocritement : « A la rigueur, si la doctrine des papistes avait été convenable, j'aurais pu m'entendre avec eux ; leur vie mauvaise ne tirerait pas beaucoup à conséquence[1]. » Mais alors pourquoi attaquer cette vie mauvaise ? Et, du reste, quelques années après, il dira en sens tout opposé : « [Chez les papistes], *ce n'était pas encore tant la vraie doctrine qui faisait défaut,* parce que, grâce à Dieu, l'Ecriture sainte, l'Evangile, les sacrements, la prédication sont restés dans l'Eglise ; mais les évêques et les prêtres ne s'occupaient de rien[2]. » Mais alors, pourquoi attaquer cette saine doctrine ?

Luther, le seul innocent, ne voit la haine et la malédiction que chez les catholiques. Ici, Mélanchthon suivit fidèlement son maître[3] et il en fut de même de l'ancien confrère de Luther, l'apostat Wenzel Linck : en 1524, il reprochait aux prédicateurs catholiques de « jeter à pleine bouche la diffamation et l'insulte sur les religieux sortis de leurs couvents, sur les moines échappés, sur les prêtres mariés ; on les traitait de misérables, de gens sans foi, de parjures et de déser-

1. De Wette, II, 539 ; voir aussi Enders, IV, 373 (juillet 1524) et Erl., 48-93 (1530-1532).

2. Erl., 43, 70 (1530-1532).

3. Le 15 juillet 1530, il écrivait d'Augsbourg à Luther : « Aliquoties jam fui apud quosdam inimicos ex illo grege Ecciano, non possum dicere quantam odii pharisaici acerbitatem deprehenderim. Nihil agunt, nihil meditantur, nisi ut concitent adversus nos principes et impia arma induant optimo Imperatori ». *Corp. Ref.*, II, 197. Le 27 juillet, à Erasme : « Nunquam eram crediturus tantam ferociam, tantam sævitiam in hominem cadere posse, quantam in Eccio et quibusdam ejus gregalibus deprehendo ». *Ibid.*, p. 232.

teurs [1]. » Le plus révoltant est d'entendre dire à Luther en 1521 : « Je les instruis, ils me diffament; je les supplie, ils se moquent de moi ; je les reprends, ils se fâchent; je prie pour eux, ils refusent ma prière; je leur pardonne leur méchanceté, ils ne veulent pas de mon pardon ; je suis prêt à me sacrifier pour eux, ils me maudissent [2] », etc. Bref, Luther est un agneau innocent, l'idéal de la douceur et de l'humilité. Dans l'intérêt du moment, il oubliait sans doute alors que l'année précédente, en 1520, il avouait son *caractère difficile* et violent, que l'on était unanime à condamner [3].

Mais ce ton de douceur ne devait pas longtemps durer. En 1522 il écrit : « Fais en sorte que ta bouche soit celle de l'esprit du Christ; consacrons-nous de tout cœur à *continuer l'œuvre commencée ;* par notre parole et nos écrits, faisons connaître au peuple la scélératesse et la fausseté du pape et des papistes jusqu'à ce que, montré dans sa nudité à la face du monde, il soit enfin connu et devienne un objet de honte... Répands donc, aide à répandre le saint Evangile. Enseigne, écris, prêche que la loi des hommes n'est rien. Empêche, détourne de se faire prêtre, ou moine, ou religieuse, et que celui qui est déjà pris s'échappe. Ne donne plus d'argent pour des bulles, des cierges, des cloches, des tableaux, des églises ; mais réponds que la vie chrétienne consiste dans

1. W. Reindell, *Wenzel Links Werke* (Marbourg, 1894), I, 308.
2. Weim., VIII, 213 (1521).
3. Enders, II, 329 : « Je puis nier *que je ne sois plus violent qu'il ne convient* ; puisque mes adversaires le savent, ils ne devaient pas exciter le chien ». *Ibid.*, p. 463 : « Presque tous condamnent mon ton mordant ».

la foi et dans la charité (c'est-à-dire la charité envers le prochain). Laisse-nous faire deux années encore, et tu verras où en seront pape, évêques, cardinaux, prêtres, moines, cloches, clochers, messes, vigiles, tuniques, frocs, tonsures, règles, statuts, et tous les viscères et tous les vers [1] de l'administration papiste. Tout cela s'évanouira comme l'ombre.., Vois tout ce qui a été *fait* dans cette *seule année ;* nous y avons inculqué et écrit ces vérités; *pour les papistes, la couverture est devenue terriblement courte et étroite* [2]. »

Et voici maintenant ce que le même Luther écrivait *la même année :* « Que chacun ait soin de ne pas oublier la charité envers ses ennemis ; qu'il prie pour celui qui le persécute et le diffame, et, comme nous l'enseigne le Christ, qu'il n'aspire pas à la vengeance [3]. Car ces malheureux sont déjà trop punis et nous sommes par trop vengés ; *il est temps que nous nous placions pour eux devant Dieu afin d'essayer d'éloigner d'eux les peines et le jugement suspendus sur leurs têtes ; nous imiterons ainsi ce que le Christ a fait pour nous, puisque nous aussi, nous avons péché par aveuglement* [4]. »

Quelques mois avant ces recommandations hypocrites, il s'exclamait tout triomphant, en parlant de la

1. « Daz ganze Geschwürm und Gewürm ». Pour un Allemand, une allitération de ce genre « vaut seule un long poème » Mais c'est pour garder l'allitération que nous avons traduit *Geschwürm* par *viscères ;* ce mot signifie : *bande, essaim* (N. d. T.).

2. *Treue Vermahnung zu allen Christen.* Weim., VIII, 682-683 (1522).

3. Matth., 17 [*Sic!* référence inexacte de l'édition des œuvres de Luther, car le ch. XVII de saint Matthieu ne contient rien à ce sujet].

4. *Von beiderlei Gestalt des Sakraments,* Erl., 28, 317.

papauté : « Elle crie déjà « Eli, Eli », *elle est frappée* et bientôt l'on dira : « Elle a vécu[1]. » Et conformément à ce cri de joie, voici comment la *même* année il apostrophait les papistes : « Plus vous vous irritez, plus vous vous démenez, et plus aussi, Dieu aidant, nous vous regarderons avec hauteur, plus nous mépriserons votre courroux... Que ce soit ici mon dernier mot : Si je vis, vous n'aurez pas de moi la paix; si je meurs, vous aurez dix fois moins la paix ; comme le dit Osée[2], je veux être pour vous un ours sur votre route et un lion dans votre sentier[3]. »

Dès lors, par une conséquence naturelle, Luther désira la disparition de tous les couvents, et il y travailla avec ardeur. Parfois, il exprima le désir de voir cette disparition s'accomplir sans violence, par la seule force de sa théorie sur la justification. Si la justification par la foi est seule enseignée, écrit-il en 1527, « alors la papauté avec tous les couvents et tous les cultes particuliers tombera facilement, sans l'intervention d'aucune force armée[4] ». Il se repaissait de ce mensonge, lui et les siens, que « sans s'appuyer sur la parole de Dieu, le pape instituait de nouveaux ordres, de nouveaux genres de vie *auxquels il attribuait la même valeur*

1. Weim., VIII, 684 (1522).

2. Osée, 13, 8.

3. *Wider den falsch genannten geistlichen Stand.* Erl., 28, 143; 144. [Weim., X, p. II, 105, 5, 107, 14] (1522). Voir, en outre, ci-dessus, t. I, p. 349, n. 2.

4. *In ep. I. S. Joann.* dans le *Cod. Palat. l.* 1825, fol. 173ᵇ. Il revient souvent sur cette idée; on trouve aussi un passage semblable dans ses *Propos de Table* (1540). Luthers *Tischreden in der Mathesischen Sammlung*, éd. Kroker (Leipzig, 1903), p. 336, n° 459.

qu'au Christ, à savoir d'être des moyens pour obtenir la vie éternelle [1]. » « Puisque j'en arrive à voir que devant Dieu rien ne justifie, hormis le sang du Christ, je conclus immédiatement : donc les statuts des papes, les règles des Pères nous écartent de la voie véritable. » A lui seul, pense-t-il, ce motif suffirait « pour que tous les couvents fussent *détruits* de fond en comble [2]. » Donc par les armes, n'est-il pas vrai ? C'était son désir ; pourtant quelques années auparavant (1522), il écrivait : « Je ne me suis jamais encore laissé aller à soutenir ceux qui menacent avec la main et le fléau, parce que je sais que ce n'est point par la main et par la violence de l'homme que la papauté et l'état ecclésiastique *seront détruits* ». Cette disparition ne pouvait s'opérer que par l'intervention immédiate de la colère divine [3]. Toutefois, quelques lignes après, il dit : « Par une obliga-

1. *Cod. Palat. l.* 1825, fol. 173.

2. Weim., XX, 622 (1527) ; *Cod. Palat. l.*, fol. 148 : « ... Monachi non contenti illa impietate et blasphemia sanguinis Christi, etiam aliis merita et opera sua vendebant. Quo quid dici potest horribilius ? Hæc igitur abominatio *satis magna causa esset, cur omnia monasteria funditus everterentur* ».

3. Dès 1520 il suppliait Dieu d'intervenir : « Ah ! Jésus, mon Seigneur, lève-toi, fais luire ton dernier jour, et détruis le repaire du diable à Rome (*A la noblesse chrétienne*). Weim., VI, 453. (N. d. T.) : Luther croyait la fin du monde prochaine, et comme on le voit ici, il l'appelait de ses vœux. Il dira de même en 1523, dans son explication du *Veau-moine* : Sans aucun doute, il y a là le signe d'un grand malheur ; « mon désir et mon espérance est que l'événement prédit soit la fin du monde ». (Weim., XI, 389, 9). Il est curieux de voir ce Réformateur, au lendemain de sa révolte contre le pape, n'avoir pas plus d'enthousiasme pour la mission qu'il a reçue de Dieu. — Grisar parle fréquemment de la persuasion où était Luther que le monde allait prochainement finir. T. I, p. 374, 412, 465-466, 492, 494, etc.

tion ordinaire de leur charge, l'autorité séculière et la noblesse devraient agir en ce sens (c'est-à-dire se tourner contre le pape et l'état ecclésiastique), chaque prince et seigneur dans son pays. *Car ce qui se fait par le pouvoir ordinaire n'est pas un acte de violence*[1] *!* » Donc, en résumé, l'autorité séculière, c'est-à-dire la main et le pouvoir de l'homme devaient détruire la papauté et le clergé.

Depuis son apostasie jusqu'à sa mort, voilà *son idée fondamentale*. « *Tous les couvents,* » dit-il en 1523, « toutes les cathédrales, et toutes les abominations du même genre qu'on a introduites dans le lieu saint doivent être totalement *anéanties* ou *abandonnées*, parce que, au manifeste déshonneur du sang du Christ et de la foi, elles persuadent aux hommes de se confier dans leurs œuvres et d'y chercher leur salut, ce qui s'appelle renier le Christ qui nous a rachetés, comme le dit Pierre[2]. » En 1545, il voulait laisser subsister quelques monastères, comme des mémoriaux de honte ; tous les autres devaient être *détruits*[3]. Plusieurs années auparavant, il disait dans un sermon : « Je voudrais voir dans le feu toutes les chaires à prêcher, avec les couvents, chapitres, clôtures et chapelles, et que tout cela ne fût que cendre et poussière à cause de l'horrible séduction des pauvres âmes[4]. » Voilà ce

1. Weim., VIII, 679 (1522).

2. Enders, IV, 224 (7 septembre 1523) : «... *penitus abolendas aut deserendas esse* ». Luther se réclame de *II Petr.* 2, 1. Naturellement, saint Pierre n'y dit absolument *rien* contre les bonnes œuvres, mais contre les sectes qui renient le Christ.

3. Voir, ci-dessus, p. 129, n. 1.

4. Erl., 19, 25 (1529).

qu'il ose écrire, lui, le grand séducteur de l'Allemagne ! C'était la même pensée civilisatrice que celle de l'incendiaire Sickingen dans *Le nouveau Jacques Bonhomme*[1]. Luther la partageait déjà en 1521 ; il prêchait alors qu'il y avait « beaucoup d'églises, mais pas de prédication selon Dieu » ; elles ne servaient qu'à hurler et à beugler, et par les nouvelles on ne faisait que remplacer inutilement les anciennes. « *Donc il serait bon de démolir toutes les églises, et de tous les autels, de n'en faire qu'un seul*[2] », etc. La révolte des paysans arrivée peu après, et qui devait son origine aux maximes et aux prédications de Luther sur la « liberté chrétienne » répondit aux désirs que lui et Sickingen avaient exprimés.

La même année (1521), dans son *jugement sur les vœux monastiques*, il écrivait ces lignes plus significatives encore et qui vont complètement à notre sujet :

1. Dans le *Neuer Karsthans* (milieu de 1521), Sickingen dit : « Si l'on veut vraiment la réforme du clergé, il faut, comme on l'a fait en Bohême, *démolir la plus grande partie des églises* ; tant qu'elles existeront, elles seront toujours pour les prêtres un excitant à la cupidité ; si l'on n'enlève pas ces édifices superflus, et qu'on *ne supprime tous les ordres monastiques*, l'on ne pourra arracher du cœur du peuple les erreurs dans la foi ». SCHADE, *Satiren und Pasquille, aus der Reformationszeit*, II, 37 [voir aussi, ci-dessus, p. 210].

2. Weim., IX, 410-411. Ce point de vue civilisateur qu'avaient Luther et l'incendiaire Sickingen était aussi celui des autres « Evangéliques », par ex. du franciscain apostat EBERLIN DE GÜNZBOURG ; en vrai précurseur des jacobins, il demandait au conseil d'Ulm d'abattre toutes les églises et d'en employer le matériel à construire des hôpitaux et des maisons ; il fallait abattre aussi la magnifique cathédrale pour construire à la place une église plus simple. Joh. EBERLIN VON GÜNZBURG, *Sämtl. Schriften*, éd. Enders, III, 21. Cf. RADKOFER, *Joh. Eberlin von Günzburg*, p. 98, 104.

« Ne serait-ce que pour cette seule abomination (l'atteinte à l'amour filial de la part des religieux), *j'appelle de mes vœux le jour où tous les monastères seront arrachés, détruits et abolis,* puisque [malheureusement] ils subsistent encore. Plaise à Dieu d'envoyer sur eux la pluie de soufre et de feu qui consuma Sodome et Gomorrhe, et de les précipiter au fond de la mer, afin qu'il en périsse jusqu'à la mémoire [1]. »

En 1529 il fait la même déclaration : « Nous devons *détruire* l'idolâtrie du pape, le faux culte de Dieu et les abus. » Avec la papauté, il faut en user comme Moïse avec le veau d'or; « nous devons la réduire en poudre. Dieu est si fortement l'ennemi de ce culte (qu'on lui rend dans le papisme), qu'il ne veut pas qu'il en reste la moindre poussière [2] ». « Chapitres et monastères », écrit-il l'année suivante, « doivent être mis en pièces et jetés à terre [3] ». En 1531, empereurs, rois, papes et papistes, il appelle sur leurs têtes à tous le feu de l'enfer ; ou encore que la papauté avec toute sa clique s'en aille dans l'abîme infernal [4]. En 1532 : « Oh! combien n'ai-je pas à prêcher et à parler encore pour arriver à persuader que le pape avec sa triple couronne, et toute sa suite, cardinaux, évêques, prêtres et moines... s'en aillent enfin au diable [5]. » Mais deux ans après, voici réapparaître le doux, l'innocent agneau : « *En vérité, je n'ai jamais souhaité ni fait de mal aux papistes ;* je

1. Weim., VIII, 624 (1521).
2. Weim., XXVIII, 762 (1529).
3. Erl., 40, 303 (1530).
4. Erl., 25, 76 ; 88 (1531).
5. Erl., 48, 336 (1530-1532).

n'ai cherché qu'à les conduire au Christ de la vérité [1] ». Et de nouveau, l'année suivante : « En réalité, nous ne persécutons personne, nous n'avons jamais ni tué, ni opprimé [2] ». Münzer ne se montre-t-il pas modéré envers le père de la « Réforme évangélique », quand il s'écrie : « Si l'on ne connaissait ta duplicité, on crierait au saint, on jurerait que tu es Martin le pieux [3]. »

« Nous n'aboutirons à rien contre les Turcs, disait-il en 1540, si nous ne voulons frapper aussi *la prêtraille* et les *étendre tous morts à terre* [4]. » C'était là tout particulièrement le traitement qu'il souhaitait aux religieux. Il s'empressait d'accepter toutes les anecdotes, tous les soupçons que l'on colportait contre eux, par exemple, qu'ils étaient les auteurs des incendies de cette époque ; c'était pour lui une occasion de proférer contre eux ces paroles de haine : « Si la chose vient à être connue, il ne nous restera plus qu'à prendre de concert les armes contre tous les moines et les prêtres ; et je veux en être, moi aussi, car il faut tuer tous ces vauriens comme des chiens enragés [5]. » « Si dans une maison j'avais tous les franciscains, j'y mettrais le feu ; car chez les moines le grain est parti, mais la bale reste encore. *Qu'on les jette tous au feu* [6]. » Passe-temps sans conséquence, du reste : Les religieux « ne

1. Erl., 31, 389 (1534).
2. *In Gal.* I, 82 (1535) : « Nos certe neminem persequimur, neminem opprimimus aut occidimus ». Il n'y avait que les papistes à le faire !
3. Dans Enders, IV, 374, n. 7 (1524).
4. *Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung* (1903), n° 10.
5. *Ibid.*, n° 276.
6. *Ibid.*, n° 305.

méritent pas le nom d'homme : ils sont bien au-dessous des porcs [1] ».

De ce que les religieux étaient persécutés par les évêques et les prêtres séculiers, Luther autrefois concluait qu'il fallait les estimer heureux : par là, ils étaient plus près de la croix; c'est pourquoi, ajoutait-il, depuis deux cents ans il n'avait jamais été mieux de se faire religieux [2]. Maintenant au contraire, c'est-à-dire à peine cinq ou six ans après, et dans la suite, une *situation identique* lui donnait un nouveau courage pour les persécuter et les exterminer : il estimait que, dans cette lutte, il n'avait aucune résistance à craindre de la part des évêques et du clergé séculier. En 1530, il écrivait : « Aux ecclésiastiques à [la diète d']Augsbourg. Depuis que j'ai commencé à attaquer la vie monastique et que les moines sont devenus plus rares, je n'ai pas encore entendu d'évêque ou de curé s'en lamenter; je sais qu'on ne leur a jamais rendu un plus grand service qu'en les délivrant ainsi des moines, et je crains vraiment qu'aujourd'hui il ne se trouve à peine à Augsbourg un seul homme pour s'intéresser à eux et demander qu'ils retournent à leur ancien état. Non, les évêques ne tolèreraient jamais qu'on remît dans leurs hermines ces pous et ces punaises; ils sont trop heureux que j'aie si bien nettoyé leurs fourrures, quoique à vrai dire sous la papauté ce fussent les moines qui avaient à s'occuper de l'Eglise, tandis que les évêques n'étaient préoccupés que de se faire appeler *Monseigneur*. J'ai renversé les

1. Erl., 47, 37 (à peu près de la même époque).
2. Voir, ci-dessus, I, p. 66.

moines, non par la violence (?) mais par ma doctrine, et les évêques en sont fort heureux [1]. »

Je viens de dire que cette prévision avait donné à Luther un nouveau courage pour combattre les religieux, mais non qu'elle avait été seule à l'y pousser. Sans cette circonstance, il n'en aurait pas moins accompli tout ce qu'il a fait : il se sentait né pour être un homme de révolution : « Je suis né, écrit-il, pour lutter et pour tenir la campagne contre les brigands et les démons ; c'est pourquoi mes livres sont si impétueux et si belliqueux. Je dois faire disparaître les arbres avec leurs troncs, arracher les haies avec les ronces, et combler les mares stagnantes : je suis le bûcheron vigoureux, qui doit percer la route et la rendre praticable [2]. » Nous savons maintenant en quel état il l'a mise.

Luther a écrit : « La papauté est fondée et établie sur un mensonge diabolique [3]. » Dans le protestantisme, on se demandera peut-être enfin si cette parole ne s'applique pas plutôt à la « Réforme évangélique » ? Dans toute cette première partie, nous avons vu Luther agir d'après le principe qu'il énonçait dès 1520 : « Contre la déloyauté et la perversité du pape *tout est permis* », et cela, comme il dit, « pour le bien des âmes [4] ». Et en 1540 il développe ainsi ce principe :

1. Erl., 24, 336 (1530).
2. *Opp. var. Arg.*, VII, 493 (1529).
3. Erl., 25, 216 (1539).
4. Enders, II, 461, et, ci-dessus, I, p. 222.

« Quel mal y aurait-il à ce que, pour un plus grand bien, et en considération de l'Eglise chrétienne, on dît un bon et gros mensonge [1] ? » Dans l'entreprise à laquelle il se donna tout entier, d'anéantir la papauté et ses meilleures troupes auxiliaires, les ordres religieux, il prit le mensonge comme allié. Il ne se fit aucun scrupule de proclamer que les mensonges utiles et secourables n'allaient pas contre Dieu [2] ; en même temps, lui qui accusait la papauté de mensonge, il était obligé d'avouer que « d'après les moines, il fallait toujours dire la vérité [3] ».

Par l'ouvrage *sur les vœux monastiques*, les mensonges de Luther ont triomphé : ils ont séduit des multitudes de religieux. Et l'on peut juger par là de la valeur morale de tous ces religieux. Du reste, pour ne pas s'étonner de cette docilité à écouter Luther, il suffit de connaître leur vie d'avant et d'après ! Pour « l'Eglise évangélique », il est très significatif aussi qu'un tel écrit, qui regorge de sophismes, de contradictions, de mensonges et de calomnies, y jouisse d'une si grande autorité, et que pour les questions qui y sont traitées, c'est de lui que s'est inspirée la profession de foi de cette Eglise, la *Confession d'Augsbourg*.

Luther s'est servi de la déloyauté et du mensonge avec une désinvolture où l'on a rarement atteint, et on

1. Voir, ci-dessus, I, p. 213.

2. Voir, ci-dessus, I, p. 214. Ailleurs encore, Luther défend souvent la légitimité des *mensonges utiles*. On en trouvera des preuves au cours de cet ouvrage.

3. Weim., XXVII, 12, 38 (1528) : « Monachi in totum volunt dici veritatem. »

peut lui appliquer un proverbe qu'il rapporte : « Celui qui se plaît à mentir, ment même lorsqu'il dit la vérité [1]. » Pour acquérir des adhérents à sa doctrine contre l'Eglise, il n'y a guère de moyens qui ne lui aient été bons. Mais celui qui dans sa lutte contre les ordres s'est ainsi servi du mensonge ne sera-t-il pas capable aussi, s'il y trouve son utilité, de mentir sur sa vie d'autrefois ? Sur ce point, nous l'avons déjà surpris à s'écarter de la vérité. Et que dire, si dans tout ce qu'après son apostasie il a raconté de sa vie monastique, si notamment dans les confidences qui ont fourni à ses biographes et aux théologiens protestants les données fondamentales pour décrire son évolution, que dire, si en tout cela il ne fallait guère voir qu'un roman ! Les recherches précédentes nous ont déjà préparés à répondre à cette importante question ; celles qui vont suivre nous permettront d'y donner une réponse définitive.

1. Erl., 26, 3 (1541).

SECONDE PARTIE

LE POINT DE DÉPART DE L'ÉVOLUTION DE LUTHER

SON NOUVEL ÉVANGILE

La première partie n'était qu'une « introduction [1] » à notre étude sur Luther et le Luthéranisme. Pour connaître le caractère de Luther, sa tactique et sa méthode à l'égard de l'Eglise, la voie la plus courte était, semble-t-il, de voir les couleurs sous lesquelles il avait présenté l'état religieux. En outre, cette première partie nous amène tout naturellement à celle où nous entrons : le premier chapitre qui va suivre est une étude de la vie et de l'âme de Luther dans le cloître; puis dans tout le reste de cette seconde partie, nous verrons la théorie qui devait le pousser à rejeter l'état religieux avec ses vœux et ses pratiques, je veux dire la théorie de *la justification et du pardon des*

1. T. I, p. 53.

péchés par la foi sans les œuvres. Ce principe fondamental de son Evangile arrivait à légitimer cette conclusion : les bonnes œuvres et tout ce que nous nous imposons à nous-mêmes, tout ce que nous faisons, tout cela est inutile au salut ; bien plus, celui qui considère les œuvres comme un facteur nécessaire dans l'œuvre du salut, celui-là les accomplit « sans l'aide du sang de Jésus-Christ » ; il renie donc son Sauveur et Rédempteur ; il se substitue lui-même au Christ ; il est « noyé » dans le culte des œuvres. Dès lors, Luther est amené à condamner comme des moyens de justification par les œuvres, de sainteté par les œuvres, toute la vie chrétienne en général, mais beaucoup plus encore la vie religieuse. En effet, aucun état de vie ne contient autant d'œuvres et de pratiques que la vie religieuse. Et comme le religieux s'oblige à ce genre de vie par des vœux, dès lors, pour le Réformateur, la vie religieuse devient tout naturellement un foyer d'incrédulité, un repaire de brigands, une vie maudite ; car, dit-il, ceux qui vivent dans cet état, vivent non d'après la règle du Christ, mais selon des prescriptions humaines, dont ils attendent leur justification. A l'en croire, les moines auraient exalté et glorifié leur froc rapé fort au-dessus du saint baptême ; ils étaient donc par excellence les saints par leurs œuvres, de parfaits idolâtres, l'exemplaire achevé de la « justice catholique par les œuvres ». Aussi, pour désigner cette justice ou sainteté, son expression favorite était : « Froc et tonsure ». A son point de vue, ces conséquences étaient parfaitement logiques.

En vertu du même principe, il devait aussi rejeter

l'idéal catholique de la vie chrétienne, c'est-à-dire, l'accomplissement aussi parfait que possible du précepte de l'amour de Dieu et du prochain ; en effet, selon lui, en accomplissant ce précepte, l'on fait les « œuvres de la loi », et dès lors, l'on se met en contradiction avec l'Evangile. Il alla même jusqu'à affirmer que la pratique de ce précepte nous est impossible ; du même coup, que les œuvres fussent accomplies dans le cloître ou ailleurs, il leur enlevait à toutes leur principe de vie et leur couronnement : dès lors, la vie religieuse, notamment, n'était plus qu'une suite de simagrées.

Ces conséquences découlent nécessairement de l'idée que Luther se faisait de son Evangile : voilà la conclusion fort claire de tout ce qui précède. Mais, avec cette constatation, nous n'en sommes cependant qu'au début de nos recherches ! Car une question se pose aussitôt : comment Luther en est-il arrivé à cette conception de l'Evangile ? En d'autres termes : Quel est le point de départ de son évolution ? La réponse à cette question entraîne nécessairement une étude sur les origines de l'Evangile de Luther, sur cet Evangile lui-même ; c'est donc cet Evangile et ses origines qu'il nous faut examiner et définir avec précision dans leurs diverses parties.

Cette question intéresse également tous ceux qui s'occupent de Luther, protestants et catholiques. Mais aussitôt qu'il s'agit d'établir quels ont été les préliminaires, les causes de la « conversion » de Luther, les deux camps se séparent. La légende protestante de Luther, légende désormais consacrée, voit la raison de ce changement dans les horreurs de la vie du cloître,

en d'autres termes, dans la fragilité des « soutiens qu'on avait tant vantés » à Luther : les soutiens se brisèrent et la terre trembla sous ses pieds. Il était entré au couvent pour se concilier le souverain Juge par des *pratiques* nombreuses, « pensée très catholique », pour l'apaiser et trouver en lui un Dieu favorable [1]. Pour arriver au salut, il eut recours à toutes les pratiques de la piété traditionnelle, à « toutes les variétés d'une ascèse massive, à tous les genres de contemplation, à toutes les données d'une haute mystique. Il observait la règle de l'ordre plus que péniblement, jeûnait au delà de toute mesure, se flagellait, s'abîmait en Dieu comme dans une mer sans limites, persévérait dans l'ivresse de l'extase au point de se croire au milieu des chœurs des anges. Pour arriver à la justification parfaite, il épuisa toutes les *catégories d'œuvres* recommandées par la vieille Eglise. Mais il ne parvint pas à trouver ce qu'il cherchait avec tant d'anxiété. Ni l'épuisement du corps par les flagellations, ni des moments d'union extatique avec un Dieu nébuleux et panthéiste ne parvinrent à lui donner le change sur les exigences toujours plus impérieuses d'une âme qui voulait des rapports durables et personnels avec son Dieu. Bien plus : à mesure que s'épuisaient les ressources de l'Eglise, y compris les sacrements et spécialement la confession, où on ne le comprenait pas, il éprouvait une solitude de plus en plus effrayante, avec le sentiment qu'il était abandonné de Dieu ; il descendit dans les abîmes du désespoir et du délire », etc... [2].

1. Harnack, *Dogmengeschichte*, 3e édit., p. 737-738.
2. Lamprecht, *Deutsche Geschichte*, V, 225.

Voilà, en résumé, ce qui, d'après les écrivains protestants, aurait déterminé la « conversion » de Luther et sa rupture avec l'Eglise. Certains ne parlent pas de ses « extases », mais aucun du moins n'oublie ses effroyables mortifications et les tortures qu'il s'était infligées pour apaiser la sévérité du souverain Juge ; car il est entendu qu'avant son apostasie, ce n'est jamais autrement qu'il avait pensé à Dieu et à Jésus-Christ. Avant d'aborder l'objet propre de cette seconde partie, nous allons rechercher dans un premier chapitre quelle est l'exacte vérité sur ce point capital. Le lecteur saisira sans peine la liaison de ce chapitre avec la première partie. Puis, nous en arriverons tout naturellement à l'examen critique des autres éléments contenus dans la légende de Luther.

CHAPITRE PREMIER

DES MORTIFICATIONS IMMODÉRÉES DE LUTHER AVANT SA « CONVERSION », EN VUE D'APAISER LA SÉVÉRITÉ DU SOUVERAIN JUGE

Dans ses écrits et dans ses sermons, Luther parle très souvent des pénitences austères et quasi mortelles auxquelles il s'était livré dans le cloître pour faire son salut, pour apaiser la sévérité du souverain Juge et mériter le ciel ; mais tout avait été inutile : il restait constamment dans l'inquiétude, et finalement le désespoir l'envahissait, jusqu'à ce qu'enfin par sa lumière et son Evangile Dieu lui-même vint le délivrer. Voici quelques-unes de ses principales déclarations à ce sujet :

« Le monde veut trop refuser au corps ou tout lui accorder. Par l'abstinence, nous pensions, nous voulions mériter *au point d'en arriver à égaler le prix du sang du Christ. Dans ma folie, voilà moi aussi ce que je croyais.* J'ignorais alors que Dieu me demandait de prendre soin de mon corps et de ne pas mettre ma confiance dans la tempérance. *Je me serais tué par les jeûnes, les veilles et l'endurance du froid.* Au cœur de l'hiver, je ne portais qu'un habit léger, je gelais presque, tant j'étais fou et imbécile [1] ». « Dans le

1. Erl., 19 (2e édit.), 419 et suiv. (2 décembre 1537).

cloître, pourquoi me suis-je livré aux plus durs austérités ? Pourquoi ai-je affligé mon corps par les jeûnes, par les veilles et par le froid ? Parce que je tâchais d'arriver à la certitude que ces œuvres m'obtenaient le pardon de mes péchés [1] ». « Moi aussi, par mes jeûnes, mes abstinences, mes excès de travail et la rudesse de mes vêtements, je m'étais presque donné la mort, tellement mon corps était affreusement ruiné et épuisé [2] ». « Autrefois, sous le papisme, nous avons appelé à grands cris l'éternelle félicité ; pour gagner le ciel, nous avons torturé nos corps, nous nous sommes presque assassinés, sans épée sans doute ni armes du même genre, mais par les jeûnes et les macérations de la chair ; c'est là que nous cherchions Dieu, et nous frappions ainsi nuit et jour. Moi-même, si, grâce à la consolation du Christ, je n'avais été délivré par l'Evangile, je n'aurais pu vivre deux ans de plus, tant je me martyrisais et fuyais la colère de Dieu. Et les larmes, les gémissements et les soupirs ne manquaient pas non plus. Cependant nous n'aboutissions à rien ». « Lorsque nous étions moines, nos mortifications ne nous ont été d'aucun profit, parce que nous ne voulions pas reconnaître notre péché et notre impiété. Nous en étions même à ne rien savoir du péché originel, et nous n'avions pas compris que l'incrédulité était un péché [3]. » « Le souvenir de mon baptême n'a jamais pu me tranquilliser ; mais je me disais sans cesse : Oh ! quand seras-tu donc pieux, quand feras-tu assez pour

1. *Opp. exeg. lat.*, V, 267 (1539).
2. *Ibid.*, XI, 123 (1545).
3. *Ibid.*, VII, 72-73 (1540-1541).

te rendre Dieu favorable ? Voilà les pensées qui m'ont conduit dans le cloître, qui m'ont poussé à me martyriser, à me torturer par les jeûnes, par le froid et par une vie d'austérités. Et tout cela n'a abouti qu'à me faire perdre mon saint baptême et même à me le faire renier[1] ».

C'est là la manière habituelle dont Luther parle de ses mortifications et de ses pénitences dans le cloître ; souvent encore, nous aurons l'occasion de l'entendre s'exprimer dans le même sens[2]. Toutefois, il est très remarquable qu'il *ne commence à parler de ce sujet qu'à partir de 1530*. Avant cette époque, assurément, il parle bien des mortifications et des jeûnes des papistes et des moines ; il rappelle aussi les œuvres qu'il a lui-même inutilement pratiquées au couvent ; mais sur *ses mortifications* personnelles, ce n'est pas assez dire qu'il est très réservé : il garde un silence absolu. Pourquoi ce silence ? Avant de chercher à à l'expliquer, nous allons mettre les affirmations de Luther sur ses mortifications passées en regard de la sévérité de *son ordre*, en regard de la doctrine catholique et de ses propres idées d'autrefois.

§ 1. — *Les affirmations de Luther sur ses mortifications dans le cloître jugées d'après l'austérité de son ordre.*

« J'ai été moine pendant *vingt ans*, écrit Luther à plusieurs reprises, et je me suis tellement martyrisé

1. Erl., 16, 90 (1535).
2. Voir, ci-après, § 1 et 5.

en priant, en jeûnant, en veillant, en ne faisant aucun cas de l'hiver, qu'à lui seul le froid aurait suffi à me faire mourir ; je me suis tellement fait souffrir que pour rien au monde je ne voudrais recommencer, alors même que je le pourrais [1] », « Si j'étais resté au couvent, dit-il ailleurs, ç'en eût été bientôt fait de moi [2] ». Toutefois Luther n'y regarde pas à une année près : « *Pendant près de quinze ans* que j'ai été moine, écrit-il

1. Erl., 49, 27 (1538). Ailleurs encore, Luther parle de la vie mortifiée que, vingt ans durant, il a menée dans le cloître (Erl., 48, 306, 1530-1532). Les moines, le pape et tous ceux du clergé disent : « Le Christ seul ne suffit pas ». Ils ne veulent pas entendre dire que le Christ seul soit notre consolation et notre Sauveur : il faut y ajouter nos œuvres, vivre dans des états de cléricature et être plus parfaits que les autres. Aussi, ils s'enfoncent dans les œuvres, ils veulent être de saintes gens et ils en arrivent tous à se damner. »

« De par le monde, toutes ces pratiques extérieures des Juifs, des Turcs et des papistes *sont observées avec le plus grand sérieux* ; moi-même autrefois, sous le papisme, je me serais bien gardé d'en plaisanter et de m'en moquer. Et bien, qui le croirait ? Tout cela est peine perdue. Moi aussi, j'étais un moine sérieux ; j'étais chaste et vertueux ; je n'aurais pas pris un liard à l'insu de mon prieur ; je priais assidûment nuit et jour... Qui aurait cru que tout cela était en pure perte, et qu'un jour j'en viendrais à me dire : Les *vingt* années de ma vie monastique sont perdues ? Au couvent, j'en ai été pour la perte de mon âme et de la vie éternelle, pour la perte de la santé de mon corps. Et je croyais pourtant bien connaître Dieu le Père ; j'étais convaincu qu'en suivant la règle et en obéissant à l'abbé je faisais sa sainte volonté : c'était là ce qui devait plaire à Dieu, c'était là me soumettre au Père céleste et à sa volonté ! Mais ici, Notre-Seigneur Jésus-Christ parle en sens contraire et dit : « Si vous ne me connaissez pas, vous ne connaissez pas non plus le Père ». — Voir aussi la note suivante.

2. Erl., 49, 300 (1538) : « Après avoir vécu pieusement comme moine *pendant plus de vingt ans*, avoir dit la messe tous les jours et m'être tellement affaibli par les prières et les jeûnes que sous peu c'en aurait été fait de moi,... » etc.

ailleurs, je me fatiguais à dire la messe tous les jours, je m'épuisais par des jeûnes, des veilles, des prières et autres œuvres extrêmement pénibles[1] ». « Moi-même j'ai été moine pendant quinze ans... et je me suis martyrisé et torturé par des jeûnes, par le froid et par une vie d'austérités[2] ».

Que valent toutes ces affirmations? Entré au couvent en 1505, Luther apostasia en 1520 ; il est donc *impossible* que pendant *vingt ans* de vie monastique, il se soit martyrisé par des prières, par des jeûnes, etc.... ; tout au plus a-t-il pu le faire pendant quinze ans. Mais ce serait même trop dire ; car, sans doute, il a bien été moine quinze ans, mais à tout le moins à partir de 1516, par suite de trop d'occupations, il n'a pas même eu le temps de réciter les prières prescrites par la Règle[3], à plus forte raison de faire des jeûnes et des mortifications qu'il se serait imposés de son propre mouvement. D'ailleurs ne vient-il pas de nous dire qu'il n'aurait pas eu plus de deux ans de vie, *si l'Evangile n'était venu le délivrer* ? Or, c'est au plus tard vers la fin de 1515 qu'il commença à voir clair dans saint Paul. A cette époque, il était donc déjà délivré des mortifications.

Ainsi, c'est pendant *dix ans* tout au plus que par des jeûnes, par l'abstinence, par des travaux pénibles et la grossièreté des habits, par des veilles et l'endurance du froid, Luther a pu « se martyriser » dans le cloître

1. *Opp. exeg. lat.*, XVIII, 336 (1532). Erl., 17, 139 : « Moi aussi j'ai été moine pendant quinze ans » (1545).

2. Erl., 16, 90 (1535).

3. Voir ci-dessus, t. I, p. 62.

« au point d'en mourir s'il eût continué plus longtemps [1] ». Et que se proposait-il par ces épouvantables mortifications ? Nous le savons déjà : il voulait acquérir la certitude que ses péchés lui étaient pardonnés, et apaiser la sévérité du souverain Juge [2]. « Par mes œuvres, je visais en toute sincérité à acquérir la justice [3] » ; dans le cloître, lui et d'autres s'étaient rendu la vie « amère » ; ils s'étaient « poursuivis et exténués. (Par là), ils avaient voulu en arriver à conquérir le Christ et parvenir à la félicité éternelle. A quoi étaient-ils parvenus ? Avaient-ils trouvé le Christ [4] ? » Or, depuis quand Luther estime-t-il que ce n'est pas en considération de nos œuvres personnelles, quelles qu'elles soient, mais par pure grâce, sans mérite aucun de notre part que Dieu nous accorde la rémission de nos péchés et de ce qui s'y rattache ? *Harnack* va nous répondre : « Aussi loin que nous pouvons remonter dans la pensée de Luther, c'est-à-dire, *jusqu'aux premières années de ses fonctions universitaires à Wittenberg*, nous constatons que pour lui la *grâce de Dieu* c'est la rémission des péchés, rémission que Dieu nous accorde *sans mérite* de notre part [5]. » Harnack a parfaitement raison. Cette idée, nous la rencontrons déjà dans des notes marginales sur les *Sentences* de Pierre Lombard, qu'il écrivit en 1510, lors de son séjour à Erfurt ; elle est plus accusée dans ses *Dictées sur le*

1. Erl., 31, 273 (1533).
2. Voir ci-dessus, p. 243-245.
3. Par les œuvres dont il a parlé ci-dessus. *Opp. exeg. lat.*, XVIII, 226 (1532).
4. Erl., 48, 317 (1530-1532).
5. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3e édit., III, 738, note 1.

Psautier, qu'il professa à Wittenberg de 1513 à 1515. A partir de cette époque, il ne put donc plus avoir recours aux macérations pour obtenir le pardon de ses péchés. Du reste, ces années-là, comme nous le verrons plus loin, il n'attribue *jamais* cette portée aux macérations, mais leur fin véritable, celle que leur reconnaît la doctrine catholique.

De vingt ans, puis de quinze, puis de dix, la période des mortifications se réduit donc désormais à *cinq*. Mais du moins les cinq premières années de sa vie monastique nous sont-elles assurées ? Pour mieux nous en rendre compte, voyons d'abord quelle était *l'austérité de son ordre*.

Dans cet ordre, il y avait à tous le moins une chose qui ne pouvait lui faire de mal, c'était *l'habit*. Comme on vient de le voir, il parle pourtant de la *grossièreté des vêtements*. Mais il n'y a pas de vraisemblance qu'il en fût ainsi. L'habit des ermites de saint Augustin n'était rien moins que rude ; sans doute, d'après la Règle, il devait être bon marché et sans recherche [1] ; toutefois un habit *rude* n'était nullement prescrit. Si on l'appelle ainsi, c'est simplement par opposition avec celui des gens du monde, et parce que sur le corps le religieux portait de la laine au lieu de toile [2]. Mais

1. *Constitutiones Staupitzianæ*, c. 24 : « Fratres, exceptis femoralibus, juxta carnem lineis non utantur, sed laneis tantum. Que tanto honestati nostre congruunt, quanto fuerint viliores ». De même dans les *Constitutions générales*, par exemple, dans l'édition de Venise (Venetiis, 1508), fol. 25.

2. De là l'expression des *Constitutions*, c. 15 : « Asperitatem vestium ».

des vêtements de laine n'avaient rien pour rendre à Luther la vie bien pénible. L'on s'habitue assez vite à l'impression désagréable et inaccoutumée qu'ils causent au début et celui qui une fois a porté des habits de laine ne veut plus les changer contre d'autres en toile ; je le sais par expérience : la toile me serait une grande mortification. Et sur ce point, les Augustins étaient plutôt larges que sévères. Ce que Luther nous dit de l'austérité et de la rudesse de ses habits est absolument ridicule, d'autant plus qu'ici moins que partout ailleurs il ne pouvait introduire d'austérité privée, et qu'il devait porter les mêmes étoffes que ses confrères.

Il en est de même de ses plaintes répétées sur le *froid* dont il aurait souffert. Ce serait à faire croire que ces froids seraient survenus sur son ordre pour les sept mois de la fin du printemps au commencement de l'automne. En effet, les statuts lui permettaient de s'habiller plus chaudement en hiver, afin qu'il n'eût pas à souffrir des rigueurs de cette saison[1]. Ils contenaient également des dispositions contre le froid pen-

1. *Const. Staupitz.*, c. 24 : « Sint preterea vestiarie in quolibet loco provise pelliceis et calceis nocturnalibus quantum cujuslibet conventus admiserit facultas, ne illis qui assidue divinis vacant desint necessaria, *precipue hyemali tempore*. Idcirco astringimus priores et procuratores ut illis tanto intendant diligentius, quo Ordinis honorem et divini cultus diligunt promotionem, neque enim fratres absque provisione corporis possunt perseverare in laudibus divinis ». Ce statut avait été édicté pour l'Allemagne, et précisément à cause de ses rudes hivers ; il avait d'ailleurs son fondement dans les *Constitutions générales* (c. 24). Si Luther eût été *franciscain* à l'époque de S. Bonaventure, c'est alors qu'il aurait eu lieu de se plaindre du froid. C'est à juste titre que ce saint rappelle l'« afflictio frigoris et caloris ». Voir ci-dessus, t. I, p. 111, n. 4.

dant le repos de la nuit[1]. Il est certain que sur ce point peu de laïques d'Erfurt étaient entourés d'autant de soins que ne l'étaient les moines augustins du couvent de cette ville. Sans doute, *Hausrath* écrit : « Luther couchait *sans couvertures* dans une froide cellule[2] ». Mais où est-ce que Luther nous le dit? Du moins n'est-ce aucunement dans le passage auquel Hausrath nous renvoie[3]. Et quand bien même il l'aurait réellement dit et fait, qu'est-ce que cela prouverait? Que cette mortification était *sa propre* faute et non celle de l'Eglise ou de son ordre; ce serait une preuve qu'il aurait manqué de discrétion.

Il n'y a donc pas à s'étonner que, dans l'énumération des austérités de l'ordre, les constitutions des Ermites ne fassent pas mention du froid[4], alors cependant que les *veilles* y figurent. Mais qu'entend-on par ce dernier mot? L'office nocturne. Or, de quel droit Luther pouvait-il se plaindre à ce sujet, puisque cet office de la nuit était en usage non seulement dans tous les ordres religieux, mais même dans les chapitres des cathédrales, usage que quelques chapitres ont conservé jusqu'au début du XVIIIe siècle? Chez les ermites de saint Augustin, cet exercice était-il particulièrement dur? Pas plus que partout ailleurs. Il comprenait Matines et Laudes, ainsi que parfois Matines et Laudes du *Petit office de la sainte Vierge*.

1. *Ibid.*

2. *Neue Heidelberg. Jahrbücher*, VI, p. 181. *Luthers Leben* (1904), I, 34.

3. Erl., 49, 27 (1539); on a déjà vu ce passage, p. 245-246.

4. Voir ci-dessus, t. I, p. 109, n. 1.

Dans notre couvent de Gratz cet exercice était plus long : après l'office, nous avions encore une demi-heure de méditation, en sorte qu'il durait de minuit à une heure et demie du matin, et cela, hiver comme été, à l'exception des trois derniers jours de la Semaine Sainte. Ces veilles ont-elles délabré et martyrisé mon corps et celui de mes confrères, au point que nous en fussions presque morts? Elles le firent si peu que, pour mes confrères et pour moi, l'office de la nuit était la partie la plus belle de l'observance de notre ordre, parce que, pendant que tout dormait nous pouvions chanter les louanges de Dieu. Il ne nous vint jamais à l'esprit que nous pratiquions là une mortification mortelle pour nos corps ou une œuvre qui nous obtiendrait le pardon de nos péchés ; nous ne manquions pas de sens à ce point. Ce n'est que de longues années après que j'ai su par Luther cette fin prétendue.

Pendant sa vie monastique, alors qu'il avait des idées justes, il pensait tout comme nous. En 1514, il commente ce verset du Psaume 118 : « Pendant la nuit, Seigneur, je me suis rappelé ton nom » ; il écrit : « L'homme intérieur sert Dieu nuit et jour, car il ne dort pas plus la nuit que le jour et même moins, surtout *si en même temps son corps veille ; pendant la nuit, l'esprit est plus capable des choses surnaturelles que pendant le jour, ainsi que nous l'apprend l'expérience des Pères.* C'est pourquoi l'Eglise pratique la *salutaire* habitude de chanter pendant la nuit les louanges du Seigneur [1] ». Aussi, « est-ce une coutume dans l'Eglise

1. *Dictata super Psalterium*, Weim., IV, 334.

de se lever au milieu de la nuit[1] ». Bien plus, Luther va jusqu'à se déclarer résolument pour la méditation matinale, dont les coutumes de son ordre ne disaient rien, et il demande que, pour la rendre fructueuse, on ne se dissipe pas la veille au soir, mais que l'on fasse même une méditation pour s'y préparer[2]. Et pourquoi tout cela ? Pour mériter le pardon de ses péchés ? Pour obtenir la justification ? Nullement, mais pour se souvenir de Dieu[3]. La rémission des péchés est une grâce absolument gratuite. Empruntant les paroles de saint Augustin[4], il écrivait quelques pages plus haut : « Ce n'est pas à cause de nos mérites, mais par pure bonté que Dieu nous remet nos fautes et nous promet la vie éternelle ». Puis il ajoute : « En effet, c'est la foi qui nous justifie[5] ».

Du reste, alors comme aujourd'hui, les religieux faibles de santé ou surchargés de travail (il est inutile de parler des malades) étaient dispensés de l'office de la nuit. De tout temps d'ailleurs on avait défendu de se livrer à des veilles *de par son autorité privée*. Si sur ce point Luther a été trop loin, il y avait là *de sa faute*, et par conséquent, péché contre la vertu de discrétion, dont je vais parler dans un instant.

1. *Ibid.*, p. 335, sur le verset : « Media nocte surgebam ad confitendum tibi » : « Nox... satis expresse ad literam hic notat surgendi morem in Ecclesia in media nocte ».

2. *Ibid.*, III, 362. Voir aussi IV, 474.

3. *Ibid.* III, p. 361 : « Ut ad minus memores simus Dei de sero et mane, ut sic principium et finis nobis ipse sit ».

4. *Enarrat. in Psalm.*, 60, n. 9.

5. Weim., III, 351 : « Quia fides justificat nos ».

Ce que plus tard il ne cesse de nous redire de ses jeûnes *rigoureux* d'autrefois, qui l'auraient conduit aux portes du tombeau, mérite beaucoup plus d'arrêter notre attention. Les jeûnes que prescrivait alors la règle des Augustins, du moins pour l'Allemagne et tout spécialement pour le vicariat où se trouvait le couvent d'Erfurt (dans lequel Luther passa ses premières années), étaient *notablement* plus doux que ceux qui étaient prescrits dans les *Constitutions générales*, déjà fortement mitigées. Pour les jeûnes, les constitutions des ermites de saint Augustin offraient un mélange des Règles franciscaines et dominicaines ; d'autres dispositions y furent ajoutées d'après des vues personnelles. De la Toussaint à Noël, les communautés franciscaines devaient observer un jeûne *rigoureux* : c'était sur ce point la disposition fondamentale de leur règle. Ce jeûne comprenait l'abstinence non seulement de la viande, mais encore des œufs, du fromage et du lait ; le soir à la collation, il n'y avait de permis qu'une boisson, avec du pain ou des fruits. Il en était de même depuis le dimanche de la Quinquagésime jusqu'à Pâques. De Noël à la Quinquagésime, on pouvait autoriser l'emploi de la graisse pour l'assaisonnement, et, ainsi d'ailleurs que tout le reste de l'année à l'exception des vendredis et de certains jours de jeûne, autoriser l'usage des œufs, du fromage et du lait, même en dehors du repas principal[1].

1. *Constitutiones*, éd. Gabriel Venetus (Venetiis, 1508), cap. 22 (les manuscrits concordent assez bien avec cette édition) : « A festo Omnium Sanctorum usque ad Nativitatem Domini, nullo labore vel occasione (excepto infirmitatis articulo) fratres non nisi

Les communautés d'Ermites devaient, il est vrai (et ici l'on s'était inspiré des statuts des dominicains), s'abstenir de viande pendant toute l'année. Toutefois, les anciennes Constitutions donnaient déjà à ceux qui avaient la direction du couvent l'autorisation d'accorder aux frères à tour de rôle la dispense de cette règle : ils devaient alors manger en dehors du réfectoire ; il fallait toutefois que la moitié au moins de la communauté y restât, et fît usage d'aliments maigres. En outre, cette dispense ne devait pas être trop fréquente[1]. Mais cet adoucissement finit par paraître insuffisant, si bien que sous le généralat de THOMAS DE STRASBOURG, le chapitre général, réuni à Paris en 1345, laissa à

semel, in cibariis tantum quadragesimalibus, reficiantur. A festo autem nativitatis Domini usque ad Quinquagesimam possit prior, si quandoque sue discretioni videbitur, cum suis fratribus in jejunio dispensare. Frater vero, qui jejunium a festo Omnium Sanctorum usque ad Nativitatem Domini presumpserit violare (quia postpositis Dei reverentia et timore, tam honestum et religiosum mandatum ordinis infringere non veretur), pro qualibet die qua jejunium fregit, tribus diebus continuis infra duas hebdomadas a fractione ipsius jejunii in pane tantum et aqua jejunet in medio refectorii super nudam terram sedens. Priores quidem et visitatores et provinciales faciant dictam penitentiam ab omnibus delinquentibus inviolabiliter observari », etc.

1. *Ibid.* : « Fratres extra locum nullo modo vel causa aliqua carnes manducent, nisi tam gravi et evidenti sint infirmitate detenti et gravati, quod de consilio medicinæ (*sic*) non possint sine periculo ab esu carnium abstinere. In loco vero ordinis prior in esu carnium dispensare possit cum debilibus, minutis et quotidianis laboribus occupatis ; et si aliquando sue discretioni videatur cum aliqua parte fratrum sui conventus in esu carnium dispensandum, ita modeste et religiose cum eis alternative dispenset, quod nulli ex eis ex dispensatione hujusmodi oriatur materia murmurandi. Refectorium namque saltem a medietate fratrum nulla hora reficiendi modo aliquo deseratur. Talis tamen dispensatio non sit crebra ».

l'appréciation du Conseil du couvent de décider combien de frères devaient rester au réfectoire afin de sauvegarder la règle. Il n'y avait que deux restrictions : un frère ne pouvait pas quitter le réfectoire et faire gras plus de trois fois la semaine, et, en sens contraire, les lecteurs et ceux qui étaient surchargés d'occupations devaient, au moins trois fois la semaine, prendre part au repas de la communauté. Puis, le chapitre général exhortait les supérieurs à s'efforcer d'introduire dans les couvents une manière de vivre « qu'eux et les autres frères pussent supporter, les faibles aussi bien que les forts[1] ».

Ces prescriptions monastiques n'auraient donc pas été de nature à faire souffrir le jeune Luther : à bien plus forte raison en était-il ainsi des constitutions auxquelles en fait il fut soumis dès son entrée au couvent d'Erfurt. Staupitz les avait composées en 1504. *Tout y était adouci et simplifié.* Sans doute nous y rencontrons encore la prescription de jeûner de la Toussaint à Noël, et de la Quinquagésime à Pâques ; mais ce n'est plus le jeûne des Constitutions générales, avec des « aliments de carême[2] », c'est-à-dire le jeûne *rigou-*

1. Gabriel de Venise (Venetus) a mis ces *Additiones super Constitutionibus* du Chapitre de Paris en appendice à l'édition des anciennes Constitutions (fol. 40-44). Au fol. 41 on lit notamment cette remarque sur le chapitre 22 : « Exhortantes priores et procuratores locorum, ut ipsi studeant talem vitam facere in conventibus, ut eam ipsi aliique fratres, tam fortes quam debiles, valeant supportare ». Cette exhortation fut introduite dans le texte même des *Constitutions* postérieures, par exemple dans celles de 1547 (Romæ, 1551), avec de nouveaux et importants adoucissements (Voir fol. 146, c. 23).

2. « Cibaria quadragesimalia. »

reux, c'est le jeûne *simple* avec repas principal, en sorte que l'on pouvait faire usage d'œufs et de laitage. Cette règle s'appliquait aussi aux vendredis et aux jours de jeûne de l'année liturgique. Le reste du temps, la communauté mangeait de la viande tous les jours, les mercredis exceptés[1]. Staupitz termine cet article, extrêmement court, en exhortant à ne pas oublier pendant les repas ces paroles de la Règle : « *Domptez votre chair* par le jeûne et la modération dans le boire et le manger, *autant que votre santé vous le permet* ». Les Constitutions de Staupitz étaient destinées aux régions septentrionales et s'adaptaient aux usages déjà en vigueur dans l'ordre, comme le montre, par exemple, l'article concernant le jeûne du Vendredi Saint[2].

Les jeûnes de son ordre ne purent donc *aucunement* nuire à la santé du jeune Luther pendant son noviciat et son scolasticat à Erfurt, encore moins lui abréger la vie. Le dernier paragraphe du chapitre sur le jeûne (il le connaissait par la lecture des Règles, qui se faisait au moins une fois par semaine) lui apprenait en outre que le jeûne était institué, non en vue d'obtenir le pardon des péchés, mais « pour dompter la chair »,

1. *Const.*, c. 22 : « Fratres nostros a festo Omnium Sanctorum usque ad Domini Natalem et a dominica Quinquagesime usque ad dominicam Resurrectionis, singulis etiam sextis feriis anni, atque statutis ab ecclesia diebus, adjuncta vigilia S. Augustini, jejunio astringimus. Et ne in locis Ordinis (c'est-à-dire dans les maisons de l'ordre) quartis feriis carnes vescant prohibemus. »

2. « In parasceve autem conventus consuetudinibus suis laudabiliter hactenus practicatis relinquimus. » Les Constitutions générales (de même que les statuts des Dominicains) disaient simplement : « In pane et aqua tantum reficimur. »

et, qu'on devait le pratiquer, non à l'étourdie, mais avec discrétion, « autant que la santé le permettait ». A cet endroit, l'explication de la Règle, composée par *Hugues de Saint-Victor* et officiellement adoptée dans *tout* l'ordre des Ermites[1], fait remarquer expressément qu'il y a là une exhortation à la vertu de discrétion : sans cette vertu, tout ce qui est bien s'évanouit. Celui qui mortifie sa chair outre mesure, y est-il dit plus loin, tue son compagnon ; dans *toutes* les mortifications, il faut toujours se rappeler que ce que nous devons détruire, ce sont nos *défauts* et non notre *corps*[2].

Dans les premiers temps de sa vie monastique, Luther jugea-t-il insuffisants les jeûnes prescrits par la Règle ? De lui-même, s'en est-il imposé d'autres par trop excessifs, dans l'espoir d'obtenir par là la rémission de ses péchés et la justification ? Alors il n'y aurait que lui *seul* à en être responsable. Ou bien la théorie de son ordre sur le jeûne était-elle en contradiction

1. Voilà pourquoi dans les recueils des Constitutions (par ex. dans le manuscrit de Verdun, n° 41, et dans les éditions de 1508 et de 1551) l'*Expositio Hugonis de S. Victore super Regulam beati Augustini* vient immédiatement après le texte de la Règle et avant les Constitutions.

2. Hugues de Saint-Victor fait notamment cette remarque : « Ne caro possit prævalere, spirituales viri per virtutem spiritus eandem *concupiscentiam* debent *reprimere*, quia quando caro domatur, spiritus roboratur. Sed cum adjungitur : « Quantum valetudo permittit, *virtus discretionis commendatur* ; pereunt enim ipsa bona, nisi cum discretione fiant. Tantum ergo debet quisquam carnem suam domare per abstinentiam, quantum valetudo permittit naturæ. *Qui carnem suam supra modum affligit, civem suum occidit...* In omni abstinentia hoc semper attendendum est, *ut vitia extinguantur, non caro.* » (MIGNE, *Patr. lat.*, t. 176, c. 893). Voir en outre au paragraphe suivant, p. 263-264, les passages correspondants de S. GRÉGOIRE LE GRAND et de S. BERNARD.

avec la doctrine catholique : d'après cette doctrine, le jeûne et en général tous les genres de mortification peuvent-ils être poussés au-delà de toute mesure, jusqu'à nuire à la santé et même jusqu'à mettre la vie en danger, afin d'atteindre le but auquel visait Luther? Jusqu'à lui, les maîtres de l'enseignement catholique n'ont-ils rien su de la vertu de discrétion et de la fin véritable des mortifications? Est-ce donc par eux que Luther fut fourvoyé vers ces pénitences frénétiques, dont plus tard, comme nous l'avons vu, il ne cessera de parler? Nous allons répondre à cette question dans le paragraphe suivant.

§ 2. — *Les vues des maîtres catholiques antérieurs à Luther sur les mortifications et sur la discrétion.*

Jusqu'à Luther, l'enseignement catholique tout entier témoigne *contre* la conception que l'on peut et que l'on doit pratiquer les œuvres de pénitence sans mesure aucune, pour obtenir la rémission de ses péchés, pour trouver Dieu et le Sauveur, bref, pour parvenir au salut.

Sur ce qu'il fallait penser des mortifications, comme d'ailleurs sur beaucoup d'autres points, Cassien fut pour les religieux des siècles suivants un maître sage et avisé. Nous savons déjà qu'il ne donne aux œuvres de pénitence qu'un rôle secondaire dans la voie de la perfection : elles ne sont qu'un moyen pour y parvenir[1]. Dès les premières de ses célèbres

1. Voir ci-dessus, t. I, p. 239. Voir aussi Cassien, *Collatio* I. 2, 3 : « Habet ergo et nostra professio scopon proprium ac finem

Collations, qui, pendant tout le moyen âge, furent lues et citées partout, il condamne comme des illusions de l'Esprit mauvais l'excès et le désordre dans les jeûnes, les veilles et les prières[1]. C'est surtout dans la seconde *Collation* qu'il traite cette question, et il s'y occupe aussi de la vertu de discrétion. Beaucoup, dit-il, ont été induits en erreur par des pratiques indiscrètes de pénitence, par exemple, par des veilles et des jeûnes excessifs : ils avaient négligé la vertu de discrétion que l'Evangile appelle l'œil et la lumière du corps, qui nous met en garde contre les deux extrêmes et nou fait marcher par la voie royale où l'on évite l'un et l'autre[2]. Il se déclare pour le trop peu plutôt que pour le

suum, *pro quo* labores cunctos non solum infatigabiliter, verum etiam gratanter impendimus, ob quem nos jejuniorum inedia non fatigat, vigiliarum lassitudo delectat, lectio ac meditatio scripturarum continuata non satiat, labor etiam incessabilis nuditasque et omnium privatio, horror quoque hujus vastissimæ solitudinis non deterret », etc.

1. *Conlatio*, I, 20 : « Diabolus cum paracharaximis nos conatur inludere... immoderatis inconpetentibusque jejuniis seu vigiliis nimiis vel orationibus inordinatis vel incongrua lectione decipiens ad noxium pertrahit finem. »

2. Dans la *Conlatio II*, l'abbé Antoine dit : « Sæpenumero acerrime jejuniis seu vigiliis incubantes ac mirifice in solitudine secedentes... ita vidimus repente deceptos, ut arreptum opus non potuerint congruo exitu terminare, summumque fervorem et conversationem laudabilem detestabili fine concluserint... Nec enim alia lapsus eorum causa deprehenditur, nisi quod minus a senioribus instituti nequaquam potuerunt rationem discretionis adipisci, *quæ prætermittens utramque nimietatem via regia monachum docet semper incedere*, et nec dextra virtutum permittit extolli, i. e., fervoris excessu justæ continentiæ modum *inepta præsumptione transcendere*, nec oblectatum remissione deflectere ad vitia sinistra concedit... Hæc namque est discretio, quæ oculus et lucerna corporis in Evangelio nuncupatur. ».

trop : « une abstinence exagérée produit de plus grands ravages que l'excès contraire. Par une componction salutaire, nous pouvons nous élever de ce dernier à une règle sévère, mais *de l'autre, non*[1]. Dans la pratique des mortifications, chacun doit tenir compte de « ce dont sont capables les forces de son corps et de son âge[2] ».

Avant Cassien, l'austère saint BASILE avait déjà affirmé les mêmes principes; il recommandait la *prudence*[3], sans laquelle tout ce qui semble bien se change en mal, parce qu'on le fait à contre-temps ou sans mesure[4]. Dans le même sens, le patriarche des moines d'Occident, saint BENOÎT, appelle la discrétion « la mère des vertus, car en tout, elle nous apprend à garder la juste mesure[5] ».

Saint JÉRÔME qui, comme on le sait, a pratiqué tous les genres de mortification, s'élève contre les jeûnes inconsidérés : « Je n'approuve pas, dit-il, surtout dans un âge tendre, ces jeûnes exagérés, se prolongeant pendant des semaines, et dans lesquels on s'interdit d'assaisonner les aliments avec de l'huile, et de manger des fruits. L'expérience m'a appris que lorsqu'il est fatigué de suivre la route, l'âne s'engage dans des chemins détournés[6] ». Par ces derniers mots, le reclus de Bethléem émet un principe général dont il se sert aussi ailleurs pour montrer le danger des exagérations

1. *Ibid.*, c. 17. Voir aussi c. 16.
2. *Ibid.*, c. 22.
3. Φρόνησις : intelligence, raison, bon sens.
4. *Constitutiones monasticæ*, c. 14. MIGNE, *Patr. gr.*, t. 31, c. 1377.
5. *Regula*, c. 64, dans MIGNE, *Patr. lat.*, t. 66, c. 882.
6. *Ep. 106, ad Lætam*, a. 10 : « ... Experimento didici asellum in via, cum lassus fuerit, diverticula quærere. »

dans toutes sortes de pratiques[1]. « Il est contraire à la dignité de notre nature raisonnable dit-il, de nuire à ses sens par les jeûnes et les veilles, ou même de tomber dans la démence ou la mélancolie par le chant immodéré des psaumes et des offices[2]. Ce que saint Jérôme dit ici d'un chant obligatoire, saint Pierre Chrysologue le dit aussi des jeûnes d'obligation : « Que les jeûnes se fassent régulièrement, dit-il dans un de ses sermons ; comme Jésus-Christ nous le recommande, qu'ils servent à *discipliner le corps et l'âme*. Que celui qui ne peut jeûner ne s'avise pas d'introduire de nouveaux usages, mais qu'il reconnaisse que sa faiblesse est la raison des adoucissements qu'il doit prendre, et qu'il rachète par des aumônes ce qu'il ne peut fournir par ses jeûnes. Le Seigneur ne condamne pas aux gémissements celui qui se fait un trésor en soulageant

1. *Ep.* 125, *ad Rusticum*, c. 16 : « Sunt qui humore cellarum, immoderatisque jejuniis, tædio solitudinis, ac nimia lectione, dum diebus ac noctibus auribus suis personant, vertuntur in melancholiam, et Hippocratis magis fomentis, quam nostris monitis indigent. » Voir aussi le c. 7, où il recommande la pratique modérée du jeûne.

2. « Nonne rationalis homo dignitatem amittit, qui jejunium vel vigilias præfert sensus integritati ; ut propter Psalmorum atque officiorum decantationem amentiæ vel tristitiæ quis notam incurrat ? » Saint Thomas (*In ep. ad Rom.*, c. 12, l. 1) approuve cette pensée de S[t] Jérôme. — (N. d. T.) : Nous avouons n'avoir pu trouver ce texte dans S[t] Jérôme. Il nous paraît probable que Denifle n'a pas pu le trouver davantage, et que finalement il s'est borné à le prendre dans S[t] Thomas dont l'indication n'est pas très précise : « Unde dicit Hieronymus, *Epist. ad Rustic. et ad Roman.* » (Divi Th. Aq. *Opera*, éd. Vivès, t XX, 1876, p. 551.) La pensée exprimée ici est du reste en pleine conformité avec les autres enseignements de S[t] Jérôme sur le jeûne.

les gémissements du pauvre[1] ». *Toutes* les œuvres de pénitence, même celles que l'on s'impose volontairement, ont le but que saint Pierre Chrysologue donne ici aux jeûnes d'obligation ; c'est ce que dans le paragraphe précédent, nous disait HUGUES DE SAINT-VICTOR; dans ce passage, sans citer le nom de l'auteur, il ne faisait que rapporter l'avertissement de *Grégoire le Grand* : « *L'abstinence doit tuer les vices de la chair et non la chair elle-même*[2]. »

Saint BERNARD, ce grand maître de la vie spirituelle, que Luther mettait parfois au-dessus de tous les autres, ne fait que s'inspirer de saint Benoit lorsqu'il nomme la discrétion la mère et la directrice de toutes les vertus, sans laquelle la vertu se changerait en vice[3]. En outre, de même qu'il n'y a rien de plus funeste que de mortifier sa chair par des jeûnes et des veilles pour l'amour des hommes, ainsi c'est encore une faute (alors même qu'on le ferait pour l'amour de Dieu) que de mortifier sa chair trop rigoureusement et sans discrétion, et de nuire ainsi à notre santé. Nous devons, ajoute-t-il, tenir compte de notre corps et de son

1. *Sermo 166* (MIGNE, *Patr. lat.*, t. 52, c. 636), sur le jeûne du carême.

2. *Moral.* XX, c. 41, n. 78 : « Per abstinentiam quippe carnis vitia sunt extinguenda, non caro. » Même avertissement, *ibid.*, XXX, c. 18, n. 63 ; *In Ezech.* I, homil. 7, n. 10, et dans beaucoup d'autres endroits.

3. *Sermo 3 in Circumcisione* (MIGNE, *Patr. lat.*, t. 183, c. 142, n. 11). « Necesse est lumine discretionis, quæ mater virtutum est, et consummatio perfectionis. » *In Cant. Serm. 49*, n. 5 : « Discretio omni virtuti ordinem ponit... Est ergo discretio non tam virtus quam quædam moderatrix et auriga virtutum, ordinatrixque affectuum et morum doctrix. Tolle hanc, et virtus vitium erit. »

endurance, afin que « cherchant à soumettre notre ennemi, nous ne tuions pas notre compagnon. Conserve ton corps pour le service du Créateur[1] ». C'est la pensée que nous avons trouvée chez Hugues de Saint-Victor. Saint Bernard s'exprime sévèrement contre le zèle inconsidéré des nouveaux venus, à qui les jeûnes et la discipline de l'ordre, la mesure prescrite pour les veilles, les vêtements et la nourriture paraissaient insuffisants, qui voulaient faire passer leurs idées propres avant les principes de la règle, et faire plus qu'elle ne demandait. Il craint qu'après avoir commencé dans l'esprit, ils ne soient absorbés par la chair[2]. Il en est tout autrement de ceux qui mettent l'ordre général avant leurs pratiques particulières et leurs vues personnelles. C'est à eux que se rapportent ces paroles du saint, si souvent répétées dans le dernier siècle du moyen âge : « Dans presque toutes les communautés religieuses, tu trouveras des hommes remplis de consolation, débordants de joie, toujours aimables, enjoués et de beaucoup de ferveur;... la discipline leur est chère, les jeûnes agréables, les veilles courtes, le travail manuel une récréation ; enfin toute la rigueur de cette sainte communauté leur paraît un soulagement[3] ».

Dans les autres instituts religieux, par exemple dans l'ordre austère des *Chartreux,* on posait aussi comme principe fondamental qu'il fallait se contenter

1. *De diversis Sermo 40* (MIGNE, l. c., c. 651, n. 7).

2. *In Cant. Sermo 19*, n. 7 (*ibid.*, c. 866) : « Vereor ne... qui spiritu coepistis, carne consummemini. »

3. *Sermo 5 De ascensione Domini*, n° 7 (*ibid.*, c. 318).

des mortifications et des veilles de règle ; ce n'était que sur l'approbation du prieur qu'on en pouvait faire davantage[1].

Guillaume de Saint-Thierry suit saint Bernard pas à pas[2]. « Il faut, dit-il, châtier parfois notre corps, mais non le ruiner. Car les exercices du corps servent peu, mais la piété est utile à tout[3] ».

Dans son explication de ce même texte de saint Paul, saint Thomas enseigne que « de leur nature, l'exercice corporel du jeûne et autres mortifications semblables ne sont pas des biens, mais des peines : si l'homme n'avait pas péché, il n'y aurait eu rien de tout cela. Ces pratiques sont des biens médicinaux. De même que la rhubarbe est bienfaisante, parce qu'elle nous soulage de la bile, de même aussi ces exercices, en tant qu'ils *compriment nos mauvais désirs*[4] ». Là se trouverait, en partie du moins, la raison pour laquelle Jésus-Christ ne pratiqua pas des mortifications et des jeûnes aussi rigoureux que ceux de saint Jean-Baptiste[5] : « Jésus-Christ nous a donné l'exemple de la

1. *Statuta antiqua*, 2ª *pars*, c. 15, n. 25 ; *Statuta Guigonis Carthusiani*, c. 35 : « Abstinentias vero vel disciplinas vel vigilias seu quelibet alia religionis exercitia, que nostre institutionis non sunt, nulli nostrum nisi priore sciente et favente facere licet. »

2. *Ep. ad fratr. de Monte Dei*, I, c. 11, n. 32 (Migne, *Patr. lat.*, t. 184, c. 328).

3. I Tim., 4, 8.

4. *In ep. I ad Tim.*, c. 4, lect. 2. Saint Thomas ajoute cette remarque judicieuse : « Corporalis exercitatio jejunii et hujusmodi... ad modicum utilis est, *quia tantum ad morbum peccati carnalis, non spiritualis*, quia aliquando propter abstinentiam homo iracundiam, inanem gloriam et hujusmodi incurrit. »

5. 3 p. qu. 40. a 2 ad 1. De même sainte Brigitte, *Extravagantes*, 6, 122.

perfection en tout ce qui de soi appartient au salut ; *or, de soi, la mortification dans le boire et le manger n'appartient pas au salut,* puisque, dit saint Paul, « le royaume de Dieu ne consiste pas dans le boire et le manger[1] ».

C'est alors seulement que l'on comprend bien la nécessité de la discrétion, de la modération dans les mortifications et les macérations. « Le bien de l'homme, sa justice, écrit le même docteur, consiste surtout dans les actes *intérieurs*, dans la foi, l'espérance et la charité, et non dans les actes *extérieurs*. Les premiers sont une fin que l'on cherche pour elle-même, tandis que les seconds, par lesquels nous faisons à Dieu l'offrande de nos corps, sont des moyens en vue de la fin. Dans ce que l'on recherche comme une fin, on ne garde pas de mesure ; ici le plus est toujours le mieux. Au contraire, dans ce que l'on recherche en vue de la fin, il faut apporter une mesure en proportion avec cette fin. L'homme ne doit mettre aucunes bornes à sa foi, à son espérance et à sa charité ; *par contre, dans les actes extérieurs,* il doit *apporter une discrétion qui se règle sur la charité*[2] ».

1. Rom. XIV, 17.

2. *In ep. ad Rom.*, c. 12, lect. 1 : « Aliter se habet homo justus ad *interiores* actus, quibus Deo obsequitur, et ad *exteriores* ; nam bonum hominis et justitia ejus principaliter in interioribus actibus consistit, quibus scil. homo credit, sperat et deligit, unde dicitur Luc., 17, 21 : « Regnum Dei intra vos est » ; non autem principaliter consistit in exterioribus actibus. Rom. 14, 17 : « Non est regnum Dei esca et potus. » Unde interiores actus se habent per modum finis, qui secundum se quæritur ; exteriores vero actus, ad quos Deo corpora exhibentur, se habent sicut ea

De là découlent d'autres pensées de saint Thomas sur les mortifications. « La mortification du corps par les veilles et les jeûnes n'est agréable à Dieu qu'autant qu'elle est l'œuvre d'une vertu, et elle n'a ce caractère que lorsqu'elle est pratiquée avec la discrétion voulue, c'est-à-dire *si elle réfrène la concupiscence sans trop accabler la nature*[1] ». « La saine raison ne permet pas de se priver de nourriture au point de nuire à sa vie[2] ». Se référant aux *Collations des Pères*, de Cassien, saint Thomas enseigne que l'ordre le plus élevé n'est pas celui où règne la plus grande austérité, mais bien

quæ sunt ad finem. In eo autem quod quæritur tamquam finis, nulla mensura adhibetur, sed quanto majus fuerit, tanto melius se habet ; *in eo autem quod quæritur propter finem, adhibetur mensura secundum proportionem ad finem* : sicut medicus sanitatem facit quantum potest ; medicinam autem non tantum dat quantum potest, sed quantum videt expedire ad sanitatem consequendam. Et similiter homo in fide, in spe et in caritate nullam mensuram debet adhibere, sed quanto plus credit, sperat et diligit, tanto melius est, propter quod Deut. 6, 5 : « Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo. » Sed in *exterioribus actibus est adhibenda discretionis mensura per comparationem ad caritatem.* » Puis, saint Thomas cite le passage de saint Jérôme que nous avons donné plus haut, p. 262, n. 2.

1. 2ª 2ᵉ, qu. 88, a. 2, ad 3 : « Dicendum quod maceratio proprii corporis puta per vigilias et jejunia non est Deo accepta, nisi inquantum est opus virtutis, quod quidem est, *inquantum cum debita discretione fit, ut scil. concupiscentia refrenetur et natura non nimis gravetur.* »

2. *Ibid.*, qu. 147, a. 1, ad 2 : « Non ratio recta tantum de cibo subtrahit, ut natura conservari non possit. » A l'appui de sa thèse, saint Thomas cite saint JÉRÔME : « De rapina holocaustum offert, qui vel ciborum nimia egestate, vel somni penuria corpus immoderate affligit. » Ce passage est tiré de *De consecrat.*, V, Non mediocriter, c. 24. Toutefois cette règle vient surtout de la *Regula Monachorum* (MIGNE, *Patr. lat.*, t. 30, c. 330 et suiv.), où l'on recommande le « ne quid nimis » à propos du jeûne (c. 13, c. 353).

celui où « la prudence a su le mieux ordonner cette austérité par rapport à la fin de l'ordre[1] ». Dans les ordres, les austérités ne sont même que des accessoires ayant pour but d'éloigner les religieux du vice et de leur faciliter le progrès dans la voie de la vertu[2]; elles ont pour fin de nous aider à conquérir la maîtrise sur nous-mêmes[3].

Dans ce qui précède, saint Thomas résume la doctrine de l'antiquité chrétienne et de son époque sur le but des œuvres de pénitence et la discrétion avec laquelle il faut les pratiquer. C'est pourquoi nous ne trouvons pas ici *la moindre différence, si petite soit-elle,* entre lui et les autres docteurs, ce qui, on le sait, n'est pas le cas sur bon nombre d'autres points. Néanmoins, nous allons encore passer en revue quelques-uns des maîtres les plus importants depuis l'époque de saint Thomas jusqu'à celle de Luther.

Le Franciscain David d'Augsbourg, de quelques années plus âgé que saint Thomas, et dont les œuvres eurent une vogue immense pendant tout le moyen âge, s'exprime au sujet des mortifications comme tous les autres maîtres de la vie spirituelle. Il est contre ces moines qui les regardent comme l'idéal suprême de la vie monastique, et qui, par contre, négligent ce qui en est l'*essentiel* : le progrès dans la vertu. Ces

1. 2ª 2ᵉ, qu. 188, a. 6, ad 3. Voir, ci-dessus. t. I, p. 311, n. 1.

2. *Contra retrahentes a religionis ingressu*, c. 6 : « Adduntur etiam in religionis statu multæ observantiæ, puta vigiliarum, jejuniorum et sequestrationis a sæcularium vita, per quæ homines magis a vitiis arcentur, et ad virtutis perfectionem facilius promoventur. »

3. 1ª 2ᵉ, qu. 108, a. 3, ad 4.

religieux restent toujours durs et acerbes, et sont ordinairement très sévères dans leurs jugements sur autrui[1]. A l'exemple de ses prédécesseurs, David met les jeunes postulants en garde contre les macérations corporelles exagérées, « *qui ne font que ruiner le corps, anéantir nos forces et nos sens, détruire l'esprit et rendre impossible tout progrès spirituel*[2] ». A propos du verset 1 du chapitre 12 de l'Epître aux Romains : « Que votre culte soit raisonnable », il cite la glose de *Pierre Lombard* : « C'est-à-dire, éclairé par la discrétion, afin qu'il n'ait rien d'excessif, mais que vous châtiiez vos corps avec modération, les contraignant non pas à s'anéantir par manque de vie, mais à mourir aux vices[3] ». Puis il ajoute le mot déjà cité de saint Grégoire le Grand[4].

Saint BONAVENTURE marche absolument dans la même voie : la discipline monastique sur le silence, la nourriture, les vêtements, le travail, les veilles, etc., n'a pas, dit-il, une vertu telle « que sans elle on ne puisse

1. DAVID DE AUGUSTA (1200 ?-1272), *De exterioris et interioris hominis compositione* (édit. Quaracchi, 1899), p. 80 : « ... qui duram vitam in corporali exercitatione servant, affligentes corpora sua jejuniis, vigiliis et aliis laboribus corporalibus, et putant hoc summum in Religionis observantia esse, et interioris dulcedinis ignari, de veris virtutum studiis, quae in spiritu et mente sunt, parum curant. Hi, quia in se sicci sunt et aliis in judicando severi solent esse, bene amari et amaricantes dici possunt. »

2. *Ibid.*, p. 162.

3. « Id est, cum discretione, *ne quid nimis sit*, sed cum temperantia vestra corpora castigetis, ut non naturae defectu cogantur dissolvi, sed vitiis mori. MIGNE, *Patr. lat.*, t. 191, c. 1496.

4. *Ibid.* Je recommande la lecture des développements si pleins de bon sens que David donne ensuite.

faire son salut[1] ». Pour ce qui est en particulier des pénitences corporelles, ce n'est pas par elles-mêmes qu'elles sont agréables à Dieu, mais en tant qu'elles accompagnent la douleur de l'âme. Et il donne comme règle ce principe qu'il avait trouvé dans toute l'antiquité chrétienne : dans les mortifications corporelles, il faut toujours se garder des extrêmes ; ne pas être trop large, pour ne pas se laisser entraîner par les tendances de la chair, ni trop sévère, pour ne pas anéantir la nature[2].

Sur ce point, l'*ordre des Ermites de saint Augustin* ne faisait que se rattacher à la tradition. En dehors des statuts dont nous avons déjà parlé, on en trouve une preuve palpable dans deux ouvrages très répandus et très lus dans cet ordre : les *Sermons de saint Augustin aux Ermites*, et le *Livre intitulé Vie des Frères*, par le Frère Jordan de Saxe[3]. On sait aujourd'hui que le premier a pour auteur un ermite de saint Augustin, quoique dans les premières années de sa vie religieuse, Luther ait soutenu contre Wimpfeling qu'il remontait à saint Augustin lui-même[4]. Il y est maintes fois question du jeûne, mais à chaque fois on rapporte le mot

1. *De sex alis Seraphim*, c. 2, n. 7 (*Opp.*, éd. Quaracchi, VIII, 134).

2. *In Sentent. IV*, dist. 15, parte 2ª, a 2, qu. 2, ad 1 et 8. Comme preuves, il cite le passage de Guillaume de St Thierry que nous avons donné plus haut. Dans sa *Legenda S. Francisci*, c. 5 (*Opp.*, VIII. 518, p. 7), St Bonaventure dit, avec St Bernard, que la « discrétion » est la « conductrice du char des vertus » (Auriga virtutum).

3. « Augustini » *Sermones ad Fratres in eremo.* — *Liber qui dicitur* Vitas Fratrum *compositus per* Fr. Jordanum de Saxonia. (Jean de Saxe ou de Quedlinbourg. † 1380).

4. Weim., IX, 12 (1509).

de la Règle : « Domptez votre chair par la tempérance dans le boire et le manger, *autant du moins que votre santé le permet*[1] ». A cause de son utilité pratique, le livre de Jordan jouissait chez les Augustins d'une plus grande réputation et il y était plus répandu. S'appuyant sur les mêmes paroles de la Règle, l'auteur rappelle aux frères que les hommes spirituels *doivent dompter la concupiscence de la chair* par la vertu du Saint-Esprit ; ils y parviendront par le jeûne et l'abstinence[2]. Celui à qui l'austérité de l'ordre paraît trop douce (comme elle l'est en fait), peut s'imposer des mortifications particulières, autant que *le lui permet son état de santé*, et *à la condition* « qu'il le fasse avec discrétion, avec la *permission* du supérieur, et *sans scandale* pour ses confrères[3] ». « Là où ces trois conditions ne sont pas remplies, *la singularité chez un frère est à réprouver*[4] ». Puis il en appelle au passage de saint Bernard que nous avons rapporté plus haut[5]. Jordan recommande expressément aux supérieurs de ne pas pousser les

1. *Sermones* 23-25 dans *Opp. S. Augustini* (Parisiis, 1685), t. VI, p. 327 et suiv.

2. *Vitas Fratrum* (Romæ, 1587), 1, 4, c. 9, p. 70 : « Quia caro concupiscit adversus spiritum, spiritus vero adversus carnem, ne concupiscentia carnis possit prævalere, debent spirituales viri per virtutem spiritus *carnis concupiscentiam reprimere*. Quod quidem fit per jejunium et abstinentiam. »

3. Cum discretione, — de licentia superioris, — sine fratrum scandalo. *Ibid.*, c. 10, p. 72 73. Ce point est longuement traité au c. 11, p. 76-77. Se fondant sur la *Collatio* 2, 11, Jordan ajoute que les frères doivent se soumettre au « jugement des anciens » (judicium seniorum). De même, les explications sur la discrétion sont fondées presque exclusivement sur les *Collationes Patrum*.

4. *Ibid.*, c. 12, p. 80.

5. *In Cant. Sermo 19*. Ci-dessus, p. 264.

frères au désespoir par une rigueur indiscrète[1].

Qu'enseignent ici les *mystiques allemands* et les autres docteurs de même nuance? Henri Suso, très dur pour lui-même, convient néanmoins que si les « austérités corporelles produisent de très bons effets », c'est « à *la condition qu'on les pratique avec modération* », c'est-à-dire avec discrétion[2]. « Tu ne dois imposer d'austérités à ton corps qu'autant que sa faiblesse peut en supporter, de manière à mortifier en toi les vices, et à permettre à ton corps de vivre longtemps... Nos natures sont différentes : ce qui convient à l'un, ne convient pas à l'autre[3] ». Suso se borne à appuyer sa doctrine de la mortification sur Cassien et sur saint Bernard. « En général, dit-il, une austérité prudente est de beaucoup préférable à une austérité irréfléchie. Mais parce qu'il est difficile de trouver le juste milieu, il vaut mieux rester *un peu au-dessous que de viser trop haut*. Il arrive souvent, en effet, qu'après avoir par trop mortifié la nature, il faille ensuite lui restituer beaucoup trop, et plus que le bon ordre ne le demande[4] ».

Et Tauler, le théologien préféré de Luther, quelle est ici sa doctrine? « Sachez que, *dans la mesure où on*

1. *Ibid.*, 1, 2, p. 70 : « Cavere debent prælati, ne sua indiscreta asperitate fratres in desperationem inducant. »

2. *Liber epistolarum* dans le *Cod. theol.* 67 de la Bibliothèque nationale de Stuttgart, fol. 54ᵇ. [Voir désormais K. Bihlmeyer, Heinrich Seuse *Deutsche Schriften*, 1907, p. 469, 25-470]. Voir, dans le même sens, Denifle, *Seuses Leben und Schriften*, I, 617 : « La mortification du corps est d'un certain secours, quand elle n'est pas excessive. » [Thiriot, *Œuvres mystiques du Bienheureux* Henri Suso, Paris, 1899, II, 318].

3. Denifle, *ouv. cité* (1880), 157-158. [Thiriot, I, 170-171].

4. *Ibid.*, p. 158. [Thiriot, I, 171-172].

peut les supporter, les jeûnes et les veilles sont d'un très grand secours pour une vie en Dieu. Mais lorsqu'un homme est malade de la tête (dans ce pays-ci les gens ont des têtes bien faibles), et *s'il sent qu'il écrase son corps et qu'il va le ruiner, qu'il s'arrête.* Alors, quand même ce serait un jour où l'on devrait jeûner, prends la permission de ton confesseur ; et si [à cause des circonstances], tu ne pouvais demander cette permission, prends-la de Dieu, et mange quelque chose. Le lendemain, va trouver ton confesseur ou un prêtre, et dis-leur : « J'étais malade et j'ai mangé. Et demande la permission pour la suite. » *La sainte Eglise n'a jamais voulu ni pensé que l'on se ruinât la santé*[1] ». Et, encore que, par exemple, il exhorte les religieuses à observer fidèlement toutes les prescriptions de leur ordre, il trouve cependant tout naturel « qu'une sœur âgée et malade ne jeûne ni ne veille, ou n'accomplisse pas des œuvres extérieures au-dessus de ses forces[2]». Ni l'Eglise, ni les ordres ne veulent ruiner la santé de personne ; au contraire, « tout ce dont vous avez raisonnablement et réellement besoin, que ce soit en habits ou en fourrures, et toute autre chose qui peut vous être nécessaire, Dieu et votre ordre vous l'accordent volontiers[3] ».

GERSON lui-même, en si haute estime auprès de Luther, et qui toutefois prend si énergiquement parti

1. Premier sermon pour le quatrième dimanche après la Trinité. [Ferdinand Vetter, *Die Predigten Taulers* (Berlin, 1910), p. 150, 35]. Cf. l'édition de Francfort (1864), II, 138-139 (texte défectueux).

2. Edit. de Francfort, II, 207-208 ; le commencement est corrigé d'après le *Cod. germ. Mon.*, 627, fol. 131. [Vetter, p. 269, 26 ; 270, 6].

3. Erl., 7, 44. Voir ci-dessus, p. 179.

pour la vie austère des Chartreux, ce dont Luther le blâme, Gerson donne, pour les pénitences et tous les autres exercices, le conseil suivant : Jamais rien de trop ; il faut se tenir dans un bon juste milieu [1]. En résumé, il recommande fortement à tous la vertu de discrétion dans la pratique de l'abstinence ; *c'est aussi, dit-il, ce qu'ont fait les Pères en enseignant que la mortification indiscrète conduit à de plus funestes résultats, à des résultats plus difficiles à guérir que ne le fait l'excès dans la nourriture.* « Cette discrétion, ajoute-t-il, ne s'observe jamais mieux que dans l'humilité et l'obéissance, quand on laisse son sens propre pour obéir et se soumettre aussitôt à ceux qui ont de la prudence et de l'expérience. Or, cette obéissance, mère de la discrétion, à qui convient-elle mieux qu'à des religieux [2] ? » Une abstinence excessive nuit aux sens et à l'intelligence [3]. C'est ce que nous ont déjà dit les maîtres de la vie spirituelle que nous avons passés en vue.

L'*Imitation de Jésus-Christ*, ce livre divin, ne s'écarte en rien de ces mêmes règles. « Dans les exercices cor-

1. *De non esu carnium apud Carthusienses*, *Opp.*, II, 723. Il cite aussi ces deux vers d'Horace (Sat., I, 1, 105-106) :

> « Est modus in rebus, sunt certi denique fines,
> Quos ultra citraque nequit consistere rectum. »

2. *Ibid.*, p. 729 : « Nolo putet me aliquis per dicta quæcunque præcedentia secludere velle discretionis virtutem in abstinentia vel servanda vel assumenda. Scio itaque et sic Patres determinant, quod ad deteriorem exitum, et cui minus est remedii, trahit abstinentia indiscreta, quam edacitas immoderata », etc.

3. *Ibid.* « ... ne sensus efficiantur hebetes ac stolidi per excessivam in jejunio aut fletu abundantiam, et ut non ex consequenti rationis judicium evertatur », etc. Et Gerson continue dans le même sens.

porels (c'est-à-dire dans les mortifications), il faut toujours observer une juste mesure ; et ils ne conviennent pas également à tous [1] ». « Quelques-uns, faute de précaution, se sont perdus par la grâce même de la dévotion, parce qu'ils ont voulu faire plus qu'ils ne pouvaient, en ne tenant pas compte de la mesure de leur petitesse, et suivant plutôt le zèle de leur cœur que le jugement de la raison. Et, parce que leur présomption les a emportés à de plus grandes choses qu'il ne plaisait à Dieu, ils ont bientôt perdu la grâce... Ceux qui sont encore nouveaux et inexpérimentés dans la voie du Seigneur peuvent facilement se laisser tromper et abattre, s'ils ne se gouvernent pas par l'avis des personnes sages. Que s'ils aiment mieux suivre leur sentiment que de s'en rapporter à ceux qui ont de l'expérience, ils feront une fin funeste [2] ».

Pour être bref, je laisse de côté plusieurs écrits importants de cette époque, par exemple, les opuscules de Thomas à Kempis ; j'aurais fait de même pour Gerhard de Zuetphen, de la fin du XIVe siècle, si, de bonne heure, Luther ne l'avait estimé et vanté à cause de sa « saine théologie », tout en l'identifiant à tort avec le célèbre Gerhard Groote [3]. Dans les *Ascensions spirituelles*, que Luther a précisément en vue, Gerhard

1. *Imitat.*, I, 19, 4.

2. *Ibid.*, III, 7, 2.

3. Voir t. I, p. 280, n. 5, la citation du *Commentaire* de Luther sur l'*Epître aux Romains* (1516). Dans ses *Dictata super Psalterium* (Weim., III, 648, de 1514), il le cite sous son véritable nom « Gerardus Zutphaniensis ». Sur cet auteur voir, ci-après, ch. IV, § 3, I.

indique les remèdes contre la gourmandise [1], et d'une manière générale contre la *concupiscence* : « On doit la réduire par les jeûnes, les veilles, les lectures et de fréquents regrets de nos fautes ». En assignant comme *fin* aux œuvres de pénitence de dompter la chair et la concupiscence, Gerhard se montre parfaitement d'accord avec la tradition catholique ; il l'est pareillement en ce qui concerne la modération à observer dans la pratique de ces œuvres : « L'homme spirituel doit parvenir à pouvoir s'abstenir de toute délectation, et à se contenter du nécessaire pour la qualité et pour la quantité ; pour la qualité, en ne recherchant pas les choses délicates ou rares ; pour la quantité, en n'excédant jamais la mesure. Car bien que *la mesure diffère suivant les individus*, pour tous le but de la tempérance est le même : c'est que personne n'aille au-delà de ses besoins et ne se laisse alourdir par l'intempérance. Avant tout, *la sobriété* doit viser à ce que l'on observe toujours un *jeûne régulier et raisonnable* [2] ».

A l'époque où Gerhard de Zütphen vivait en Allemagne, nous trouvons en France Raymond Jordan, connu sous le nom d'*Idiota*. Recherchant quelle est la

1. « *Gula* ».

2. *De spiritualibus ascensionibus* (Coloniæ, apud Melchiorem Novesianum, 1539, P ; *Bibl. max. Patrum*, t. XXVI, p. 281) ; « ... Quamvis varia est capacitas mensuræ hominum, unus tamen in omnibus est finis continentiæ, ne quis juxta mensuram capacitatis suæ oneretur ingluvie. Maxime autem videat sobrietas, ut semper æquale moderatumque jejunium observetur. » Au c. 57, Gérard, parlant du but des mortifications, écrit dans le même sens : « Cum per macerationem carnis et alia exercitia affectus mundatur et caro ita spiritui subjugatur, ut rarius tentetur et facili labore tentatio cedat », etc.

voie la plus directe pour aller à Dieu, il dit : « Ceux qui font des pèlerinages, qui mortifient leur chair par des pénitences et donnent l'aumône, sont souvent assaillis par le vent de la vaine gloire, et alors qu'ils croient s'adonner à la pénitence, ils tombent dans l'enfer. Ainsi, Seigneur Jésus-Christ, dispensateur de la charité, *ce ne sont pas les jeûnes, les prières et les aumônes qui nous mènent directement à toi,* c'est la charité : ton amour est le chemin le plus direct, et l'on ne risque pas de s'y égarer, etc.[1] ». Il n'y a que la charité, écrit-il encore, à protéger l'homme de toutes parts, tandis que les autres vertus n'ont qu'un seul côté en vue ; l'abstinence, par exemple, ne nous protège que contre la gourmandise. Du reste, l'aumône et le jeûne (pour ne nommer que ces deux-là) n'auraient aucune valeur s'ils n'étaient dirigés et protégés par la charité[2] ».

C'est un simple écho de Hugues de Saint-Victor qu'au commencement du XVe siècle nous trouvons en Italie dans la bouche de saint LAURENT JUSTINIEN : « C'est pour chacun de nous une nécessité absolue d'observer fidèlement l'art de la sobriété, en détruisant les vices et non la chair. Il n'est pas rare, en effet, qu'en poursuivant en elle un ennemi, nous égorgions aussi le compagnon que nous chérissons[3] ». Et le

1. *Contemplationes de amore divino,* c. 17 (op. Sommalii, Venetiis, 1718, p. 337). Voir en outre St THOMAS, ci-dessus, p. 265, n. 4.

2. *Ibid.*, c. 15 (p. 334). Voir ci-dessous, p. 283, n. 3.

3. *De sobrietate,* c. 3 (*Opp.*, Basileæ, 1560, p. 90) : « Sic prorsus necesse est, ut artem sobrietatis quisque teneat, quatenus non carnem, sed vitia occidat. Sæpe enim, dum in illa hostem insequimur, etiam civem, quem diligimus, trucidamus. » Il faut que la « sobriété » raisonnable « ita corpus attenuat, ut mentem elevet

saint s'étend longuement sur cette vieille maxime. C'est la même doctrine que nous retrouvons en Espagne au commencement du XVI[e] siècle ; dans la dixième addition à la première semaine de ses *Exercices*, saint IGNACE ne permet la privation de nourriture et de sommeil, de même que toute autre mortification corporelle, qu'autant « que la nature n'en souffre pas de dommage, et qu'il ne s'ensuit aucune faiblesse ou maladie importante ». Quelques années auparavant, un théologien français que nous connaissons déjà, RAULIN, si sévère pour lui-même, donne la discrétion à l'endroit des œuvres de pénitence comme une vertu nécessaire, tant pour le zèle privé d'un chacun [1], que pour la conduite des confesseurs qui doivent imposer au pénitent une œuvre satisfactoire [2].

Il est certain qu'aucun auteur reconnu dans l'Eglise

et regat, ne res humilitatis gignat superbiam, et vitia de virtute nascantur. Nam *incassum per abstinentiam corpus atteritur, si inordinatis motibus dimissa mens vitiis dissipatur*. Proinde per abstinentiam et sobrietatem vitia carnis extinguenda sunt, non caro. »

1. *Itinerarium Paradisi. De penitentia, sermo 31* (édit. Lugdun., 1518), fol. 71 : « Aliquando motus vitiorum vult aliquis sine discretione excutere per penitentiam nimiam, adeo quod bona nature et gratie perdit. »

2. *Ibid., sermo 28*, fol. 65[b] : « Oportet ministrum (Dei) omnia disponere super penitentem in numero, pondere et mensura. In eo enim debet esse discretio, que est omnium auriga virtutum in bello ex adverso omnium vitiorum. Ex quo necesse est, quod judicium ejus precedat discretio sicut auriga bigam ; alioquin non esset Deo neque hominibus acceptus. » Et *sermo 31*, fol. 71 : « Sacerdos debet esse cautus et discretus in penitentiis injungendis, ne se mensuret ad longas ulnas, *subditos* ad breves... Discretio in sacerdote summopere querenda est, est enim non tantum virtus, sed auriga virtutum. »

n'a jamais attribué aux œuvres de pénitence cette valeur absolue, cette importance capitale qui auraient poussé Luther à se mortifier aussi immodérément, quand il était moine ; tous, au contraire, condamnaient l'excès dans la pratique de ces œuvres et ils y recommandaient la discrétion. Ils insistaient d'autant plus sur les mortifications intérieures que, faute du sens de la vie spirituelle, beaucoup les négligeaient pour s'adonner aux exercices extérieurs. Nous trouvons aussi des avertissements de ce genre dans la bouche de *prédicateurs* qui, du reste, ne peuvent prétendre à être comptés parmi les saints ou les grands théologiens. « Il arrive souvent, hélas, disait au XIVe siècle un prédicateur de Nuremberg, que les personnes religieuses font consister toute leur perfection en des actes extérieurs, comme de chanter et de prier des lèvres, de jeûner, de rester longtemps à genoux, de dormir peu et d'être mal couché. Ces œuvres sont louables ; mais il faut les pratiquer avec un zèle modéré. Et notre plus grande application doit consister en ce qu'avec elles, nous préparions *intérieurement* notre cœur au roi de toute félicité, etc.[1] ». Puis, ce prédicateur insiste sur la vie intérieure, par laquelle toute notre vie extérieure doit être animée.

Plus d'un siècle après, GEILER DE KAISERBERG disait à Strasbourg : « Si tu ne rentres pas en toi-même, pour te mater toi-même, pour acquérir et pratiquer les vertus de charité, d'humilité, de patience et autres, tu

1. « *Sermo vom Closter-leben* » (*Sermon sur la vie monastique*), qui commence par ces mots « Audi filia », fol. 109^b^, dans le manuscrit cité plus haut, p. 166, n. 2.

fais comme qui nouerait les lacets autour de sa jambe sans chausser les souliers. Tout cela n'est que pure plaisanterie, et tu travailles en vain ; les choses te domptent, mais toi-même tu ne te domptes pas. Le jeûne dompte, les veilles domptent, être mal couché dompte, porter des habits grossiers dompte, se taire dompte, être renfermé dompte, oui, tout cela dompte, mais tu ne pénètres pas à l'intérieur [1] », c'est-à-dire, tu ne vas pas jusqu'à te dompter toi-même, et à acquérir les vertus dont Geiler vient de parler ; dès lors, bien qu'elles domptent, toutes ces mortifications ne servent de rien.

Il est donc fort important, suivant le mot du prédicateur de Nuremberg, de les pratiquer *avec modération*, c'est-à-dire avec discrétion, avec mesure. Au moyen-âge, l'importance de cette *modération*, c'est-à-dire de l'art de trouver partout la juste mesure, le juste milieu, était si connu, si manifeste, qu'en Allemagne, elle était passée dans la conscience populaire [2]. Nous en avons comme preuve la poésie *populaire*. Les vers suivants, de THOMASIN DE ZERCLAERE, nous donnent un principe d'expérience, en même temps qu'un résumé concis de tout ce que nous avons appris des docteurs catholiques antérieurs à Luther sur la nécessité de la modération.

1. *Der Has im Pfeffer* (mot à mot, *Le lièvre dans le poivre*, c'est-à-dire, *voilà le hic*), (Strasbourg, Knobloch, 1516), fol. Diij.

2. Voir des extraits de poésies populaires du moyen âge sur la nécessité de la « modération » dans le P. A. WEISS, *Apologie des Christentums*, 3e édit., I, Conférence 15, p. 611 et suiv., et 613 et suiv. [*Apologie du Christianisme*, traduction Collin, II, 1894, p. 150 et suiv.].

Il n'est qu'une méthode sûre,
C'est de tout faire avec mesure ;
Jamais excès
N'eut long succès [1].

Et le poète dit, en conformité parfaite avec l'Ecriture sainte :

L'homme de sens a la conviction
Que force ne vaut modération [2].

Si le manque de mesure enfante tous les péchés [3], la mesure est, par contre, la mère de toutes les vertus [4]. Qui ne connaissait le mot de FREIDANK :

On m'appelle discrétion.
J'enseigne la perfection [5].

La discrétion est, en effet, une vertu entre deux défauts [6], c'est-à-dire entre le trop et le trop peu. Avec les anciens maîtres de la vie chrétienne et spirituelle, on reconnaissait aussi que manque de règle était frère d' « inconstance », tandis que « constance » et mesure étaient filles *d'une même vertu* [7]. La doctrine catholique et la poésie populaire sont ici en parfait accord. Qu'y a-t-il là d'étonnant ? La poésie populaire n'appellait-elle pas la foi chrétienne :

« L'ordre dans la mesure [8] ».

1. *Der welsche Gast*, 613-15 (édit. H. RUECKERT). [Le mot *welsch* sert à désigner les peuples romans].
2. *Ibid.*, 8513-8514.
3. *Ibid.*, 13802.
4. *Rinkenberk*, 7, dans HAGEN, *Minnesinger*, I, 339.
5. Dans son poème *Bescheidenheit* (*Modération*) (1, 1-2). Sébastien BRANT en donna même une nouvelle édition en 1508. On trouvait en lui une véritable mine de sagesse populaire.
6. THOMASIN, 9993-9994.
7. *Ibid.*, 12338 et suiv.
8. *Parsival*, 171, 13. Voir WEISS. *ouv. cité*, p. 615. [Traduction Collin, II, 154].

Il est temps de clore ces développements. Jusqu'à Luther le christianisme a toujours insisté sur la vertu de discrétion, sur l'observation de la mesure en *toutes* choses, et tout particulièrement dans la pratique des œuvres de pénitence. L'excès dans ces œuvres lui paraissait même plus condamnable que le trop peu : ces deux extrêmes, et le trop plus encore que le trop peu, recélaient un manque de pondération, de cette pondération avec laquelle l'âme doit veiller sur le corps comme sur la partie la plus faible, également attentive à ne pas l'accabler et à ne pas se laisser dominer par lui. Du reste, cette manière d'agir était une conséquence nécessaire du *caractère* et de la *fin* première que la doctrine catholique attribuait aux mortifications : dompter la concupiscence de la chair, du foyer du péché, de telle sorte pourtant que la chair elle-même n'en fût pas anéantie, et par suite que la chose capitale, à savoir la liberté de l'esprit et la piété n'en souffrissent pas de dommage. Le foyer du péché, la concupiscence est restée en nous comme une conséquence, une punition du péché originel ; dès lors, la répression de la concupiscence et des jouissances de la chair par le jeûne et autres mortifications devient une expiation de cette peine, de cette conséquence de la chute, mais cette expiation ne doit pas se séparer de la piété, car, suivant l'expression de Hugues de Saint-Cher, l'exercice corporel n'est que l'enveloppe ; la piété, qui renferme la mortification des passions et de l'homme intérieur, est le noyau [1].

1. *Comment. in ep. I ad Timoth.*, c. 4 (éd. Venet., 1703, t. VII, fol. 215). Bien avant Hugues, Cassien avait déjà consigné la doc-

L'antiquité chrétienne tout entière appuyait cette conception sur ces paroles de saint Paul à son disciple Timothée : « L'exercice corporel est utile à peu de chose, mais la piété est utile à tout [1] ». Par ces mots, l'Apôtre ne rejette pas les exercices extérieurs, il n'en fait pas une chose de nulle valeur et superflue, il veut simplement dire que, comparés à la discipline intérieure de l'esprit et au sentiment de l'amour de Dieu, tout exercice corporel n'a qu'une valeur relative. Sur ce point, surtout à partir de l'AMBROSIATER, il se forma dans l'Eglise une tradition absolument unanime et qui se continua jusqu'à Luther. « Le jeûne et la privation de nourriture, écrit l'Ambrosiaster, ont peu d'utilité, *si la piété ne vient s'y ajouter* ». Cette dernière seule mérite Dieu ; « les exercices corporels ne sont que des rênes pour réfréner la chair ». Si quelqu'un se contente de ces seuls exercices, il endurera un jour les peines de l'enfer [2]. Tous les commentaires postérieurs nous donnent un écho de ces paroles ; et par ses *Gloses* et son *Choix des Commentaires sur saint Paul* [3], Pierre

trine sur ce point dans son *De Cœnobiorum Institutis...*, V, c. 10 (édit. PETSCHENIG. p. 88-89) : « Ad integritatem mentis et corporis conservandam abstinentia ciborum sola non sufficit, nisi fuerint ceteræ quoque virtutes animæ conjugatæ », etc ; c. 11 : « Impossibile est extingui ignita corporis incentiva, priusquam ceterorum quoque principalium vitiorum fomites radicitus excidantur. » Pour Cassien, la mortification des sens n'est qu'un moyen secondaire en vue de la mortification de l'homme intérieur. Voir aussi c. 12.

1. I Tim., 4, 8.

2. *Comment in ep. I ad Timoth.*, 4, 8 (MIGNE, *Patr. lat.*, t. XVII, c. 500).

3. *Collectanea in omnes D. Pauli Apostoli epistolas* ; Commentaire sur la même épître (MIGNE, t. 192, c. 348) : « *Corporalis exercitatio*

Lombard rappela pour toujours aux théologiens postérieurs cette conception devenue un bien commun. Saint Thomas d'Aquin, nous l'avons vu [1], n'a fait que la développer scientifiquement; lui et les autres docteurs [2] l'ont transmise aux âges postérieurs et *Luther lui-même* y adhéra jusqu'en 1530.

§ 3. — *Les mortifications et la discrétion dans Luther avant 1530.*

Dans un sermon de 1519, Luther disait au sujet de la répression de la concupiscence : « *C'est à cette fin qu'ont été instituées* les veilles, les jeûnes, les mortifications corporelles et autres pratiques du même genre; *tout cela tend* (et c'est aussi le but de l'Ecriture tout entière) à conjurer, à *guérir* cette très grave maladie [3] ». Comme saint Thomas, Luther avant 1530 compare

— quasi dicat : ideo de pietate moneo, quia corporalis exercitatio, in qua te fatigas, jejunando, vigilando, abstinendo, *quæ sunt frena carnis* (de même la *Glossa interlinearis*), ad modicum est utilis, nisi huic addatur pietas. *Ad hoc enim tantum valet*, ut quædam faciat vitari vitia, quibus vitatis careat pœna illis debita, sed non omni. Pietas autem quæ operatur bona fratribus, valet ad promerendum Deum, » etc.

1. Voir ci-dessus, p. 265 et suiv.

2. De même encore la *Glose* de Nicolas de Lyra (1270-1340), sur la même épître : Aux mots *corporalis exercitatio* : in jejuniis et vigiliis et hujusmodi ; à *ad modicum utilis* : scilicet ad repressionem concupiscentiæ carnis ; enfin sur *Pietas autem*, etc. : cum bene disponat hominem ad Deum et ad proximum.

3. « Ad hoc *institutæ* sunt vigiliæ, jejunia, corporum macerationes et id genus alia, quæ omnia eo tendunt, immo universa scriptura hoc agit, ut expietur saneturque morbus hic gravissimus. » Weim., IV, 626.

donc le jeûne et les autres mortifications à une médecine destinée à guérir la profonde corruption de notre nature inférieure, à éteindre le foyer du péché. Tous les deux, ils connaissaient l'oraison dans laquelle l'Eglise exprime cette pensée [1]. D'après une autre version du même sermon, Luther se serait exprimé encore plus clairement et il aurait même mentionné la vertu de discrétion : « Ce que les apôtres ont osé prescrire et déterminer par certaines lois, l'Eglise n'a pu le pratiquer que *comme un moyen pour mater la chair ; on ne doit donc pas en accabler les gens faibles ou malades, pour ne pas les mettre en danger de succomber* [2] ». Pourtant, dès cette époque, il était contre la prescription du jeûne à certains jours déterminés.

Au mois de mars 1520, alors que son animosité contre l'Eglise était si grande qu'il était sur le point de rompre avec elle, et qu'il n'observait plus ses préceptes comme tels, il n'en convient pas moins que le jeûne, les veilles, le travail « ont été *institués* pour réfréner et mortifier les jouissances mauvaises et les tendances aux excès ». Et tout en donnant à chacun le conseil de décider lui-même s'il doit jeûner, selon que sa santé le lui permet ou qu'il le juge utile, « sans s'inquiéter si cela va contre les préceptes de l'Eglise ou

1. Feria V post dominicam Passionis : « Præsta quæsumus omnipotens Deus, ut dignitas conditionis humanæ per immoderantiam sauciata, *medicinalis* parsimoniæ studio reformetur. »

2. Weim., IX, 434 (8 déc. 1519) : « ... Quod enim Apostoli præscribere et certis legibus prefinire ausi sunt, *nec Ecclesia aliter tentavit* (tractavit ?), quam ad mortificandam carnem, et quatenus infirmi et imbecilles (ut pregnantes) etiam his oneribus non premantur, laborent ac periclitentur. »

les lois d'un ordre ou de tel ou tel état », il n'en dit pas moins : « Car aucun précepte de l'Eglise, aucune règle d'ordre ne peut mettre dans les jeûnes, dans les veilles et dans le travail une valeur supérieure à celle que nous y trouvons nous-mêmes pour réfréner et pour tuer la chair et ses jouissances. Là où ce but est dépassé, là où le jeûne et les veilles, tout ce qui regarde la privation de nourriture et de sommeil est poussé plus loin que la chair ne le peut supporter ou que la mortification ne l'exige, là où par suite de ces privations, la nature est ruinée et la tête rompue, qu'on ne se figure pas avoir fait une bonne œuvre, qu'on ne cherche pas à s'excuser avec les préceptes de l'Eglise ou les règles d'un ordre. On méritera alors d'être regardé comme quelqu'un qui s'est détérioré lui-même et qui, autant qu'il était en son pouvoir, a été son propre assassin ; *le corps ne nous a pas été donné pour que nous le privions de sa vie naturelle ou de son activité propre ; nous devons nous borner à détruire son exubérance... afin d'enlever au vieil Adam lascif ce qui l'excite* [1]. »

Luther nous donne ici le résumé de ce que les maîtres catholiques avaient constamment enseigné sur le but des mortifications, doctrine dont nous avons vu l'exposé dans le paragraphe précédent.

Les années qui précèdent sa chute définitive, il ne se contente même pas de décrire avec l'Eglise la *fin* véritable des mortifications et d'enseigner la *discrétion* : c'est tout particulièrement après l'époque où, à ce qu'il

1. Weim., VI. 246, dans le sermon *Sur les bonnes œuvres*.

nous racontera plus tard, ces mortifications l'auraient mené à deux doigts de la mort, c'est à partir du moment où il les aurait rejetées comme nuisibles qu'il se déclare encore pour la *nécessité* relative de ces exercices. En 1516, il écrit dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains* : « Le bien visible de l'homme nouveau est tout ce qui fait souffrir la sensualité et contrarie le vieil homme, comme de le mortifier et de faire des bonnes œuvres ; de même, en sens opposé, son mal visible est ce qui est bon et agréable au vieil homme, comme la liberté de la chair et la négligence de l'esprit[1] ». Et quelques pages plus loin : « Le jeûne est l'une des armes les plus redoutables des chrétiens, tandis que la gourmandise est la meilleure machine de guerre du diable[2] ». Deux ans plus tard, il ira jusqu'à dire : « Nous devons sans cesse mortifier notre concupiscence par les gémissements, les veilles, le travail, la prière, les humiliations et autres manières de se crucifier, enfin par la mort[3] ». En 1519, dans son premier *Commentaire sur l'Epître aux Galates*, où il est déjà très violent et où ressort tout particulièrement sa théorie de la justification, il écrit que la charité n'est pas oisive, mais qu'elle crucifie assidûment la chair

1. *In Ep. ad Rom.*, c. 12, fol. 256 [Ficker, II, 283, 34] : « *Bonum* visibile *novi hominis* est omne quod *malum* est *sensualitati*, et contrarium veteri homini, ut sunt castigatio veteris hominis et bonorum operum exercitatio. Sicut e contra malum visibile est omne, quod bonum est veteri homini et amicum, ut sunt licentia carnis et negligentia spiritus. » (1516).

2. *In ep. ad Rom.*, c. 13, fol. 271 [Ficker, II, 310, 28] : « Jejunium est unum de armis potentissimis christianorum ; gula autem potentissima diaboli machina. »

3. Weim., I, 498 (1518).

et qu'elle se dilate, afin de purifier l'homme tout entier [1].

Il dit dans un sermon de la même époque : « Il faut priver de fourrage l'âne trop pétulant, pour qu'il ne se rompe pas les jambes aux endroits glissants ; il faut le harasser de travail jusqu'à ce que la démangeaison lui passe [2] ». C'est par les jeûnes nombreux, dit-il dans le même sermon, c'est-à-dire en réduisant sa nourriture, en buvant de l'eau, en s'astreignant à des veilles, en travaillant et en détournant les yeux de ce qui les flatte que nous devons dompter la licence de la chair [3] ». « Nous devons mortifier et apaiser les appétits grossiers et mauvais de la chair par les jeûnes, les veilles et le travail », dit-il l'année suivante dans son sermon *sur les bonnes œuvres* [4]. A cette époque, où il avait déjà refusé de se soumettre au pape et à l'Eglise, il tient tellement à cette doctrine sur les mortifications que, malgré ses exhortations pressantes de ne pas ruiner la chair, mais seulement ses appétits, il fait ici *une* exception : « Ce serait au cas où les ardeurs de la chair se feraient sentir si fortement et si violem-

1. Weim., II, 536.

2. Weim., IV, 626 (8 déc. 1519). — Du reste, cette pensée ne lui est pas personnelle : il l'a empruntée à St Augustin : « Habes viam, ambula, sollicitus tamen doma jumentum tuum, carnem tuam, ipsi enim insidet anima tua. Quomodo, si in hac via mortali jumento insideres, quod te gestiendo vellet præcipitare : nonne ut securus iter ageres, cibaria ferocienti subtraheres et fame domares, quod freno non posses ? Caro nostra jumentum est ; iter agimus in Jerusalem, plerumque nos rapit caro et de via conatur excludere : tale ergo jumentum cohibeamus jejuniis » (*Sermo de Cant. novo*, n. 3).

3. Weim., IX, 434, 15.

4. Weim., VI, 245, 20.

ment que, sans ruiner la vie du corps, on ne pourrait leur opposer une résistance suffisante [1] ». Et lorsqu'il enseigne que si les ardeurs de la chair cessent, le but des mortifications disparaît aussi, il ne manque pas cependant, et avec juste raison, de prémunir contre les ruses du vieil Adam, qui artificieusement demande grâce et « prétexte la ruine du corps et de l'esprit ; quelques-uns donnent grossièrement dans le panneau et ils disent qu'il n'est pas absolument nécessaire ni prescrit de jeûner et de se mortifier ; ils veulent pouvoir manger tout ce qu'ils désirent, tout comme si pendant longtemps ils avaient pratiqué le jeûne, alors même que pourtant ils n'ont jamais essayé de le faire [2] ».

Je laisse de côté d'autres passages du même genre, pour citer seulement ce que quelques mois avant son mariage, par conséquent de quatre à cinq ans après son apostasie, Luther écrivait contre les « prophètes célestes » : « La troisième chose est le jugement, c'est-à-dire de tuer le vieil homme, comme il est dit dans l'Epître aux Romains [3]. A cette classe appartiennent les œuvres et les souffrances jusqu'au martyre, *alors que nous nous faisons violence à nous-mêmes, en jeûnant, en veillant et en priant, etc., ou que par des persécutions et humiliations venues du dehors nous mortifions notre chair* [4] ».

Ainsi donc jusqu'à cette époque, et même après

1. *Ibid.*, 246, 31.
2. *Ibid.*, 247, 14.
3. Rom., VI, 6-7.
4. Erl., 29, 140 (1524-1525).

1530[1], Luther témoigne en faveur de la rectitude de la doctrine catholique sur la nécessité relative des mortifications ! C'est seulement peu à peu que nous l'entendons formuler le grief que sous le papisme les œuvres de pénitence auraient eu pour fin de trouver Dieu ou Jésus-Christ, d'apaiser la sévérité du souverain juge et d'obtenir la rémission des péchés. Auparavant il n'avait pas trouvé cette conception dans la doctrine catholique, dans les maîtres de la vie spirituelle ni dans les théologiens. Hugues de Saint-Cher, qu'il connaissait fort bien, parle au nom de tous, et même de Luther, lorsqu'il dit : « Dieu peut-il se réconcilier avec nous à cause des mortifications de l'homme extérieur? Non[2] ! » Quand Luther entra au couvent d'Erfurt, cette doctrine était, depuis déjà plus de mille ans, devenue élémentaire dans toute la chrétienté. C'est pourquoi il n'ose attribuer à l'Eglise l'opinion contraire. Mais plus il s'approche du moment où il apostasiera, plus il lui fait un autre grief : celui d'avoir institué des jeûnes à jours fixes. Aussi exhortait-il les fidèles à ne pas obéir à l'Eglise, mais à s'en tenir à leurs propres idées[3].

1. Par exemple, Erl., 1, 108 et suiv. (1531); 19 (2e édit.), 420 ; *Opp. exeg.*, XI, 124 (vers 1545).

2. « Numquid placari potest Dominus in millibus arietum, i. e. macerando hominem exteriorem ? Non, sed per istud quod sequitur indicando tibi, o homo, quid sit bonum, » etc. *In ep. ad Rom.*, c. 3 (*Opp.*, t. VII, fol. 26b).

3. Ainsi, par exemple, en 1520, dans le sermon *sur les bonnes œuvres*, Weim., VI, 246, 3 : « C'est pourquoi je permets que pour jeûner chacun choisisse le jour qui lui convient, la nourriture et la quantité de nourriture qui lui plaît ; sans toutefois en arriver à délaisser le jeûne, mais en continuant de surveiller sa chair ; dans la mesure où elle est lascive et pétulante, on doit

C'était une conséquence de sa situation d'alors à l'égard de l'Eglise et du pape, qu'il regardait déjà comme le véritable antechrist. La *doctrine* sur le *but* des mortifications et sur la vertu de *discrétion* n'en était nullement atteinte, pas plus qu'elle ne l'était par son zèle contre ces « prédicateurs » par la faute de qui « quelques femmes enceintes observaient encore le jeûne au grand préjudice de l'enfant qu'elles portaient[1] ». S'il y eut des *prédicateurs de recoins* à tomber dans ces excès ; s'il « ne montraient jamais le véritable usage, la mesure, les fruits, la raison et la fin[2] » du jeûne, la faute n'en était pas à l'*Eglise*. C'est ce que Luther savait ; et, de fait, il ne l'en rendait pas responsable.

Du reste, *et c'est seulement de ce point qu'il s'agit ici*, il n'avait pas le moindre droit de se plaindre que son ordre, d'ailleurs peu sévère en lui-même, ne tînt pas compte de ceux qui étaient faibles ou malades, ou qu'il les négligeât. Sur ce point, nous connaissons déjà quelques principes généraux de la Règle, dont Luther, on le sait, fait ressortir si souvent la modération. C'est à peine notamment si l'on trouverait un autre ordre avec des prescriptions aussi raisonnables, aussi humaines, ou, pour mieux dire, aussi chrétiennes au sujet du soin des malades. On faisait au prieur un devoir d'être pour eux de la plus grande indulgence et de la plus grande bonté ; on l'obligeait à veiller à ce

recourir aux jeûnes, aux veilles et au travail, et s'en tenir là, quoi qu'aient commandé le pape, l'église, l'évêque, le confesseur ou n'importe qui. »

1. *Ibid.*, 247, 2.
2. *Ibid.*, 247, 7.

qu'ils fussent servis comme Dieu lui-même et qu'ils ne manquassent de rien [1].

Si maintenant nous regardons les conclusions que nous ont suggérées les recherches que nous venons de faire dans les trois paragraphes précédents, alors nous n'en sommes amenés qu'avec plus de sérieux et d'insistance à nous poser la question : que faut-il penser de ce qu'au début de ce chapitre nous avons entendu dire à Luther des pénitences excessives, mortelles même, qu'il aurait pratiquées au couvent, pour trouver Dieu et Jésus-Christ, pour apaiser la colère du souverain Juge, pour obtenir le pardon de ses péchés, jusqu'au moment où Dieu avait pris pitié de ses vains efforts, c'est-à-dire en 1515, époque où, par les consolations du Christ et le nouvel Evangile, il l'aurait délivré de ces pénitences et lui aurait montré le chemin véritable du salut ?

§ 4. — *Luther après 1530 est en contradiction avec ses affirmations antérieures, avec la doctrine de son ordre et celle de l'Eglise.*

Les écrivains protestants qui se sont occupés de Luther se sont tous laissés conduire comme par la

1. La Règle de S' Augustin contient déjà quelques conseils touchant les malades. Dans les anciennes Constitutions, et dans celles de Staupitz, un long chapitre, le XIII', s'occupe des malades (Quanta et qualis cura habeatur circa infirmos) ; en voici le début : « Circa fratres nostros infirmos tam novitios quam professos seu conversos caveat prior, ne sit negligens, *quoniam cura de eis ante omnia et super omnia est habenda*, eo quod soli Deo serviatur in illis. » Suivent les prescriptions. Jour et nuit on devait soigner avec toute la charité possible ceux qui étaient obligés de garder

main par les biographes du Réformateur : c'est un point qu'il est inutile de s'attarder à démontrer. Dès lors, comme prologue tragique au récit de l'illumination finale que Dieu lui impartit, ils citent ses affirmations postérieures sur les mortifications intolérables qu'il aurait pratiquées au couvent, en vue d'acquérir la conscience de sa prédestination au ciel[1], de la présence de Dieu en lui et de l'adoption divine. Dès la première édition de cet ouvrage, je me suis élevé contre ce procédé, et j'ai posé la question suivante, qui, à ma connaissance du moins, n'avait pas encore été soulevée :

Si l'on voulait procéder avec méthode et critique, n'était-ce pas un devoir primordial d'examiner, et à plusieurs points de vue, ce qu'il fallait penser des assertions de Luther? Quelles mortifications prescrivait à Luther la Règle alors en usage chez les Augustins? La sévérité de son ordre répond-elle à ce qu'il nous dit de ses mortifications? Forcés de convenir qu'il n'en était pas ainsi, les théologiens protestants n'auraient pu dès lors tout au plus tirer que cette conclusion : c'est de lui-même que Luther s'est imposé des pénitences qui l'ont conduit aux portes du tombeau. Une seconde enquête se présentait alors à eux : L'Eglise attribue-t-elle aux œuvres de pénitence la *fin* dont parle Luther? Leur attribue-t-elle une valeur par

le lit, le prieur devait veiller à ce que rien ne leur manquât; on devait donner aux malades tout ce que les médecins avaient prescrit, tout ce dont ils avaient besoin, etc.

1. Mot à mot : « En vue d'acquérir la *Conscience céleste.* » Nous avons mieux aimé proposer une explication que de laisser cette expression, évidemment obscure pour un lecteur français. (N. d. T.).

elles-mêmes? Avec une bonne méthode historique, ils auraient découvert que si l'Eglise, ses docteurs et surtout l'ordre auquel appartenait Luther avaient recommandé les œuvres de pénitence, ce n'était pas pour anéantir le corps, mais pour mater, pour réfréner la concupiscence. Sans grands efforts, ils seraient arrivés à reconnaître que d'après la doctrine universelle des théologiens et des maîtres de la vie spirituelle avant Luther, la mortification n'est une vertu qu'autant qu'elle est pratiquée avec discrétion, et que, par suite, l'excès, l'indiscrétion dans ces œuvres est non seulement à éviter, mais même à condamner. Tous font remarquer les graves dommages que cause l'indiscrétion, et conseillent de faire ici plutôt moins que plus. Que s'ensuit-il? Que si, dans ses mortifications, Luther poursuivit le but qu'il prétend, si en outre il les pratiqua jusqu'à l'excès, *c'est à lui seul qu'il doit en attribuer la faute, au lieu de la rejeter sur l'Eglise ou sur son ordre*. Et si lui, [professeur de science sacrée], il alla jusqu'à croire que par la pratique des œuvres de pénitence, il pouvait arriver à la certitude du salut, il fut simplement un imbécile.

Or, qu'ont fait les théologiens protestants? Tous, depuis les biographes de Luther et les théologiens tels que Harnack, Seeberg et autres, jusqu'aux plus ignorants, acceptent telles quelles les affirmations du Réformateur, sans l'ombre de critique. Ils rangent ses mortifications claustrales parmi les appuis que l'Eglise lui avait vantés, mais qui se brisèrent entre ses mains[2].

1. P. 389.
2. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 738.

Harnack crut certainement avoir fait une judicieuse découverte le jour où parlant de « l'amoncellement des œuvres pratiquées par Luther », il dit que le Réformateur avait pris la chose beaucoup plus au sérieux que ses confrères[1]. En réalité, nous n'avons là que des grands mots vides de sens. Supposé que ce qu'il nous raconte de ses œuvres de pénitence soit vrai, Luther n'a fait par là que nous donner des preuves de son manque de pondération et de jugement.

Mais ces assertions répondent-elles à la réalité? A quelle époque remontent-elles? Ne se contredisent-elles pas les unes les autres; ne contredisent-elles pas des faits de sa vie monastique? Tout ce qu'il nous raconte de ses épouvantes dans le cloître, n'est-ce pas une fable, un roman? Naturellement, un théologien évangélique n'oserait même pas s'arrêter à de pareilles suppositions. Je veux pourtant les contraindre à se montrer enfin sérieux à l'égard de Luther, à lui appliquer les règles de la saine critique.

Notre enquête portera sur les affirmations de Luther touchant l'excès de ses mortifications, et le but qu'il se proposait en les pratiquant, puis sur l'époque où ces affirmations eurent lieu. Nous en viendrons ainsi à la solution du problème.

Pour ce qui est de l'*excès* des mortifications que Luther se serait imposées, il ne peut maintenant y avoir un seul protestant, aurait-il les conceptions les plus fermées, à ne pas voir que cet excès ne lui était

1. *Ibid.*, p. 737, n. 2.

demandé ni par les règles ou les traditions de son ordre, ni par l'Eglise. Bien au contraire, son ordre et l'Eglise se prononçaient très énergiquement contre le manque de pondération dans la pratique des pénitences corporelles, à tel point qu'en ce cas ils les regardaient comme sans valeur, précisément parce que la discrétion y faisait défaut ; les premiers témoignages de Luther concordent pleinement avec cette doctrine. La preuve de ces affirmations se trouve dans les trois paragraphes précédents. Le premier nous a même conduits à cette conclusion qu'il ne peut être question ici que des *cinq premières années* de la vie de Luther au couvent.

Qui donc lui enseigna, qui donc lui permit d'employer tous les moyens d'une « ascèse massive », d' « endurer le froid » jusqu'à en mourir, de s'exténuer par les jeûnes, les veilles et les macérations de la chair ? Serait-ce lui-même ? Il est à peine possible que « le plus grand homme de l'Allemagne », ce « génie sans pareil », cet homme unique et dont l'intelligence n'a pas connu les progrès ordinaires, ait agi d'une manière si insensée, et cela, d'autant plus que Luther n'a pris l'habit religieux qu'à vingt-trois ans, à un âge où l'homme est formé. De plus, alors il était déjà maître en philosophie ; suivant les paroles de Mélanchthon, « il s'était déjà attiré l'admiration de l'Université par son esprit supérieur[1] ». Il est impossible que cet homme si fêté se soit laissé surpasser par ce païen *d'Aristote*, qui savait pourtant que tout bien et en

1. Voir KÖSTLIN-KAWERAU, *M. Luther, sein Leben und seine Schriften* (Berlin, 1903), I, 44.

général toute vertu n'est possible qu'avec la *prudence*[1].

En outre, s'il est une époque où Luther ne fut pas abandonné à lui-même, c'est bien dans les années qui suivirent son entrée au couvent. Après la vêture, il fut, suivant les prescriptions de la Règle, placé sous la surveillance du maître des novices, dont il *dépendait en toutes choses* et surtout en ce qui regardait les œuvres de pénitence[2]. Parlant de la discrétion avec laquelle il faut savoir les pratiquer, saint Bernard n'avait-il pas dit : « Puisque sur la terre cet oiseau est si rare, que la vertu d'*obéissance* supplée chez vous, mes chers frères, celle de discrétion, en sorte que vous ne fassiez ni plus ni moins ni autre chose que ce qui vous est prescrit[3] ». Quelques pages plus haut, nous avons entendu Gerson répéter cette maxime, et elle était un principe fondamental dans les communautés religieuses[4].

Ainsi donc, pendant son noviciat, Luther eut à obéir au maître des novices, au « précepteur », comme on l'appelait encore. Peut-être eut-il le malheur d'avoir affaire à un maître absolument inexpérimenté, jeune,

1. Φρόνησις. *Eth. ad Nicom.*, V, 13; X, 8.

2. Ce point est traité au chap. XVII des anciennes Constitutions et de celles de Staupitz, publiées en 1504 ; le titre seul est déjà significatif : « Qualis debeat esse magister noviciorum, et de quibus ipsi novicii instruantur. » Le chapitre lui-même commence par ces mots : « Prior preponat noviciis unum ex fratribus doctum, honestum, virum probatum ac nostri Ordinis precipuum zelatorem. »

3. In Circumcis. Dom., sermo 3, n. 11 (Migne, *Patr. lat.*, t. 183, c. 142). [Les premiers mots sont une réminiscence de Juvénal, *Sat.* VI].

4. Voir ci-dessus, p. 274.

outré, faisant grand cas du mérite des œuvres ou de l'excès dans les pratiques de pénitence ? Tout au contraire. Dans la période de sa vie où il n'y avait presque personne en qui Luther n'eût quelque chose à reprendre, il disait de ce précepteur : « C'était un excellent homme, et, sous ce maudit froc, assurément un vrai chrétien[1] ». Le vrai chrétien au sens où l'entend Luther à l'époque où remontent ces aveux ne fait certainement aucun cas du mérite des œuvres, à plus forte raison de l'excès dans leur pratique. Cet excellent et « *distingué vieillard* », ainsi qu'il le nomme ailleurs[2], aurait donc vu tranquillement ce jeune moine confié à ses soins s'épuiser par des macérations jusqu'à en mourir. Pourtant, il n'était pas sans reconnaître les talents du jeune Frère ; il se rendait compte des services que plus tard il pourrait rendre à l'ordre ; pendant son noviciat, il lui fit même lire saint « Athanase[3] ». Comme Luther lui-même nous le rapporte dans une autre circonstance, ce même « précepteur » ne savait-il pas le consoler si bien dans ses tentations qu'il le calmait sur le champ[4] ?

Le jeune postulant restait sous la direction du maître des novices jusqu'à son ordination sacerdotale ; Luther fut donc sous la surveillance de ce prudent vieillard jusqu'en 1507. A partir de cette époque, c'est-

1. En 1532, dans DE WETTE, IV, 427 : « Vir sane optimus et absque dubio sub damnato cucullo verus christianus. »

2. C'est ainsi qu'il l'appelle en 1540. Voir LAUTERBACH, *Tagebuch auf das Jahr 1538*, publié par SEIDEMANN (1872), p. 197, note.

3. Les *Dialogi III* de VIGILIUS, évêque de Tapsus. Enders, IX, 253, n. 1.

4. *Opp. exeg. lat.*, XIX, 100 (1532).

à-dire pendant la troisième année de son séjour à Erfurt, il fut complètement sous l'autorité du prieur. Se serait-il par hasard soustrait à cette autorité? A l'insu de son supérieur aurait-il pratiqué des macérations quasi mortelles? Mais il dira plus tard : « Je n'aurais pas pris un liard sans la permission de mon prieur [1] ». Je le crois sur parole, mais cette confidence le condamne. Pendant plusieurs années de sa vie monastique, nous le voyons pratiquer une obéissance aveugle dans les choses extérieures, quoique de son propre aveu, ainsi que nous le verrons au chapitre suivant, il fût tourmenté intérieurement de grandes tentations de sens propre. Aussi loin que nous pouvons remonter dans ses écrits, il y parle de la nécessité de l'obéissance aveugle pour le religieux. Voici en ce sens quelques passages parmi plusieurs autres.

Expliquant le verset 2 du psaume I : « Sa volonté est dans la loi du Seigneur », il dit : « Il se trouve encore aujourd'hui quelques personnes qui, par leurs sentiments orgueilleux et par leurs œuvres perverses, veulent que la loi de Dieu soit dans leur volonté et non leur volonté dans la loi de Dieu. C'est en ce qui *leur* plaît, en ce qu'ils décident et établissent, que Dieu doit trouver son plaisir. Il y a beaucoup de religieux de ce genre, aujourd'hui surtout. Ils réservent leur jugement au sujet des ordres de leur supérieur. Ce n'est pas là *être soumis* à son supérieur, c'est *se placer au-dessus* de lui. Une seule raison doit suffire au religieux pour motiver son obéissance : il a promis

1. Erl., 48, 306 (1530-1532). Voir ci-dessus, p. 246, n. 1.

d'obéir. Il n'a pas, avec le serpent du paradis, à demander « pourquoi ». Ce n'est pas une victime que Dieu veut, c'est l'obéissance ; *il n'a pas besoin de nos grandes actions*, car il peut en faire de plus grandes : *ce qu'il veut, c'est l'obéissance.* Dans un acte très vil [en lui-même] peut se cacher une très précieuse obéissance, de même que dans un acte d'une utilité précieuse peut se cacher une désobéissance très vile[1]. » L'année suivante, il dit dans le même sens : « Quelles que soient les œuvres que nous fassions, si elles ne sont pas dans l'ordre de l'obéissance, elles sont souillées[2] ». « Les indociles se figurent être les plus sages et croient posséder l'esprit de l'Ecriture Sainte tout entière, les obéissants, au contraire, et *c'est là ce qui fait leur bonheur*, sont insensés pour l'amour de Dieu[3] ». « Rien ne nous aveugle tant que le sens propre[4] ».

Ces passages datent précisément de l'époque où il ne croyait pouvoir trop recommander à Usingen la vie religieuse. *Ces deux ordres de faits se corroborent l'un l'autre.* Ainsi, tandis que les assertions postérieures seront en contradiction avec les précédentes, celles qu'il émet alors concordent parfaitement.

1. *Dictata in Psalterium.* Weim., III, 18 (1513). J'ai résumé ici en me servant des paroles de Luther ce qui se trouve dans ce passage d'une manière plus développée.

2. *Ibid.*, IX, 306 : « Igitur quodcunque opus facimus, sine relatione ad obedientiam est maculatum. »

3. *Ibid,*, IV, p. 212, 1 (fin de 1514) : « Isti autem stulti sunt propter Deum, et in hoc ipso beati. »

4. *Ibid.*, IV, p. 136, 34 : « Nihil enim profondius excœcat quam proprius sensus. »

Alors même que les protestants voudraient maintenir que *par obéissance*, Luther à cette époque s'est *épuisé* de mortifications, ils devraient pourtant accorder qu'elles lui procuraient la paix, ou du moins qu'elles le laissaient heureux : il s'était fait insensé pour l'amour de Dieu. Mais quel est l'homme raisonnable qui voudra soutenir qu'un supérieur imposa à ce novice de talent des mortifications capables de lui nuire pour toute sa vie? Il eût été immédiatement déposé [1]. A cette époque, les supérieurs soit des Dominicains, soit des Augustins péchaient plutôt par laxisme que par rigorisme. Le prologue des Constitutions leur en donnait la facilité : on y lit que, dans son couvent, le prieur a le pouvoir d'accorder des dispenses aux frères [2]. Cette disposition avait été prise surtout en faveur des études, qui ne devaient être gênées en rien, et aussi pour favoriser le ministère spirituel en dehors du couvent [3]. Si le prieur le jugeait à propos, il pouvait donc dispenser chaque religieux en particulier des points sévères de la Règle, ainsi

1. Voir la citation de Jordan de Saxe que nous avons donnée ci-dessus, p. 272, n. 1.

2. On lit dans les anciennes Constitutions et dans celles de Staupitz : « In conventu tamen suo prior dispensandi cum fratribus habeat potestatem, cum sibi aliquando videbitur expedire, nisi in his casibus, in quibus dispensari expresse aliqua contradictio contradicit. Priores etiam utantur dispensationibus pro loco et tempore sicut alii fratres. » Ces dispositions sont tirées du Prologue des Constitutions des dominicains. Cf. *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, V, 534.

3. De là cette incidente, dans le Prologue des Constitutions des dominicains : « In his præcipue, quæ studium vel predicationem vel animarum fructum videbuntur impedire. »

que nous l'avons déjà vu en parlant du jeûne[1]. Et non content de soumettre Luther aux prescriptions communes, le prieur lui aurait prescrit, à lui jeune étudiant, et, dit-on, maladif et scrupuleux, des pénitences excessives, afin de l'amener à ruiner plus sûrement sa santé ! Il aurait du moins toléré que « déjà exténué, le regard sombre, et traînant partout sa tristesse[2] », le jeune frère se mît en dehors de la règle pour se tuer de jeûnes et passer parfois trois jours sans prendre la moindre nourriture[3] ? Non, s'il y eut des excès, ils ne purent venir que de Luther lui-même et ne rester connus que de lui seul. Mais, nous disait-il tout à l'heure, il ne fit jamais rien sans l'approbation du prieur !

D'après les écrivains protestants, Luther aurait eu Staupitz pour directeur de conscience dès les premiers temps de son séjour à Erfurt. Or, Staupitz favorisa à ce point les études du jeune moine qu'il alla même jusqu'à l'exempter des humbles offices du cloître, ainsi que nous le rapporte SECKENDORF[4]. Mais qu'y a-t-il de plus nuisible aux études que les jeûnes excessifs, les

1. Voir ci-dessus, p. 255-256.

2. C'est le portrait que nous en fait KOLDE, *Martin Luther*, I, 61. Evidemment, Kolde a vu tout cela de ses yeux !

3. *Mart. Lutheri Colloquia*, édit. BINDSEIL, III, 183.

4. *Commentarius histor. et apologet. de Lutheranismo*, Francofurti, 1692, I, 22. KOLDE (*ouv. cité*, I, p. 366, note de la p. 61), ne veut pas admettre ce renseignement de Seckendorf ; « car, dit il, nous savons de la bouche même de Luther que lorsqu'il était prêtre il avait encore à s'occuper des quêtes » (*Propos de Table*, édit. FÖRSTEMANN, III, 146). Mais dans le couvent même n'y avait-il pas d'humbles offices, comme le balayage des cellules, des corridors et autres appartements, services à l'église, au réfectoire et à la cuisine, soins envers les pères âgés, et plus encore envers les maîtres, etc. ? La quête était loin d'être regardée comme une

mortifications déraisonnables, les disciplines farouches ? Et celui qui a adouci la sévérité des anciens statuts sur le jeûne ou qui, du moins, a approuvé les adoucissements qu'on y avait apportés ; qui, dans des commentaires, rappelle tout spécialement à ses frères l'exhortation de la Règle : « Domptez votre chair par l'abstinence dans le boire et le manger, *mais dans la mesure où votre santé vous le permet* » ; celui qui, nous assure-t-on, a connu les prédispositions de Luther à la tristesse et a travaillé de toutes ses forces à l'en guérir, ce serait celui-là qui aurait permis à son cher dirigé de s'exténuer par des œuvres de pénitence, d'affaiblir son esprit et ses sens, qui l'aurait fait tomber ainsi plus sûrement encore dans la tristesse et la mélancolie[1], et par là l'aurait rendu incapable non seulement d'étudier, mais même de s'acquitter de tout travail sérieux !

A cette époque, en réalité, Luther n'a rien su de tout cela. Quand devrions-nous le rencontrer en « frère émacié », qui se serait si mortellement martyrisé qu'il n'aurait plus eu longtemps à vivre ? Comme il ressort clairement de nos précédentes recherches, ce serait pardessus tout vers la fin des *cinq premières années* de sa vie monastique. Or, en 1507, il considérait la vie religieuse « comme une existence exquisement reposante et divine[2] » ; le 17 mars 1509, alors que déjà il étudie

basse fonction : les frères y jouissaient d'une liberté plus grande ; les prêtres devaient aider dans les églises des paroisses où ils quêtaient, et ils comptaient sur une meilleure table qu'au couvent, ce qui, de fait, avait lieu d'ordinaire.

1. Voir ci-dessus, p. 262, n. 1.

2. G. Oergel, *Vom jungen Luther* (1899), p. 92 ; Hausrath, *Luthers Leben* (1905), I, 22, 29.

à Wittenberg, il écrit à un ami pour qui il avait une estime toute particulière, *Jean Braun*, vicaire à Eisenach : « Si tu désires connaître mon état, *je me porte bien par la grâce de Dieu*[1] ». Il se trouvait fort bien en effet : car alors qu'il n'était que simple lecteur en philosophie, il se sentait le courage juvénil d'abandonner aussitôt cette étude pour celle de la théologie, qu'il avait pourtant à peine commencée, et de se mettre sérieusement à cette matière nouvelle et difficile « qui va jusqu'au noyau et à la moelle[2] ». Ainsi parle et agit celui dont les sens et la raison étaient affaiblis par des macérations excessives, celui qui se trouvait à deux doigts de la mort, et qui, vaincu par les « épouvantes du cloître », passait ses jours et ses nuits à gémir, incapable de toute autre occupation[3] ?

Ses dires postérieurs sur ses mortifications déraisonnables d'autrefois nous paraîtront encore plus suspects, si nous considérons *le but* qu'il se serait proposé

1. Enders, I, 6 ; « Quod si statum meum nosse desideras, bene habeo Dei gratia. »

2. *Ibid.* : « Violentum est studium, maxime philosophiæ, quam ego ab initio libentissime mutarim theologia, ea inquam theologia, quæ nucleum nucis et medullam tritici et medullam ossium scrutatur. »

3. Que l'on se garde bien, soit dit en passant, d'appliquer à la faiblesse physique et à la maigreur de Luther une confidence de 1516 : « Confiteor tibi, écrivait-il, quod vita mea indies appropinquat inferno, quia quotidie pejor fio et miserior » (Enders, I, 76). Luther parle ici de son état moral. Alors même que l'on voudrait faire violence au texte et y voir une allusion à l'aggravation progressive de son état physique, on n'aurait cependant rien prouvé ; ce ne sont pas seulement les mortifications excessives qui produisent une langueur toujours croissante.

en les pratiquant. Ce but, nous le connaissons déjà par ce que nous lui avons entendu dire : c'était de trouver Jésus-Christ, d'apaiser la sévérité de ses jugements, d'obtenir le pardon de ses péchés. Nous savons en outre que ni l'ordre auquel Luther appartenait, ni les docteurs catholiques, ni enfin Luther lui-même avant son apostasie n'ont rien soupçonné de *celle* fin prétendue des mortifications corporelles. Tous, au contraire, disent que les œuvres de pénitence ne sont que d'une nécessité relative, qu'elles servent simplement à dompter, à refréner la concupiscence, les appétits de la chair. Supposé même que ses dires sur le but qu'il donnait aux mortifications répondissent à la réalité, qui donc, pendant les cinq premières années de sa vie monastique, lui a enseigné cette manière de voir, inconnue jusqu'alors dans l'enseignement de l'Eglise? Uniquement *l'inintelligence* de la vraie doctrine, inintelligence inexcusable, alors même qu'il aurait imité la conduite de quelques confrères; s'il en est ainsi, ces derniers ont été tout aussi déraisonnables que lui, ou plutôt moins, car il nous dit lui-même qu'il est allé plus loin qu'eux. L'Eglise et son ordre sont donc hors de cause. En voulant donner ces prétendues œuvres de pénitence comme des soutiens que l'Eglise aurait vivement recommandés à Luther pour devenir un saint moine, les écrivains protestants font preuve d'une non moins grande inintelligence.

Supposé même, disons-nous, que les affirmations de Luther répondissent à la réalité. Mais sont-elles vraies? Aussi loin que nous puissions remonter, nous ne voyons jamais Luther attribuer aux œuvres de péni-

tence la fin qu'il leur assignera plus tard. La même enquête, nous l'avons vu plus haut, nous démontre que ses dires sur ses affreuses mortifications d'autrefois sont, pour le moins, fort sujets à caution. De fait, quand en arrive-t-il à en parler *pour la première fois ? En 1530*[1] ! Est-ce possible ? Sans doute, de 1515 à 1530, il aime à faire appel à sa triste *expérience*. Mais à quelle expérience ? Est-ce à celle qu'il lui a été donné de faire avec ses mortifications extraordinaires, avec ses veilles et ses jeûnes excessifs ? On devrait le croire, lorsqu'en 1532, en faisant précisément allusion à ses « quinze ans » de vie monastique, pendant lesquels il pensa sérieusement arriver à acquérir la justice par les jeûnes, les veilles, les prières et autres œuvres excessivement pénibles, on l'entend s'écrier : « *Je ne pensais pas qu'il me fût jamais possible d'oublier une telle vie*[2] ». Et cependant, non, avant 1530, ce n'est pas de cette expérience qu'il s'agit : on ne l'entend jamais dire un traître mot de tout cela, alors que pourtant il n'oublie pas de parler à maintes reprises de son désespoir et de ce qui en était la cause[3], de ses expériences

1. Dans la première édition (p. 395), j'ai déjà signalé le fait. Mais il se pouvait toujours qu'un passage ou l'autre m'eussent échappé ; j'ai donc demandé à M. le Dr Paulus, de Munich, s'il pourrait m'indiquer, d'avant 1530, des paroles de Luther sur ses *grandes mortifications* d'autrefois. Lui non plus, il n'en connaissait aucune, et il m'ajouta que le P. Grisar, qui s'était spécialement occupé de cette question, n'en connaissait pas davantage.

2. *Opp. exeg. lat.*, XVIII, 226 : « ... nec putabam possibile esse, ut unquam obliviscerer ejus vitæ. » Puis, il ajoute : « *At nunc* Dei gratia oblitus sum. Memini quidem adhuc ejus carnificinae, » etc.

3. Nous y reviendrons plus loin, ch. III, § 3 et 4.

sur l'amour de Dieu par dessus toutes choses, sur la contrition, la concupiscence invincible, l'inclination au mal, le sens propre et l'inquiétude qu'il cause, etc... Il n'y a qu'un point sur lequel il garde alors un silence surprenant : celui qui, d'après ses dires postérieurs, l'aurait alors mené aux portes du tombeau, ces mortifications excessives qui pourtant, paraît-il, avaient laissé en lui une impression si profonde. Bien plus, il prend alors fait et cause pour la fin véritable des mortifications et pour la vertu de discrétion. En tout cela, n'y a-t-il que pur hasard?

Que de fois cependant n'eut-il pas l'occasion d'en parler, par exemple dans son *sermon sur les bonnes œuvres* où notamment il blâme ceux qui se mortifient à tel point, qui jeûnent et veillent d'une manière si déraisonnable qu'ils en ruinent leur corps et qu'ils en deviennent fous[1]. S'il en avait appelé ici à sa *propre* expérience, ses paroles auraient eu beaucoup plus de poids. Que de fois, et même avant 1530, ne nous parle-t-il pas de la justice à laquelle les papistes veulent atteindre par eux-mêmes[2], de *ses œuvres per-*

1. Weim.A VI, 245. Voir ci-dessus, p. 285.

2. *Selbstgerechtigkeit*. Ce mot, ainsi que *selbstgerecht* (dans les ouvrages latins de Luther *justitiarius*), et autres semblables reviendront fréquemment dans la suite. Pour Luther, ce sont les expressions qui désignent la justification catholique, *où l'homme s'appuie uniquement sur soi, sur ses propres forces*. Nous n'avons pas osé traduire *Selbstgerechtigkeit* par *Autojustification*. Ce mot se recommande de son similaire autosuggestion ; mais il est mal formé et peut-être trop moderne pour représenter convenablement une idée du XVIe siècle. Nous emploierons donc des périphrases, du genre de celle que l'on trouve ici.

Hypocrite donne évidemment un autre sens : l'hypocrite est celui qui veut se servir d'une idée au lieu de la servir. On

sonnelles par lesquelles il a voulu se rendre juste et devenir son propre rédempteur ; ou bien encore que de fois ne nous dit-il pas qu'il a agi avec Jésus-Christ comme avec un *juge*[1] ! Or, il ne fait jamais entrer ici en ligne de compte un point intimement lié avec cette justification obtenue par ses propres forces, et ce n'est qu'en 1532 qu'il s'apercevra de cet oubli, si toutefois c'en était un : jusqu'en 1530, parmi les œuvres qui devaient le justifier, il ne range jamais ses mortifications, dont il nous parlera constamment dans la suite. Comment expliquer cette anomalie ? Où en est la *solution* du problème ?

§ 5. — *Solution du problème.*

Luther écrivait en 1533 : « Il est certain que j'ai été un moine pieux ; j'observais si rigoureusement les règles de mon ordre que je puis bien dire : si jamais moine est allé au ciel par sa moinerie, je pourrais facilement prétendre que j'y serais allé par là moi aussi ; c'est ce dont témoigneront tous ceux de mes confrères qui m'ont connu dans le cloître ; car si j'y étais resté plus longtemps, *je me serais martyrisé jusqu'à en*

pourrait penser à *pharisaïsme, pharisien* : c'est la traduction que semble désigner le Dictionnaire de Grimm. Sans doute, la scène du pharisien et du publicain dans l'Evangile nous représente le pharisien s'appuyant sur ses œuvres. Mais en général ce n'est pas ce concept qu'en France nous attachons au mot *pharisien* : c'est celui de l'hypocrite qui se donne des apparences spécieuses, contraires à la réalité (N. d. T.)

1. Ainsi, par exemple, en 1528 : « Olim cum Christo agebam ut cum judice, ego volebam meis operibus esse justus et salvator. » Weim., XXVII, 443 (1528). Voir ci-dessus, I, p. 83.

mourir, par mes veilles, mes prières, mes lectures et autres travaux[1] ». Que l'on prétendît se rendre juste par sa moinerie, c'est ce que, précédemment, Luther avait déjà souvent affirmé, comme nous l'avons vu dans la première partie. Nous avons lu aussi sa calomnie : que l'Eglise a mis l'état monastique au-dessus du baptême, au-dessus des commandements de Dieu ; que par la vie religieuse on renie Jésus-Christ. Mais aujourd'hui, il en arrive à identifier absolument cette vie avec les pratiques extérieures et les pénitences du cloître : selon lui, d'après la conception catholique ces pratiques et ces pénitences n'avaient pas d'autre fin que de *conduire au ciel*, en sorte que, plus on les pratiquait avec intensité, plus on était un saint moine, et plus on était assuré de la béatitude céleste. Puisque ses pénitences l'auraient fait mourir s'il les avait continuées plus longtemps, il était donc, au point de vue catholique, le plus pieux de ses confrères et il avait le plus de droits au ciel. Par là, Luther *falsifiait* sciemment les idées de l'Eglise sur l'état monastique, car, autrefois, il savait parfaitement ce qui constituait l'état religieux. Il *falsifiait* sciemment le but des exercices et des pénitences extérieures du cloître ; il savait fort bien à quelle fin on devait s'y livrer. Il *falsifiait* sciemment la mesure à garder dans ces pratiques : il n'ignorait pas que non seulement tous les docteurs catholiques et son ordre propre, mais que lui-même il

1. Erl., 31, 273. Cette affirmation se trouve dans la fameuse « *Brève réponse au nouveau livre du duc Georges* » (*Kleine Antwort auf Herzog Georgs nähestes Buch*, 1533), que déjà nous avons fréquemment citée.

avait condamné l'excès sur ce point. Mais par là, n'a-t-il pas *présenté aussi sous un faux jour sa vie d'autrefois* ; n'est-ce pas contrairement à la vérité qu'il s'est attribué ces mortifications excessives dont il nous parle à partir de 1530 ? Et qu'est-ce qui pouvait le pousser à parler ainsi ?

Il écrivait en 1535 : « Si jamais, avant les débuts de l'Evangile, quelqu'un éprouva de pieux sentiments et fut animé d'un grand zèle pour les lois des papes et les traditions des Pères, si jamais quelqu'un a aimé ardemment ces règles, et les a défendues avec conviction, les regardant comme saintes et nécessaires au salut, *c'est certainement moi.* Puis, j'ai mis moi-même ma plus grande application à les observer, en *martyrisant mon corps par des jeûnes, des veilles, des prières et autres exercices*, et beaucoup plus que ceux qui sont maintenant mes pires ennemis et qui me persécutent *parce que je refuse à ces exercices l'honneur de nous justifier.* J'étais si appliqué et si superstitieux à les pratiquer que *j'imposais à mon corps une charge plus lourde que je ne la pouvais supporter sans dommage pour ma santé*[1] ». C'est donc parce qu'il nie qu'on soit justifié par les œuvres de pénitence et autres exercices des couvents, c'est parce qu'il enseigne ce que la Tradition catholique a toujours enseigné que les catholiques le persécutent ! De quoi n'est pas capable un homme qui, de propos délibéré, se permet de pareilles travestissements de la vérité ?

Mais il y a plus encore. Dès avant cette période,

1. *In Galat.*, édit. IRMISCHER, I, 107 (1535).

en 1525 par exemple, Luther identifiait la *sainteté catholique* avec la *sainteté monastique* : elle ne consistait qu'en œuvres extérieures, en une vie d'austères pénitences, dans l'illusion que l'on était saint par de telles pratiques, alors pourtant que le cœur était rempli de haine, de crainte et d'impiété [1]. Ils se souciait fort peu qu'une fois de plus ses écrits d'autrefois le convainquissent de mensonge [2]. Et dix ans après,

1. Erl., 15, 413 : « Jusqu'ici, *la plus haute sainteté* que l'on *ait* pu imaginer était de courir dans un couvent, d'endosser un froc, de se faire râcler une tonsure, de se nouer une corde autour du corps, *de jeûner et de prier beaucoup*, de *porter un cilice* et des *habits de laine*, de mener *une vie dure et austère*, bref, *d'avoir une sainteté toute monacale* avec une auréole d'œuvres trompeuses ; avec tout cela nous ne savions qu'une chose : c'est que nous étions des saints parfaits de la tête aux pieds. Nous ne voyions que les œuvres et le corps, non le cœur : nous étions remplis de haine, d'impiété, de crainte ; nous avions une conscience mauvaise et nous ne savions rien de Dieu. Alors le monde disait : « Oh ! quel saint homme ; oh ! quelle sainte femme ! Ils se sont fait emmurer (c'est-à-dire enfermer dans un couvent) ; ils sont nuit et jour à genoux et ils ont tant récité de chapelets ! Ah ! voilà qui s'appelle une sainteté, c'est là que Dieu habite, c'est là que le Saint-Esprit est corporellement présent ! ». Voilà ce que le monde loue et ce qu'il tient en profonde vénération. »

Note tirée de l'*Erratum* : Sur l'identification de la « sainteté monastique » avec la prière, le jeûne, le travail, les mortifications, un mauvais lit et des vêtements trop durs, voir aussi l'affirmation de Luther en 1531 : ci-dessus, t. I, p 205.

2. Quand il était moine, Luther écrivait, par exemple, dans ses *Dictata super Psalterium* (Weim., III, 178) : « Notandum, quod *sanctus* in scriptura significat, quem *theologi scolastici* dicunt *in gratia gratificante* constitutum. Sic Esaie 54 (53) ... « Misericordias David fideles », quia (Deus) multos *sanctificavit*. Unde Apostolus (Rom., 1, 7) semper nominat christianos sanctos. » Ainsi donc, d'accord avec les scolastiques, Luther avant son apostasie, nous donne comme fondement de toute sainteté la « sanctification, la grâce qui nous rend agréables aux yeux de Dieu » ; plus tard, il oubliera à dessein d'en parler.

voici le portrait qu'il nous esquisse d'un saint : « Quand j'étais moine, il me venait souvent un ardent désir d'avoir le bonheur de pouvoir contempler les actions et la vie d'un *saint*. Et je me traçais le portrait d'un saint vivant dans un désert, se privant de boire et de manger, se nourrissant de racines et d'eau froide. Cette idée d'un saint digne d'admiration, je l'avais puisée non seulement dans les livres des sophistes (des théologiens), mais dans ceux des Pères[1] ».

Près de mille ans avant Luther, un écrivain ecclésiastique a protesté contre cette caricature d'un saint moine : « Ce n'est pas un lieu désert, ni un sac en guise d'habit, ni des légumes en fait de nourriture, ni le jeûne et le sommeil sur la dure qui font le moine ; de tels dehors cachent souvent un cœur très mondain ». On s'en aperçoit, continue-t-il, à beaucoup de défauts de ces gens si austères. « Pourquoi ces hommes sont-ils restés si imparfaits ? Parce qu'ils travaillaient plus leur corps que leur cœur, alors cependant que, d'après l'Apôtre, « les exercices corporels n'ont qu'une utilité secondaire, tandis que la piété est utile à tout ». Je ne prétends pas qu'il faille désapprouver ceux qui domptent ainsi leur corps et le tiennent en servitude, mais il est certain que Satan, ce maître en artifices, trompe ceux qui ne sont pas sur leurs gardes, se transforme en ange de lumière, et par ces mortifications corporelles les induit à une fausse conception de la sainteté ; alors que leur intérieur regorge de vices, ils paraissent saints à

1. *In Galat.*, III, 33-34 (1535). Nous venons de l'entendre nous affirmer précisément le contraire dans ses *Dictata super Psalterium*.

leurs yeux et aux yeux de leurs semblables[1] ». Dans les pages précédentes, nous avons entendu l'antiquité chrétienne tout entière protester contre cette sainteté pharisaïque, et porter sur elle le même jugement que cet ancien auteur. Et ces saints que l'Eglise et ses docteurs condamnent, ce sera eux que Luther prendra pour constituer le type unique du saint moine catholique, c'est-à-dire en réalité pour peindre la caricature d'un saint.

Puis, parlant de sa vie d'autrefois, il se donnera lui-même comme ayant été alors un saint de cette espèce. Les paroles que nous avons citées plus haut : « J'ai été un moine pieux... », tendaient à ce but. Il alla jusqu'à se présenter au peuple et à ses partisans sous des couleurs plus belles encore : « J'ai même été l'un des meilleurs », dit-il en 1545[2]. Même tendance dans d'autres affirmations : « Lorsque j'étais moine je pratiquais la chasteté, l'obéissance et la pauvreté ; libre des soucis de la vie présente, je *m'adonnais tout entier* aux jeûnes, aux veilles, aux prières, à la célébration de la messe, etc. Mais sous cette sainteté et cette confiance dans ma propre justice, ce n'était dans mon âme que méfiance, doute, crainte, haine et blasphème à l'égard de Dieu ; ma justice n'était qu'une mare à ordures où le diable régnait avec complaisance. Satan aime tendrement les *saints* de cette espèce, ils sont ses

1. *Intr. Opp. S. Cypriani*, édit. G. Hartel (1871), pars 3ª, p. 242, n. 31-32. — Note tirée de l'*erratum* ; On peut comparer à ce vieil écrivain le mystique des sermons de Tauler (Edition de Francfort, 1864, I, 90).

2. Erl., 17, 140 (Sermon du 12 août 1545).

plus suaves délices, eux qui perdent leurs corps et leurs âmes, qui se frustrent et se privent de toutes les bénédictions et de tous les dons de Dieu[1] » Ainsi donc Luther était tout comme les saints moines qu'il vient de nous décrire : il se compte parmi « les moines pieux et droits qni ont pris la chose au sérieux, se sont rendu la vie amère, se sont poursuivis et exténués, et ont voulu en arriver à conquérir le Christ, afin de parvenir au bonheur céleste. Mais, ajoute-t-il, à quoi ont-ils abouti[2] ? »

Dans cette dernière question se trouve la solution de l'énigme, et la fourberie de Luther. Après s'être donné pour avoir été autrefois l'un des plus beaux spécimens de la sainteté monastique, il pouvait dire : « Voyez, je suis arrivé, pour le moins autant que mes autres confrères, au dernier degré de la sainteté dans l'Eglise papiste. Et avec tout cela qu'ai-je obtenu ? » Nos contradicteurs, gens inexpérimentés dans la vie intérieure, écrit-il, « ne croient pas que moi et beaucoup d'autres, nous ayons éprouvé et souffert rien de pareil[3], nous qui avec la plus grande application avons cherché la *paix du cœur, impossible* à trouver dans de telles ténèbres[4] ». Par ces macérations nous voulions aller au ciel et trouver Jésus-Christ. « Mais l'avons-nous trouvé? Jésus-Christ dit : « Vous persévérerez dans vos péchés et vous y mourrez ». Voilà ce que nous

1. *In Galat.*, I, 109-110 (1535).
2. Erl., 48, 317 (1530-1532). Voir ci-dessus, p. 248.
3. [Ce passage fait suite à celui qu'on trouve ci-dessus, p. 310, n. 1].
4. *In Galat.*, I, 107 (1535).

avons obtenu[1] ! » « De tels saints sont les prisonniers et les esclaves de Satan ; par suite, ils sont contraints de penser, de parler et d'agir comme il veut, alors qu'extérieurement ils semblent surpasser les autres par leurs œuvres, par l'austérité et la sainteté de leur vie. Voilà ce que nous avons été sous la papauté, faisant en vérité, par notre vie blasphématoire, non moins sinon plus que Paul, la honte du Christ et de son Evangile. *Et moi tout particulièrement j'en étais là... Plus nous étions saints,* plus aussi notre aveuglement était grand, plus nous adorions le diable[2] ».

Quoi de plus logique? Le moine, donc aussi le saint moine, est une créature du diable. « Il y a un proverbe inventé par les curés, et je pense que le diable lui-même a voulu par là se moquer d'eux. Dieu était occupé à faire un curé ; le diable le regardait, et il voulut l'imiter : mais il fit une trop grande tonsure. Il en sortit un moine. *Voilà pourquoi les moines sont les créatures du diable.* Sous un ton de badinage et de plaisanterie, ce n'en est pas moins la *pure vérité*... De tout temps les moines sont les curés du diable, car ils enseignent la pure doctrine du diable[3] ».

A cette comédie s'en joignit une autre que Luther ne commença aussi à jouer qu'à partir de 1530. « Si

1. Erl., 48, 317 (1530-1532). Dans le texte, on lit « il » au lieu de « nous », mais le contexte montre qu'il se met dans le nombre.

2. *In Galat.*, I, 109-110 (1535).

3. Erl., 43. 328 (1532).

grâce à la consolation du Christ, disait il en 1540, son Évangile ne m'avait délivré de ces macérations, je n'aurais pu vivre deux ans de plus, tant je me martyrisais et fuyais la colère de Dieu.,. Cependant nous n'aboutissions à rien [1] ». Deux pages après, et en étroite connexion avec la phrase ci-dessus, il nous raconte pour la première fois avec détail comment il arriva enfin à l'Evangile, et par l'Evangile au repos et à la paix de la conscience. Autrefois, nous dit-il, quand il était étudiant, on lui avait enseigné que l'Evangile nous révèle la colère de Dieu et sa justice qui punit. C'était en ce sens que jusqu'à lui *tous* les Docteurs avaient interprété le verset 17 du premier chapitre de l'Epître aux Romains. Quelle avait été pour Luther la conséquence de cet enseignement ? « Chaque fois que je lisais ces paroles. je désirais toujours que Dieu n'eût jamais révélé l'Evangile. Car qui pourrait aimer ce Dieu qui ne sait que se mettre en colère, juger et condamner ? » Enfin et « grâce à l'illumination du Saint-Esprit », il en vint à cette consolante pensée que dans ce verset il n'était pas question de la justice de Dieu qui punit, « mais bien de la justice passive, par laquelle ce Dieu miséricordieux *nous justifie par la foi.* » « Alors l'Ecriture tout entière, le ciel même me furent dévoilés [2] ». « Je me sentis complètement renaître,

1. *Opp. exeg. lat.*, VII (1540-1541), 72. Voir ci-dessus, p. 244.

2. *Ibid.*, p. 74 ; voir aussi *Opp. var. arg.*, I, 22 (*Præfatio*, 1545). [C'était aux cabinets, en 1518-1519, que le Saint-Esprit lui avait envoyé cette illumination : « Hæc vocabula *Justus et Justitia* in papatu fulmen mihi erant in conscientia et ad solum auditum terrebant me. Sed cum semel in hac turri (*in quo secretus locus erat monachorum*) specularer de istis vocabulis *Justus ex fide vivit*

écrit-il cinq ans plus tard, et pénétrer dans le ciel les portes grandes ouvertes... Ainsi ces paroles de saint Paul furent vraiment pour moi la porte du paradis [1] ».

Qui pourrait jamais croire que derrière cette assertion se cache un énorme mensonge ? Il en est pourtant ainsi : récemment, j'ai attiré l'attention du lecteur sur un fait capital : depuis le quatrième siècle jusqu'à Luther, j'ai parcouru tous les commentaires, manuscrits et imprimés, de soixante écrivains de l'Eglise latine, afin de vérifier s'ils avaient véritablement compris et interprété le verset 17 du chapitre premier de l'Epître

et justitia Dei, etc., obiter veniebat in mentem... justitiam Dei esse quæ nos justificaret et salvaret. Cette intuition m'a été donnée par l'Esprit Saint dans cette tour. » (*Tagebuch über* Dr Martin Luther *geführt* von Dr Conrad Cordatus, 1537, herausgegeben von H. Wrampelmeyer (Halle, 1885), nº 1571. — « Cette intuition m'a été donnée par l'Esprit-Saint dans ces latrines, dans cette tour ». (Luther habitait toujours son ancien couvent : il devait sans doute montrer le lieu du doigt). Note de Kummer dans *Lauterbachs Tagebuch*, Dresde, 1872, p. 81. — Voir aussi un article du Dr N. Paulus dans la *Kölnische Volkszeitung*, 2 juillet 1905, et Grisar, *Luther*, I, 323-324. Nous avons vu plus haut jusqu'où pouvait aller la candeur des interprétations de Wrampelmeyer (ci-dessus, p. 129, 152) ; ici, malgré la note de Kummer, qui devait l'éclairer, il veut que la *tour* avec les cabinets soit la papauté ! Pourquoi ne pas en appeler à l'Ecriture Sainte : « Spiritus ubi vult spirat ! »

Kawereau estime que Luther avait trouvé cette doctrine avant 1518-1519, avant même son *Commentaire sur l'Epître aux Romains !* Pour l'endroit de l'illumination, il croit que Luther a désigné non les cabinets, mais un *hypocaustum*, et par cet *hypocaustum* il faudrait entendre une petite pièce chauffée qu'il avait à son usage outre sa cellule, et où il travaillait. (G. Kawerau, *Luther in katholischer Beleuchtung. Glossen zu H. Grisars Luther*, juin 1911, p. 59-63). Les raisons que donne Kawerau sont plausibles. Toutefois, pourquoi le souvenir de cette illumination est-il presque toujours accompagné de la mention des latrines ? (N. d. T.).

1. *Opp. var. arg.*, I, 23 (1545).

aux Romains et autres passages similaires[1] dans le sens que Luther avait trouvé *partout ;* or, de ces *soixante* auteurs, pas un seul n'a entendu par *justice de Dieu* la justice qui punit, autrement dit la colère de Dieu. Par là tous ont entendu la justice qui *nous* justifie, *la grâce justifiante* et gratuite, une justification véritable et réelle par la *foi* (non, bien entendu, par la foi morte, celle qu'entend Luther). Or, Luther, on peut le prouver, a connu quelques-uns de ces auteurs, et il n'en a connu aucun autre en dehors d'eux[2].

Le lecteur saisit-il la connexion entre cette assertion de Luther et celle que nous avons rapportée plus haut, sur l'excès et le but de ses mortifications dans le cloître, assertions antérieures à 1540, puisqu'on les trouve l'une et l'autre chez lui dès 1532[3] ? Toutes les deux ont un

1. Par ex. *Rom.*, III, 21-22, x, 3.

2. Voir ma brochure *Luther pour le rationaliste et pour le catholique*, ch. I, § 4, dernières pages. La preuve de ce que nous avançons, preuve qui éclaire nombre de points, sera donnée dans le second volume. Je l'aurais volontiers donnée ici, mais par égard pour ceux qui possèdent déjà la première édition, et surtout à cause du trop de place qu'elle exigerait, je dois la différer jusqu'alors. [Denifle veut évidemment parler du supplément intitulé *Quellenbelege*. Voir le t. I de cette traduction, p. XIV-XVII.

Comme Denifle le dit lui-même dans ce *Supplément* (p. XV), Abélard fait exception ; il a entendu ici la *justice de Dieu* dans le sens de « justa ejus remuneratio sive in electis ad gloriam, sive in impiis ad poenam » (p. 49). Mais, comme l'ajoute Denifle, il allait contre toute la tradition, si bien qu'il ne fut suivi par personne, pas même par ses disciples Gilbert de la Porrée et Pierre Lombard. [N. d. T.].

3. J'ai déjà cité des passages de Luther sur ses excessives mortifications d'autrefois. Sur la fausse conception de la « justice » dans le sens d'une « justice qui punit », voici un passage de 1532 : « Porro hoc vocabulum « justitiæ » magno sudore mihi constitit. *Sic enim fere exponebant*, justitiam esse veritatem, qua

seul et même but : *l'exaltation* de son Evangile, de la justification par la foi *seule*, qui est l'unique nécessaire, et, par contre, la preuve que dans l'Eglise on voulait se justifier par ses propres œuvres et sans l'aide de Jésus-Christ. Dans le cloître, Luther a cherché à se justifier par lui-même et à se concilier la sévérité du souverain juge : c'est là la seule manière dont il y envisageait Dieu et Jésus-Christ. Pour y parvenir, il a pratiqué dans son sens le plus élevé la sainteté papiste et monastique ; cette sainteté ne l'a conduit qu'à la ruine de son corps et de son âme ; au lieu de l'unir à Dieu, elle ne lui a inspiré pour lui que de la haine ; enfin, au lieu de lui procurer la paix du cœur, elle l'a mené au désespoir. Il en avait été de même pour tous les autres qui, afin de trouver Dieu et le Christ, avaient voulu marcher par la voie de l'amertume. Telle est, en résumé, sa première assertion. La seconde peut se formuler ainsi : Par une inspiration du Saint-Esprit, il reconnut enfin que par la « justice de Dieu » (dont parle l'Epître aux Romains et d'autres passages de l'Ecriture), il fallait entendre non pas la justice qui punit, ainsi qu'il l'avait cru faussement d'après les explications de *tous* ceux qui l'avaient précédé, mais la justification par la foi. C'est alors seule-

Deus pro merito damnat seu judicat male meritos, et opponebant justitiæ misericordiam, qua salvantur credentes. Hæc expositio periculosissima est, præterquam quod vana est : *concitat enim occultum odium contra Deum et ejus justitiam. Quis enim potest eum amare, qui secundum justitiam cum peccatoribus vult agere ?* Quare meminerilis, justitiam Dei esse, qua justificamur seu donum remissionis peccatorum. » *Enarrat. in Psalm. 51* (*Opp. exeg. lat.*, XIX, 130), sur le psaume 50, v. 16.

ment que le jour se fit dans son âme, qu'il fut délivré de ses mortifications et des épouvantes du cloître, qu'il se sentit renaître, et que les portes du paradis lui furent ouvertes. Le lien entre ces deux assertions se trouve dans ce cri qu'il pousse après la découverte de son Evangile : « Aujourd'hui, nous voyons cette belle lumière dans toute sa clarté ; puissions-nous en profiter largement »! Mais ces suites heureuses ne se produisaient pas au gré de ses désirs ; dès lors, il rappelle aux siens sa vie de tristesse sous le papisme, avant que la lumière eût brillé à ses yeux : « Ce qui doit vous exciter, c'est avant tout *mon exemple et celui des autres*, nous qui avons vécu dans la *mort* et l'*enfer*, et qui n'avons jamais eu des bénédictions aussi abondantes que celles dont vous jouissez aujourd'hui[1] ». Venant ainsi l'une après l'autre, ces deux phrases veulent dire : Dans nos ténèbres d'autrefois, lorsque avec nos mortifications excessives (dont il vient de parler deux pages plus haut), nous étions de saints moines, il nous a été impossible de trouver cette paix du cœur dont vous jouissez maintenant avec plénitude dans la lumière de l'Evangile.

Que de *mensonges officieux* ne dut pas commettre Luther en faveur de son « Église », pour en arriver à cette conclusion, et pour pouvoir parler d'*expériences* au sens que nous avons découvert dans les deux assertions que nous venons d'examiner ! Et pour faire croire qu'avant lui, l'Église n'avait connu qu'un juge punisseur, il ne lui suffit plus de l'affirmer, ce qu'il faisait déjà avant

1. *Opp. exeg. lat.*, VII, 74 (1540-1541).

1530 ; quoique intimement persuadé du contraire, il dut enfin en arriver aussi à ce mensonge que jusqu'à lui tous ceux qui avaient parlé sur ce point n'avaient pas eu d'autre idée de Dieu et du Christ, et n'avaient pas trouvé autre chose dans l'Évangile. De là découla un autre mensonge : ce n'était pas une autre conception que lui-même il avait eue, jusqu'au moment où « par une illumination de l'Esprit-Saint », il avait reçu la lumière sur le passage de l'Épître aux Romains, de même que sur l'Écriture sainte tout entière, c'est-à-dire, jusqu'au moment où il comprit que la « justice de Dieu » ne signifiait pas une justice qui punit, mais la justification gratuite, en d'autres termes, jusqu'à sa *conversion*, qui, comme nous le verrons, eut lieu en 1515. Or, en réalité, bien avant cette époque, *aussi loin même qu'il nous est possible de remonter dans sa pensée*, lorsque Luther parle de la « justice de Dieu », il n'entend jamais par là la justice qui *punit*, le juge qui *punit*, mais la grâce justifiante de Dieu, et Jésus-Christ lui-même en temps que justice dans le sens de grâce[1]. Jamais, pas même dans son *Commentaire*

1. On en trouvera la preuve complète dans le second volume [c'est-à-dire, vraisemblablement dans le *Supplément* dont Denifle vient de parler. Toutefois, il y donne seulement des extraits du *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, de 1515-1516 (p. 307-337). Il s'était sans doute aperçu que dans les renseignements qui vont suivre, il avait épuisé ce que pour les années précédentes il y avait à dire sur ce point. (N. d. T.).

Je ferai déjà remarquer ici que tel était le sens que, *cinq ans avant sa « conversion »*, Luther donnait aux mots *justitia Dei*. En s'appuyant sur St Augustin, Pierre Lombard écrit dans les *Sentences* (I, dist. 17) : « Deus dicitur *justitia* Dei, qua nos justificat, et Domini *salus*, qua nos salvat, et *fides* Christi, qua nos fideles facit. »

sur l'Épître aux Romains au passage en question, ainsi que nous le verrons dans cette seconde partie [1], il n'a dit un seul mot en ce sens ; jamais il ne s'est vanté, selon sa coutume, d'avoir été le seul ou le premier à parvenir à cette notion. Que dès avant 1515 il ait parlé ou non de la justice imputative, [2] cela est absolument indifférent pour la question qui nous occupe. Il ne s'agit ici que de savoir s'il a pris le concept de « justice de Dieu », dans le sens de justice qui punit ou dans celui de justification.

Sur ce point, comme on le voit, Luther après 1530 s'est comporté de la même manière qu'à l'endroit des pénitences monastiques. Au début, il reconnaissait à ces

Or, dans ses notes marginales sur ce passage, Luther dit dans le même sens que Dieu est non seulement la charité, mais aussi la charité créée, de même que « le Christ est notre foi, notre justice, notre grâce et notre sanctification » (Weim., IX, 42-43 ; voir aussi, *ibid.*, p. 90 : 1509-1511). Cf. I Corinth., I, 30. Dans ses *Dictata super Psalterium*, il donne presque toujours à *justitia Dei* le sens que nous venons d'indiquer ; par exemple, en 1513, dans l'explication du psaume I (Weim., III, 31), et très souvent au cours de l'ouvrage (voir, par ex., III, 152, 166, 179 : *justitiam*, scil. justitiam fidei, qua justificatur anima ; 202, 226, 365, 462, 463 ; dans ce dernier passage, c'est même le verset 17 du chap. I de l'Epître aux Romains qu'il explique en ce sens : « *Justitia* tropologice est *fides Christi*. Rom. I : justitia Dei revelatur in eo » ; de même, IV, 247 (1514 ?) : « Justitia fidei, que est ex fide. Rom. 1 » Je me borne ici à ces indications. Le fait est si évident que Koestlin lui-même (*Martin Luther*, 5e éd., p. 105), est obligé d'en convenir. Il ignorait cependant qu'en parlant ainsi, Luther était parfaitement d'accord avec les commentateurs antérieurs. Je me contenterai de citer les plus récents : Hugues de St Cher, St Thomas d'Aquin, Torquemada de Turrecremata, Denys le Chartreux, Perez de Valentia et Pelbart.

1. Ci-après, p. 409.

2. Sur ce point voir, ci-après, p. 365 et suiv.

œuvres leur fin véritable, celle que leur avaient assignée l'antiquité chrétienne tout entière, son ordre et tous les docteurs catholiques ; il insistait même sur la discrétion avec laquelle il fallait les pratiquer. Peu à peu, il en vint à parler de certains milieux, où l'on aurait employé les mortifications pour obtenir la rémission de ses péchés et apaiser la sévérité du souverain Juge, bref, pour mériter la justification. A partir de 1530, il se présente lui-même comme l'un de ceux qui en ont le plus abusé, jusqu'à en ruiner sa santé, et cela, en vue de la fin dont nous venons de parler. Il se donne ensuite comme n'ayant jamais rien su de la doctrine contraire de l'Église et de son ordre. L'audace et la désinvolture qu'il mettait dans ces affirmations ne pouvaient que porter le lecteur ou l'auditeur à croire qu'autrefois il avait été intimement convaincu que sa conduite irréfléchie était vraiment conforme à l'esprit de l'Église.

C'est vers la même époque, c'est-à-dire à partir de 1530, qu'il donne aussi ses assertions mensongères sur l'intention blasphématoire avec laquelle il aurait autrefois prononcé ses vœux, alors qu'auparavant, par exemple en 1521, il avouait encore ne pouvoir dire dans quel état d'âme il était alors. [1] C'est aussi après 1530 qu'il donnera ses mensonges sur la « formule de l'absolution monastique », [2] sur la condamnation que le pape avait faite du mariage comme d'un état d'impureté [3], et sur nombre d'autres points dont nous parlerons dans

1. Voir t. I, p. 137, t. II, p. 35.
2. Ci-dessus, p. 185 et suiv.
3. Ci-dessus, p. 44 et suiv.

le second volume lorsque nous examinerons pourquoi ce n'est qu'après 1530 qu'il a produit toutes ces affirmations [1].

En résumé, il est censément certain que les confidences postérieures de Luther sur ses mortifications excessives d'autrefois, sur le but qu'il se proposait en les pratiquant, rentrent dans la catégorie de ces *mensonges* prémédités que, les plus forts y compris, il a regardés comme permis, qu'il a défendus pour le *salut de son « Église » et de sa doctrine.* Cette conclusion concorde parfaitement avec celle à laquelle nous sommes précédemment arrivés : l'historien est très embarrassé pour situer ces mortifications ; elles ne semblent pas pouvoir se placer pendant son séjour à Erfurt, et moins encore quand il était à Wittenberg. Alors même qu'on se refuserait à admettre ma conclusion, on devrait cependant du moins regarder « le grand Allemand », ce « génie sans pareil », comme un homme d'une ignorance et d'un manque de bon sens incroyables ; et par cette explication, l'on serait encore resté sans résoudre le moins du monde la contradiction entre les diverses assertions de Luther sur le but que l'Église assigne aux œuvres de pénitence : les unes, avant sa chute, et conformes à la vérité ; les autres, beaucoup plus tardives, et absolument controuvées.

Que l'on rejette ou non mes conclusions [sur les mor-

1. Par *second volume*, peut-être faut-il entendre le tome II, publié par le P. Weiss, où du reste ces développements ne semblent pas se trouver (voir ci-dessus, p. 219, n. 1) ; peut-être faut-il entendre la *seconde Partie* du t. I, c'est-à-dire ce qui va suivre dans les t. II-IV de cette traduction (N. d. T.).

tifications personnelles de Luther], il y a du moins *deux assertions*, communément admises jusqu'ici, *qu'il faut rayer pour toujours de toute légende de Luther :*

1. Les pénitences excessives qu'il aurait pratiquées au couvent étaient selon l'esprit de l'Église et de son ordre.

2. L'Église et son ordre lui avaient recommandé ces pénitences comme des moyens, des soutiens pour se concilier la rigueur du souverain Juge, se le rendre propice, effacer ses péchés, arriver à la possession de Dieu et du bonheur du ciel.

Au lieu de reproduire ces assertions, les biographes du Réformateur sont obligés ou de réfuter mon exposé, ou d'accorder que l'on est très fondé à suspecter la sincérité de Luther lorsque, après 1530, il parle des mortifications excessives de sa vie monastique.

Est-il du moins indiscutablement vrai qu'à l'époque où « la lumière de l'Évangile » n'avait pas encore lui à ses yeux, Luther n'ait connu Dieu (ou Jésus-Christ) que comme un *juge sévère* et *qui cherche à punir*, et non comme un Dieu et un Père *plein de miséricorde*, et cela par la faute de l'Église, en sorte que ce serait par Luther que pour la première fois l'on serait parvenu à l'idée et à la certitude que « l'on peut se reposer sur Dieu », qu'il est « celui qui, par le Christ, crie à l'âme malheureuse : « Je suis ton salut » [1] ? En outre, est-il vrai que l'Église ne fonde notre réconciliation

1. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III (3e édit.), p. 729 ; *Wesen des Christentums*, 4e édit., p. 169. [*L'Essence du Christianisme*, trad. franç., 1907, p. 322].

avec Dieu et notre justification que sur des pratiques humaines, sur les œuvres de l'homme, de quelque nature qu'elles soient, et non sur l'œuvre de Dieu ou de Jésus-Christ, en sorte que, dans la conversion, tout se ramène à notre propre justice, ainsi que l'ont prétendu et le prétendent encore les théologiens protestants et les historiens de Luther ?

Avant d'étudier le point de départ de l'évolution de Luther, ce sont là des questions auxquelles il nous faut répondre. Pour le faire, je me bornerai à consulter les livres où la vie et les idées de l'Église elle-même se révèlent à nous durant tout le cours de l'année, où jour par jour, elle s'adresse à ses fidèles et tout spécialement à ceux qui appartiennent à l'état ecclésiastique ; je veux dire le missel et le bréviaire, surtout le missel et le bréviaire des Ermites de saint Augustin. [1] Ils suffisent amplement pour convaincre de mensonge le Luther des dernières années, et pour le mettre une fois de plus en contradiction avec celui d'autrefois. La conclusion où nous arriverons confirmera ainsi celle à laquelle nous sommes parvenus dans le présent chapitre.

1. Je cite le *Missel* des Augustins d'après la rare édition de Venise 1501, et le *Bréviaire* d'après le Cod. Vat. lat., n. 3515, de la fin du XVe siècle. Dans l'édition des Constitutions, de 1508, l'*Ordinarium* fait suite à ces Constitutions. Quand je cite d'autres références, ce que je ne fais que rarement afin d'être plus bref, je donne à chaque fois des indications explicites.

(N. d. T.) : Dans les traductions de prières liturgiques qui vont suivre, nous nous inspirerons en général de Dom Guéranger, *L'Année liturgique*.

CHAPITRE II

DOCTRINE DES PRIÈRES DE L'ÉGLISE SUR LA MISÉRICORDE DE DIEU ET SUR SA GRACE EN REGARD DE NOTRE IMPUISSANCE.

Si l'on parcourt le missel et le bréviaire, soit ceux dont les Augustins se servaient à l'époque de Luther, et qui remontent à ceux de l'Église romaine, soit ceux des autres ordres, l'on remarque que presque sans exception, du premier dimanche de l'Avent au dernier après la Pentecôte, l'Église ne parle aux fidèles que d'un *Dieu de miséricorde et de bonté ;* à chaque page, elle nous engage à mettre en lui notre confiance et notre espérance. On découvre, non sans étonnement, qu'il n'y est presque jamais question d'un Dieu *irrité*, et, que si parfois il y est fait allusion à la justice divine qui punit, l'Église ne manque jamais de faire remarquer que la miséricorde a le pas sur la justice. [1] Et

1. Nous en trouvons un bel exemple dans la messe du dernier dimanche après la Pentecôte, le dernier de l'année liturgique. L'Evangile nous met sous les yeux les épouvantes du jugement dernier (Matt. XXIV, 15-35). Mais dès le début de la messe, l'Eglise veut nous empêcher de nous méprendre en croyant que dès maintenant Jésus-Christ est un juge sévère. On lit, en effet, au commencement de l'introït : « Le Seigneur dit : *Mes pensées sont des pensées de paix et non d'affliction*; vous m'invoquerez et

cependant, à en croire les affirmations de Luther, surtout après son apostasie, nous devrions, partout et toujours, y rencontrer le « Juge venant sur les nuées du ciel » ; nulle part, il ne devrait y avoir un mot de la bonté, de la miséricorde d'un Dieu à qui l'on peut s'adresser en toute confiance et certitude. *C'est précisément le contraire qui est la vérité.*

Combien n'y a-t-il pas d'oraisons à commencer par les invocations : « *Dieu tout puissant et miséricordieux ; — Ecoute-nous, ô Dieu notre salut* ; — *Ecoute-nous, Dieu miséricordieux ; — Ecoute-nous, Dieu tout puissant et miséricordieux* » ; — ou dans lesquelles se trouvent les mots *miséricordieux* et *secourable.*[1] Seule l'idée d'un Dieu clément et miséricordieux, dont on est certain d'être toujours favorablement écouté, et non celle d'un juge sévère et punisseur, a pu inspirer ces innombrables invocations liturgiques : « *Donne-nous, Seigneur* ; — *Donne-nous, Seigneur, nous t'en prions ; — Donne, nous t'en prions ; — Accorde Seigneur,* — ou *Accorde, nous t'en prions* ; — *Ecoute nos prières, Seigneur ; — Regarde, Seigneur,* — ou *Regarde, Seigneur,*

je vous exaucerai, et je ramènerai vos captifs de tous les lieux. » C'est du prophète Jérémie (XXIX, 11 et suiv.) que s'est ici inspirée l'Eglise (Missel des Augustins, fol. 153). L'épître est tirée de S[t] Paul (Colos. I, 9-14) ; l'Eglise nous y exhorte à avoir confiance en Jésus-Christ, à rendre grâces à Dieu le Père « qui nous a arrachés à la puissance des ténèbres et transportés dans le royaume de son Fils bien-aimé, par le sang de qui nous avons la rédemption et la rémission des péchés. » Il en est de même à la messe du premier dimanche de l'Avent.

1. « Omnipotens et *misericors* Deus ; — Exaudi nos, Deus *salutaris* noster ; — Exaudi nos, *misericors* Deus ; — Exaudi nos, omnipotes et *misericors* Deus ; — Misericors, propitius. »

favorablement, — Regarde favorablement, Seigneur. »[1] Seule, cette idée a pu encore inspirer les nombreuses oraisons qui débutent par ces mots : « *Sois présent, Seigneur ; — Accueille, Seigneur*, ou *Accueille, Dieu miséricordieux* ; — *Accorde, écoute, Seigneur ; — Sois favorable, Seigneur ; — Protecteur*, ou *Notre Protecteur ; — Protège, Que (Dieu) protège ; — Reçois, Seigneur* ; — *Daigne accorder, Seigneur* ; »[2] ainsi que le commencement de cette doxologie que Luther récitait plusieurs fois par jour : « *Accorde, Père très miséricordieux.* »[3]

Fait-elle défaut au début de l'invocation, l'allusion à la miséricorde de Dieu se trouve alors à la fin de cette invocation, ou au commencement de la seconde partie de l'oraison, par exemple : « *Que les oreilles de la miséricorde soient accessibles ; — Que la faveur céleste agrandisse... un peuple soumis ; — Regarde favorablement... ton peuple ; — Dieu... aie pitié de ceux qui te supplient*[4]. » Et que de fois, durant le cours de l'année, surtout dans le bréviaire, n'adresse-t-on pas à Dieu ou à Jésus-Christ, dans les oraisons, les versets et autres prières, l'invocation : « *Miserere, aie pitié !* » Comme

1. « Da nobis, Domine ; — Da nobis, quæsumus, Domine ; — Da, quæsumus ; — Præsta, Domine ; præsta, quæsumus ; — Exaudi, Domine, preces nostras ; — Respice, Domine, — Respice, Domine, *propitius*, — Respice *propitius*, Domine, » etc.

2. « Adesto, Domine ; — Annue, Domine ; — Annue, *misericors* Deus ; — Concede ; exaudi, Domine ; — Propitiare, Domine ; — Protector, protector noster ; — Protege, protegat ; — Suscipe, Domine ; — Tribue, tuere, Domine. »

3. « Præsta, Pater piissime. »

4. « Pateant aures misericodiæ tuæ ; — Subjectum populum... propitiatio cælestis amplificet ; — Populum tuum... propitius respice ; — Deus.... miserere supplicibus tuis. »

Luther l'expliquait avant son apostasie, cette invocation prouve que la miséricorde divine nous a été accordée en Jésus-Christ.[1] Et indépendamment même de ce recours à la médiation de Jésus-Christ, les prières que l'on adresse à Dieu témoignent d'un Dieu *miséricordieux*, comme l'Église l'exprime si bien dans l'une de ses oraisons : « Dieu tout puissant et éternel, toi *que l'on n'implore jamais sans espoir de miséricorde...* »[2]

Après ces remarques générales, entrons rapidement dans quelques détails ; ils nous montreront en même temps que l'Église ne se prévaut pas des *œuvres* humaines, par lesquelles, si l'on en croyait les affirmations calomnieuses de Luther apostat, elle voudrait nous faire apaiser un juge irrité et punisseur, mais bien de la miséricorde de Dieu, de la grâce de Dieu, vers laquelle on se tourne en toute confiance.

Dans son missel et dans son bréviaire, Luther pouvait lire cette oraison qui revient si fréquemment dans le cours de l'année liturgique : « Sois présent, Seigneur, aux supplications que nous t'adressons le jour de la fête de tes saints, *afin que nous, qui n'avons pas confiance en notre propre justice*, etc... »[3] Toute

1. *Dictata super Psalterium*, Weim., IV, 407 : « *Donec misereatur nostri*, misericordiam, Christum filium, mittendo. *Miserere nostri*, mitte Christum, qui est misericordia, *domine*, Deus pater, *miserere nostri* ; in Christo enim misericordia Dei data est nobis, quae hic petitur. »

2. « Omnipotens sempiterne Deus, cui nunquam sine spe misericordiae supplicatur : propitiare », etc. *Missa pro defunctis*. *Missel*, fol. 231[b].

3. Cette oraison (« .., ut qui propriæ justitiæ fiduciam non habemus ») se trouve déjà dans le *Sacramentarium Leonianum*

l'année il lisait que de nous-mêmes nous n'avons aucune force, [1] que par suite nous n'avons confiance en aucune de nos œuvres, [2] et que l'espérance de la grâce céleste est notre unique appui [3] ; car en dehors de celui qui est la force de ceux qui espèrent en lui, la faiblesse humaine n'est capable de rien [4] ; cette faiblesse

(p. 7, 25). Du temps de Luther (comme aujourd'hui encore), elle se lisait, non seulement dans le missel et le bréviaire romains, mais même dans ceux de l'ordre des Ermites de saint Augustin (*Missel*, fol. 189 ; *bréviaire*, fol. 409), au *Commun d'un confesseur*, dans une Secrète de la *Messe de plusieurs martyrs*, et à quelques fêtes de l'année. Dans cette oraison, l'Eglise s'est inspirée du verset 3 du chapitre X de l'Epître aux Romains, où S[t] Paul parle de ceux qui cherchaient à établir leur propre justice et à se soustraire à la justice de Dieu.

1. *Deuxième dimanche de Carême* : « Deus qui conspicis, omni nos virtute destitui. » *Missel des Augustins*, fol. 31. Plusieurs des prières que nous citons se trouvent aussi dans le bréviaire. La plupart d'entre elles se trouvent de même dans les autres missels et bréviaires.

2. *Dimanche de la Sexagésime* : « Deus qui conspicis, quia ex nulla nostra actione confidimus. » *Missel*, fol. 19.

3. *Cinquième dimanche après l'Epiphanie* : « Familiam tuam... continua pietate custodi, ut quæ in sola spe gratiæ cœlest's innititur. » Bréviaire, fol. 79[b]. De même dans l'oraison *super populum* du *samedi* après le second dimanche de Carême. *Missel*, fol. 37[b]. Dieu veuille, lisait-on dans une autre oraison, accueillir avec bonté celui qui vient de mourir « non habentem fiduciam nisi in misericordia tua. » *Bréviaire*, fol. 425.

4. *Premier dimanche après la Pentecôte* : « Deus in te sperantium fortitudo, adesto propitius invocationibus nostris, et quia sine te nihil potest mortalis infirmitas, præsta auxilium gratiæ tuæ. » *Missel*, fol. 133. Le franciscain Etienne Brulefer (de la fin du XV[e] siècle) cite cette oraison comme preuve que, [par ses propres forces], le pécheur ne peut pas suffisamment se préparer à recevoir la grâce sanctifiante : « Sine aliqua gratia gratis data non potest homo peccator se sufficienter disponere ad gratiam gratum facientem, ut patet in ista collecta : « Deus in te sperantium... et quia sine te nihil potest mortalis infirmitas. » (Sur

nous accable, [1] nous en avons conscience, aussi mettons-nous notre seule confiance en la force de Dieu.[2] En 1520 [3], Luther s'appuie encore sur cette prière de l'Église : « Seigneur, ne me juge pas selon mes actions ; je n'ai rien fait qui soit digne de ton regard. », [4] ; et sur ces autres paroles : « Afin que nous, qui ne pouvons te plaire par nos actions, etc... » [5] Au temps de la Pentecôte, l'Église chantait :

Là où ne trône ta divinité,
Il n'est rien de bon dans l'homme
Rien qui soit pur de tout péché [6].

II Sent., dist. 28, qu. 4, fol. 258, éd. Basilee, 1507). En outre, on trouve ailleurs des oraisons semblables, par exemple au *XIVe dimanche après la Pentecôte* : « Quia sine te labitur humana mortalitas » (Missel, fol. 143) ; au *XVe* : « Ecclesiam tuam Domine, miseratio continuata mundet et muniat, et quia sine te non potest salva consistere », etc. (*Ibid.*, fol. 143^b^). Ces deux oraisons se trouvent aussi dans le *Bréviaire*, fol. 175.

1. *Fête de St Calixte* (14 oct.) : « Deus qui nos conspicis ex nostra infirmitate deficere. » Bréviaire, fol. 381^b^. *Fête de St Martin* (11 nov.) : « Deus qui conspicis, quia ex nulla nostra virtute subsistimus. » *Bréviaire*, l. c.

2. *Oratio super populum : vendredi* de la quatrième semaine de Carême : « Da nobis quæsumus... ut, qui infirmitatis nostræ conscii de tua virtute confidimus. » *Missel*, fol. 51. Les oraisons *Super populum* se trouvent aussi dans le bréviaire, à l'office de vêpres.

3. Weim., V, 400.

4. *Office des morts*, répons 8, bréviaire, fol. 431^b^ (voir ci-dessus, t. I, p. 83-84.)

5. Oraison de none du *Petit office* de la sainte Vierge. *Bréviaire*, fol. 319.

6. Séquence de la fête de la *Pentecôte* (*Missel*, fol. 257) :

Sine tuo numine
Nihil est in homine,
Nihil est innoxium.

Tauler lui aussi s'appuie sur ces vers ; le passage, il est vrai, ne se trouve ni dans l'édition de Bâle (1521), ni dans celle de

Toute l'année, dans son missel et dans son bréviaire, Luther lisait ce message à l'humanité entière : non seulement Dieu est l'être sur qui l'on peut se reposer, mais en dehors de lui, en dehors du Rédempteur, il n'y a ni *espérance*, ni *salut*. Toutes les fois qu'au temps de la Passion il chantait cette strophe :

Salut, ô Croix,
Notre *unique espérance*[1],

il se mettait à genoux avec ses confrères, pour témoigner que ses sentiments intérieurs étaient en harmonie avec ces paroles. Pendant tout le carême, il avait déjà chanté : « Toi, du monde l'unique espérance[2] » ; et le Vendredi-Saint, pendant qu'on découvrait la croix : « Voici le bois de la croix, auquel a été suspendu le

Francfort (1864), II, 32 et s., mais il est dans le ms. de Strasbourg. [Vetter, 1910, p. 95. — Pour la traduction des trois vers ci-dessus, nous avons suivi l'allemand de Denifle. Dom Guéranger traduit : « Si votre divin secours n'arrive pas à l'homme, il n'est rien en lui qui ne *puisse* lui devenir nuisible. » (N. d. T.)].

1. « O crux ave, spes unica », avant-dernière strophe de l'hymne *Vexilla regis*, que l'on chante aux Vêpres le dimanche de la Passion, et que l'on chantait ou récitait jusqu'au Vendredi-Saint. Bréviaire des Augustins, fol. 273. On lit au chapitre VI de l'*Ordinarium* de cet ordre : « Flectant genua in ferialibus diebus, quando dicitur versus hymni : O crux ave, spes unica. » Edition de Venise, 1508, fol. Giij[b]. S[t] Thomas (3[a], qu. 25, a. 4) cite ce vers comme preuve que « in cruce Christi ponimus spem salutis ». C'est pourquoi le jour de la fête de l'*Invention de la sainte Croix*, Luther saluait ainsi la croix dans la séquence (*Missel*, fol. 256[b] : « O crux lignum triumphale, mundi salus vera, vale », et à la fête de l'*Exaltation de la Croix* : « Ave salus totius seculi arbor salutifera ». (fol. 261).

2. Hymne *Summi largitor præmii*, à l'office des matines pendant le Carême. *Bréviaire*, fol. 272.

salut du monde. Venez, adorons-le »[1]. Le lendemain, après le chant de la douzième prophétie, il entendait le prêtre dire cette oraison : « Dieu tout-puissant et éternel, *unique espérance du monde* »[2]. Quelques instants auparavant, le diacre avait chanté ces consolantes paroles du beau chant de l'*Exultet :* « Il est vraiment juste et raisonnable de louer Jésus-Christ qui a payé pour nous au Père éternel la dette d'Adam, et par son sang précieux effacé la cédule des peines qu'avait méritées l'antique péché »[3]. Le dimanche de Pâques, au début de la séquence, il lisait :

> A l'aube du lendemain du sabbat
> Le Fils de Dieu ressuscitant,
> *Notre espérance* et notre gloire[4].

1. « Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit. Venite adoremus. » *Missel*, fol. 79. Voir aussi la *préface de la Croix, Missel* fol. 104.

2. « Omnipotens sempiterne Deus, spes unica mundi. » *Missel*, fol. 104.

3. *Missel*, fol. 83. Le *Præconium paschale*, attribué à St AUGUSTIN, se trouve dans tous les missels. C'est là qu'on lit le beau passage si connu (*Missel*, fol. 84^b^) : « O felix culpa, quæ talem ac tantum meruit habere Redemptorem ! » On le retrouve, mais fortement remanié, dans la séquence très répandue de NOTKER BALBULUS, *Eia, recolamus* : « O culpa nimium beata, qua redempta est natura » (J. KEHREIN, *Lateinische Sequenzen des Mittelalters*, p. 28). MATHESIUS (*Historien von Luther*, 1566, fol. 5^b^) se trompe donc quand il dit que dans la séquence de Noël, Luther avait autrefois chanté ce vers : « O beata culpa, quæ talem meruisti redemptorem » ; de même A. BERGER, *Martin Luther*, I, 98. En effet, les paroles qu'ils citent ne concordent pas avec la séquence de NOTKER, mais avec l'*Exultet*. En outre, le missel des Augustins (fol. 254-255) ne contient de séquence ni pour Noël, ni pour la Circoncision ou l'Epiphanie, ni du reste la séquence de NOTKER.

4. *Missel*, fol. 255^b^.

Ces pensées se présentaient à l'esprit de Luther dès le commencement de l'année liturgique, surtout pendant les fêtes de Noël :

> Espoir immuable de tous,
> Tu *es venu pour le salut du monde* [1],

disait-il après avoir entendu dans le capitule ces paroles de l'Apôtre : « La bonté de Dieu notre Sauveur et son amour pour les hommes ont paru, il nous a sauvés *non à cause des œuvres de justice que nous faisions, mais selon sa miséricorde* » [2]. Et que lisait-il dans l'introït du premier dimanche de l'Avent, à la première page du Missel ; « J'ai élevé mon âme vers toi, ô mon Dieu ; *j'ai mis ma confiance en toi, je ne tomberai pas dans la confusion* [3]. » L'Eglise sait que Dieu aime mieux faire paraître sa miséricorde que sa colère sur ceux qui espèrent en lui [4]. Que de fois dans le cours de l'année Luther adressait à Dieu cette prière : « O Dieu, la vie des vivants, *l'espoir* des mourants, le *salut de tous ceux qui espèrent en toi* ». « *Tu es le salut éternel de tous ceux qui croient en toi* » [5]. Que de fois

1. Hymne que les Augustins chantaient aux premières et aux secondes vêpres ainsi qu'à matines :

> Tu spes perennis omnium...
> Mundi salus adveneris.
>
> *Bréviaire*, fol. 271.

2. *Ibid.*, fol. 43 (tiré de *Tit.* III, 4-5).

3. Introït du *premier dimanche de l'Avent* : « Ad te levavi animam meam, in te confido, non erubescam. » *Missel*, fol. 1.

4. *Samedi* avant le dimanche de la Passion (*super populum*) : « Deus qui sperantibus in te misereri potius eligis, quam irasci. » *Missel*, fol. 51[b].

5. Postcommunion de la messe *pro defunctis* : « ... salus omnium in te sperantium. » *Missel*, fol. 232, ainsi qu'à la *Translation de sainte Monique*, fol. 237. Messe *pro infirmis* (*Missel*, fol. 222) :

n'entendait-il pas répéter que Jésus-Christ est le *Sauveur* du monde[1]. Le dix-neuvième dimanche après la Pentecôte, il lisait à l'introït de la messe : « *Je suis le salut du peuple*, dit le Seigneur ; de quelque tribulation qu'ils crient vers moi, je les exaucerai et je serai leur Seigneur à jamais » ; et à celui du vingt-deuxième dimanche : « Si tu gardes le souvenir de l'iniquité, Seigneur, Seigneur, qui pourra subsister ? *Mais en toi est le pardon* » ; et immédiatement après, dans l'oraison : « O Dieu, notre refuge et notre force... »[2]. Dans une autre oraison, il apprenait que c'est Dieu lui-même qui nous fait avoir confiance dans la miséricorde qui lui est habituelle, et sur laquelle nous devons compter[3].

« ... salus æterna credentium. » Après le décès d'un frère, on récitait la prière suivante : « Suavissime Domine Jesu Christe, beatorum requies et omnium in te sperantium salus jucundissima. » Seconde antienne de la bénédiction des rameaux : « Hic est salus nostra... salve rex... qui venisti redimere nos. » *Missel*, fol. 60[b].

1. Salvator mundi. — Cette appellation ne se trouve pas seulement dans les prières qui remontent aux premiers siècles, mais encore dans les nouvelles, et même dans les hymnes composées pour les fêtes de saints. Voici, par exemple, le début de la séquence pour la *fête de saint Nicolas de Tolentino* (*Missel*, fol. 240) :

Tibi Christe redemptori,
Nostro vero salvatori,
Sit laus et gloria.
Tibi nostro pio duci,
Et totius mundi luci,
Plaudat omnis spiritus.

2. Les deux introïts se trouvent dans le missel des Ermites. L'oraison : « Deus refugium nostrum et virtus » se trouvait en outre à la messe *In quacunque necessitate*.

3. Le *mercredi* dans la semaine de la Passion, oraison *super populum* : « Quibus fiduciam sperandæ pietatis indulges, consuetæ misericordiæ tribue benignus effectum. » *Missel*, fol. 55. De même le lundi de la deuxième semaine de Carême, *ibid.*, fol. 37[b] ; à la fête de saint Augustin, fol. 185[b], 253.

Les âmes des fidèles reposent dans le sein de la miséricorde divine[1], et à la secrète de la messe pour ses confrères défunts, Luther demandait qu'elle fût *sans bornes*[2]. C'est la même pensée dans une autre oraison où la miséricorde de Dieu est célébrée comme aussi incommensurable que sa majesté[3]. C'est en nous épargnant, en ayant pitié de nous que Dieu manifeste surtout sa toute-puissance[4]. Voilà pourquoi dans ses supplications l'Eglise unit si souvent la toute-puissance de Dieu à sa miséricorde[5]. Voilà pourquoi elle appelait et appelle encore Dieu, le « *Seigneur des*

1. Deus in cujus miseratione animæ fidelium requiescunt. » *Pro in cimiterio sepultis. Speciale*, etc., fol. 136. Dans le *Missel*, fol. 231, mais sans « in ». D'après le chap. 27 de l'*Ordinarium* des ermites, ils devaient réciter cette oraison toutes les fois qu'ils traversaient le cimetière. Dans ce même *Ordinarium* (c. 24), nous trouvons encore cette disposition : « In fine omnium horarum dicatur : « Fidelium animæ per misericordiam Dei requiescant in pace. » D'ailleurs, c'était et c'est encore une coutume universelle.

2. *Missel*, fol. 231 : « Deus cujus misericordiæ non est numerus. » Elle se trouve aussi à la messe *pro commendatis*, dans le *Speciale missarum secundum chorum Herbipolensem* (1509), fol. 135[b].

3. Deus infinitæ misericordiæ et majestatis immensæ », etc. Voir A. Franz, *Das Rituale von S[t] Florian aus dem 12. Jahrhundert* (1904), p. 115. Voilà pourquoi la miséricorde de Dieu est *ineffable* : « Ineffabilem nobis... misericordiam tuam clementer ostende. » *Bréviaire*, fol. 434.

4. *X[e] dimanche après la Pentecôte :* « Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas, multiplica super nos misericordiam tuam », etc. *Missel*, fol. 140. Hugues de S[t]-Cher (*in Psalmos*, ed. Venetiis, 1703, fol. 289[b]), aussi bien que S[t] Thomas (1[a], 2[æ], qu. 113, a. 9) et Nicolas de Niise (Nice) (*Opus super Sentent.*, Rothomagi 1509, tr. 5, parte 2[a], portio 3, qu. 1), s'appuient sur cette oraison.

5. Omnipotens et misericors Deus. »

miséricordes [1] » ; pourquoi elle le reconnaît comme le « Dieu de la miséricorde », le « Dieu de la clémence », le « Dieu de l'indulgence » [2]. Et que de fois avec l'Eglise Luther n'a-t-il pas alors imploré ces miséricordes divines ! « Sois-nous propice ; épargne-nous, Seigneur! Sois-nous propice, exauce-nous, Seigneur », s'écriait-il dans les litanies des Saints, qu'il devait si souvent réciter. C'est à l'Eglise elle-même qu'il a emprunté ces expressions pour les transporter dans ses *Litanies allemandes* [3], lui qui ne veut avoir connu que sur le tard un Dieu clément, et qui reproche calomnieusement à l'Eglise de ne prêcher qu'un Dieu irrité. « Que tu nous épargnes, que tu nous pardonnes : nous t'en prions, exauce-nous, etc. », avait-il encore répété dans ces mêmes litanies.

A l'époque dont nous nous sommes occupés dans les chapitres précédents, et où, en contradiction avec ses idées d'autrefois et la doctrine catholique, Luther nous parle de ses terribles pénitences dans le cloître et de ses vains efforts pour apaiser la sévérité du souverain Juge, nous l'entendons aussi, dans le même sens, tempêter contre « la fausse théologie » (la théologie papiste), d'après laquelle « Dieu est irrité contre ceux qui reconnaissent leurs fautes. Car un tel Dieu n'est ni

1. « Deus indulgentiarum Domine » : collecte de la messe *In anniversario defunctorum*. *Missel*, fol. 231[b].

2. *Pro seipso sacerdote* (Secrète) : « Deus misericordiæ, Deus pietatis, Deus indulgentiæ, indulge quæso et miserere mei ». *Missel*, folio 222[b].

3. Erl., 56, 360. — [Les pp. 289-370 de ce T. LVI contiennent les *Cantiques spirituels (Geistliche Lieder)* de Luther. A la p. 360-362 se trouvent les *Litanies allemandes : Die deutsche Litaney*].

au ciel, ni nulle part ailleurs, ce n'est qu'une idole d'un cœur mauvais. *Le vrai Dieu dit plutôt :* « *Je ne veux pas la mort du pécheur, mais qu'il se convertisse et qu'il vive* » [1]. Mais qui donc avait appris à Luther à connaître ce vrai Dieu ? Ne serait-ce pas l'Eglise, dans le bréviaire de laquelle, depuis son entrée au couvent, il lisait ce magnifique répons du temps du Carême : « Je tomberais dans l'angoisse, *si je ne connaissais ta miséricorde, Seigneur.* Tu as dit : *Je ne veux pas la mort du pécheur, mais plutôt sa conversion et sa vie* ». Et comme preuve l'Eglise rappelle l'exemple de la Chananéenne et du publicain [2]. Le vrai Dieu, il l'entendait encore parler de la même manière dans un *répons* du premier dimanche de Carême et dans *l'antienne* de Tierce pour toutes les féries du carême. Devenu prêtre, il rencontra ces mêmes paroles du vrai Dieu au début des oraisons des *messes Pour un ami pécheur, Pour toute tribulation, Pour le danger de mort et la*

1. *Enarrat. in psalm. 51 (Opp. exeg. lat.*, XIX, 35) (1532).

2. Répons de l'office de matines dans la *première semaine de Carême*, en usage chez les Augustins au temps de Luther : « Tribularer si nescirem misericordias tuas Domine; tu dixisti : *nolo mortem peccatoris, sed ut magis convertatur et vivat*, qui Cananæam et publicanum vocasti ad pœnitentiam ». C'est là une consolation pour le cœur; aussi, immédiatement après, on lit ce verset : « Secundum multitudinem dolorum meorum in corde meo, consolationes tuæ letificaverunt animam meam ». *Bréviaire*, fol. 96. Déjà Hugues de St Cher se réfère à ce répons, que l'on trouvait dans tous les bréviaires de l'époque, lorsque à propos du verset 8 du psaume 84 (Ostende nobis Domine misericordiam tuam), il écrit : « i. e. fac nos perfecte cognoscere magnam misericordiam tuam, ut *non* pro peccatis *desperemus, sed in misericordia speremus*... Unde cantat Ecclesia in Quadragesima : « Tribularer si nescirem » etc. *In Psalmos*, Venetiis 1703, fol. 222^b^.

peste[1], ainsi que dans la bénédiction des cendres le mercredi des cendres; dans cette bénédiction, il avait comme prêtre à réciter la prière suivante : « Dieu tout-puissant et éternel, pardonne à ceux qui se repentent, sois propice à ceux qui te supplient. » Simple clerc, il avait, à ce moment, chanté le verset: « Exauce-nous Seigneur, car ta miséricorde est compatissante ; selon la multitude de tes miséricordes, jette un regard sur nous, Seigneur »[2].

Devenu prêtre, il exprimait cette pensée d'une manière plus significative encore à la fin du Canon de la messe basse[3] : « A *nous* aussi *pécheurs* qui sommes tes serviteurs, *qui avons confiance dans la multitude de tes miséricordes*, daigne accorder le céleste héritage dans la société de tes saints apôtres et martyrs ». N'est-ce pas là la *vraie* théologie, d'après laquelle le pécheur qui reconnaît son indignité invoque non un Dieu irrité, mais ce vrai Dieu « dont le *propre* est d'avoir *toujours* pitié de nous et de nous pardonner toujours »[4] ; ce Dieu « qui *commande* aux *pécheurs de le prier* »[5], qui ne repousse *personne*, pas même les pécheurs[6], puisque en tant que « dispensateur du

1. Pro amico peccatore : — Pro quacunque tribulatione : — Pro mortalitate et peste.

2. *Missel*, fol. 20ᵇ-21.

3. Texte de Denifle : « Après le canon... » (N. d. T.).

4. « Deus cui proprium est misereri semper et parcere ». *Missel*, fol. 230, 232 ; *bréviaire*, fol. 434.

5. « Deus, qui te precipis a peccatoribus exorari ». Secrète de la messe *Pro seipso sacerdote*. *Missel*, fol. 222ᵇ.

6. Messe *Pro remissione peccatorum* : « Deus qui nullum respuis » etc. *Missel*, fol. 224.

pardon et désireux du salut de l'homme[1] », bref, « en tant que Dieu clément, il aime mieux rendre meilleure une âme qui confesse ses fautes que de la perdre »[2].

Jeune moine, Luther apprit aussi par le bréviaire que ce n'est pas de nos œuvres, mais uniquement de la miséricorde et de la grâce de Dieu que l'Eglise attend le pardon des péchés. Pendant le Carême, il disait dans une hymne : « Qui pourrait nous purifier du péché si Dieu s'y refusait ? Et c'est précisément parce que, dans la pensée de l'Eglise, personne ne le peut qu'aussitôt après elle adresse à Dieu cette prière : « Pardonne-nous, parce que tu es puissant[3] ». En conséquence, à l'enterrement d'un confrère, Luther récitait avec l'Eglise la prière suivante : « O Dieu, n'entre pas en jugement avec ton serviteur, *car nul ne sera trouvé juste devant toi*, si tu ne lui accordes *toi-même* la rémission de tous ses péchés[4] ». C'est Dieu qui justifie

1. « Deus veniæ largitor et humanæ salutis amator ». *Missel*, fol. 231.

2. Postcommunion de la messe *Pro confitente peccata sua* : « Omnipotens et misericors Deus, qui omnem animam penitentem et confitentem tibi magis vis emendare quam perdere ». *Missel*, fol. 228b.

3. Dans l'hymne de matines pendant le *Carême* (*Bréviaire*, fol. 272) :

« Nostra te conscientia
Grave offendisse monstrat,
Quam emundes, supplicamus,
Ab omnibus piaculis.
Si renuis, quis tribuet ?
Indulge, quia potens es », etc.

4. « Non intres in judicium cum servo tuo, Deus, quia nullus apud te justificabitur homo, nisi per te omnium peccatorum ei tribuatur remissio ». *Bréviaire*, fol, 427b.

le pécheur[1]. Il montre aux égarés la lumière de sa vérité, afin qu'ils puissent rentrer dans la voie de la justice[2]. Même les « œuvres préparatoires », c'est-à-dire toutes ces bonnes actions qui précèdent la justification, et dont Luther parle encore dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, ne peuvent être produites sans la grâce du Christ, car sans elle nous ne pouvons absolument rien *pour notre salut*. « O Dieu, dit l'Eglise, toi le protecteur de ceux qui espèrent en toi, toi, sans qui rien n'a de valeur, rien n'est saint, multiplie sur nous tes miséricordes, afin que, sous ta loi et ta conduite, nous passions à travers les biens du temps sans perdre ceux de l'éternité »[3]. Cette oraison plaisait tant à Luther, que, même après son apostasie, il en traduisit en allemand la première partie, jusqu'aux mots « afin que »; puis il prit la seconde partie d'une autre oraison que dans son missel et son bréviaire il avait récitée autrefois au moins sept fois par an : « O Dieu, de qui procède tous les biens, lisait-il dans cette seconde oraison, accorde à nos humbles prières *que par ton inspiration nous pensions ce qui est bien et que par ton action nous*

1. Dans le *missel* des Augustins, messe *Pro amico peccatore*, fol. 224ᵇ : « Deus qui justificas impium, et non vis mortem peccatoris ».

2. Oraison du *IIIᵉ dimanche après Pâques* : « Deus qui errantibus, ut in viam possint redire justitiæ, veritatis tuæ lumen ostendis... ». *Missel* et *bréviaire*. Elle se trouve déjà dans le *Sacramentarium Leonianum*, p. 9.

3. Dans le *missel* des Augustins, comme d'ailleurs dans tous les autres missels, au IIIᵉ dimanche après la Pentecôte : « Protector in te sperantium Deus, sine quo nihil est validum, nihil sanctum : multiplica super nos misericordiam tuam, ut te rectore, te duce sic transeamus », etc. *Bréviaire*, fol. 158ᵇ.

puissions l'accomplir. Par Jésus-Christ, etc. [1] ». De ces deux parties, il composa une nouvelle oraison à l'usage des siens [2].

Que de fois dans son missel et dans son bréviaire ne trouvait-il pas des pensées de ce genre ! Qu'il me soit permis de m'étendre encore davantage sur cette théologie liturgique ; ce ne sera d'ailleurs qu'une préparation aux chapitres qui vont suivre.

On ne lui laissa pas non plus ignorer que la *simple connaissance* du bien, autrement dit de ce que nous devons faire, à plus forte raison l'*amour ou l'accomplissement* de ce bien ou devoir une fois connu sont un effet de la grâce [3]. La *demande* de cette grâce vient

1. *Cinquième dimanche après Pâques* : « Deus a quo bona cuncta procedunt, largire supplicibus tuis, ut cogitemus te inspirante, quæ recta sunt, et te gubernante eadem faciamus. Per dom. nostrum Jesum Christum » etc. Cette oraison se trouve dans le *missel* (fol. 122[b]) et dans le *bréviaire* des Augustins (fol. 145[b]). Mêmes pensées dans l'oraison du *Sacramentarium Leonianum*, p. 130 : « Deus qui bona cuncta et inchoas et perficis, da nobis, sicut de initiis tuæ gratiæ gloriamur, ita de perfectione gaudere ».

2. Voici l'oraison que composa ainsi Luther (Erl., 56, 347) : « Dieu tout-puissant, toi qui es le protecteur de tous ceux qui espèrent en toi, sans la grâce de qui personne ne peut rien et devant qui rien n'a de valeur, accorde-nous ta miséricorde avec abondance, afin que par ta sainte inspiration, nous pensions ce qui est bien et que par ton action nous l'accomplissions ; au nom du Christ ton Fils et notre Seigneur ».

3. *Mardi* de la deuxième semaine de Carême : « ... ut quæ *te auctore* facienda cognovimus, *te operante* impleamus ». *Bréviaire*, fol. 100. — *Mercredi* de la première semaine de Carême, oraison *Super populum* : « Mentes nostras... lumine tuæ claritatis illustra *ut videre possimus* quæ agenda sunt, *et quæ recta sunt agere valeamus* ». *Missel*, fol. 28. — *XIII[e] dimanche après la Pentecôte* :

elle-même d'une grâce de Dieu[1]. Toute preuve est ici inutile, car après avoir déjà formulé plusieurs de ses erreurs fondamentales et avoir commencé sa lutte contre les scolastiques, Luther lui-même en appelle sur ce point à la doctrine de *l'Eglise*[2]. « Pourquoi, s'écrie-t-il dans une apostrophe à ceux qui croyaient pouvoir d'eux-mêmes produire de bonnes pensées, pourquoi l'Apôtre fait-il cette prière : « Que Dieu *dirige* vos cœurs et vos corps ? » Or, à proprement parler, ce n'est pas saint Paul qui s'exprime ainsi[3], c'est l'Eglise.

« Ut mereamur assequi quod promittis, *fac nos amare quod præcipis* ». *Ibid.*, fol. 142.

1. *Mardi* de la quatrième semaine de Carême, oraison *Super populum* : « Quibus supplicandi præstas affectum, tribue defensionis auxilium ». *Missel*, fol. 46ᵇ. — *Samedi* des quatre-temps de septembre : « ... ut salutis æternæ remedia, *quæ te inspirante* requirimus, te largiente consequamur ». *Missel*, fol. 147ᵇ.

2. « O Deus, quanto ludibrio sumus hostibus nostris. Non ita facilis est bona intentio, nec in tua (bone Deus), o homo, potestate constituta, sicut nocentissime vel docet vel discitur Scotus. Ea enim præsumptio est hodie perniciosissima, quod ex nobis formamus bonas intentiones, quasi sufficientes simus cogitare aliquid ex nobis, contra expressam sententiam Apostoli. Inde securi stertimus, freti libero arbitrio, quod ad manum habentes, quando volumus, possumus pie intendere. Ut quid ergo Apostolus orat : « Dominus autem dirigat corda et corpora vestra » ? Et Ecclesia : « Sed semper ad tuam justitiam faciendam nostra procedant eloquia, dirigantur cogitationes et opera » ? Hæ sunt insidiæ iniquorum, de quibus Ps. 5 : Interiora eorum insidiæ » ; et Proverb. 11 : « In insidiis suis capientur iniqui ».

Non sic, impii, non sic ! Sed opus est, ut prostratus in cubiculo tuo totis viribus Deum ores, ut etiam intentionem, quam præsumpsisti, ipse tibi det, non in securitate a te et in te concepta vadas, sed a misericordia ejus petita et expectata ». *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, c. 14, fol. 277 [Ficker, II, 321] (1516).

3. S' Paul dit seulement (II Thessal., III, 5) : Dominus dirigat corda vestra in caritate Dei et patientia Christi ». L'Eglise a ajouté : « Et corpora ». Voir la note suivante.

Mais par l'une des oraisons de *Prime*, la rédaction que cite Luther lui était très familière.[1]. Il ajoute : « Pourquoi l'Eglise demande-t-elle « que nous proférions nos paroles pour accomplir ta justice, que nos pensées et nos œuvres *soient dirigées* à cette fin? » Luther récitait aussi cette oraison à l'office de Prime[2]. Il aurait pu et avec tout autant de raison s'appuyer sur une autre prière qui suit dans la même Heure[3]. Cette prière que l'Eglise récite presque tous les jours : « O Dieu, de qui viennent les saints désirs, les bons conseils et les œuvres droites[4] », il l'a traduite ainsi, alors qu'il était déjà hérésiarque opiniâtre : « Seigneur Dieu, Père céleste, créateur des saints désirs, du bon conseil, et des œuvres droites, donne à tes serviteurs cette paix que le monde ne peut donner, afin que nos cœurs s'attachent à tes commandements et que, grâce à ta protection nous passions notre vie dans le calme et à l'abri de nos ennemis, par Jésus-Christ, etc. »[5].

1. Dans la *Pretiosa* : « Dominus autem dirigat corda et corpora vestra in caritate Dei et patientia Christi «. (*Bréviaire*, fol. 73[b].

2. *Ibid.*, fol. 72[b] : « ... Tua nos hodie salva virtute, ut in hac die ad nullum declinemus peccatum, *sed semper ad tuam justitiam faciendam nostra procedant eloquia, dirigantur cogitationes et opera* ».

3. *Ibid.*, fol. 73 : « Dirigere et sanctificare, regere et gubernare dignare Domine Deus, rex cæli et terre, hodie corda et corpora nostra, sensus, sermones et actus nostros in lege tua et in operibus mandatorum tuorum, ut hic et in eternum te auxiliante salvi et liberi esse mereamur, salvator mundi, qui vivis et regnas in secula seculorum ».

4. « Deus a quo sancta desideria, recta consilia et justa sunt opera ». *Ibid.*, fol. 434.

5. Erl., 56, 345.

L'Eglise connaît l'*inconstance* de nos cœurs et le besoin qu'ils ont de l'aide et de la direction divines [1].

Sans doute, notre sens propre voudrait toujours prendre les devants ; nous aurons l'occasion de voir combien, d'après ses aveux mêmes, Luther avait à s'en garantir, combien il en fait remarquer les dangers ; c'est ce qu'il fait encore consciencieusement dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. Ce n'est pas en vain qu'il entendait l'Église dire à Dieu : « Fais, Seigneur, que la vertu du don céleste possède nos âmes et nos corps, *afin que ce ne soit jamais notre sens propre, mais l'efficacité de ce don qui prenne les devants en nous* [2]. » Et la semaine suivante : « Que ta grâce, Seigneur, *nous prévienne et nous accompagne toujours*, qu'elle nous rende sans cesse zélés pour les bonnes œuvres [3]. » Tous les jours et parfois plusieurs fois par jour, Luther disait : « Nous t'en prions, Seigneur, *préviens* nos actions par ta grâce excitante et accompagne-les de ta grâce adjuvante, afin que toutes nos prières et tous nos actes aient leur commencement en toi, et qu'ils se terminent par toi, ainsi qu'ils ont com-

1. Secrète du *V^e^ dimanche après l'Epiphanie* et du *mercredi* de la première semaine de Carême : « Nutantia corda tu dirigas ». *Missel*, fol. 18 et 28.

2. Postcommunion du *XVe dimanche après la Pentecôte*. *Missel*, fol. 144 : « Ut non noster sensus in nobis, sed jugiter ejus (doni cælestis operatio) preveniat effectus ».

3. *XVIe dimanche après la Pentecôte*. *Missel*, fol. 144. — De même dans la secrète de la messe *Pro serenitate* : « Præveniat nos, quæsumus Domine, gratia tua semper et subsequatur ». Ibid., fol. 225^b^. Nous trouvons déjà cette oraison au IXe siècle : *Auctarium Solesmense, Series liturgica*, I, p. 156.

mencé[1] ». Par là, l'Église veut dire que Dieu doit prévenir notre *volonté* [2].

C'est notre volonté propre qui résiste à la loi de Dieu, comme Luther le répète à maintes reprises dans son *Explication des Psaumes* et plus explicitement encore dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*. De là cette prière de l'Église : « *Daigne pousser* vers toi nos volontés *même rebelles* [3] », absolument comme si Dieu devait faire un effort pour attirer à lui nos volontés. « *Lève-toi*, ô Christ, et viens à notre aide », [4] c'est-à-dire, ainsi que le demande l'Église au *début* de l'année liturgique, à partir du premier dimanche de l'Avent : « *Réveille* nos cœurs, afin que nous préparions la voie de ton Fils unique », « Réveille, Seigneur, ta puissance et viens ; *secoure-nous* par ta grande force [5]. » Et pour le *dernier* dimanche de l'année liturgique, elle n'a pas trouvé non plus de prière plus appropriée que

1. *Bréviaire*, fol. 434[b].

2. Voici, de fait, cette oraison telle que la cite MARSILIUS DE INGHEN : « Et supplicat ecclesia : « Voluntates nostras, quesumus Domine, aspirando preveni », quia sine speciali Dei preventione nihil possumus boni ». In II Sentent., qu. 18, a. 4 (Argentine, 1501, fol. 296). L'oraison liturgique commence par « Actiones », et non par « Voluntates ».

3. Secrète du *samedi* de la quatrième semaine de Carême et du *IV[e] dimanche après la Pentecôte* : « Ad te nostras etiam rebelles compelle propitius voluntates ». *Missel*, fol. 51[b] et 137.

4. C'est la prière que Luther récitait chaque jour à l'office de prime : « Exurge, Christe, adjuva nos, libera nos propter nomen tuum ». *Bréviaire*, fol. 25 ; 72[b].

5. *II[e] dimanche de l'Avent :* « Excita, Domine, corda nostra ad præparandas Unigeniti tui vias ». Missel, fol. 1[b]. — Premier dimanche de l'Avent : « Excita, Domine, potentiam tuam et veni » ; — et au *IV[e] dimanche* l'Eglise ajoute : « Et magna nobis virtute succurre, ut per auxilium gratiæ tuæ, quod nostra peccata præpe-

celle-ci : « Anime, Seigneur, la *volonté* de tes fidèles [1]. » Car Dieu seul peut nous donner de *vouloir* et de *pouvoir* ce qu'il nous commande [2]. Et, alors même qu'elle a commencé sous l'influence de la grâce prévenante, cette volonté courbée vers la terre doit nécessairement encore être accompagnée par la grâce, non seulement pour continuer l'œuvre, mais aussi pour ne pas s'y complaire [3]. Non pas une fois par an, mais chaque matin Luther devait réciter la prière : « Dirige nos actes selon ton bon plaisir, etc [4]. »

D'après la doctrine de l'Église, la conversion n'est donc pas l'œuvre de l'homme, mais de Dieu. Le point essentiel de la confession, le repentir du cœur, est lui

diunt, indulgentia tuæ propitiationis acceleret ». Fol. 6ᵇ. — *Mercredi* de la 3ᵉ semaine de l'Avent : « Festina, ne tardaveris, et auxilium nobis supernæ virtutis impende ». *Missel*, fol. 3ᵇ. Après son apostasie. Luther traduisit à peu près mot pour mot la première de ces collectes. Erl., 56, 326.

1. « Excita, quæsumus Domine, tuorum fidelium voluntates ». *Missel*, folio 152ᵇ.

2. Oraison après la 10ᵉ prophétie du *Samedi Saint* : « Da nobis et velle et posse quæ præcipis ». *Missel*, fol. 91ᵇ. De même dans une autre oraison pour la procession qui avait lieu pendant les vêpres du dimanche de *Pâques*.

3. *Iᵉʳ dimanche après la Pentecôte* : « Præsta auxilium gratiæ tuæ, ut in exequendis mandatis tuis et voluntate tibi et actione placeamus ». *Missel*, fol. 133. — *XVIIIᵉ dimanche après la Pentecôte :* « Dirigat corda nostra, quæsumus Domine, tue miserationis operatio, quia tibi sine placere non possumus ». *Ibid.*, fol. 149. — *XIIᵉ dimanche après la Pentecôte :* « ... de cujus munere venit, ut tibi a fidelibus tuis digne et laudabiliter serviatur ». *Bréviaire*, fol. 174; *missel*, fol. 141ᵇ.

4. *Dimanche dans l'octave de Noël* : « Dirige actus nostros in beneplacito tuo ». *Bréviaire*, fol. 55. Dans l'*Ordinarium* (c. 36, fol. Hiiij) on voit que cette belle collecte devait se réciter tous les jours après la sainte messe.

aussi l'œuvre de Dieu ; autrement pourquoi l'Église dirait-elle : « Donne-nous un cœur pénitent »[1] ? A Tierce de toutes les féries, Luther lisait ce capitule : « *Guéris-moi*, et je serai guéri, *sauve-moi*, et je serai sauvé », immédiatement suivi du verset : « Guéris mon âme, car j'ai péché »[2]. Tous les jours, il disait au pied de l'autel : « O Dieu ! d'un seul regard tu nous donneras la vie, et ton peuple se réjouira en toi[3]. » C'est Dieu qui doit nous donner de nous détourner du péché et de nous tourner vers lui. Aussi, *tous les jours*, au commencement de Complies, l'Église dit : « Convertis-nous, ô Dieu, notre salut[4] », et elle répète souvent cette invocation[5]. Pour cette raison et d'autres encore, elle redit *onze* fois le jour : « O Dieu, viens à mon aide ; hâte-toi, Seigneur, de me secourir[6] ». Ce

1. « Et pœnitens cor tribue. » Vers de l'hymne : *Jam Christe sol justitie*, à l'office de laudes pendant le Carême. *Bréviaire*, fol. 272ᵇ. En 1518, Luther cite encore ce vers : « Fac (Deus) pœnitentem, quem jubes pœnitere. Et sic cum b. Augustino ores : « Da quod jubes, et jube quod vis », et cum Ecclesia : « Et cor pœnitens tribue » (Weim., I, 321, 25).

2. *Bréviaire*, fol. 76.

3. « Deus, tu conversus vivificabis nos : et plebs tua lætabitur in te ». *Missel*, fol. 111. Voici le beau commentaire que nous donne Luther de ce verset dans ses *Dictées sur les psaumes* (Weim., IV, 8 (1514) : « Ergo mortui sumus ante conversionem tuam, et mors nostra est aversio tua, sed conversio tua fiat vita nostra. Quomodo enim anima potest vivere, a qua Deus aversus est, quia est vita animæ, sicut anima corporis ? »

4. « Converte nos Deus salutaris noster ». *Bréviaire*, fol. 69ᵇ.

5. Par exemple, le *lundi* après le premier dimanche de Carême. *Missel*, fol. 25ᵇ. — Secrète du *dernier dimanche après la Pentecôte* : « Omnium nostrum ad te corda converte ». *Ibid.*, fol. 153.

6. « Deus in adjutorium meum intende. Domine ad adjuvandum me festina ». Cette invocation se récite avant chaque partie de la prière liturgique, avant chaque heure de l'office divin, et, de

verset forme les deux premiers vers du psaume 69 ; en 1514, Luther fut donc amené à en parler dans ses *Dictées sur les Psaumes*. Or, il l'explique lui-même en ce sens que l'Église *n'a pas confiance* en ses *propres forces*, et qu'elle appelle la main de Dieu à son secours [1].

Et c'était précisément à cause de ce verset, que « les prêtres prononcent si souvent le jour et la nuit », que Luther leur recommandait à tous la récitation de ce psaume 69 : ils ne devaient pas le marmotter avec tant de froideur et par manière d'acquit, mais le réciter avec toute l'attention possible, afin d'attirer par cette prière la protection de Dieu sur l'Église. « Car, ajoute-t-il, si l'Église est soutenue par Dieu, alors nous aussi, nous serons sauvés ; *elle est notre poule* et nous sommes ses poussins. *Ce n'est pas inutilement que l'Esprit-Saint a prescrit le commencement de ce psaume comme début de toutes les heures canoniales.* » Ensuite, Luther énumère les fruits et les effets de ce verset, ou plutôt de cette prière, contre les tyrans, les hérétiques, les scandaleux, en un mot, contre les ennemis de l'Église ; contre les vices et les péchés passés « afin qu'ils ne nous poussent pas au désespoir » ; *contre l'impétuosité de la concupiscence de la chair* et de ses œuvres ; contre les séductions du monde et les suggestions du démon, « afin qu'elles ne te dominent pas, mais, au contraire, que tu persévères dans l'espérance,

plus, trois fois de suite après le verset *Pretiosa*, de prime. Les jours où l'on récitait le *Petit Office* de la sainte Vierge, et ils étaient nombreux, on la disait huit fois de plus ; en sorte que ces jours-là Luther devait réciter ce verset jusqu'à *dix-neuf fois*.

1. Weim., III, 444 (1514).

la foi, la grâce et l'union avec Jésus-Christ. Tu diras donc : « Seigneur Dieu, viens à mon aide ». Car cette prière est un bouclier, une flèche, un éclair et une protection contre tout assaut de la crainte, de la présomption, de la tiédeur et de la (fausse) sécurité, etc..., défauts qui dominent surtout de nos jours » [1]. Qui croirait que celui qui écrit ces paroles d'or en faveur de l'Église est le même qui plus tard, inlassablement et toujours davantage, reprochera à cette Église de n'avoir rien su de Dieu ni du Christ, de n'avoir regardé Dieu que comme un juge sévère et irrité, qu'il faudrait apaiser par nos œuvres et nos mortifications, etc... ? De fait, en un sens *il était devenu un autre homme*, un homme qui ne reculait devant aucun moyen pour calomnier l'Église, et la faire haïr, afin de faire valoir ainsi sa propre doctrine !

Dans ce qui précède, l'Église nous a inculqué cette conviction que, sans doute, nos ennemis sont puissants, mais que Dieu est plus puissant encore, et que c'est de lui seul qu'elle attend le salut [2]. Aussi elle dit à la fin des psaumes de la pénitence, que du temps de

1. Weim., III, 446-447. Je me contente de transcrire ici le commencement du texte latin : « Unde omnibus sacerdotibus commendandus est psalmus iste, cujus principium tam frequenter diu nocteque volvunt, ut non tam frigide et perfunctorie ipsum demurmurent, sed tota intentione Ecclesiam Dei in ista oratione juvent. Quoniam si Ecclesia adjuta fuerit, nos quoque salvi erimus, cum ipsa sit gallina nostra, nos pulli ejus. Non enim frustra Spiritus S. sic ordinavit in omni hora pro principio hoc principium hujus psalmi ».

2. Collecte du *lundi* après le III[e] dimanche de Carême : « Subveniat nobis Domine misericordia tua, ut... te mereamur protegente eripi, te liberante salvari ». *Bréviaire*, fol. 105. Voir en outre l'oraison du premier dimanche de l'Avent. *Missel*, fol. 1.

Luther on récitait si souvent avec les *Litanies des Saints* : « Sois-nous, Seigneur, une *forteresse inexpugnable* contre nos ennemis [1] ; » et, comme Luther vient de le dire clairement, les plus redoutables sont au dedans de nous-mêmes. C'est encore en pensant à ces ennemis que, dans l'hymne des vêpres du vendredi, l'Église demande à Dieu de vouloir bien dans sa bonté chasser de nos cœurs tout ce qui se mêle d'impur dans notre conduite et dans nos actions [2]; dans l'hymne des vêpres du mardi, de vouloir bien avec la rosée de sa grâce purifier les blessures brûlantes de notre âme, afin que par les larmes, c'est-à-dire, par le repentir, nous réparions nos fautes et domptions nos mouvements dépravés [3]. L'Église a la ferme confiance que Dieu nous viendra en aide, précisément parce qu'il a envoyé son Fils en ce monde pour *notre salut*, afin qu'en *s'abaissant* jusqu'à nous il nous fît *remonter* jusqu'à Dieu [4].

L'Église attend tout de Dieu, et cela, *grâce aux mérites de Jésus-Christ* et par la *vertu* de sa passion.

1. « Esto nobis, Domine, turris fortitudinis ». *Bréviaire*, fol. 433b.

2.
Repelle a servis tuis,
Quidquid per immunditiam
Aut moribus se suggerit
Aut actibus se interserit.

Bréviaire, f. 267b.

3.
Mentis perustæ vulnera
Munda virore gratiæ,
Ut facta fletu diluat,
Motusque pravos atterat.

Bréviaire, f. 263

4. Oraison de la bénédiction des rameaux ; « Deus, qui filium tuum... pro salute nostra in hunc mundum misisti, ut se humiliaret ad nos, et nos revocaret ad te »... *Missel*, fol. 60.

Aussi, dans le missel et dans le bréviaire, il n'y a pas un seul saint, y compris la mère de Dieu, à qui elle adresse une prière, et Luther le reconnaît encore en 1518[1] : c'est des mérites de Jésus-Christ qu'elle attend tout. Aussi, conclue-t-elle toutes ses oraisons : « *par* Jésus-Christ Notre-Seigneur » ; et Luther le savait déjà par un statut de son ordre[2]. Jamais l'Église ne met la Sainte Vierge ou les saints à la place de Dieu, *qui accorde*, ou de Jésus-Christ, *par qui* et par les mérites de qui *on obtient* ; elle les met à *notre* place, à nos côtés, afin qu'*appuyant notre prière*, ils la rendent plus efficace devant Dieu. En tout cela, l'Église manifeste sa doctrine que ni nos œuvres, ni les saints, mais Jésus-Christ seul est notre Rédempteur, et que c'est uniquement en vertu de ses mérites, mérites qu'il nous a acquis, par sa vie, par ses souffrances et par sa mort, que nous faisons le bien et que nous pouvons être exaucés et sauvés. C'est pourquoi elle demande à Dieu qu' « *au nom de ce Fils bien-aimé*, nous méritions d'abon-

1. Weim., I, 490 : « In omnium Sanctorum festis Ecclesia orationem dirigit non ad sanctos, sed ad Deum cum nominibus sanctorum, eorum merita ex Deo venisse protestate, deinde per eadem preces suas Deo commendans ».

2. Le 31e chapitre de l'*Ordinarium* de l'ordre auquel appartenait Luther a pour titre : « Qualiter orationes debeant terminari » (Venetiis, 1508). A la fin de *toutes* les oraisons, y est-il dit, Jésus-Christ doit être nommé en premier lieu ; ordinairement par la formule : « per dominum nostrum Jesum Christum, » etc. Seules les (rares) « Orationes quæ ad ipsam trinitatem diriguntur, sic concluduntur : « Qui vivis et regnas Deus per omnia secula seculorum » ; dans cette formule Jésus-Christ est compris. Mais ce cas excepté, il est toujours expressément désigné, naturellement d'une manière différente selon les invocations.

der en bonnes œuvres »[1]. C'est pourquoi encore, dans les *litanies des Saints*, que Luther récita si souvent dans son cloître, elle dit à Dieu, aux trois personnes de la sainte Trinité et à Jésus-Christ : *Ayez pitié de nous*, ou *Exaucez-nous* ; et aux saints, au contraire : *Priez pour nous*. En conséquence, elle ne prie pas Dieu de nous délivrer à cause de *nos* œuvres, de nos *pénitences* ou de la *vie religieuse*, etc. (comme Luther le lui reprochera plus tard), mais elle dit : « Par le mystère de ta sainte Incarnation : délivre-nous, Seigneur ! Par ta venue en ce monde, par ta naissance, par ton baptême, par ton saint jeûne : délivre-nous, Seigneur ! Par ta croix et ta passion : délivre-nous, Seigneur ! Par ta mort et ta sépulture : délivre-nous, Seigneur ! etc. [2] ». Même après son apostasie, Luther savait parfaitement tout cela, puisqu'il conserva ces invocations [3].

Nous avons déjà fait remarquer qu'avec l'Église, Luther, avant sa chute, voyait dans la croix notre *unique espérance*, et en Jésus-Christ cloué à la croix, le *salut* du monde. C'est pourquoi, avec elle aussi, il demandait à Dieu de vouloir bien sauver les siens par

1. *Bréviaire*, fol. 55 ; *Ordinarium*, c. 36 : « Ut in nomine dilecti filii tui mereamur bonis operibus abundare ». Dans la Séquence *O crux lignum*, de la fête de l'Invention de la sainte Croix. (*Missel*, fol. 256[b]) Luther récitait la strophe suivante :

Medicina christiana
Sanos salva, egros sana.
Quod non valet vis humana,
Fit in tuo nomine.

2. « Per mysterium sanctæ Incarnationis tuæ, Libera nos Domine... Per crucem et passionem tuam, Libera etc. Per mortem et sepulturam tuam, Libera, etc. Per sanctam Resurrectionem tuam, Libera, » etc.

3. Erl., 56, 360, 363.

le *mystère de la croix*, [1] reconnaissant par là que nous ne sommes pas nos propres sauveurs, comme il le fera dire plus tard à l'Église. Pour démasquer complètement le mensonge de telles assertions, il me faudrait transcrire ici plus de la moitié des livres liturgiques. Ici encore, Luther après son apostasie se montre tel que je ne cesse de le dépeindre. Qu'il me suffise de rappeler un fait : si l'Église met partout sous les yeux des fidèles la représentation de la *croix*, dans ses temples et au dehors, dans les livres et sur les murs, dans les habitations et dans les champs, sur les places publiques, sur les toits et au haut des tours, la raison en est dans cet article de son *Credo* que c'est par la croix que nous avons été rachetés, par elle que nous sommes réconciliés avec Dieu et absous de nos péchés. [2] L'image du Crucifié, avec Marie et saint Jean au pied de la croix, se trouvait dans *tous* les missels, même dans les moins volumineux, par exemple dans celui que l'on emportait en voyage, et Luther pouvait la trouver dans celui

1. Conclusion de l'hymne *Vexilla regis*, au temps de la Passion. *Bréviaire*, fol. 273 :

> **Quos per crucis mysterium**
> **Salvas (manusc. : salva), rege per sæcula.**

2. Dans les siècles postérieurs, mais longtemps encore *avant* LUTHER, on célébra aussi des messes propres *De passione Domini*, *De quinque vulneribus*, *De lancea Domini*, etc. On lisait dans l'oraison de la messe *De passione Domini* : « Domine Jesu Christe, fili Dei vivi, qui de cœlo ad terram descendisti de sinu Patris, et in ligno crucis quinque vulnera et plagas sustinuisti, et sanguinem tuum pretiosum in remissionem peccatorum nostrorum fudisti... » *Missale specialium missarum pro itinerantibus secundum rubricam Pataviensis ecclesiæ*, Vienne, 1513, fol. 24. *Speciale Missarum sec. chorum Herbipolensem* (Basilee, 1509), fol. 150*. Voir à ce sujet A. FRANZ, *Die Messe im deutschen Mittelalter* (1902), p. 155 et suiv.

qui était destiné à cet usage chez les Augustins.[1] Où qu'il fût, le prêtre devait toujours se rappeler que la sainte messe n'était que la reproduction non sanglante du sacrifice sanglant de la croix, sacrifice auquel se rattachait toute notre espérance pour ce monde et pour l'autre.

C'est pourquoi le jour de leur ordination, l'Église rappelle aux prêtres l'efficacité du sacrifice de la croix, et du même sacrifice qui se renouvèle à la messe, « afin qu'ils ressentent cette efficacité aussi bien dans leurs mœurs que dans les mystères de la grâce[2] » ; ou, comme elle dit dans une autre de ses prières, « afin qu'ils expriment constamment dans leur vie ce sacrement qu'ils ont reçu par la foi[3] ». Sur le Sauveur ressuscité, elle voit encore les blessures qu'il a reçues autrefois pour notre rédemption, et par le mérite desquelles nous obtenons maintenant la rémission de nos fautes.[4] C'est avec ses plaies sur son corps qu'elle le salue au temps pascal.

1. C'est-à-dire dans le *Missale Itinerantium seu misse peculiares valde devote*, imprimé en Allemagne en 1504, petit in-8°, de de 40 pages seulement, pour l'ordre des Ermites. De même aussi dans le *Sacrificale itinerantium* (Oppenheim, Jac. Kœbel, 1521) ; puis, dans le missel du diocèse de Passau dont je viens de parler.

2. Postcommunion : « ... ut tuæ redemptionis effectum et mysteriis capiamus et moribus » (*Pontificale Romanum*).

3. « Ut Sacramentum vivendo teneant, quod fide perceperunt ». Oraison du *mardi de Pâques*. *Missel*, fol. 116 ; *bréviaire*, fol. 133.

4. Cette idée est très bien exprimée dans la messe *De quinque vulneribus* (*Speciale missarum sec. chorum Herbipolen.*, f. 152) : « Deus qui hodierna die sacratissimorum vulnerum tuorum solemnia celebramus, concede propitius, *ut a peccatorum nostrorum vulneribus, eorumdem pretiosorum stigmatum tuorum intervenientibus meritis, expiati* perpetuæ beatitudinis premia consequamur », Voir Franz, ouv. cité, p. 157-158.

comme le roi souverainement aimable, et qu'elle lui demande de prendre possession de nos cœurs.[1] Elle va même jusqu'à l'appeler « notre rédemption, notre amour, notre désir ».[2]

Enfin, pour conclure. l'Église fait dépendre, et très logiquement, l'*obtention du bonheur éternel* non de nos œuvres et de nos mérites, mais de la miséricorde de notre Rédempteur. C'est ce qu'avant son apostasie, Luther savait parfaitement par de nombreuses oraisons de l'Église; c'est ce que, chaque jour, à la messe, il exprimait dans une prière après l'élévation[3]; c'est, pour nous borner à cette citation, ce qu'il entendait dire à la bénédiction des rameaux : « O Dieu, qu'il est si juste de choisir et d'aimer, multiplie en nous les dons de ta

1. Dans l'hymne des laudes du temps pascal : *Sermone blando angelus*, hymne qui était chantée dans nombre de diocèses et d'ordres religieux (Cf. U. CHEVALIER, *Repertorium hymnolog.*, II, n. 18.831); chez les Augustins, elle était précédée de cinq strophes (début : *Aurora lucis*). Après avoir rappelé le souvenir des *vulnera in carne Christi fulgida*, la dernière strophe (*Bréviaire*, fol. 274), commence par ces mots :

Rex Christe clementissime,
Tu corda nostra posside.

2. Hymne très répandue, et qui se disait aux vêpres et aux matines de l'Ascension (*Bréviaire*, fol. 274"); elle commence par ces mots :

Jesu nostra redemptio.
Amor et desiderium.

Elle était encore plus répandue que la précédente (voir U. CHEVALIER, *ouv. cité*, I, 9582). J. KEHREIN, *Kirchenlieder*, p. 67, montre qu'elle a été traduite en allemand dès le XII[e] siècle. Dans un autre ouvrage du même auteur, *Katholische Kirchenlieder, Hymnen, Psalmen*, I, 524, on trouve une autre ancienne traduction allemande de la même hymne.

3. « Intra quorum (apostolorum et martyrum) nos consortium *non æstimator meriti*, sed *veniæ largitor* admitte ». *Missel*, fol. 112.

grâce ineffable, et comme par la mort de ton Fils, tu nous as donné le droit d'espérer ce qui est l'objet de notre foi, fais-nous arriver, par sa résurrection, au terme vers lequel nous tendons [1]. » Et ce n'était point là une doctrine d'initiés ; depuis fort longtemps [2], on recommandait aux prêtres de faire reconnaître aux malades que ce n'était *pas de leurs propres mérites*, mais de la passion et des mérites de Notre-Seigneur Jésus-Christ qu'ils devaient attendre la béatitude éternelle ; que Jésus-Christ était mort pour notre salut, et que personne ne pouvait être sauvé par ses propres mérites ou de toute autre manière que ce fût, mais seulement par les mérites de Jésus-Christ. Si le malade possédait cette foi, il devait remercier Dieu de tout son cœur et se recommander à la Passion de Jésus-Christ, à laquelle

1. *Missel*, fol. Co : « Deus quem diligere et amare justitia est », etc.

2. Pour ce qui concerne l'époque qui précéda immédiatement LUTHER, voir ci-dessus, t. I, p. 82-85. Sur ce point, le document le plus facile à consulter est l'*Admonitio morienti*, de S[t] ANSELME DE CANTORBERY (*Migne, Patr. lat.*, t. 158, c. 686-687), dont parle A. FRANZ dans son excellent ouvrage, *Das Rituale von Sankt Florian*, p. 195 et suiv. (Franz parle aussi de ce qui a précédé dans le même genre, et des amplifications postérieures). Pour ce qui concerne la pratique dont il s'agit ici, de même que pour beaucoup d'autres points *l'Opus tripartitum. 3[e] pars : De scientia mortis*, de GERSON, eut de l'influence sur la *fin* du moyen âge. (*Opera*, Antuerpiæ, 1706, I, 147 et suiv.). Voici comment GEILER DE KAISERSBERG a traduit le passage de cet ouvrage sur le point qui nous occupe : « En toi, très doux Jésus, est mon unique espérance... Je réclame ton paradis, Seigneur, *non à cause de la valeur de mes mérites, mais en vertu de ta très sainte passion*, par laquelle tu as voulu me racheter, moi chétive créature, et m'acheter le paradis au prix de ton précieux sang » (*Wie man sich halten sol bei einem sterbenden Menschen : De la conduite à tenir auprès d'un mourant*, 1484, édité par DACHEUX, 1878).

il devait souvent penser [1]. C'est dans ces sentiments qu'il puisait une ferme espérance que Dieu « ne nous trompe pas quand il nous promet les biens éternels et qu'il ne saurait manquer de nous les donner [2]. »

Ainsi, dans toutes les prières, dans tous les chants liturgiques usités au temps de Luther, l'Église nous montre constamment Dieu, notre Maître, comme un Dieu clément et miséricordieux, *et non comme un juge sévère ;* dans tout le cours de l'année liturgique, elle nous montre que la venue de Jésus-Christ a été vraiment la venue de la grâce et de la miséricorde ; que Jésus-Christ est la *joie du monde*, la bonté immense qui, par son sang, nous a rachetés de la mort [3]. Et, antérieurement, comme nous le verrons dans la suite, les docteurs catholiques n'avaient pas enseigné autre

1. *Sacerdotale ad consuetudinem S. Romanæ ecclesiæ.* Venetiis 1537 (édition *princeps*), fol. 117 (Venetiis, 1554, fol. 113[b]) : « Credis, non propriis meritis, sed passionis dom. nostri Jesu Christi virtute et merito ad gloriam pervenire ? Credis quod dominus noster Jesus Christus pro nostra salute mortuus sit, et quod ex propriis meritis vel alio modo nullus possit salvari, nisi in merito passionis ejus ? Redde ei gratias toto corde, quantum potes, et te ipsius passioni recommenda, et ipsam corde cogita, et ore quantum potes nomina. » Nous trouvons des pensées semblables dans les nombreux « *Manuels de la bonne mort* » de cette époque. Voir Falk, *Die deutschen Sterbebüchlein von der ältesten Zeit des Buchdruckes bis zum Jahre 1529* (1890).

2. *Sacerdotale* (1537, fol. 211 ; 1554, fol. 207[b]) : « Deus eternorum bonorum fidelissime promissor et certissime persolutor », etc.

3. Luther trouvait ces sentiments exprimés dans l'hymne des vêpres des dimanches de Carême *Audi benigne conditor nostras* (*Bréviaire*, fol. 272[b]) :

Christe lux vera, bonitas et vita,
Gaudium mundi, pietas immensa,
Qui nos a morte roseo salvasti
Sanguine tuo.

chose. Au début, Luther lui-même qui, plus tard, ne saura comment assez reprocher à l'Église et à ses théologiens d'avoir poussé les hommes au désespoir, et lui tout spécialement, parce qu'ils n'auraient connu et montré Dieu que comme un juge sévère et irrité, Luther, alors qu'il n'avait pas encore besoin de tels mensonges, n'osa pas avancer cette affirmation. Et, sur ce point, sa doctrine était celle de l'Église[1].

Jusqu'ici, les théologiens protestants n'ont jamais songé à la source que nous venons d'utiliser dans ce chapitre. Autrement, comment Harnack aurait-il pu écrire les paroles que nous avons citées plus haut[2], sur le joyeux message de Luther à la chrétienté ? Et cependant, combien ai-je peu utilisé cette source ! Luther, lui, la connaissait, il y a puisé, il en a même inséré çà et là des passages dans ses écrits, tout comme il faisait pour les textes de l'Ecriture[3]. Dans ces cita-

1. Voici, par exemple, ce qu'en 1513-1514, il écrit dans ses *Dictées sur les Psaumes* : « Lex vetus primum adventum Christi prophetavit, in quo Christus in judicio *benigno et salutari* regnat, quia *adventus gratie et benignitatis est*... Nova autem lex de futuro judicio et justitia prophetat, quia *secundum* adventum Christi prophetat, qui erit in judicio severitatis et vindicta eterna, ut patet in multis autoritatibus, Joh. 5 : Potestatem dedit ei judicium tuum facere » ; 2 Tim. 4 : « Qui judicaturus est vivos et mortuos » ; Rom. 2 : « In revelatione justi judicii Dei ». Weim, III, 462.

2. P. 325.

3. Il écrit, par exemple, dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, sur le verset 14 du chapitre VIII (Fol. 200[b] ; Ficker, II, 194) : « Spiritu Dei agi, i. e. libere, prompte, hilariter carnem, i. e. veterem hominem mortificare, i. e. omnia contemnere et abnegare, quæ Deus non est, etiam seipsos, ac sic *nec mortem, nec amica mortis genera pœnarum sæva pavescere* ». Les mots soulignés sont empruntés à l'hymne de la fête *pour une vierge et martyre*

tions de la liturgie, il reconnaît des « paroles de l'Eglise », qu'il ne faut nullement regarder comme vaines [1]. Au moment de consommer son apostasie, il ne veut pas s'éloigner de la liturgie ; il y puise toujours, et dans plusieurs passages encore en dehors de ceux que nous venons de citer. Même après avoir consommé son hérésie, non seulement il louera les *anciennes hymnes de l'Eglise*, ce qui est un fait bien connu, mais il traduira en allemand un grand nombre de *prières liturgiques* ou il les conservera même en latin [2].

(*Bréviaire*, fol 411ᵇ). Au chapitre X de la même Epître (*Commentaire*, fol. 234, Ficker, II, 245). Luther écrit : « ... soli Deo vivit, *cui omnia vivunt* etiam mortua ». Disposés de la sorte, les mots en italiques ne sont pas tirés de S[t] Luc (XX, 38), mais de l'invitatoire du jour des Morts (*Bréviaire*, fol. 385ᵇ) : « Regem cui omnia vivunt », etc., ou de l'*Oratio in sepultura* : « Deus cui omnia vivunt, et cui non pereunt moriendo corpora nostra, sed mutantur in melius ». (*Ibid.*, fol. 429). Dans ses écrits, on trouve de nombreuses réminiscences de ce genre.

1. Weim., I, 558 : « Nec vana esse verba ecclesiæ credo. » En 1514, il allait même jusqu'à attribuer au Saint-Esprit l'ordonnance de la liturgie. Voir, ci-dessus, p. 350, 351, n. 1.

2. J'en ai déja cité quelques-uns (ci-dessus, p. 338, 343). Voici d'autres exemples. Luther utilise deux fois l'oraison de la messe *Pro tribulatis* : « Deus qui contritorum non despicis gemitum », en allemand (Erl., 56, 352), et en latin (ibid., p. 365) ; naturellement « in ecclesia tua sancta » est traduit par « dans ta communauté ». — L'oraison du *IV[e] dimanche après l'Epiphanie* : « Deus qui nos in tantis periculis constitutos », se trouve en allemand à la page 353, et en latin à la page 366. — A la p. 365, on trouve la belle oraison : « Deus qui delinquentes perire non pateris », que l'on rencontre déjà dans le *Sacramentarium Leonianum* (p. 109) ; Luther en a seulement changé la dernière phrase. — Son oraison en l'honneur de la Passion de Jésus-Christ (*ibid.*, p. 332) est un amalgame de l'oraison du *Mercredi Saint* (« Deus qui pro nobis Filium tuum crucis patibulum subire voluisti ») et de celle du *mardi* de la même semaine (« Da nobis ita dominicæ passionis », etc.). — De même ses oraisons pour le Sacrement de l'autel (p. 318), pour

Par là, comme c'est d'ailleurs si souvent le cas, il porte une fois encore un verdict de condamnation sur ses calomnies postérieures, quand il prétendra qu'avant sa « Réforme » l'Eglise, et lui avec elle, n'avait connu Dieu que comme un juge sévère qu'il faudrait nous concilier par nos œuvres. De plus, presque jusqu'à son apostasie, alors que depuis longtemps déjà il avait découvert son Evangile, il cite plusieurs de ces prières liturgiques *contre* le mérite des œuvres, contre la conception que nous-mêmes, avec nos œuvres quelles qu'elles soient, nous serions la cause de notre salut. Si, à cette époque, il combat sur ce point les scolastiques ou certaines pratiques, il laisse toutefois complètement hors de cause la doctrine catholique exprimée dans la liturgie ; il en reconnaît la vérité. Il ne se sentait pas encore porté à prétendre que dans des phrases comme : « Jésus-Christ est notre unique espérance, notre unique salut, et non nous-mêmes », l'Eglise avait [malencontreusement] omis le mot « seuls » après « nous » [1] ; ou bien que de fait elle enseignait que nous aussi avec nos œuvres nous opérions notre *salut*. Il n'en viendra là que plus tard, lorsque, dans sa lutte haineuse contre l'Eglise, il se rendra coupable, et sans le moindre scrupule, d'énormes altérations de la doctrine catholique et des plus lourdes

les fêtes de Pâques, de l'Ascension (p. 320), et de la sainte Trinité (p. 335) viennent des oraisons correspondantees de l'Eglise catholique, etc. On pourrait faire des remarques semblables sur les hymnes.

1. Comme le dit KOELHER, *Denifles Luther*, dans *Die christliche Welt*, 1904, n° 9, p. 208.

calomnies contre l'antiquité chrétienne. Il en viendra là, lorsque « pour le salut des âmes », il estimera « que *tout* est permis contre la déloyauté et la perversité de la papauté [1] », même les *mensonges officieux* que, surtout dans ce cas, il permet et dont il fait l'apologie.

1. Voir, ci-dessus, t. I, p. 333.

CHAPITRE III

LE MOMENT PRÉCIS DE LA CRISE MORALE ET DOCTRINALE DE LUTHER [1].

§ 1. — *Méthode superficielle des écrivains protestants pour juger les assertions de Luther.*

La méthode n'est pas d'ordinaire le fait de ceux qui jurent par Luther avec tant de respect. Au lieu d'examiner si des paroles attribuées à saint Augustin sont réellement de lui [2], ils ne font que s'emprunter mu-

1. Ici commence, dans le texte allemand, la *partie finale* (*Schluss-Abteilung*). Cette partie a été publiée, en 1906, par le P. Weiss qui y a mis *quelques* annotations signées : *Der Herausgeber, l'éditeur* (voir, ci-dessus, t. I, p. XIV). Pour plus de clarté nous mettrons à la fin de ces notes : *Note du P. Weiss*. Il faut ajouter que la publication de cette seconde partie a été faite avec quelque précipitation ; voir, ci-après, p. 368, n. 1.

Dans notre traduction, nous nous efforçons de tout mettre au point (N. d. T.).

2. L'auteur a surtout en vue cette parole : « Les vertus des païens ne sont que des vices brillants » (ou plus exactement « des défauts brillants »). Denifle a traité ce point avec détail, ci-dessous, ch. III, § 4, I, et t. IV, ch. VII. Il aurait pu aussi donner comme exemple cette autre parole, passée en proverbe : « In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus charitas. » En général, chez les catholiques aussi bien que chez les protestants, on l'attribue

tuellement des formules sacramentelles ; encore moins contrôlent-ils Luther et l'exposition qu'il donne de la doctrine catholique. Ils acceptent tout, *a priori*. Par suite de ce manque de méthode, aujourd'hui encore, comme je l'ai déjà fait remarquer, ils ignorent l'évolution de Luther, la genèse de sa chute. Dès lors qu'ils n'étudient pas les sources avec critique, avec cette critique que connaissent et que pratiquent pourtant les historiens, les jurisconsultes et les philologues modernes, les théologiens protestants ne sont pas arrivés au moindre résultat satisfaisant. Ce travail de critique n'était-il pas cependant leur premier devoir, puisque ces sources, et surtout les assertions du Réformateur, nous fournissent des renseignements absolument contradictoires sur la marche de son évolution ; les écrits contemporains de sa chute nous parlent d'une manière, les écrits postérieurs, d'une autre, et les *Propos de table*, d'une autre encore.

Un exemple fera mieux saisir la portée de cette observation. « Au début, écrit Köstlin, ce que Luther

aussi, bien qu'à tort, à St Augustin. On ne sait pas encore avec certitude à qui elle remonte. Certains nomment MELANCHTHON (WOOD, *Dictionary of Quotations*, 188, 25); d'autres, Grégoire FRANK, ou l'énigmatique Rup. MELDENIUS (LUCKE, *Uber das Alter und den Verfasser des kirchlichen Friedensprucks* : In necessariis,.., 1850 ; voir en outre *Protestantische Realenzyklopädie*, 3e édit., XI, p. 679 ; XII, p. 551-552). Il est possible que Richard BAXTER ait en vue un autre *Pacificateur* (*Prot. Realenzykl.*, II, 487). RUNZE (*Katechismus der Dogmatik*, 19) nomme Nic. HUNNIUS. Quoi qu'il en soit, cet adage n'est devenu proverbial qu'après 1630. Il semble avoir été inventé pour faire accepter la théorie malencontreuse des « articles fondamentaux », point de départ de l'indifférentisme et d'un pragmatisme sans dogmes. (Note du P. Weiss).

trouvait dans la sainte Ecriture, et tout spécialement dans l'Epître aux Romains..., ce n'était pas encore la véritable parole du salut, mais plutôt un motif de désespérer de son salut. A cette époque, comme il l'a souvent répété plus tard dans ses écrits et dans ses discours, ce qui le frappait le plus, c'était la conception qu'il se faisait de la justice de Dieu, dont saint Paul dit qu'elle est révélée dans l'Evangile[1]. Par là, il entendait cet attribut de Dieu qui lui fait punir ceux qui sont dans le péché et qui ne possèdent pas la justice. *A l'exception d'Augustin, que du reste il ne connaissait pas encore, tous les docteurs catholiques ne lui donnaient que cette explication...* [2] ». Quelle serait ici la première préoccupation d'un historien sagace et consciencieux ? Evidemment de rechercher quelle est la la valeur de l'affirmation de Luther, de voir si réellement jusqu'alors tous les docteurs catholiques avaient entendu ce passage de saint Paul dans le sens de la justice de Dieu qui punit. Or, ni Köstlin, ni aucun autre théologien protestant n'a entrepris ce travail ; pas un d'entre eux n'y a même songé. De confiance, ils ont accepté et acceptent encore pour vraies les paroles de Luther.

J'ai fait sur cette question l'enquête qu'ils ont oubliée, et j'en ai consigné les résultats dans un supplément au premier volume[3]. Je n'ai pas travaillé en pure perte puisque voici le résultat de mes recherches : *Pas un seul écrivain catholique, depuis l'Ambrosiaster jusqu'à*

1. Rom. I, 17.
2. *Luthers Theologie*, 2e édit., I, 22. C'est moi qui souligne.
3. Voir t. I, p. XIV-XVII (N. d. T.).

Luther, n'a entendu ce passage de saint Paul dans le sens de la justice divine qui punit, dans le sens d'un Dieu irrité. Tous, au contraire, l'ont entendu de Dieu qui justifie, de la grâce de Dieu qui justifie, de la justice obtenue par la foi [1]. Les théologiens protestants se trouvent donc en face de cette alternative : ou Luther n'a pas lu un seul des écrivains catholiques qui avaient interprété ce texte, et alors, il porte sur eux un jugement inconsidéré, en pleine *ignorance de cause* ; ou ce dont il est assez coutumier, il a caché la vérité de propos délibéré [2].

Quelle que soit la conclusion qu'ils choisissent, il restera toujours que le sens des études sur Luther doit être complètement transformé. Car enfin, pour qui fait des recherches historiques, il y a une singulière différence entre avoir devant soi un auteur vraiment cons-

1. Il en est de même du verset 2 du psaume 70 : « In tua justitia libera me : dans ta justice délivre-moi et sauve-moi » ; ce verset aurait épouvanté le Réformateur à cause de la justice vindicative à laquelle il fait penser. Or, aucun commentateur avant lui ne l'a ainsi interprété, ce qui d'ailleurs n'aurait absolument aucun sens.

2. On pourrait faire une troisième hypothèse : dans le feu de la lutte, Luther se serait ancré dans cette persuasion. On trouve des hommes passionnés et d'une imagination décevante qui peu à peu, souvent même par étapes rapides, en arrivent à *tenir de bonne foi pour vrai* ce que leur suggère l'esprit de contradiction ou le désir de se justifier et d'attirer la victoire à eux. Luther était de ceux-là. Il y a là, sans doute, une raison de juger moins défavorablement un grand nombre de ses affirmations et de ses actes. Il pouvait même en arriver à être convaincu d'une idée qu'il avait envisagée autrefois sous un tout autre jour. Par là, du reste, nous ne prétendons pas innocenter une *évolution* qui, sous l'influence de la passion, en vient ainsi à *produire* des convictions successives. (N. du P. Weiss).

ciencieux, ou un auteur inconsidéré, ou même un menteur. Si dans ses confidences sur l'époque critique de sa vie, Luther se révèle aussi fourbe ou aussi fortement illusionné sur lui-même, un historien consciencieux et critique sera par là même peu enclin à le croire sur d'autres points, et il soumettra toujours ses affirmations à un examen rigoureux. Au contraire, le théologien protestant ne pèse jamais les affirmations de Luther sur l'Eglise et la doctrine catholique ; il suit aveuglément son maître.

D'après Köstlin, lorsque « par une illumination du Saint-Esprit », le Réformateur comprit que dans le texte de saint Paul il était question de la foi qui justifie, *il ne connaissait pas encore saint Augustin ;* et cette affirmation concorde parfaitement avec les sources qu'il cite à l'appui. Or, Seeberg nous dit que c'est peut-être la plus grande œuvre d'Augustin d'*avoir frayé à Luther le chemin vers saint Paul*[1]. C'est donc exactement la contre-partie de ce que dit Köstlin ! Pourtant rien n'est plus facile à expliquer. L'assertion de Seeberg vient d'une autre source. Dans cet autre passage, Luther dit que « tout d'abord » il a lu

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 205. Voir, ci-après, t. IV, ch. VII. — Dans le texte, Denifle dit : « Nous *avons entendu* Seeberg nous dire... » sans aucune référence. C'est parce que, dans la première édition, cette phrase de Seeberg, au lieu d'être rejetée dans le dernier chapitre, se trouvait cinq pages avant le présent passage (1re éd., p. 383). Ce détail *et d'autres* montrent que le P. Weiss a publié cette seconde partie du premier volume avec précipitation. Voir en ce sens N. Paulus, *Neue Lutherstudien*, dans *Literarische Beilage der Kölnischen Volkszeitung*, 7 juin 1906. En général à l'avenir nous corrigerons ces détails et autres semblables sans en faire la remarque (N. d. T.).

saint Augustin, mais que lorsqu'il est arrivé à saint Paul, il s'est définitivement séparé de saint Augustin. A quel document faut-il accorder la préférence ? A celui de Köstlin ou à celui de Seeberg ? Ni Köstlin ni Seeberg n'ont songé à faire des recherches à ce sujet. Et il en est ainsi pour maint autre cas.

C'est de cette méthode dépourvue de toute critique que viennent ces grandes phrases creuses des théologiens protestants : « La foi vivante en un Dieu qui, par le Christ, crie à l'âme malheureuse : « Je suis ton salut », la ferme confiance que l'on peut se reposer sur Dieu : voilà le message de Luther à la chrétienté ». Cette découverte de Harnack[1] vient simplement de ses recherches superficielles et sans méthode ; elle n'est qu'une pieuse répétition des affirmations de Luther *dans ses dernières années*. Avant d'écrire cette phrase, un homme habitué à traiter l'histoire d'une manière scientifique aurait examiné tout d'abord, si, au commencement du XVIe siècle, l'Eglise ne parlait vraiment que d'un Dieu qui punit, d'un juge irrité, si elle était muette sur la confiance, le ferme espoir en Dieu, en sorte que Luther fût nécessaire pour apporter à la chrétienté l'heureuse nouvelle de cette confiance en Dieu. Avant tout, il aurait consulté les livres où se manifestent, au cours de l'année, la vie et les idées de l'Eglise, où, jour par jour, elle s'adresse à ses fidèles, je veux dire le bréviaire et le missel. Il aurait commencé par ceux de l'ordre des Ermites de saint Augus-

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e éd., III, 729. Voir aussi *Wesen des Christentums*, 4e éd., 169. [*L'Essence du Christianisme*, 1907, p. 322].

tin auquel appartenait Luther. Il y aurait vu que, du premier dimanche de l'Avent au dernier après la Pentecôte, l'Eglise ne parle presque que d'un Dieu miséricordieux et clément, et que, presque à chaque page, elle excite les fidèles à mettre en lui leur plus ferme confiance. A son grand étonnement, il aurait découvert qu'elle n'y parle presque jamais d'un juge courroucé, et que, lorsque la justice divine s'y trouve mentionnée, elle ne manque jamais de dire que la miséricorde prend le pas sur la justice [1]. Un historien soucieux de vérité aurait encore feuilleté les prédicateurs et les maîtres de l'enseignement catholique qui ont vécu avant Luther ; et cette lecture lui aurait ouvert les yeux.

§ 2. — *Incertitude absolue des théologiens protestants sur la nature et l'époque de la nouvelle orientation de Luther.*

Que peut-on attendre d'hommes qui ignorent même le point précis sur lequel le père de la « Réforme évangélique » se mit à aller à la dérive ? Pour l'histoire de Luther, il est cependant d'une importance capitale de savoir l'endroit où il commença à s'écarter de la doctrine catholique. Car, une fois ce point bien déterminé, l'on pourra établir la genèse de chacune de ses idées ; puis quand on saura comment ces idées sont nées, et qu'on n'en sera plus réduit ici à des incertitudes ou même à des erreurs, elles apparaîtront sous un tout autre jour. En outre,

1. Voir, ci-dessus, p. 327-363.

l'historien pourra ainsi être juste envers la réalité et la vérité, sans toutefois être injuste à l'endroit de Luther. Il pourra appliquer une critique sûre à ses confidences au sujet de la cause originelle de sa chute, à ses déclarations sur la culpabilité de l'Eglise et à ses déclamations sur ses droits à lui. La connaissance du *moment précis* où Luther a fait le pas décisif, pas dont tous les autres furent la conséquence jusqu'au jour de sa rupture définitive avec l'Eglise, cette connaissance servira très souvent de critérium à un historien critique et loyal pour résoudre des questions importantes et fixer des périodes dans l'évolution intellectuelle du Réformateur.

Or, *ni sur la genèse de la chute de Luther, ni sur l'époque où elle s'est produite, les théologiens protestants ne sont encore parvenus à l'ombre d'une précision*. Tout ce qu'ils nous disent à ce sujet est faux ou confus. Il ne pouvait en être autrement, pour la simple raison qu'ils ajoutent foi à toutes ses affirmations ultérieures. Tout ce que plus tard il a dit de sa vie d'autrefois est entassé pêle-mêle, sans la moindre constatation d'une évolution psychologique. Ces théologiens se mettent à la lecture des œuvres de Luther avec des idées fixes, idées qu'ils se sont forgées eux-mêmes ou qu'on leur a insufflées, et qui sont monnaie courante chez les protestants. Personne ne travaille avec plus de préjugés que les théologiens protestants. Si une bonne fois ils avaient lu sans parti pris les œuvres du Réformateur, (*à supposer* qu'ils les aient jamais lues, car un grand nombre se contentent d'emprunter leurs citations à des biographies ou autres études), il n'est pas

douteux qu'ils ne fussent arrivés à mes conclusions.

Au contraire (à part des divergences accessoires), leur conception peut se résumer ainsi : « Pour faire son salut et acquérir la paix du cœur, pour apaiser la colère du souverain Juge, Luther fit ses vœux ; il pratiqua mortifications sur mortifications. Et le résultat, ce fut un état affreux, des heures sombres, aucun soulagement dans le repentir et la confession, la peur d'un Juge irrité, la désespérance, l'avant-goût des peines de l'enfer. Entre temps, quelques heures de calme, quelques rares consolations. Enfin l'aurore commença à poindre. La Bible le sauva. » Et l'on recueille les plus petites anecdotes sur la rencontre de Luther avec la Bible, alors même qu'elles jurent avec les faits et avec le bon sens. Ainsi donc, la Bible le sauva. « Jusque-là, elle n'avait été pour lui que la manifestation d'un Dieu irrité : rien là d'étonnant, puisque à l'école et à l'église on ne lui avait pas enseigné autre chose ; mais désormais, surtout par la découverte du sens véritable de saint Paul dans l'Epître aux Romains[1], la Bible lui révèle un Dieu de miséricorde. Il a ainsi trouvé la voie de la paix avec son Dieu. »

Toutes ces affirmations s'appuient sur des paroles de Luther. Mais les théologiens protestants n'ont contrôlé ni les sources, ni les citations qui en ont été tirées ; s'ils l'ont fait, ils ont tout accepté sans aucune critique. Ils ne *veulent* pas, ils ne *peuvent* pas agir autrement, dominés qu'ils sont par la peur secrète de voir leur père réduit à néant par le tranchant de la critique.

1. Rom. I, 17.

Voilà pourquoi ils n'ont pu arriver à aucun résultat satisfaisant. Ils ont bien osé, Ritschl et Harnack en tête, exercer leur critique sur le Christ, l'Homme-Dieu; mais le Luther d'avant 1521, il est défendu d'y toucher. Que ne lui ont-ils appliqué ces règles de critique avec lesquelles ils se sont exercés sur l'Homme-Dieu!

A quel moment faut-il donc placer les débuts de l'évolution de Luther? Ils n'en savent rien. Généralement, ils les font remonter aux premières années de sa vie monastique, à la période d'Erfurt, ce qui est tout simplement absurde. D'autres préfèrent la période de Wittenberg; d'autres enfin, Köstlin par exemple, les placent à la fois à Erfurt et à Wittenberg. Comme ils ont suivi une fausse direction, ils ne sont arrivés jusqu'à présent qu'à des hypothèses sans valeur. Avec une bonne méthode et sans idées préconçues, l'historien qui se serait livré sur ce point à une investigation psychologique serait depuis longtemps parvenu à un résultat heureux : il aurait vu que la théorie propre à Luther ne saurait être celle de la justification gratuite; car cette théorie on la trouve dans ses tout premiers écrits, et il l'avait connue, non par une « inspiration », mais par Pierre Lombard et par la doctrine catholique.

Cet historien reconnaîtrait aussi que la théorie propre à Luther, sa théorie de la justice imputative du Christ, qui nous couvre comme d'un manteau, que cette théorie elle-même, sur laquelle on voudrait concentrer exclusivement notre attention, ne saurait pourtant venir en premier lieu. Quiconque voudra faire ici quelque peu de psychologie verra aussitôt que la déso-

lation de l'âme de Luther, *causée par la peur d'un juge irrité*, que cette désolation que les théologiens protestants prennent comme premier point de départ[1] n'est pas de nature à conduire à la théorie de la justification par la foi ou de la justice imputative comme moyen de salut ou de délivrance. Dans *cette désolation*, en effet, le centre autour duquel tout gravite c'est toujours le juge irrité, le juge qui punit, ou plutôt, le juge qui punit le mal et qui récompense le bien. Cette pensée est exprimée dans l'Evangile et dans les Epîtres aussi bien que dans l'Ancien Testament ; elle y est, aujourd'hui comme hier. Or, la thèse, ou si l'on préfère, la conscience de la justice imputative du Christ supprime-t-elle ce Dieu sévère et vengeur ? A quoi sert de savoir que dans le texte de l'Epître aux Romains, ainsi que dans beaucoup d'autres passages de l'Ecriture, la « justice de Dieu » ne signifie pas l'attribut qui porte Dieu à récompenser les bons et à punir les méchants, mais la justification qu'il impute à l'homme, à celui qui croit, comme le dit Luther, qu'à cause du Christ, Dieu lui est miséricordieux ? Cette connaissance le laisse au point où il était auparavant. Le verset 17 du chapitre I de l'Epître aux Romains n'infirme en rien le verset 10 du chapitre XIV de la même Epître : « Nous paraîtrons tous devant le tribunal du Christ ». A quelle fin ? « Afin que chacun reçoive ce qu'il a mérité, selon le bien ou le mal qu'il *aura fait*[2] », car « le Christ a été

1. De fait, en partant de l'impossibilité d'accomplir la loi, Luther a été porté d'abord a redouter Dieu comme un tyran. Voir, ci-après, ch. V, § 5 et 6.

2. II Cor., V, 10.

établi par Dieu juge des vivants et des morts[1] ». Nous savons donc qu'il faut avoir « la crainte du Seigneur[2] ». Il est « le juste juge[3] ». En 1516, alors qu'il avait déjà exposé la doctrine de la justice imputative du Christ, Luther lui-même donnait au verset : « Nous paraîtrons tous devant le tribunal du Christ », cette explication : « *Parce que nous devons tous y être jugés*[4] ». Si l'on *fait le mal*, Dieu reste donc toujours un juge irrité.

Les théologiens protestants n'ont pas vu que les confidences postérieures de Luther sur sa jeunesse inquiète et désespérée, sur les causes et la guérison de cet état réflètent en partie les idées qui le préoccupaient à l'époque où il parlait. La plupart de ces confidences se trouvent dans les *Propos de Table;* or, ils ont été rédigés par d'autres, après l'époque où ils ont été tenus, et ils contiennent des interpolations. D'autres confidences viennent d'écrits personnels, postérieurs à 1530. Deux motifs nous obligent à les contrôler : depuis sa chute, Luther vivait déjà en délicatesse avec la vérité ; et ce fut bien plus le cas encore dans cette nouvelle période : à cause notamment de ce qui s'était passé à la diète d'Augsbourg, il était plus que jamais rempli d'amertume et de haine contre l'Eglise.

Deux de ses ouvrages doivent tout d'abord fixer ici notre attention : la *Brève réponse au dernier livre du*

1. Act. Ap., X, 42.
2. II Cor., V, 11.
3. II Timoth., IV, 8.
4. *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, fol. 281 [Ficker, II, 327] : « Quia omnes ibi judicandi sumus. »

duc Georges, écrite en 1533, et le *Commentaire sur l'Epître aux Galates*, publié en 1535. Nous avons déjà étudié le premier à l'occasion du « Baptême monastique » ; nous avons eu aussi à nous en occuper à propos des « horreurs » de la vie claustrale. Pour le *Commentaire* », Luther l'avait professé devant de jeunes auditeurs qui, selon ses propres paroles, n'étaient pas encore infectés de la doctrine papiste [1], et qui, par conséquent, étaient incapables de contrôler l'exactitude de ses affirmations. Il mit à profit, sans compter, une circonstance aussi favorable. Il poussa même l'audace jusqu'à dire à ces jeunes étudiants que l'Eglise enseignait *à douter* si l'on était en état de grâce, si l'on avait la *foi*, etc. Lui-même, disait-il, il était un exemple des fruits de cette doctrine : autrefois, il avait été tourmenté par des doutes de ce genre ; au milieu des plus durs exercices de la vie monastique, dans de ferventes prières le jour et la nuit, il n'avait trouvé qu'inquiétude et désespérance. Naturellement, devant cette jeunesse facile à tromper, ce n'était pas sur lui qu'il en rejetait la faute, mais sur l'Eglise.

Dans des écrits postérieurs, ses affirmations devinrent encore plus hardies. Ses partisans se multipliaient chaque jour davantage. Il en vint donc à dire que dans l'Eglise le texte du premier chapitre de l'Epître aux Romains avait été compris jusqu'alors uniquement

1. Ainsi, par exemple, dans II 163 : « Hanc impiam opinionem... *vos juniores* fugite et exhorrescite, *quia ea nondum imbuti estis* »... 167 : « *Vos juniores* facile puram doctrinam evangelii capere et illam pestiferam opinionem vitare potestis, *quia ea nondum estis infecti* »... 149 : « Vos adolescentes », etc...

dans le sens d'un Juge qui punit ; malgré « le trouble profond de sa conscience », lui aussi, Luther, il avait tout bonnement cru et accepté ce sens jusqu'au jour où pour lui la porte s'était ouverte sur saint Paul[1]. Tous les cœurs, on le comprend, devaient s'apitoyer sur celui qui, dans l'Eglise catholique, n'avait jamais entendu parler de miséricorde, mais seulement de justice, d'un Dieu sévère, d'un Christ vengeur venant « sur les nuées du ciel » ; tous devaient l'approuver d'avoir gagné le large. Et les théologiens protestants d'aujourd'hui font tout comme autrefois les jeunes étudiants de Wittenberg.

Voyons donc comment Luther s'écarta du droit chemin.

§ 3. — *Quand et comment, d'après les sources connues jusqu'ici*[2]*, Luther en arriva-t-il à s'écarter du droit chemin?*

Pendant cette vie, et surtout au service de Dieu, il faudrait être un ange pour ne pas être de temps à autre en butte aux tentations. « Mon fils, en entrant au service du Seigneur, prépare ton âme à la tentation[3] ». « La vie de l'homme est une milice[4] ». L'une des tentations les plus communes, provoquée ordinairement

1. *Opp. exeg. lat.*, VII, 74 (1540-1541) ; *Opp. var. arg.*, I, 22 (5 mars 1545).

2. C'est-à-dire avant la découverte du *Commentaire sur l'Epître aux Romains*. Denifle parlera de ce Commentaire dans le paragraphe suivant (N. d. T.).

3. Ecclesiasticus (Sirach), II, 1.

4. Job, VII, 1.

par d'autres tentations, c'est l'inquiétude. Qui est complètement à l'abri de ses atteintes? Elle éprouva Luther dès le début mais il n'en fit pas retomber la responsabilité sur l'Eglise ou sur les moyens qu'elle nous propose pour la combattre.

De fait, que lisons-nous dans ses œuvres datant de sa vie *monastique?* Le 15 avril 1516, il écrit à un « confrère, agité et éprouvé par les flots et les tempêtes » : « Dieu, le Père des miséricordes et le Dieu de toute consolation, vous a donné le meilleur paraclet et consolateur qu'il se puisse sur la terre, le R. Père et Maître Barthélemy [d'Usingen]; ayez soin seulement de renoncer à votre sens propre, afin de suivre ses conseils et de les graver fortement dans votre cœur. Je suis absolument certain, le sachant par mon expérience *personnelle*, par la vôtre et par celle de *tous ceux que j'ai vus dans l'inquiétude, que c'est la prudence de notre sens propre qui est la seule cause, la seule racine de tous nos troubles.* Car notre œil est très pervers. » Puis, celui qui depuis longtemps déjà admettait la théorie de la justice imputative du Christ conclut ainsi ces considérations : « Et pour parler de moi, hélas! *que de misères et de tourments cet œil pervers ne m'a-t-il pas causés, et ne me cause-t-il pas encore au dernier point*[1]*!* » Voilà qui est bien parlé. Comme remèdes contre les tentations en général, et en particulier contre l'inquiétude, à laquelle se rattachent la crainte, l'angoisse et autres épreuves de ce genre, Luther ne connaissait alors que le souvenir de la miséricorde divine

1. Enders, I, 31.

(ce que d'ailleurs l'Eglise recommande partout dans le bréviaire et dans le missel), le renoncement à son sens propre, et la soumission sincère à un directeur de conscience ; c'est du reste ce qu'avaient dit tous les maîtres de la vie spirituelle avant lui.

Ici, toutefois, Luther n'a pas en vue ce que nous appelons généralement l'*inquiétude*, et que tous nous éprouvons une fois ou l'autre ; il veut parler d'une préoccupation d'un genre tout particulier.

Huit jours avant cette lettre, il recommandait comme remède à l'un de ses confrères la justice imputative du Christ. Contre quoi ? Contre la justice vengeresse *de Dieu ?* Nullement ; tout au contraire, il la lui recommande contre la justice *propre*, sur laquelle s'appuient les présomptueux qui ont la folie de croire que, par eux-mêmes, ils pourront enfin arriver « à paraître en toute assurance devant Dieu, comme s'ils étaient ornés de vertus et de mérites, *ce qui est une impossibilité* ». Non seulement ce frère, *mais lui-même, Luther, a été victime de cette erreur* « dont il n'a pas encore complètement triomphé. » Nous sommes ici dans un cercle d'idées tout différent de celui dont nous venons de parler, différent aussi de celui dont Luther parlera plus tard, et qui convergera vers les mots terribles de la sainte Ecriture : « Justice de Dieu, Juge irrité et vengeur ». Or, quel est ici le remède auquel il nous faudra recourir ? « Apprends à désespérer de toi et de tes forces, et dis au Christ : « Seigneur Jésus, tu es ma justice, et moi, je suis ton péché ; tu as pris ce qui était à moi et tu m'as donné ce qui était à toi. » Garde-toi de prétendre à une pureté où tu ne vou-

drais plus être pécheur à tes propres yeux ; tu dois, au contraire, vouloir l'être, car Jésus-Christ n'habite que dans les pécheurs [1] ». Si l'on examine attentivement ces paroles, on voit clairement que Luther y présente la justice du Christ comme une compensation des efforts personnels de l'homme ; bien mieux, que non seulement ces efforts personnels, mais encore que toute coopération doit complètement *dispa-*

1. *Ibid.*, p. 39 (8 avril 1516) : « Cæterum quid agat anima tua, scire cupio, utrumne tandem suam pertæsa propriam justitiam discat in justitia Christi respirare atque confidere. Fervet enim nostra ætate tentatio præsumptionis in multis, et iis præcipue, qui justi et boni esse omnibus viribus student, ignorantes justitiam Dei, quæ in Christo est nobis effusissime et gratis donata, *quærunt in se ipsis tamdiu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram Deo, veluti virtutibus et meritis ornati*, quod est impossibile fieri. Fuisti tu apud nos in hac opinione, imo errore ; *fui et ego*, sed et nunc quoque pugno contra istum errorem, sed nondum expugnavi. Igitur, mi dulcis Frater, disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei : « Tu, Domine Jhesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum ; tu assumpsisti meum, et dedisti mihi tuum ; assumpsisti, quod non eras, et dedisti mihi, quod non eram. » Cave, ne aliquando ad tantam puritatem aspires, ut peccator tibi videri nolis, imo esse. Christus enim non nisi in peccatoribus habitat. Ideo enim descendit de cælo, ubi habitabat in justis, ut etiam habitaret in peccatoribus. Istam charitatem ejus rumina, et videbis dulcissimam consolationem ejus. Si enim nostris laboribus et afflictionibus ad conscientiæ quietem pervenire oportet : ut quid ille mortuus est ? Igitur non nisi in illo, per fiducialem desperationem tui et operum tuorum, pacem invenies ; disces insuper ex ipso, ut sicut ipse suscepit te, et peccata tua fecit sua, et suam justitiam fecit tuam. » Je reviendrai plus loin sur cette lettre importante, lorsque j'exposerai la doctrine tirée du *Commentaire* de Luther *sur l'Epître aux Romains* (p. 431).

[N. du T.]. D'après Grisar, cette lettre se rattacherait à la lutte entre *Observants* et *Conventuels* dans l'ordre des ermites de saint Augustin. Voir, ci-dessus, p. 176-177, et Grisar, I, p. 69-70.

raître. Il demande à son confrère « ce que fait son âme; si *dégoûtée de sa justice propre*, elle apprend enfin à respirer dans la justice du Christ et à se confier en elle ». « Si nos efforts et nos pénitences devaient nous conduire à la paix de la conscience, pourquoi Jésus-Christ est-il mort? » Désespérant de toutes nos œuvres et de nous-mêmes, nous devons dire à Jésus-Christ avec une entière confiance : « Je suis ton péché, tu es ma justice[1] ». Comment expliquer toutes ces paroles? Pourquoi notre justice personnelle doit-elle céder la place à une justice étrangère? Comment cette justice étrangère se comporte-t-elle à l'égard de notre péché qui n'est pas effacé? Ce péché sera-t-il simplement caché? Est-ce là ce que Luther veut dire? Nous trouvons la réponse à ces questions dans un sermon qu'il prêcha quelques mois auparavant.

« Puisque 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;* et elle est pourtant contre le précepte qui dit : « Tu ne convoiteras pas »; *et nous éprouvons tous qu'elle est absolument invincible ;* — que conclure, sinon que la prudence de la chair doit faire défaut et se retirer, désespérer d'elle-même, périr et, pleine d'humiliation, chercher ailleurs ce secours

1. En 1527 encore, Luther ne donnait pas d'autre sens à ces paroles, lorsque, songeant à sa théorie de la justice imputative du Christ, il écrivait : « Sathan et caro prohibent, ne semper fixos oculos in Christum habeamus, et respiciamus in nos quoque. Quare non tam facile hic articulus discitur. Ego olim dicere solebam : « Christe, tu es justitia mea, ego sum peccatum tuum. » *In ep. I Joannis*, Cod. Palat. lat. 1825, fol. 174.

qu'elle ne se peut procurer ? ». Mais quel secours faut-il chercher ? Luther l'avait dit auparavant : « Bien que Dieu *nous ait imposé des choses impossibles* et au-dessus de nos forces, il n'y a pas là d'excuse valable... Charnels, *il nous est impossible d'accomplir la loi, mais le Christ est venu accomplir à lui seul* cette loi dont nous ne pouvons nous acquitter... Malgré cette impuissance de notre part, il nous communique pourtant cet accomplissement *en s'offrant à nous comme la poule sous les ailes de qui nous devons nous réfugier* ; ainsi *son accomplissement de la loi deviendra le nôtre. O aimable poule ! O heureux poussins !* [1]. »

1. Weim., I, 35, dans le *Sermo de propria sapientia et voluntate*, pour le jour de S[t] Etienne. Koestlin et, à sa suite, l'édition de Weimar placent ce sermon le 26 décembre 1514. A mon avis, il est d'un an après (voir ci-dessous, p. 400, n. 1). « *Et si Deus imposuit nobis impossibilia et super virtutem nostram*, non tamen hic ullus excusatur. Qui se excusat, majorem incurrit accusationem. Primum patet, quia invisibilia proponit, in quibus nos vult salvari, quæ sapientia carnis non potest æstimare, quia non capit. Insuper quia lex spiritualis est, sapientia autem carnis carnalis, non potest in illam, ut impleat. Sic ait Apostolus ad Rom. 6 : « Prudentia carnis mors est, non enim est subjecta Deo, nec enim potest. » Ideo cum simus carnales, *impossibile est nobis legem implere, sed solus Christus venit eam implere*, quam *nos non possumus* (dans l'édition de Weim : nisi) solvere. Nam, quod erat impossibile legi, ait apostolus, in quo inquinabatur per carnem : ecce impossibilis est lex propter carnem. Verumtamen Christus impletionem suam nobis impertit, *dum seipsum gallinam nobis exhibet, ut sub alas ejus confugiamus et per ejus impletionem nos quoque legem impleamus. O dulcis gallina ! O beatos pullos hujus gallinæ !* Secundum patet, quia ideo imponit, ut quæratur gratia et agnoscatur evacueturque sapientia carnis. Per legem cognitio peccati. Nam si cognoscatur, quod *nullis consiliis, nullis auxiliis nostris concupiscentia ex nobis possit auferri, et hæc contra legem est*, quæ dicit : « Non concupisces », *et experimur omnes, invincibilem esse concupiscentiam penitus* : quid restat, nisi ut sapientia carnis

C'est en ce sens que souvent dès lors dans ses sermons, au scandale de ses auditeurs, il disait : « Pour nous sauver, le Seigneur consent à être notre poule, mais nous, nous ne voulons pas de lui »[1].

Si nous rapprochons ces paroles de celles de 1516[2], nous verrons que dans les deux cas il ne s'agit pas seulement de la justice imputative du Christ, c'est-à-dire d'une justice qui nous recouvre, d'une justice étrangère ; nous comprenons aussi pourquoi Luther pouvait demander à son confrère si son âme n'était pas enfin *dégoûtée* de sa propre justice, bref, pourquoi

cesset et cedat, desperet in semetipsa, pereat et humiliata aliunde quærat auxilium, quod sibi præstari nequit ? Ideo dicit : « Quoties volui congregare », etc. Ecce quomodo etiam offert gratiam non quærentibus. »

1. Weim., I. 31, 3 (Même sermon). — Dans ses *Dictées sur les Psaumes* (vers le milieu de 1514 ?), Luther ne donne pas encore ce sens au symbole de la poule. Voici ce qu'il dit dans son *Commentaire du psaume 90* (Weim., IV, 68) : « Scapulis suis obumbrabit tibi, et sub pennis ejus sperabis... Scapule et penne sunt spirituali metaphora, virtutes et dona Dei, quibus protegimur in fide ipsius. Sed allegorice, quia Ecclesia gallina est sicut et Christus, cujus scapule sunt prelati et directores et protectores pullorum a demonibus ne devorentur. Quomodo hoc ? Per obumbrationem. Obumbrare enim est umbram super eos facere, id est veram fidem docere : per hanc enim doctrinam vere fidei proteguntur a demonibus. Et ita sub prelatis in obedientia permanentes in vera doctrina spem habebunt. Et iste versus pulchre describit brevissimis verbis vitam et ierarchiam totius Ecclesie. Quia « sub pennis », id est, nullus suus esse debet magister, pennas Christi non contemnat, et in spe vivat. Penne autem columbe hujus vel galline sunt ipsi doctores et contemplativi. Vel certe due ale sunt duo testamenta, quibus protegimur, ne in nostro sensu vagantes milvis preda fiamus. Et hec sunt due ale Apoc. 12 date mulieri Ecclesie », etc. Voir aussi, IV, 75, 37. D'après III, 446, 33, la « poule », c'est l'Eglise.

2. La lettre du 8 avril 1516.

notre « justice », vertu naturellement acquise, devait *s'effacer* devant la justice du Christ. Pareille exigence n'en reste pas moins bizarre : devant la justice de Jésus-Christ, il n'y a que le péché qui ait à disparaître ; pourquoi donc aussi la vertu acquise par nos efforts naturels?

I. — *Justice propre et justice du Christ; la Loi et l'Evangile.*

Un examen attentif de la première citation que nous avons faite du sermon de 1515 nous montre que Luther demandait à la pratique des vertus non seulement de faire taire la concupiscence, mais encore de l'anéantir complètement. Avant tout, la vertu devait *faire cesser* la convoitise de la chair contre l'esprit et même contre la loi, ainsi que le penchant au mal. Mais Luther faisait en lui une constatation tout opposée ; loin de diminuer, sa violente concupiscence devenait de plus en plus forte et finissait par lui paraître insurmontable. C'est-à-dire que, peu à peu, il était vaincu par sa concupiscence *(en prenant ce mot dans un sens large)*, et qu'il violait constamment le précepte : « Tu ne convoiteras pas », celui-là précisément qu'il voulait accomplir par la pratique des vertus. Par suite, l'accomplissement de la loi, c'est-à-dire la justice personnelle, ne devint à ses yeux qu'une vaine illusion. Cette pensée se fit encore plus importune lorsqu'il chercha à approfondir le sens spirituel de la loi. Le précepte : « Tu ne tueras pas », par exemple, doit s'entendre non seulement des

œuvres extérieures, mais aussi des sentiments intérieurs ; partant, on ne doit ni se mettre en colère, ni avoir des sentiments de haine, car « quiconque hait son frère est homicide [1]. » « Cette intelligence spirituelle de la loi *la rend impossible à accomplir* ; par contre, elle porte l'homme à douter de ses forces et à s'humilier, car personne n'est exempt de la colère et de la concupiscence : nous sommes tous ainsi de naissance [2] ».

S'il en est ainsi, on comprend que Luther dut finir par *prendre en dégoût* la pratique des vertus, la justice propre. Cette justice ne pouvait que lui paraître présomptueuse, arrogante, insolente et, par là même, coupable : elle prétend effacer une chose qu'elle ne peut effacer, elle pousse l'homme à une fausse confiance en ses œuvres. « Toutes nos œuvres de justification sont des péchés », dit-il dès lors dans son sermon de 1515 [3]. De là encore cet avertissement : Désespère de toi-même et de toutes tes œuvres ! Croire arriver à quelque chose par nos méditations, nos désirs et nos efforts personnels, n'est que « sagesse, prudence de la chair ». Or, cette sagesse, cette prudence doit s'effacer, se taire et chercher humblement secours ailleurs. Mais

1. I Jean, 3, 15.

2. Avent de 1516, Weim., I, 105. Après avoir dit qu'un premier but de l'Evangile était d'interpréter la loi ancienne, il ajoute : « Hæc est *litera* « non occides », scil. de opere tantum externo intelligendo... Sed *spiritualis* intelligentia est illa : « Non occides corde seu spiritu », i. e. non irasceris, non odies... Hæc autem intelligentia legis spiritualiter multo magis occidit, quia facit legem impossibilem impletu ac per hoc hominem de suis viribus desperatum et humiliatum, quia nullus est sine ira, nullus sine concupiscentia : tales sumus ex nativitate. »

3. Weim., I, 31, 15 (26 déc. 1515).

où ? « Que doit faire l'homme, où doit-il aller, accablé ainsi par une loi impossible à accomplir ? »

Bien que ce soit l'Evangile qui nous révèle tout d'abord le sens spirituel de la loi, (sens qui nous met dans l'impossibilité de l'accomplir, au dire de Luther), ce même Evangile n'en a pas moins pour mission propre « d'apporter secours et remède à la conscience désespérée : « Venez à moi, y lisons-nous, vous tous qui prenez de la peine et qui êtes chargés, et je vous soulagerai. » « Aie confiance, mon fils, tes péchés te sont remis ». L'Evangile apporte à l'âme ce joyeux message : « *La loi est déjà accomplie par le Christ ; il n'est plus nécessaire de l'accomplir,* il suffit d'adhérer au Christ par la foi et de se conformer à lui, parce que le Christ est notre justice, notre sanctification, notre rédemption[1] ». C'est encore ce que Luther dit dans son sermon de 1515 : « Puisque nous ne pouvons en aucune manière être sauvés par nos œuvres de justification, nous devons nous réfugier sous les ailes de notre poule, afin de recevoir de sa plénitude ce qui nous manque »[2]. Et maintenant nous comprenons pourquoi il demandait à son confrère s'il n'avait pas enfin pris sa justice en dégoût

1. Weim., I. 105 : « Quid autem homo faciet, quo vadet homo tam impossibili lege pressus ? Hic, hic jam venit officium Evangelii secundum et proprium et verum, quod nuntiat desperatæ conscientiæ auxilium et remedium... Igitur hoc est Evangelium, i. e. jucundum et suave nuntium animæ, quæ per legem interpretatam jamjam peribat et dejecta fuit, audire scil., quod lex est impleta, scil. per Christum, quod non sit necesse eam implere, sed tantummodo implenti per fidem adhærere et conformari », etc.

2. Weim., I, 31, 6.

pour respirer en celle du Christ et avoir confiance en elle. Nous comprenons aussi à merveille comment il pouvait en arriver à dire que notre justice propre n'était que péché : pour lui, en effet, elle s'arrogeait ce qui n'appartenait qu'*au Christ*. Voilà pourquoi il dit à ce même confrère : Si notre justice peut accomplir l'œuvre du Christ, « alors pourquoi est-il mort ? »

Il suffit d'un simple coup d'œil sur ce qui vient d'être dit pour s'étonner de l'ignorance de Luther et de ses incroyables confusions. Il conçoit la « justice personnelle », la pratique des vertus, l'observation de la loi à un point de vue *purement naturel*. Dans quel état se trouvait-il donc alors ? Dans celui d'un païen ou plutôt d'un Juif ? Il ne vivait donc pas en chrétien, dans la grâce et avec la grâce de Jésus-Christ ? Il n'avait donc pas les vertus, il n'avait pas la justice comme les possède un chrétien racheté par la mort du Christ ? Non, puisqu'il dit : Si notre justice peut faire l'œuvre du Christ, alors pourquoi le Christ est-il mort ?

Pourtant, nous savons que ni la moralité *naturelle*, ni la vertu *naturellement* acquise ne doivent *disparaître* devant la justice du Christ. Cette justice les parfait, elle les élève ; elle ne les supprime pas, de même qu'en général la grâce ne supprime pas la nature, mais qu'elle la perfectionne[1]. La « justice personnelle » ne

1. Appuyé sur les anciens et sur la saine raison, St Thomas dit : « Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur charitati » (I^a^, qu. 1, a. 8, ad 2 ; qu. 2, a. 2, ad 1) ; de même aussi Maître Eckehart écrit : « Dieu ne détruit pas la nature, il la parfait ; de même la grâce n'anéantit pas la nature, mais elle la complète ». (*Meister Eckart*,

devrait disparaître que dans le cas où, pour parler la langue philosophique de Luther, elle prétendrait conduire l'homme au salut par ses propres forces, et rendre inutile la justice du Christ. Si Luther a vécu dans cette fausse opinion, s'il a tout d'abord cru pouvoir se sauver par des vertus naturelles, la *faute en est à lui et uniquement à lui.* De fait, c'est dans cette illusion qu'il vivait et qu'il agissait ; il voulait être juste par ses propres forces [1].

Là n'est pas toutefois son seul point faible. La pratique des vertus a donc pour but la suppression de la *concupiscence ?* De quelle concupiscence veut-il parler ? De la concupiscence *actuelle* consistant dans les désirs désordonnés qui se font sentir en nous *dès avant* la décision de notre volonté et malgré cette décision ? Mais ces désirs ne deviennent péché que *par* le consentement de la volonté. Encore moins peut-il être question de la concupiscence *habituelle,* c'est-à-dire de la disposition ou plus exactement de la constitution de la nature humaine, qui dans l'état présent est la source de ces désirs. La pratique des vertus ne peut avoir d'autre fin que de dompter la concupiscence et

ed. Pfeiffel, II, 573, 4). Et Tauler, que Luther met au-dessus de tous les scolastiques, dit de son côté : « Lorsque la grâce vient s'ajouter à une bonne nature, alors les progrès sont très rapides » (d'après le ms. de Strasbourg ; éd. de Francfort, II, 237). [Wetter, 1910, p. 213, 4]. Luther lui-même le reconnaît : « Fides et Spiritus S. non corrumpit aut destruit naturam, sed corruptam et destructam sanat et reparat ». (*Opp. exeg. lat.*, X (1544 ?), 167, etc.). Par là, il allait pourtant contre sa théorie qui refusait à la nature la *capacité* d'une élévation à un état supérieur. Voir, ci-après, ch. V (dans le t. III de cette traduction).

1. Voir, ci-dessous, § 4, I et II.

ses désirs, de l'assujétir à l'esprit, soumis lui-même à Dieu, en un mot, d'empêcher que les désirs mauvais qui sollicitent la volonté au mal ne parviennent à la dominer et n'engendrent le péché[1]. Ainsi, la concupiscence sert à la pratique de la vertu. Conçoit-on, par exemple, la vertu cardinale de tempérance comme possible sans l'existence de la concupiscence?

C'est le signe d'une théologie absolument insuffisante et même malsaine que de s'étonner, comme le fait Luther, de la fréquence des mauvais désirs malgré la pratique de la vertu, de voir déjà un péché dans les simples tendances de la concupiscence, dans les incitations au péché. Plus tard, il avouera s'être faussement imaginé autrefois que la concupiscence aurait dû être réduite au silence absolu et ne plus se faire sentir[2]. Mais comment a-t-il pu ainsi regarder comme péché les simples convoitises de la chair contre l'esprit et contre

1. Jac., 1, 14.

2. *In c. 5 ad Galat.*, III, 20 (1535), édit. Irmischer : « Ego monachus putabam statim actum esse de salute mea, si quando sentiebam concupiscentiam carnis, hoc est malum motum, libidinem, iram, odium, invidiam, etc., adversus aliquem fratrem. Tentabam multa, confitebar quotidie, etc. Sed nihil proficiebam, quia semper redibat concupiscentia carnis. Ideo non poteram acquiescere, sed perpetuo cruciabar his cogitationibus : « Hoc et illud peccatum commisisti », item : « Laboras invidia, impatientia etc. Frustra igitur ingressus es sacrum ordinem, et omnia bona opera tua inutilia sunt ». Si tum intellexissem recte Pauli sententias : « Caro concupiscit adversus spiritum », etc., « hæc sibi invicem adversantur » etc., non usque adeo me afflixissem, sed, ut hodie soleo, cogitassem : « Martine, tu non carebis prorsus peccato, quia carnem adhuc habes ; senties igitur certamen ipsius, juxta illud Pauli : « Caro resistit spiritui ». Ne igitur despera sed reluctare, ne concupiscentiam ejus perficias, et tum non es sub lege ».

la loi ? Parce qu'il regarda la *concupiscence elle-même comme coupable*. Effectivement, il adhéra à cette erreur, comme nous le verrons dans la suite[1]. La concupiscence est un péché[2] : voilà sa thèse, et il la trouve dans saint Augustin ! Les docteurs qui ont fait consister la faute originelle dans la concupiscence, n'ont jamais regardé la concupiscence *elle-même* comme coupable : ils se sont bornés à y *rattacher* le péché. Luther, lui, la regarde comme coupable, et dès lors, il n'en était que plus forcé de voir en elle le *péché originel*, et le péché originel *qui demeure*.

Comme nous allons le voir à l'instant, c'est bien là sa conclusion. Mais, dès lors, n'avons-nous pas le droit de lui poser cette question : si la faute originelle subsiste, pourquoi Jésus-Christ est-il mort ? Est-ce bien *lui*, et non pas plutôt la *mort*, dont le Christ a pourtant triomphé, qui nous délivre du péché originel ?

Les passages de Luther que nous venons de rapporter nous révèlent un mélange d'expériences malheureuses et de spéculations morbides. Durant sa vie entière, jamais il ne voulut se départir des thèses qu'il avait tirées de ces expériences et de ces spéculations ; au contraire, elles lui servirent de point de départ pour en établir d'autres. La première de toutes est celle-ci : *La concupiscence est absolument invincible*. C'est elle qui l'amena à admettre que l'on ne peut accomplir la loi ; qu'à l'encontre de l'Evangile elle a pour nous des exigences mortelles ; que la « justice propre » doit s'effacer ; que nous devons désespérer de nous-

1. Voir ci-dessous, chapitre IV, § 1.
2. « Concupiscentia rea est. »

mêmes et de tout ce qui est à nous ; enfin, que Jésus-Christ a tout accompli à notre place.

II. — *La concupiscence est invincible ; elle est le péché originel demeurant en nous* [1].

Cette thèse, grosse de conséquences, que la concupiscence *est le péché originel demeurant en nous*,

1. C'est ici le point où se manifeste la divergence la plus profonde entre la manière de voir de Denifle et celle de Grisar. Pour Denifle « lorsque Luther dit que la concupiscence est absolument invincible, il ne veut pas seulement affirmer qu'elle ne s'éteint jamais et qu'elle renaît toujours en nous avec ses incitations à violer la loi, mais encore qu'elle se présente à nous sous les traits d'Antée, le géant invincible, à qui personne ne pouvait résister et qui terrassait tous ses adversaires. » (Ci-après, p. 399). Où Luther avait-il puisé cette théorie ? Avant tout, dans sa propre expérience : vers 1515, il en était arrivé à ne plus pouvoir dominer ses tendances déréglées : pour lui, la concupiscence était devenue *invincible*, indomptable.

D'après Grisar, au contraire, la concupiscence, dans la pensée de Luther, était simplement inextirpable : « Quand Luther parle de la concupiscence, et d'un foyer du péché dans l'homme, il prend ordinairement la concupiscence dans une acception complètement théologique, comme un entraînement à toutes les transgressions qui flattent la nature imparfaite et mauvaise, avant tout comme un entraînement à la recherche de soi, point central vers lequel convergent tous les autres péchés, l'orgueil, la haine, la volupté, etc. » (*Luther*, I, p. 87). Ainsi, quelqu'un lutte contre ses penchants déréglés, il les déteste et il voudrait en être délivré ; mais il ne peut arriver à les tuer complètement : il sent que la concupiscence est *indéracinable* en lui, qu'il ne peut ni la chasser, ni l'éviter. (Grisar, I, 86-92 ; voir aussi Walther, *Für Luther wider Rom*, 1906, p. 544-557.) Pour ce qui est de Luther « ni le *Commentaire sur les Psaumes*, ni celui sur *l'Epître aux Romains* ne donnent l'impression d'une corruption morale chez l'auteur. » (Grisar, I, p. 91 ; item, p. 195). Ainsi, le point de départ de la théorie de Luther n'est pas un affaissement devant les victoires de la concupiscence ; pour Grisar, il faut le chercher surtout dans une lutte contre les

Luther, après l'avoir ouvertement formulée dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, la maintint constamment dans la suite. Dans le paragraphe suivant, nous verrons comment il la développe dans ce *Commentaire* ; mais elle ressort aussi bien des textes

bonnes œuvres, et contre ceux qui en étaient partisans dans l'ordre des Augustins (Grisar, I, 92-102 ; voir aussi, ci-dessus, p. 176-177).

Dans leurs grandes lignes, ces deux théories ne sont pas nouvelles : elles existaient déjà dans la manière plus ou moins pessimiste ou optimiste dont on comprenait le système de la justification par la foi. Toutefois la découverte du *Commentaire sur l'Epître aux Romains* a permis de les traiter avec plus de précision. Nous croyons, du reste, que la question ne sera jamais complètement résolue. Car, quelles que soient les sources que l'on découvre encore, et il ne semble pas qu'on puisse en trouver de considérables, nous avons déjà de Luther des textes fort importants pour l'une et l'autre théorie. Dans le présent ouvrage on trouve çà et là ceux qui favorisent la thèse de Denifle. (Voir surtout les pages qui suivent). En faveur de la théorie de Grisar militent les raisons suivantes : 1° Souvent Luther pousse à lutter contre les tendances mauvaises ; 2° Il veut que la justification par la foi soit couronnée par l'accomplissement des commandements.

Nous nous permettons de croire que la théorie de Grisar et des théologiens protestants ne va pas au fond du sujet. Luther attaque les bonnes œuvres : mais pourquoi ? C'est ou parce qu'elles sont inutiles, ou parce qu'elles sont impossibles. Mais pourquoi encore seraient-elles inutiles ou impossibles ? Inutiles, ce serait parce qu'elles ne correspondraient pas à la nature de l'homme ; impossibles, parce que notre nature serait incapable de faire le bien. Si l'on admet ce second cas, l'on est pour la thèse de Denifle. Mais, quoique d'une manière moins directe, il nous semble que la supposition de la simple inutilité des œuvres y aboutit aussi. Car, enfin, comment des œuvres bonnes peuvent-elles être inutiles au développement de notre nature ? Qu'on remarque bien qu'il ne s'agit pas ici de blâmes ou de plaisanteries contre tel ou tel formalisme ; il s'agit de l'inutilité même des œuvres en général. Cette inutilité ne pourrait venir que de deux causes : ou de ce que nous n'aurions pas d'activité propre : ce serait le panthéisme ou

que nous avons déjà cités, et on la trouve en outre dans un sermon du 27 décembre 1515, dont nous allons parler à l'instant ; Luther y dit sans ambages que le péché originel n'est jamais *complètement* effacé, que la rémission n'en est qu'un *commencement* de disparition.

Il n'avait pourtant pas toujours parlé ainsi. Dans ses Gloses sur les *Sentences* de Pierre Lombard, il entend encore la faute originelle absolument comme les scolastiques. « La privation de la justice originelle[1] » constitue encore pour lui l'essence du péché originel. Ce péché, dit-il, ne *peut* consister dans la concupiscence, puisque cette dernière, bien qu'affaiblie par le baptême, ne disparaît pourtant pas avec ce sacrement, tandis qu'il efface complètement la faute originelle. En elle-même, la concupiscence n'est pas une faute, mais une peine. *Si, de quelque manière que ce fût, elle était un péché et qu'on prétendît que le baptême ne l'effacerait pas, l'on ferait injure au baptême et à la grâce de Dieu.*

plutôt le nihilisme ; ou de ce que cette activité serait totalement mauvaise : donc il serait inutile de la développer.

Or entre une activité fatalement mauvaise et une impossibilité de faire le bien, quelle différence peut-on établir ?

Avec ses principes thomistes d'un réalisme vigoureux, Denifle, ses exagérations de langage et autres mises à part, semble donc avoir été au fond de la question.

Il faut du reste s'empresser d'ajouter que Luther n'a pas tiré de son système *tout ce qu'il contenait logiquement* (Voir, par exemple, Grisar, I, 88 : opposition entre sa théorie fondamentale du serf arbitre et la possibilité de résister aux tendances mauvaises, possibilité qu'il a toujours défendue) : son nominalisme, un certain bon sens, la peur de compromettre sa cause, tout se réunissait pour lui permettre et lui conseiller ces contradictions. (N. d. T.).

1. « Carere justitia originali ». Weim., IX, 75, 7.

Par suite de la privation de la justice originelle, la bride a été lâchée à la chair et à toutes ses puissances ; la concupiscence *reste* comme punition après le baptême, en sorte que désormais la chair se révolte contre l'esprit, et la raison, qui auparavant accomplissait toujours avec facilité les commandements de Dieu, ne peut maintenant les « *observer qu'avec difficulté*[1]. » A la

1. Weim., IX, 75 (1510-1511). in II Sentent., dist. 32, sur ces mots de Pierre LOMBARD : « *Sed licet remaneat* » : Et ex hoc jam patet, quod peccatum originale *non est ipsa concupiscentia* seu fomes, quia non tota aboletur, sed tantum debilitatur, *peccatum autem originale totum aboletur* . — « *Quia et reatus ipsius solvitur* » (P. Lombard) : Qui solus est et totum peccatum originale, prout reatus includit culpam, alias secus. Nam illa concupiscentia in carne est nihil aliud nisi inobedientia carnis ad spiritum, *quæ de de se non est culpa, sed pœna, quia si esset aliquo modo culpa et non dimitti in baptismo diceretur, injuria fieret baptismo et gratiæ Dei.* Igitur ante baptisma est ei *annexa* culpa et reatus tanquam pœnæ temporali, quæ omnino manet post baptismum, *et non est mala nisi occasionaliter* in quantum ratio contra eam sibi in pugnam *pro pœna* inobendientiæ primæ *relictam* debet certare, ut quæ prius cum facilitate potuit Dei præceptum in omnibus carne obediente sibi implere, nunc propter inobedientiam suam in pœnam cogitur *cum difficultate* et in omnibus renitente carne *implere*. Sententia igitur Magistri non est tenenda, scilicet quod peccatum originale sit fomes, languor naturæ, tyrannus etc. Hæc enim omnia sunt carnis inobedientis, furentis, indomitæ contra spiritum, quæ sic facta est *ex ablatione justitiæ originalis*. Sicut si equus rupto freno sessore etiam invito rebellet et lasciviat, facit omnia, sicut est natura sua, si non assit frenum : ita et carni naturale est ita furere, nisi (dans l'édition : sed) per justitiam regeretur... — « *Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo* » (Paroles de St AUGUSTIN) : Ecce, ex his omnibus liquet, quod solum *reatus solvitur*. Unde videtur Augustinus concupiscentiam dupliciter capere, primo prout includit culpam, et sic potest dici malum in carne, et sic forte Magister loquitur de peccato originali. Alio modo sumitur (dans l'édition : sinitur) cum exclusione culpæ. Et sic non est per se mala, sed est pœna

fin de son exposition, Luther répète cette affirmation, qui est de la plus haute importance: « En soi, la concupiscence n'est pas (moralement) mauvaise, elle est seulement une peine, et accidentellement mauvaise *en ce sens que si l'âme n'en triomphe pas et tombe dans le péché, c'est parce qu'elle a été inclinée et entraînée par elle* ». Pour montrer plus clairement encore qu'elle n'est pas invincible, il cite un passage de saint Paul[1] : « C'est pourquoi l'Apôtre dit *que la concupiscence ne peut nuire à ceux qui vivent en Jésus-Christ*, puisque, une fois la peine remise, la concupiscence n'est pas un mal (moral), mais seulement un poids qui nous entraîne au mal[2]. » Il affirme donc ici qu'avec la *grâce du Christ* on peut en triompher.

En 1514, dans ses *Dictées sur le Psautier*[3], il regardait encore la concupiscence non comme le péché originel lui-même, mais comme un *reste* de ce péché. Mais, vers la fin de ces Leçons, c'est-à-dire, après le milieu de 1514, il *est déjà sur le point* d'émettre sa

tantum et per accidens mala, *prout anima non vincens eam peccat ex ejus inclinatione et pondere*. Unde dicit Apostolus, quod concupiscentia non nocet his (qui) secundum Christum vivunt, quia non est malum *deleta culpa*, sed tantum pondus et inclinatio ad malum, *quam sic Deus esse voluit in pœnam Adæ*. Dupliciter itaque concupiscentia seu fomes dicitur malum : primo quia habet ipsum malum i. e. absentiam freni, quod est justitia originalis ; secundo quia est occasio mali, i. e. peccati actualis. Sed ipsa neutrum illorum est, cum malum sit nihil », etc.

9. Rom., 8, 1.

1. C'est ce qu'il dit aussi dans Weim., III, 449, ps. 70 (1514 ?), où distinguant très bien entre *culpa* et *pœna*, il nomme celle-ci « lex peccati in membris ». Quelle différence entre cette explication et celle de Weim., II, 495 (1519) !

2. Weim., III, 215, 28 ; 453, 7 et suiv.

thèse de l'invincibilité de la concupiscence. La lutte contre les assauts de la colère, de l'orgueil et de la volupté commence à lui paraître « *très difficile, impossible même, ainsi que l'expérience nous l'apprend* [1] ». Le voilà déjà sur la pente de l'erreur ; toutefois, jusqu'en 1514, il reconnaissait donc que la concupiscence n'était

1. Weim., IV, 207, 34. Ce passage est très intéressant, parce qu'il nous montre à la fois et comment Luther en vint à sa thèse ultérieure et qu'il ne s'agit pour le moment que de l'invincibilité *quasi* absolue de certaines passions, de la *colère*, de l'*orgueil*, de la *luxure*, précisément celles dont il parlera toujours dans la suite (par exemple dans Weim., I, 86) (21 septembre 1516). Dans la glose sur le psaume 106, 12, Luther écrit donc : *Et humiliatum est cor*, i. e. afflictum seu ad Dei sui cognitionem et humilitatem deductum. Sic enim intelligit homo se esse infirmum et nihil, quando incipit agere velle, que novit, que præsumpsit facere mox, cum novisset. Sic enim passio *ire*, *superbie*, *luxurie*, cum absens est, facilis presumitur victu *ab inexpertis* ; sed cum presens est, *sentitur difficillima, immo insuperabilis, ut experientia docet* » (Weim., IV, 207, 7, 32). Il ajoute (p. 207, 11) : « Et sic humiliati et infirmati clamaverunt ad Dominum, *desperantes de se et in Deum sperantes* ». Comme on le voit, pour en arriver à la thèse que « la concupiscence est absolument invincible », il n'y a plus qu'un pas à faire. Qu'au sujet de ces passions qui étaient précisément les siennes, et qui après son apostasie devinrent de plus en plus violentes, il fasse encore quelques expériences, et il sera un récidiviste, un habitudinaire. Mais à ce moment, il n'admettait pas encore la corruption totale de l'homme intérieur. Par exemple, à la page précédente, il ne parle que de *défectuosités* (*defectus*) qui restent après le baptême, défectuosités dans la raison, dans la volonté et dans la mémoire (Weim., IV, 206, 27 ; voir aussi III, 453) ; ici même, toutefois, il est très près de ses affirmations postérieures. Dans le même sens, au T. IV, p. 395, il cite la colère, la luxure, la gourmandise et l'orgueil comme les passions capitales. [N. d. T.] : On semble d'accord aujourd'hui pour admettre après Denifle que dans ses *Dictées sur le Psautier* (1513-1514), Luther est encore catholique et qu'ainsi l'année 1515 marqua bien chez lui un changement profond. Grisar, I, p. 56, n. 12, p. 57, n. 1.

que l'élément matériel du péché originel, élément qui restait après le baptême comme peine et comme épreuve : *elle ne nous met pas dans l'impossibilité d'accomplir les commandements de Dieu*, quoiqu'elle nous en rende l'observation difficile ; elle nous porte au mal, au péché, sans être cependant elle-même un mal, un péché ; il n'y a vraiment péché que *si nous nous laissons vaincre par elle*. Luther suppose donc qu'elle *n'est pas invincible*. Par là, il se sent parfaitement d'accord avec ces docteurs qui, à la suite de l'Eglise, enseignent que l'homme, aidé de la grâce, peut en triompher. Bien mieux, au milieu de 1514 il fait encore sien l'axiome scolastique : « A celui qui *fait ce qu'il peut*, Dieu donne infailliblement sa grâce » ; sans doute, il l'entend au sens des nominalistes et non des thomistes : « Dieu, dit-il, *donne infailliblement* sa grâce » ; toutefois, il admettait donc encore avec tout le monde que Dieu nous donne la grâce et la gloire d'une *manière gratuite*, sans que nous les *méritions*[1].

1. Weim., IV, 262, 4. Cette assertion est postérieure à celle de Weim., IV, 207, citée dans la note précédente. Sur ces paroles de Jésus-Christ : « Demandez et vous recevrez, cherchez et vous trouverez... Celui qui demande, reçoit », Luther écrit : « Hinc recte dicunt doctores, quod *homini facienti quod in se est, Deus infallibiliter dat gratiam*, et licet non *de condigno* sese possit ad gratiam præparare, quia est incomparabilis, tamen *bene de congruo* propter promissionem istam Dei et pactum misericordiæ ». Il n'y a là absolument aucune contradiction avec ce qu'il écrivait quelques lignes plus haut : « Spiritualis adventus est per gratiam et futuram gloriam, quia *non ex meritis, sed ex vera promissione miserentis Dei* ». Il ne faut pas oublier que Luther cite l'adage : Facienti quod in se, etc., à la manière des nominalistes. [Sur cet adage; et les nombreuses manières de le citer, voir Ripalda *De Ente supernaturali*, lib. I, Disp. 20, sect. I ; Ed. Palmé, 1870 ;

Un an après, à la fin de 1515, nous l'entendons nier tout ce qu'il admettait en 1514 : il affirme que la *concupiscence est complètement invincible, que Dieu nous a commandé l'impossible, que nous ne pouvons observer ni sa loi, ni ses préceptes*, que toutes nos *œuvres*, nos *exercices* et nos *efforts* ne servent de rien.

D'où lui vient ce changement brusque et radical ? Comment prouve-t-il que *la concupiscence est absolument invincible? Par le témoignage de l'expérience.* Qu'est-ce à dire ? Simplement que, *dans sa lutte contre la concupiscence, Luther a eu mainte fois le dessous, qu'il a été vaincu par elle*[1]. Les *Dictées sur le Psautier* nous ont fait comprendre de quelles passions il s'agissait chez Luther ; c'étaient précisément celles qui plus tard devaient se faire sentir chez lui avec plus de violence que chez aucun de ses contemporains, et que les documents que nous possédons nous permettent de constater en lui dès le début, au moins la colère ou la

t. I, p. 150. Voir en outre, ci-après, t. III, ch. IV, § 3, IV, et Grisar, I, 165. [N. d. T.].

1. Dans la lutte contre la chair, on est plus ou moins vainqueur selon que l'esprit prend plus ou moins d'empire sur elle. C'est ce que disait aussi Luther vers la fin de 1514 : « Cum enim in hac vita semper in carne simus, et caro semper concupiscat adversus spiritum, licet in uno minus quam in alio, *secundum quod magis minusve fuerit subacta* : certum est... » etc. Weim., IV, 394. Or, avouer que la concupiscence, que la chair est invincible, c'est reconnaître que l'*esprit* est vaincu, « subjugué » (subactus), que la chair domine : « caro non vult subjici, sed regere (ibid., p. 395). C'est pourquoi, à propos de l'Epître de S[t] Paul aux Romains (Rom., VII, 14, 23), S[t] Augustin dit de ceux qui sont ainsi vaincus par leurs passions : « Quos ita habet carnis concupiscentia *subjugatos, ut facerent, quidquid illa compelleret* ». *Cont. Jul.*, VI, c. 23, n. 70.

violence, et plus encore, l'*orgueil*[1]. En disant que la concupiscence est *absolument invincible*, Luther ne veut pas seulement affirmer qu'elle ne s'éteint jamais et qu'elle renaît toujours en nous avec ses incitations à violer la loi[2], mais encore qu'elle se présente à nous sous les traits d'Antée, le géant invincible, à qui personne ne pouvait résister et qui *terrassait* tous ses adversaires. Et, de fait, nous l'entendrons bientôt pousser cette plainte[3].

Pour quiconque se fait une telle idée de la concupiscence, elle *ne peut plus* être regardée comme un simple reste du péché originel, ou comme les forces de notre nature qui, par suite de la privation de la justice originelle, ne sont plus réfrénées et sont tombées dans le désordre ; bref, elle doit être autre chose que l'élément matériel du péché d'origine. Si nous consentons irrévocablement à toutes ses sollicitations au péché, elle ne peut pas être simplement un poids, une convoitise qui *attire* la volonté vers le mal, sans pouvoir toutefois l'y *déterminer ;* elle doit, au contraire, paraître comme le mal essentiel de la nature humaine, et, par conséquent, comme une corruption de tout l'homme intérieur, de la raison, de la volonté, de l'appétit irascible et concupiscible, bref, *comme le péché originel lui-même*. C'est d'ailleurs la conclusion qui ressort déjà du fait que Luther, comme nous l'avons vu, considère la concupiscence même comme coupable.

Puisque la concupiscence subsiste, il faut donc que le

1. Sur ce point voir ci-dessous, § 4, 1.
2. Voir ci-dessus, p. 381, 388.
3. Ci-après, p. 455, n. 2.

péché originel subsiste lui aussi, et aussi longtemps qu'elle. Dès lors, il ne peut plus être question d'une justification intérieure ; l'infusion de la grâce sanctifiante et l'expulsion du péché dans l'acte de justification n'ont plus de sens. Voilà pourquoi, vers la fin de 1515, Luther prononce ces mots si importants et si peu cités jusqu'ici parce qu'on ne les comprenait pas : la thèse des théologiens, qu' « au moment où le péché est complètement effacé, la grâce est complètement infusée dans l'âme », cette thèse ne peut que pousser au désespoir et bouleverser une conscience malheureuse ; *quant à lui, elle l'a porté à désespérer presque de Dieu, de tout ce que Dieu est et de tout ce qu'il possède* [1].

1. Dans le sermon du 27 décembre 1515, sermon que comme le précédent pour le jour de S[t] Etienne (Weim., I, 30-37), Köstlin et l'édition de Weimar (I, 37 ; IV, 659) rapportent à 1514. Ces deux sermons pour le temps de Noël, les seuls dont il s'agit ici appartiennent plutôt à 1515 qu'à 1514 (c'-dessus, p. 382) : ils me semblent supposer le *Commentaire sur l'Epître aux Romains*. J'avoue toutefois qu'avant la découverte de cette nouvelle source, l'opinion de Koestlin pouvait se soutenir. La phrase citée dans texte se trouve dans Weim., I, 43, 7 ; IV, 665, 17. Pour les corrections à y apporter, voir 1[re] édit. p. 31-32. Pour l'enchaînement de cette phrase avec le contexte, voir notre texte ci-dessus et la note suivante.

[Comme on l'a vu, t. I, p. XIV, XXXVIII, les pp. 29-54 de la 1[re] édition, qui sont une critique de l'édition de Weimar, n'ont pas été reproduites dans la seconde. Voici, en résumé, le passage auquel Denifle renvoie ici. D'après Kawerau, Luther a dit : « Ego optimorum theologorum cum philosophis de instantanea infusione gratiæ et expulsione peccati intellexi dicta, scilicet quod »... (Weim., IV, 665, 15). D'après Denifle, on doit lire : « Ego autem optimus theologus cum philosophus de instantanea », etc. La difficulté vient de l'altération des deux textes dans lequel ce sermon nous a été conservé : il porte : « *Optimus theologus cum phoro* ». D'après Denifle ce « phoro » vient d'une mauvaise lecture de l'abréviation du mot « philosophus ». [N. d. T.].

Par là, Luther entend que la concupiscence n'est autre chose que le péché originel : selon lui, ni elle ni ce péché ne sont détruits [par la grâce], et la justification ne fait que commencer cette destruction. La phrase que nous venons de citer fait suite à un passage où il expose[4] « que toutes les vertus *coexistent*

1. Weim., IV, 664 : « Charitas incipiens et timor magnus servilis simul stant, decrescit autem timor, quantum accrescit charitas. Nam sic est de omnibus virtutibus, *quod simul sunt cum suo vitio contrario,* donec illo expugnato solæ regnent : ita timor Dei castus et non castus simul sunt in eodem, qui nondum est perfectus. Sic enim spes stat cum trepidatione, fides cum vacillatione, maxime in tentatione, patientia cum clamore, mititas cum ira, *castitas cum libidine*, humilitas cum sui placentia, obedientia cum murmure, liberalitas cum avaritia, sapientia cum stultitia, fortitudo cum timiditate, timor sanctus cum timore servili, gratiaque cum peccato. Nam et in mutationibus naturalibus ita fit, ut calidum cum frigido, album cum nigro, divitiæ cum paupertate, sanum cum ægro concordent, et solum eo altero dicitur tale, quia in profectu est ad aliud, ideo vocatur tale, quia fit tale aversum ab uno, conversum ad aliud. Sic *justus vocatur, non quia est, sed quia fit*, secundum illud : « Justus justificetur adhuc ». Nam omnis motus est partim in termino ad quem, sicut æger sanandus est in ægritudine recedendo, sed in sanitate accedendo. *Sic justus semper est in peccato pede sinistro et vetere homine, et in gratia pede dextro i. e. novo homine.* Ita quoque et in timore inferni servili et in timore Dei sancto simul... Et iterum : « Creditis in Deum et in me credite ». Denique dixerunt : « Adauge nobis fidem », augmentum scilicet cœptæ fidei petentes. *Ego autem optimus theologus tum philosophus* de instantanea infusione gratiæ et expulsione peccati intellexi dicta, scilicet *quod totum peccatum simul prorsus expelleretur totaque simul gratia infunderetur*, ut etiam nonnulli metaphysicantes potius quam theologicantes dicunt, gratiam secundum essentiam suam totam infundi. Nihil de sensu disputo; verba sunt pessime sonantia : *sic enim sapere, hoc, quid est aliud, quam desperationem incurrere et infœlicem conscientiam inquietare?* Sic enim et ego prope *de Deo et quicquid ipse est et habet desperavi* ».

dans le même sujet avec les vices [1] contraires, jusqu'à ce que ceux-ci étant complètement détruits, les vertus seules règnent », ce qui n'arrive qu'après la mort, comme il le répète plusieurs fois à cette même époque. « *Ainsi coexistent dans le même sujet* la chaste crainte de Dieu avec la crainte impure, l'espérance avec l'anxiété, la foi avec les oscillations, surtout dans les tentations, la patience avec l'emportement, la douceur avec la colère, *la chasteté avec la volupté*, l'humilité avec l'orgueil, l'obéissance avec le murmure, la libéralité avec l'avarice, la sagesse avec la déraison, la force avec la pusillanimité, la sainte crainte avec la crainte servile, *la grâce enfin avec le péché* ». Comme terme de comparaison il prend les *changements* qui s'opèrent dans la nature où il arrive pareillement « que le chaud coexiste avec le froid, le blanc avec le noir... [2] » Ici, Luther, qui au même endroit se donne comme « un très grand théologien et philosophe » a simplement confondu la *puissance* et l'*acte* [3]. Cet exposé se termine par la phrase qu'on vient de lire, sur l'expulsion du péché et l'infusion de la grâce.

Que prouvent ces passages? Uniquement, le triste état d'âme de Luther, ses défaites répétées sous les assauts de certaines passions [4]. *L'habitude* de céder, de

1. Dans le sens propre du mot.

2. Voir la suite de l'énumération dans la note ci-dessus p. 401 n. 1.

3. « Esse in potentia ad aliquid » et « esse in actu. »

4. Plus tard, il dira lui-même de son état d'autrefois : « *Je succombais* à la moindre tentation venant de la mort ou du péché » (Erl., 31, 279 ; 1533). Du reste, il n'avouait pas la pleine vérité et, conformément à son but, il faisait tomber sur l'état religieux

consentir, habitude à laquelle on aurait pu résister au début, a pour conséquence une inclination au mal

la responsabilité de ces chutes, ce que ses partisans croyaient sur parole.

[Luther aurait sans doute été plus dans le vrai en s'en prenant à l'insuffisance de ses connaissances théologiques, qui dans cette circonstance aussi joua certainement un rôle. La théologie distingue très nettement entre les mouvements purement naturels et sensibles de la concupiscence et des passions, et ceux qui sont causés et acceptés par la volonté (I*, qu. 82, a. 5, ad 1). Sur ces mouvements naturels, la partie spirituelle de notre être n'a qu'une puissance limitée (1* 2**, qu. 17, a. 7; qu. 81, a. 3, ad 2). Par conséquent ils peuvent lui échapper, c'est-à-dire, le *prévenir* avant qu'il en ait eu conscience et qu'il ait eu le temps de s'y opposer. Jusque-là, ils *ne sont pas coupables* ou tout au moins gravement coupables. Dans cette phase, la théologie les appelle des *motus primo primi*. C'est alors que pour la raison et la volonté commence le devoir de s'y opposer, et de les maîtriser; c'est aussi le moment où ils deviennent *coupables*, si la raison et la volonté négligent leur devoir. Si simple et si claire que soit cette doctrine, elle est cependant souvent fort mal comprise. Molinos lâcha toutes brides aux siens et déclara non coupables tous les mouvements des passions et leurs suites, même dans la seconde phase. Certaines personnes scrupuleuses, décontenancées par les mouvements initiaux vers le mal, perdent toute maîtrise d'elles-mêmes, puis se laissent aller, sous le spécieux prétexte que la faute est déjà commise. Quoique dans un autre sens, Luther en fit à peu près autant : lui aussi, il considéra comme péché les premières perceptions de la concupiscence, tout comme les tentations qui se traduisent en acte. Note du P. Weiss].

[En outre, le texte dont il s'agit dans cette note est assez obscur, et Denifle en a sans doute forcé le sens. Qu'est-ce que ces tentations venant de la mort ? Walther donne une interprétation différente. (*Für Luther wider Rom*, 556). Luther voudrait dire qu'il s'était trop confié dans son état monastique. Mais cette confiance s'évanouit bientôt, et alors « il succombait à la moindre attaque de la mort ou de son péché »; c'est-à-dire, il était accablé par la crainte de la mort et la conscience de son penchant au mal. — Grisar, lui aussi, comprend le texte de cette manière. *Luther*, I, 86, n. 1. [N. d. T.].

plus grande, plus forte et qui peut devenir même une sorte de *nécessité*, comme le dit saint Augustin, d'après sa propre expérience[1]. Luther ne recule même plus devant des phrases de ce genre : La chasteté coexiste dans le même sujet avec la *volupté* et même avec la *luxure*[2]. Par contre, Augustin écrit dans sa réponse à

1. Ainsi, par exemple, dans le *Contra Fortun. Manich. Disput.*, n. 22 : « Hodie namque in nostris actionibus, antequam consuetudine aliqua implicemur, liberum habemus arbitrium faciendi aliquid vel non faciendi. Cum autem ista libertate fecerimus aliquid, et facti ipsius tenuerit animam perniciosa dulcedo et voluptas, eadem ipsa sua *consuetudine* sic implicatur, *ut postea vincere non possit, quod sibi ipsa peccando fabricata est* », etc. *Confess.* VIII, c. 5, n. 10 : « Ex voluntate perversa facta est libido ; et dum servitur libidini, facta est *consuetudo;* et dum consuetudini non resistitur, facta est *necessitas* », etc. Un vieux proverbe ne dit-il pas que : « Usus convertitur in naturam » ; « *ex frequentatis actibus generatur habitus* ». Cf. Joh. Ludovicus Vivaldus (Louis Vives), *Aureum opus de veritate contritionis* (Parisiis, 1509), fol. 147.

2. Je ne veux rien dire de la triste confusion qui régnait dans la tête de Luther et dont le passage que nous avons donné p. 401 n. 1, fournit une preuve. Ses oppositions de vices à vertus ne sont pas même toujours exactes; en outre, il ignore qu'on ne peut pas ainsi opposer de but en blanc le péché à la vertu (Sur cette question, voir St Thomas, 1^a^ 2^æ^, qu. 71, a. 4).

Quelques années après, il pousse l'exagération encore plus loin (Weim., I, 486, en 1518) : « Sicut viva et vera gloria justi est in ignominia, vera sapientia in stulticia, vera quies in tribulatione, verum gaudium in luctu, vera libertas in captivitate, veræ divitiæ in paupertate : *ita et vera castitas est in luxuria, et quo fœdior luxuria, tanto speciosior castitas* ». C'est à faire dresser les cheveux sur la tête : Ignominie, folie, tribulation, douleur, captivité et, bien entendu, pauvreté *ne sont pas des péchés ;* et le voilà cependant qui conclut : « *De même*, la véritable chasteté est *dans la luxure !* » Mais la *luxure* est un péché capital ; St Paul la range avec la fornification et autres péchés parmi les « œuvres de la chair » : « qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt ». (Galat, V, 19). Et vers 1516, Luther lui-même la définit : « Omnium quinque sensuum voluptas vel libido, et ultra hoc complacentia

Julien, évêque pélagien d'Eclane : « La luxure ne peut exister que si nous consentons à la concupiscence de la chair[1] ».

Ces paroles de Luther, tirées de ses *Dictées sur le Psautier*, nous prouvent qu'il a succombé à tous les assauts de sa concupiscence (dans le sens large du mot) bien qu'en l'absence de l'impulsion à tel ou tel péché, il parût posséder la vertu opposée. Si l'on veut juger sans prévention, l'on verra clairement que lorsqu'il fut amené à écrire que la concupiscence était absolument invincible, il *ne* s'agissait ni d'exercices de la vie religieuse, ni d'un précepte quelconque de l'Eglise catholique, mais uniquement de penchants intérieurs que laïque ou prêtre séculier il aurait pu aussi bien ressentir et auxquels il aurait dû résister.

Nous comprenons maintenant qu'il pût dire que l'opinion des théologiens sur l'effacement du péché et l'infusion de la grâce qui suit immédiatement l'ait presque poussé au désespoir. Rien de plus naturel chez un homme vaincu par la concupiscence, et qui sent ses convoitises si violentes qu'il va jusqu'à les considérer comme le péché originel lui-même indéracinable en nous.

Mais aurait-il dû en être ainsi ? Pourquoi se produisait-il des effets contraires chez ceux qui imploraient *humblement* la grâce de Dieu, qui aidés par elle lut-

quinque operum in corde » (Weim., IX, 98, 38). Et c'est avec elle que la chasteté doit coexister ! De même que la paix peut être dans la discorde, *ainsi la véritable chasteté peut être dans la luxure !*

1. *Op. imperf.*, lib. IV, n. 22. (MIGNE, *Patr. lat.*, t. 45, c. 1349).

taient contre eux-mêmes, qui ainsi parvenaient à vaincre et par là même à affaiblir la concupiscence, quoiqu'elle ne disparaisse jamais et qu'elle revienne toujours à l'assaut ?

Si tel était *l'état d'âme* de Luther, il *devait* alors forcément repousser ce que dit la théologie sur la disparition complète du péché en nous au moment même où nous recevons la grâce sanctifiante. Pour lui, il est évident que le péché ne doit disparaître complètement qu'à la mort, parce que c'est alors seulement que disparaît aussi la concupiscence. A quoi sert donc la grâce sanctifiante ? A compléter peu à peu notre justification. Quant à une justification proprement dite, par quoi l'on deviendrait vraiment juste, il n'y a pas ici place pour elle. « On dit que quelqu'un est juste, *non parce qu'il l'est réellement, mais parce qu'il est en voie de le devenir* ». Quand le sera-t-il ? Où le sera-t-il ? A la mort, dans l'autre monde. « (Sur cette terre), le juste a *toujours* un pied dans le péché et l'autre dans la grâce[1] », mais pas, bien entendu, dans la grâce sanctifiante, car Luther l'avait jetée par-dessus bord. « De même, disait-il encore vers la fin de 1514, de même que le *genre humain* ne reçut pas le *Christ* comme un droit qui lui était dû en justice, quelque convenables que pussent être ses dispositions, mais comme une faveur de la miséricorde de Dieu, de même aussi *chacun de nous* reçoit gratuitement la *grâce* du Christ, si convenable que puisse être notre préparation[2] ».

1. Voir les deux phrases de Luther ci-dessus, p. 401, n. 1.

2. Weim., IV, 329, 31. « Non enim, continue-t-il, ex meo paratu, sed *ex divino pacto* datur, qui promisit per hunc appara-

Ici, il distingue encore entre Jésus-Christ et cette grâce que l'on mérite « de convenance [1] ».

Même avec les seules sources connues jusqu'ici, les théologiens protestants auraient cependant dû reconnaître que le point d'où Luther s'en alla à la dérive n'est autre que les propositions que lui fournit son expérience personnelle : *La concupiscence est absolument invincible ; elle est le péché originel demeurant en nous.* Ils auraient dû voir en outre que la *crise doctrinale de Luther doit se placer aux environs de 1515.* Ils auraient dû à tout le moins découvrir une différence essentielle des *Dictées sur le Psautier* aux *sermons de Noël* et à ceux qui les suivirent, et, dès lors admettre chez lui deux périodes nettement séparées.

§ 4. — *Quand et comment, d'après son « Commentaire sur l'Epître aux Romains », Luther s'écarta-t-il du droit chemin ?*

Pour l'histoire de Luther, le *Commentaire sur l'Epître aux Romains* est d'une haute importance. Commencé au mois d'avril 1515 [2], il fut terminé en septembre ou

tum se venturum, si expectetur et invocetur ? » (Voir de même III, 289 ; IV, 343, 350). Il est intéressant de voir comment il explique (Weim., IV, 312 ; peut-être vers la fin de 1514) que le « meritum ex pacto et promissione Dei et fide » existait dans l'Ancien Testament ; il admet le « meritum, cui premium fiat et retributio in patria. » (Weim., IV, 313, 21). Voir ci-dessus, p. 397, n. 1, un autre passage tiré de Weim., IV, 262.

1. « De Congruo ».

2. L'un des auditeurs de Luther, Jean Oldecop, raconte qu'il est arrivé à Wittenberg le lundi après le dimanche de Quasimodo (16 avril 1515), et que « vers cette époque le docteur Martin

octobre 1516. Dans les trois premiers chapitres, Luther évolue encore. Il cherche, il n'a pas complètement trouvé ; ses développements sont parfois très confus : c'est une preuve qu'il ne discerne pas encore clairement ce qu'il sent, qu'il n'en est qu'à une période d'évolution. On trouve cependant un point qu'il a déjà tiré au clair, sans qu'il sache encore toutefois comment l'accorder avec les autres [1]. Vers la fin du troisième chapitre, plus de doute : il identifie la concupiscence avec le péché originel et il en arrive à d'autres conclusions fermes [2].

Luther a commencé à expliquer l'Epître de S' Paul aux Romains » (*Chronik des Johan Oldecop*, publiée par EULING, 1891, p. 45). Le 27 octobre 1516, Luther, après avoir terminé ses leçons sur l'Epître aux Romains commença l'explication de l'Epître aux Galates. Dans le *Cod. Pal. lat.*, 132, l'on trouve une autre preuve que ce n'est pas avant 1515 que Luther a commencé son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*. Aux pp. 25-51 se trouve l'imprimé qui a servi aux Gloses de Luther ; il porte en tête : *Epistola beati Pauli ad Romanos incipit ;* et à la fin : *Wittenburgii in ædibus Ioan. Gronenbergii (anno MDXV). Apud Augustinianos.*

[Ficker donne les mêmes dates que Denifle : I, p. XLVI-XLVII].

1. [Voir, ci-après, p. 412].

2. Grisar n'ose affirmer cette différence entre les deux parties du *Commentaire*. (*Luther*, I, 208). — Notons encore que çà et là, et surtout en ce qui touche à ce *Commentaire*, le travail de Grisar semble un peu hâté. On y trouve un assez grand nombre de références inexactes, par exemple, p. 74, n. 1, renvoi à Denifle, p. 463, n. 10 au lieu de p. 453, n. 1. — Souvent aussi il renvoie à la première édition de Denifle pour des passages qui sont intégralement reproduits dans la seconde. — Enfin, à la p. 87, il a laissé échapper une curieuse faute d'impression. Dans une longue note, il y combat l'interprétation défavorable d'un certain nombre de passages de Luther ; quoiqu'il n'y nomme pas Denifle, c'est toujours lui, semble-t-il, qu'il a en vue. Et c'est peut-être même par Denifle seul qu'il connaît les passages en question : en parlant des distractions de Luther pendant la récitation de son bréviaire, il

S'appuyant sur saint Augustin, ainsi qu'il l'avait fait dans ses *Dictées sur le Psautier*, il explique le passage de saint Paul aux Romains : « La justice de Dieu est révélée dans l'Evangile », dans un sens *parfaitement traditionnel*, c'est-à-dire, non pas dans le sens d'un Dieu qui punit, mais de la grâce qui justifie. Cette explication était alors si naturelle qu'il n'éprouve aucunement le besoin de dire que tel ou tel commentateur a compris ce texte dans le sens de la justice de Dieu qui punit. Dans son explication de « Par la foi et pour la foi », il se prononce même, contre Nicolas de Lyra, pour « la foi informée » [par la charité], car « nul juste ne vit de la foi informe[1] ». C'est là d'ailleurs pour le moment tout ce qu'il écrit sur le passage : « Le juste vit de la foi[2] », passage sur lequel il reviendra plus tard. Dès lors, que reste-t-il de la légende racontée par tous les biographes de Luther ; *six ans auparavant*, alors qu'à Rome il gravissait les marches de la *Scala sancta*, ce texte l'aurait constamment angoissé[3] !

Sur le verset 12 du chapitre second de la même

renvoie à Erlangen, t. 23, p. 12. C'est p. 222 qu'il faut lire. Or, la même faute se trouve déjà dans Denifle, p. 463, n. 1. (Ci-après, p. 433, n. 3). (N. d. T.).

1. « Lyra vult quod « ex fide informi ad fidem formatam ». Quod nihil valet omnino, quia ex fide informi justus nullus vivit ». Fol. 85 et 85*. [Ficker, II, 14].

2. « Justus autem ex fide vivit ». Rom., I, 17.

3. Voir entre autres Koestlin, *Martin Luther* (3e édit.), I, 104 ; voir aussi p. 781. D'après son fils Paul (1533-1593), Luther aurait lui-même raconté cette histoire à table, en 1544. Je le répète : il est absolument impossible de soutenir cette légende. Elle prouve simplement, une fois de plus, à quelles inventions Luther s'est laissé aller après son apostasie pour peindre sa vie monastique, et, d'une manière générale, sa vie dans l'Eglise catholique.

épître : « Quiconque a péché sans la loi périra sans la loi... », Luther dit que par la loi rituelle et cérémonielle de Moïse, les Juifs « avaient fait un pacte avec Dieu et avaient reçu avec la loi la promesse du Christ [1] », que la loi morale se fonde sur la *loi naturelle*, qu'elle n'est même que la loi naturelle, obligatoire pour tous [2]. Il se demande si les païens qui vécurent en dehors du Christ tout en observant la loi naturelle seront sauvés, « *puisque sans le Christ le péché originel ne peut être effacé* et que, sans la grâce, qui ne nous est accordée que par Jésus-Christ, nous ne pouvons accomplir le moindre précepte (alors même que de soi l'action est bonne) ». Dans sa réponse, Luther va-t-il nier que le péché originel ne soit effacé? Nullement. Pour lui, *effacer* et *remettre* sont encore une seule et même chose. — Au sujet de la grâce, il écrit : « Celui qui accomplit la loi est dans le Christ, *et la grâce lui est accordée, s'il s'y prépare autant qu'il est en lui* [3] ». Au

1. « Judæi... pactum cum Deo fecerunt ac promissionem Christi in ea (lege) acceperunt ». Fol. 99[b]. [Ficker, II, 37].

2. « Acceperunt (gentes) legem spiritualem, quam ritus et cerimoniæ (ultra quod Christum figurabant) moraliter significabant, quæ est impressa omnibus, scil. Judæis et Gentibus, *ad quam quoque omnes obligantur*... Hæc est enim lex et prophetæ. Ecce quomodo tota lex tradita *nihil aliud* (?) est, quam hæc lex naturalis, quæ nulli potest esse ignota, *ac per hoc nullus excusabilis est* ». Fol. 100. [Ficker, II, 37]. Voir aussi fol. 101 [Ficker, II, 39], et, de plus, S[t] THOMAS, 1ª 2ªᵉ, qu. 100, a. 1 ; a. 3 ; qu. 99, a. 2.

3. « Hic quæritur de Gentibus, an extra Christum viventes, legem tamen secundum conscientiam naturaliter implentes, salvæ sint, *cum sine Christo peccatum originale non tollatur, et sine gratia* (etiamsi substantiam facti habeant) *nullum præceptum impleatur, quæ per solum Christum donatur.* Et quidem Apostolus hic asserere videtur, quod naturaliter ea, quæ legis sunt, quidam fecerint ac faciant... Cum opponitur de Christo et originali peccato et gratia,

printemps de 1515, Luther admet donc encore l'axiome qu'il approuvait dans ses *Leçons sur le Psautier* : « A celui qui fait son possible, Dieu accorde infailliblement sa grâce [1]. » Il reconnaît encore que l'ignorance invincible est une excuse [2], ce qu'il contestera bientôt, et qu'il devait contester pour être conséquent avec son « système [3] ». Pour le chrétien, il laisse aussi subsister, du moins en apparence [4], les « œuvres *préparatoires* à la justification », « afin que par elles, dit-il, nous puissions devenir aptes à recevoir la justice de Dieu ; non

respondetur, quod quicunque legem implet, est in Christo et *datur ei gratia per sui præparationem ad eandem, quantum in se est.* Peccatum enim originis potuit Deus *dimittere* (licet ipsi hoc non cognoverint et confessi sint) per humilem aliquam operationem erga Deum et summum eus quod cognoverunt. Non enim obligabantur ad Evangelium et Christum expresse cognitum, sicut nec Judæi quidem. Vel potest dici, quod omnes ejusmodi per singularem præventionem misericordiæ Dei donati sunt lumine et gratia, quantum pro isto statu eis sat erat ad salutem, ut Job, Naaman, Jetro, etc... Igitur legem impleverunt. Quicquid autem defecit eis *(in quo per ignorantiam invincibilem excusantur)*, sine dubio Deus in sustentatione supplevit, ut per Christum futurum perficeretur, non secus quam fecit in parvulis circumcisis, et pro se occisis, ac nunc etiam facit in nostris parvulis ». Fol. 100. [Ficker, II, 38].

1. Voir ci-dessus, p. 397. Faisant allusion à quelques païens, Luther écrit peu après, à propos du verset 14 du chapitre II : « Per aliquam bonam operationem erga Deum, quantum ex natura potuerunt, meruerunt gratiam ulterius dirigentem eos. Non quod gratia pro tali merito data eis sit, cum tunc non fuisset gratia, sed quia ad eam sese gratis recipiendam sic præparaverunt » (F. 102[b] ; Ficker II, 42).

2. Voir ci-dessus la fin de l'avant-dernière note.

3. Voir Weim., I, 225, n. 35 (4 sept. 1517) ; Enders, I, 128 (11 nov. 1517).

4. Je dis *en apparence*. Plus loin, en effet, nous verrons qu'il donne à ces œuvres un concept différent de celui qu'on leur attribue d'ordinaire. (Ci-après p. 429 et surtout 446).

qu'elles soient la justice, mais parce qu'elles la cherchent [1] ».

« Non qu'elles soient la justice », c'est-à-dire, non que ce soit d'elles-mêmes que ces « œuvres préparatoires » nous conduisent à la justice du Christ ; dans l'ordre naturel, on dit qu'une conduite juste rend juste ; il n'en est pas ainsi dans la voie du salut. En protestant contre cette confusion, en mettant dans un plan à part la *justice de la foi* [2], Luther se sentait parfaitement d'accord avec l'Eglise. Cette justice de la foi est la *justice du Christ*, qui devient nôtre dans la justification afin de nous rendre justes devant Dieu ; la justice naturelle est *notre justice propre*, qui ne nous justifie pas aux yeux de Dieu. Mais n'anticipons pas sur nos recherches.

I. — *La corruption profonde de notre volonté d'après Luther. Son orgueil et sa prétention à opérer par lui-même sa justification.*

Ce n'est qu'en partant de l'idée de la corruption profonde de la volonté chez l'homme déchu que l'on peut comprendre les paroles par lesquelles Luther ouvre son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*. Dans cette Epître, dit-il, saint Paul se propose de détruire tout ce qui nous plaît en nous, et d'édifier à la place ce qui est en dehors de nous et qui se trouve dans le Christ : « Dieu veut nous sauver non par notre propre justice, mais par une justice et une sagesse qui nous

1. Fol. 120, 132[b], 133. [Ficker, II, 71, 30 ; 90, 33-91].
2. « Justitia fidei. »

sont extérieures ; non par une justice qui *vient et naît de nous*, mais par une autre qui *vient d'ailleurs en nous, par celle qui vient du ciel* ». Cette justice, elle vient « du Christ *en nous* [1] ». En cela Luther ne dit rien de nouveau. Autrefois comme aujourd'hui, lorsque, par exemple, dans l'explication des psaumes, il est question de « Ta justice » (celle de Dieu), les scolastiques ajoutaient aussitôt : « *et non la mienne* [2] ». Dans l'ordre du salut et de la justification, l'Eglise, comme nous l'avons déjà vu, n'a jamais dit que notre justice propre fût suffisante : dans cet ordre surnaturel elle ne lui reconnaît pas de valeur et ne fait aucun fond sur elle.

Mais ici Luther ne va-t-il pas plus loin ? Il ne semble pas parler seulement de la justice personnelle ; en général, il montre de la prévention contre la *justice* en tant

1. « ... Sicut (Deus) per Iheremiam dicit : « Ut evellas, destruas, dissipes et disperdas », scilicet omnia quæ in nobis sunt (id est, quæ nobis ex nobis, et in nobis placent) « et edifices et plantes », scilicet omnia quæ extra nos sunt et in Christo... Deus enim nos non per domesticam, sed per extraneam justitiam ac sapientiam vult salvare ; non quæ veniat et nascatur *ex nobis*, sed quæ aliunde veniat *in nos ;* non *quæ in terra nostra oritur*, sed quæ *de celo venit*. Igitur omnino externa et aliena justitia oportet erudiri. Quare primum oportet propriam et domesticam evelli. Sic psalmo 44 : « Obliviscere populum tuum et domum », etc. Et Abraham sic vocatus est egredi... Sed nunc Christus vult omnem affectum nostrum ita esse exutum, ut non solum pro nostris vitiis non timeamus confusionem, et pro nostris virtutibus non amemus gloriam et vanam lætitiam, sed nec de ipsa externa, quæ ex Christo *in nobis* est *justitia*, gloriari coram hominibus debeamus, neque de passionibus et malis, quæ ex ipso nobis inferuntur, dejici. Sed omnino Christianus verus ita debet nihil proprium habere, ita omnibus exutus esse : ut per gloriam et ignobilitatem idem sit »... *In. ep. ad Rom.*, fol. 77. [Ficker, II, 2] ; et ibid., *Glose*, fol. 3. [Ficker, I, 3].

2. « Tua justitia », — « non mea ».

que vertu *acquise*; elle doit *s'effacer* devant la justice du Christ qui nous vient du dehors. Ainsi donc, dès le mois d'avril 1515, il avait émis l'idée que nous avons trouvée plus haut dans ses écrits postérieurs [1]. Ici, il appuie cette conception erronée sur les philosophes, d'après qui une nouvelle forme n'est infusée que si l'ancienne a disparu [2].

Mais cet axiome ne trouve nullement son application ici. *A priori*, Luther considère la justice naturelle comme incompatible avec la justice surnaturelle : dès lors, en parlant de *formes* qui s'excluent, il commet une *pétition de principe*. Puis, il suit de là, — et c'est bien ce qu'il enseigne, — que dans la justification ce qui devrait disparaître, je veux dire *le péché*, est précisément ce qui *demeure;* et ce qui peut demeurer, je veux dire la *moralité* naturelle, est ce *qui doit disparaître*.

Le philosophe à qui Luther en appelle ici est Aristote. Or d'après Aristote, la génération se produit *du contraire au contraire* [3]. Mais la justice propre, au sens de vertu naturellement acquise, n'est pas *contraire* à la justice du Christ, ni à la justice que le Christ lui-même

1. Voir ci-dessus, § 3, I.

2. « Et ut philosophi dicunt : Non inducitur forma nisi ubi est privatio formæ præcedentisque expulsio ; et : Intellectus possibilis non recipit formam, nisi in principio sui esse sit nudatus ab omni forma et sicut tabula rasa. » Fol. 113[b], sur le ch. III, 7. [Ficker, II, 58, 2]. Cf. ARISTOTELES, ANIMA, III, c. 4, p. 430[a], 1 ; édit. Didot, III, p. 468, 15 ; S[t] THOMAS, 1[a], qu. 79, a. 2. Du reste, cette théorie doit être entendue *cum grano salis*. Voir SIGNORIELLO, *Lexicon peripatetic.*, 1893, p. 189-190.

3. Cf. *De generatione*, II, c. 4, p. 331[b], 14 : « ἡ γένεσις εἰς ἐναντία καὶ ἐξ ἐναντίων. » Voir *ibid.*, c. 8, p. 335, 7.

possède, ni à la justice surnaturelle qu'il nous communique quand nous nous l'assimilons par notre coopération. Ce qui est opposé à la justice du Christ, c'est la *justice personnelle* coupable, c'est l'*orgueil*, la *prétention* de pouvoir devenir juste par la seule moralité naturelle et sans Jésus-Christ [1]. Cette prétention doit donc disparaître, s'effacer devant la justice du Christ. Mais elle ne découle pas de l'essence de la vertu, elle vient des dispositions mauvaises de celui qui pratique la vertu, qui lui donne une direction différente de celle qui lui revient de par sa nature, qui se complaît en lui-même en la pratiquant ainsi, et ne va pas au-delà. Par là, la vertu est souillée au point de ressembler à un vice plutôt qu'à une vertu [2]. La véritable vertu n'a donc nullement à s'effacer devant la justice de Jésus-Christ, mais seulement l'abus dans la pratique de la vertu. Du fait que l'on abuse d'une chose, il ne s'ensuit pas, Luther lui-même nous l'a dit assez souvent [3], qu'il faille supprimer la chose elle-même.

1. St Augustin, *De natura et gratia*, c. 40, n. 47. Il est étrange de voir Melanchthon alléguer ce passage contre la doctrine catholique. Voir *Corpus Reformator.*, XXVII, 433 (3e *Apologia*).

2. Tel est le sens des passages où St Augustin parle du peu de valeur des vertus des païens. Ce n'est pas *leurs actes de vertu* qu'il nomme d'éclatants défauts ; mais il enseigne, et il ne pouvait pas ne pas enseigner, que la plus brillante pratique des vertus peut elle-même devenir et devient en effet une faute, lorsqu'elle est souillée par une *intention* ou des *dispositions* mauvaises. Voir ci-après, t. IV, ch. VII (éd. all., p. 858-860). Voir en outre Weiss, *Apologie des Christentums*, I, 4e édit., p. 633-643, et tout spécialement Ernst, *Die Werke und Tugenden der Ungläubigen nach St Augustin*, 1871. (Note du P. Weiss et d. T.).

3. Voir, ci-dessus, t. I, p. 121-122 ; 273 ; 337-339, etc.

Cette manière de voir, confuse et irrationnelle [1], nous révèle l'état d'âme de Luther avant son égarement complet. Si l'on veut bien se rappeler ce que nous disions au début du paragraphe précédent, en ne nous appuyant que sur les sources connues jusqu'ici, on verra une fois de plus que Luther ne connaissait d'autre pratique de la vertu, d'autre « justice personnelle », que celle où l'orgueil, la confiance en ses propres forces, et non l'humilité et le recours à la grâce et à l'assistance de Dieu, jouent le principal rôle. Plus il avançait dans cette singulière pratique de la vertu, plus aussi croissait son indomptable concupiscence, que nous décèlent plusieurs symptômes dès le début du *Commentaire sur l'Epître aux Romains*.

On peut remarquer notamment l'insistance avec laquelle il parle de l'impuissance morale de l'homme, ce qui concorde parfaitement avec la seconde partie de ses *Dictées sur le Psautier*, bien que lui-même du reste il ne fasse pas ce rapprochement : pour lui, non seulement la volonté se porte facilement au mal et difficilement au bien, mais elle lutte contre la loi et contre le bien ; aussi, le plus souvent c'est le mal qu'elle choisit ; bien plus, dans les bonnes actions, c'est elle-même qu'elle recherche, elle se considère comme le seul

1. C'est dans le même ordre d'idées que se meut aussi Staupitz lorsqu'en 1518 il écrit : « Plût à Dieu que l'on eût perdu tous les livres où les hommes nous ont enseigné la pratique des vertus, et que l'on n'eût trouvé que la charité ; chacun alors ferait ce qu'il doit » (*Joh. Staupitii opera*, éd. KNAAKE, p. 108). Mais l'un n'empêche pas l'autre. C'est de cette confusion dans les pensées que vient cette autre phrase de Staupitz : « Voilà les fictions impies des vertus morales » !

auteur de sa justice. C'est en ce sens qu'il dit que les hommes les plus spirituels n'arriveront jamais à scruter « *l'abîme insondable de la perversité de la volonté* ». Puis il s'écrie : « Où est celui qui fait le bien et omet le mal avec la ferme volonté d'en agir ainsi au cas même où aucune loi n'interviendrait pour prescrire l'un et défendre l'autre ? Si nous voulions sincèrement examiner notre cœur, je crois que personne ne se trouverait dans cette disposition, à moins d'être très parfait ; au contraire, s'il était permis, je crois que nous omettrions beaucoup de bonnes actions, et que nous en ferions beaucoup de mauvaises ». Bien plus, « sans la *perspective d'une punition* ou d'une récompense, l'*homme vertueux* lui-même omettrait le bien et *commettrait le mal, tout autant que l'homme pervers* [1] ». C'était *son état à lui* que Luther attribuait ainsi à tous, généralisation que n'ont jamais faite ni saint Augustin [2], ni aucun homme d'expérience.

On a l'impression que Luther ne ressent plus aucune efficacité de la grâce divine, qu'il ne coopère plus à la

1. *Commentaire sur l'Ep. aux Rom.*, fol. 121[b], 121. [Ficker, II, p. 63, lig. 34, 1].

2. *Epist. 145*, n. 4 : « Inaniter putat victorem se esse peccati, qui pœnæ timore non peccat... ipsa mala cupiditas intus est hostis... Ac per hoc in ipsa voluntate reus est, qui vult facere, quod non licet fieri, sed ideo non facit, quia impune non potest fieri. Nam quanto in ipso est, mallet non esse justitiam peccata prohibentem atque punientem », etc. Celui qui est dans ces dispositions est un *ennemi* de la justice ; « *amicus autem erit*, si ejus amore non peccet ; tunc enim vere timebit peccare. Nam qui gehennas metuit, non peccare metuit, sed ardere ; *ille* autem peccare metuit, *qui peccatum ipsum sicut gehennas odit* ». Luther était très loin d'être de ce nombre. Voir dans ce même paragraphe ce qui concerne son repentir.

grâce, bien plus, qu'il va jusqu'à nier une transformation intérieure sous l'influence de la grâce. Mais sur qui donc retombe la faute de cet état ? Dieu a fait ce qui était de lui, Luther n'a pas répondu à l'action de Dieu. Et le voilà qui ne cesse de nous sermonner pour que nous nous reconnaissions pécheurs. Nous le sommes, assurément ! Dans toutes ses prières, l'Eglise, elle aussi, nous rappelle nos péchés; elle nous fait même adresser à Dieu cette prière : « Aie pitié de ceux qui te supplient, afin que par la confession de nos offenses, nous méritions d'en obtenir la rémission [1] ». Le patriarche saint Firmin, pour ne pas parler d'auteurs plus récents, ne disait-il pas déjà : « La seule justice de l'homme, c'est de se reprendre continuellement, et, c'est en condamnant ses péchés qu'il sera justifié [2] ». Ainsi donc, *en condamnant* ses péchés. Il ne s'agit pas, en effet, d'un aveu inefficace, mais d'un cœur repentant, broyé. Pourquoi donc l'Eglise dit-elle : « Accorde-nous un cœur pénitent ? [3] » Cette façon de prier, Luther, comme nous l'avons déjà vu, l'a approuvée. Mais un cœur repentant, un cœur pénitent ne peut exister sans la haine, l'aversion du péché, sans le ferme propos de ne plus le commettre ; l'expérience suffit à nous le prouver. Que de fois l'on entend dire à quelqu'un qui *avoue* ses fautes : « Je ne puis les regretter, car je ne

1. *Mercredi* après le 4e dimanche de Carême : « Miserere supplicibus tuis, ut reatus nostri confessio indulgentiam valeat percipere delictorum ». *Missel* des Augustins, folio 47b.

2. « Haec sola justitia hominis est, ut semper semetipsum reprehendat ; et tunc justificabitur, cum sua peccata condemnat ». *Vitæ patrum*, l. 7, c. 15, n. 3 (*Migne, Patr. lat.*, t. 73, c. 1038).

3. « Et pœnitens cor tribue. »

puis me résoudre à ne plus les commettre ? » Et Dieu devrait justifier celui qui s'accuse de la sorte ! Cela s'appelle plutôt vouloir se jouer de lui. Pourtant, telle *devait* être nécessairement la frivole confession de celui que sa propre *expérience* forçait à reconnaître que chez lui certaines passions étaient *invincibles*. Pour Luther, il s'agissait de trois passions capitales : la *volupté*, la *colère* et l'*orgueil*. Et de toutes, comme il l'écrivait en 1514, c'est l'orgueil qui est *la plus difficile* à vaincre ; car « il naît de la victoire même sur les vices [1]. » Luther le savait par expérience.

Luther, écrivait l'un de ses anciens élèves de Wittenberg, Jean Oldecop, était un « homme intelligent », mais « orgueilleux par nature [2]. » Au milieu de 1514, il vérifiait pleinement ce jugement, ainsi que son propre aveu de cette année-là sur la difficulté de triompher de l'orgueil. Le 16 juin, il écrivait aux ermites du couvent d'Erfurt qu' « il avait été sur le point de répandre une coupe pleine de colère et d'indignation sur le Père et maître Nathin et sur tous les moines de ce couvent. » Quelques jours auparavant, il leur avait écrit deux lettres, lettres « stupides » suivant son expression, et dont il croyait maintenant devoir s'excuser. Pour désigner Nathin, il prend l'expression dont on aime à se servir dans le paroxysme de la colère : il l'appelle « cet homme » ; et « cet homme », il le prétend du moins, le calomnie : nouveau motif pour Luther de s'emporter encore davantage. On voit là déjà l'homme orgueilleux et violent que l'avenir nous

1. Weim., III, 486, 26.
2. *Chronik des Johan* Oldecop (1891), p. 49.

montrera. Puis il menace : « En temps opportun, sur l'ordre de celui qui commande, et qui requiert l'obéissance, maître Nathin saura peut-être ce qu'il peut apprendre de moi. » Et aussitôt après ces violences, il ose ajouter avec une certaine inconscience : « *Je suis parfaitement calme et mon cœur ne garde rancune* à aucun de vous, quelque grave que soit l'offense que l'on m'a faite. Malgré mon indignité, Dieu me bénit d'une manière toute particulière, et je n'ai que des motifs de me réjouir, d'aimer et de faire du bien » [1].

Dès cette époque, quelles contradictions ! Et l'étrange illusion de croire que Dieu donne sa grâce aux orgueilleux ! En théorie, Luther savait parfaitement qu'il n'en est pas ainsi : « La pure vérité ne peut jamais coexister avec l'orgueil du cœur » [2]. Mais chez lui, la pratique était fort différente de la théorie. Il était complètement infatué de lui-même ; il savait que la prudence de notre sens propre est cause de toutes nos inquiétudes ; et, en 1516, son *expérience personnelle lui fait avouer que cette prudence l'a tourmenté* et le tourmente *encore au dernier point.* [3] Or, la racine du sens propre, c'est la suffisance, l'orgueil. Et l'orgueil était si profond en lui qu'il en avait pratiquement perdu toute conscience.

1. « Binas ad vos direxi literas *stupidas*... Sed nunc pejora audio, quia idem *ille homo* passim me divulgat perjurum et infamem... *Quid autem ad auctoritatem præcipientis et requirentis obedientiam ex me auditurus sit magister Nathin, suo tempore forte videbit*... Ego optime sum quietus et pacatus animo erga vos omnes... » Enders, I, 17. Cette lettre est très importante, surtout pour peindre le caractère de Luther.

2. Weim., III, 517 (1514).

3. Voir ci-dessus, p. 378 (15 avril 1516).

De fait, qu'écrit-il sur le quatrième chapitre de l'Épître aux Romains ? « *Dans ma folie, je ne pouvais comprendre comment, après m'être repenti et confessé, je pouvais m'estimer un pécheur semblable aux autres et ne me préférer à personne ;* alors, en effet, je pensais que tout avait été effacé, même intérieurement » [1]. Je voudrais croire qu'ici Luther a parlé sur lui aussi faussement que dans les lignes précédentes il l'a fait au sujet de textes de saint Augustin et du Pseudo-Ambroise [2]. Mais l'aveu répond trop bien au caractère de celui qui le fait ; il ne peut être que l'expression de la vérité. Il nous montre combien alors déjà, ou plutôt depuis fort longtemps, son orgueil était grand et profondément enraciné.

Dans les paroles que nous venons de citer, Luther nous dévoile ce qu'avant sa chute était sa justice propre, sa manière de pratiquer la vertu. Par elle, il se plaçait parmi ces orgueilleux s'appuyant sur leurs propres œuvres, que nous le verrons bientôt nous décrire d'après sa propre expérience [3]. Ces orgueilleux ont existé de tout temps, et dans les ordres religieux plus peut-être que partout ailleurs [4]. Ce qui est pis,

1. « Ego stultus non potui intelligere, quomodo me peccatorem similem cæteris deberem reputare et ita nemini me præferre, cum essem contritus et confessus ; tunc enim omnia ablata putabam et evacuata, etiam intrinsece ». Fol. 144ᵇ. [Ficker, II, 109]. Dans la suite, je reviendrai sur ce passage. [Ch. IV, § 2, au commencement].

2. [Voir, ci-après, ch. IV, § 1, au commencement ; éd. all. p. 482].

3. Voir, ci-après, p. 429 et suiv.

4. Voici, par exemple, ce qu'au XIVᵉ siècle écrivait le bénédictin Petrus Berchorius (*Reductorium morale super totam Bibliam*, Venetiis, 1589, *super Lucam*, c. 18, p. 343) : « Illud præcipue accidit in

c'est lorsque, poussés par leur orgueil et leur présomption, ces pharisiens sont incapables de comprendre qu'il y ait des âmes plus pures qu'eux, qui s'humilient devant Dieu et se regardent sincèrement et sans hypocrisie comme pécheresses. Ces orgueilleux, au contraire, attribuent leur état d'âme à leur prochain, et c'est ce que Luther a fait constamment : ils se flattent que tout le monde agit comme eux, afin de pouvoir condamner toute vie vertueuse, alors que la leur est la seule à être stérile, parce qu'elle a un ver à sa racine.

Par contre, combien de millions d'âmes ont regretté leurs fautes, les ont confessées sincèrement sans qu'il leur soit jamais venu à l'idée de se préférer aux autres ou de se poser pour justes ! Les directeurs d'âmes, les confesseurs sont témoins que plus le pénitent est contrit, plus il est éloigné de tout mouvement d'orgueil ; il se place en toute vérité au-dessous de tous ses semblables, ainsi que l'ont pratiqué et le pratiquent encore nos saints et leurs imitateurs. Repentir accompagné d'orgueil, voilà bien le digne pendant du mot de Luther : « La vraie chasteté est dans la luxure : plus la luxure est hideuse, plus la chasteté est belle » [1].

Par ces paroles sur son repentir, Luther nous montre qu'il n'avait pas la moindre notion du repentir, de la

religione, ubi sunt quidam pharisæi, i. e. qui reputant se ceteris magis justos, si vident aliquem publicanum, i. e. aliquem qui ante deliquerit, dato quod ipsum vident pœnitentem et implorantem misericordiam, tamen *ipsum solent contemnere* et abominari *et se ei præferre* et eum detestari ; et tamen apud Deum magis diligitur iste non præsumptus propriæ fragilitatis ; non erectus apud Deum magis quam alius reputatur. ».

1. Ci-dessus, p. 404.

componction. Et de fait, il avoue qu'ici *l'expérience* lui fait défaut [1]. Pratiquement, il n'entendait rien au repentir qui enferme en lui la charité ; il *le reconnaît lui-même* en 1518. La *seule* contrition qu'il connaisse est celle qui découle uniquement de la crainte des peines et de l'espoir d'une récompense ; bien plus, il faut dire qu'il ne connaît qu'une contrition exclusive de *toute* charité. Puis il veut voir chez tous cet état d'âme tout personnel [2]. Ces confidences concordent parfaitement avec ce que, dès 1515, il disait dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains* [3]. Celui qui,

1. Dans ses *Dictées sur le Psautier* (Psaume 76, Weim., III, 549 ; de la première moitié de 1514), Luther écrit : « Qui non est expertus hanc compunctionem et meditationem, nullis verbis potest hunc psalmum docere. Inde enim et mihi difficilis, quia extra compunctionem sum et loquor de compunctione... Igitur quia mea compunctionis practica non possum, declarabo eum ad exemplum et ex practica b. Augustini. » Dans ces phrases, les théologiens protestants découvriront sans doute l'expression de l'humilité de Luther. Du moins le professeur W. Walther se chargera de défendre son père selon sa manière habituelle. [Ici, il n'a rien dit. Note du P. Weiss].

2. Weim, I, 321, 16 (1518) : « Solent dicere, quod contritio in charitate facta facit remitti peccata. Quod verbum nescio, si omnes intelligunt, qui tam frequenter ipsum in ore versant : *hoc scio, obscurissimum esse, nec a me aliquando intellectum.* Hic vero invenias (si non vis mentiri) te non esse talem, *sed potius velles ut prior vita liceret, quia sentis te omnino adhuc inclinari ad vitam priorem...* Si recte perpendas haec dicta, facile dices, nullum hominem esse in mundo, qui hanc contritionem habeat, vel saltem paucissimos. *Et de meipso confiteor similia omnino.* Et si vere ac libere velis confiteri, remoto Deo, praecepto, poena, gaudio, scio dices : « Si nullus esset Deus, nullus infernus, certe vix peniterem ». Scio, inquam, talem esse tuam cogitationem, quantumlibet foris contritionem ostendas. » Sur ce point, voir ci-dessous, chap. V, § 5.

3. Voir ci-dessus, p. 417.

par expérience, se croit obligé d'affirmer que la volupté, la colère et l'orgueil sont invincibles, ne peut, généralement parlant, que feindre le repentir ; il doit désespérer en entendant dire que l'infusion de la grâce se produit au même instant que l'expulsion des péchés. Il doit renoncer à l'espoir de travailler à son avancement moral ; il n'y a que les humbles à parvenir au sommet de la perfection. L'Église ne dit-elle pas, dans l'oraison du second dimanche après Pâques : « O Dieu, qui *par l'humilité* de votre Fils avez *relevé* le monde abattu [1] » ? Par sa vie, Jésus-Christ nous a tracé le modèle de notre conduite. A sa suite, durant tout le cours de l'année liturgique, l'Église nous enseigne à prier Dieu avec humilité ; à *toutes* les féries du Carême et de la Passion, avant l'oraison pour le peuple, elle engage encore plus particulièrement les fidèles à s'humilier devant Dieu : *Humiliez vos têtes devant Dieu* [2], dit-elle, afin qu'après vous avoir purifiés du vieil homme, la grâce vous fasse arriver à la possession du mystère de votre salut [3], bref, afin que la grâce vous relève, après que vous vous serez humiliés.

Aussi loin qu'avec ses écrits l'on peut remonter dans sa vie, Luther se révèle constamment orgueilleux et présomptueux. Orgueil et présomption se montrent chez lui dès 1509 contre Wimpheling, aussi bien qu'en

1. « Deus qui in humilitate Filii tui jacentem mundum erexisti. » *Bréviaire*, fol. 139[b]. Toutes ces oraisons se trouvent encore aujourd'hui dans le missel et le bréviaire romains.

2. « Humilitate capita vestra Deo. »

3. Postcommunion de la messe du *premier dimanche* de Carême : « A vetustate purgatos, in misterii salutaris faciat transire consortium. » *Missel*, fol. 27.

1514 contre Nathin. Sur cet « imbécile de bavard » (Wimpheling était alors âgé de soixante ans), Luther répand la « coupe de la colère » et du mépris dans les termes les plus injurieux. Pourquoi ? Parce que Wimpheling avait eu l'audace de soutenir que saint Augustin n'avait pas porté l'habit des Ermites et de lui refuser la paternité d'une production postérieure de peu de valeur, les *Sermons aux Ermites* [1]. Quelque temps après, dans une glose sur les *Sentences* de Pierre Lombard, il se vante d'avoir lu « mille docteurs, et même tous les docteurs » [2], lui qui, en 1518, comme nous le verrons, ne connaissait pas encore l'âge d'or de la scolastique. Même dans l'*Explication des psaumes*, sujet où d'ordinaire on laisse de côté toute amertume,

1. Weim., IX, 12 : « Hos duos sermones velim legeret garrulus blattero... sed admonitus prius, ut rationem suam, quæ longo pertinaciæ et invidiæ morbo alio peregrinata est, revocaret et specillum aliquod talpinis oculis suis adhiberet. Sperarem quod puderet saltem durissimam et impudicissimam frontem ejus... Cur tu senex et frenetica larva Hugonem incusas ? Cur ecclesiam Dei corrigis ? i. e. cur tam impurissime mentiris, hos (sermones ad heremitas) non esse Augustini ? Verbis virtutem illude superbis. »

2. Weim., IX, 62 (1510-1511). — [« Legi mille et omnes doctores, nullus melius solvet hanc quaestionem ». L'on a fait remarquer que *legi* était une faute d'impression, et qu'il fallait lire : « Lege... » (Bœhmer, *Luther*, 1910, p. 97-98 ; Grisar, I, p. 87.) Si Denifle eût vécu, il eût trouvé là une nouvelle occasion de plaisanter sur l'insuffisance de ceux qui publient l'édition de Weimar. Par cette rectification, le sens, du reste, ne parait pas aussi radicalement modifié qu'on veut l'insinuer. Si je dis : « Lisez mille docteurs, tous les docteurs, vous n'en trouverez pas un qui ait mieux résolu cette question », c'est, en bonne loyauté scientifique, parce que je les ai lus moi-même. Lorsque les érudits allemands nous abreuvent de références au bas des pages de leurs productions, serait-ce donc là l'indication d'ouvrages... à lire par d'autres ! N. d. T.].

on sent continuellement chez lui un ton arrogant ; jamais la moindre trace d'onction. Ces dispositions s'accrurent avec les années. Quelle amertume, quelle arrogance dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, non seulement contre les scolastiques, dont il ne connaît qu'un petit nombre, mais surtout contre l'autorité religieuse, les évêques et les prêtres, lorsqu'il en vient à parler d'eux, ce qui arrive fréquemment. En 1516, il poussa le manque de tact jusqu'à découvrir devant ses jeunes auditeurs ecclésiastiques, dont le plus grand nombre était ses jeunes confrères, les fautes graves des dignitaires de l'Église et à les censurer sans retenue, en les appelant des *Pharaons, des suppôts de Satan, des individus de l'espèce de Béhémoth.*[1] Sentant lui-même qu'il dépasse les bornes permises, il prie ses élèves de ne pas l'imiter, et s'excuse en disant que les applications à la vie présente aident beaucoup à l'intelligence de la doctrine que l'on enseigne. « De par l'autorité apostolique, conclut-il arrogamment, je possède et exerce la mission d'enseigner ; *c'est pourquoi il est de mon devoir de faire connaître tout ce que je vois de mauvais, même chez les personnes élevées en dignité* »[2].

De qui et à quelle occasion Luther a t-il reçu la

1. « Unde ipsi incomparabiliter magis sunt Pharaonici, Sathanici, Behemotici » (quelques lignes avant la citation qui suit). [Ficker, II, 301, 11].

2. « Obsecro autem, ne [quis] me in istis imitetur, quæ dolore cogente et requirente officio loquor. Nam pro intelligentia valet plurimum applicatio præsentis vitæ ad doctrinam quæ docetur. Simul quia authoritate apostolica officio docendi fungor, meum est dicere quæcunque videro non recta fieri, etiam in sublimioribus. » Fol. 265[b] ; [Ficker, II, 301, 16].

mission d'enseigner ? De l'Église, lorsqu'elle lui conféra le titre de docteur en théologie. Mais, par là, l'Église entendait-elle l'instituer juge de toute la hiérarchie, en sorte qu'il lui fût loisible de la traîner dans la boue devant l'auditoire de son cours de théologie ? Etait-ce bien là ce qu'elle voulait ? Tout cela dénote l'orgueil et l'arrogance qui font les hérésiarques. Et malheur à qui s'avisera de le dépriser, de le rabaisser ! Sa colère alors se donnera libre carrière, comme on le voit dans un *sermon* acerbe qu'il prononça quelques mois auparavant, et où il désigne si clairement ses détracteurs que les assistants pouvaient les montrer du doigt [1]. Et, coïncidence curieuse, à cette même époque, dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, il enseignait que l'on doit se reconnaître pécheurs, aimer à être traités comme tels, et ne pas s'emporter s'il arrive que l'on nous fasse tort.

En réalité, il rentrait dans la catégorie de ceux dont il nous trace ici le portrait, qui ne peuvent supporter la plus petite parole à leur adresse sans qu'aussitôt ils discutent et contestent, qui vont partout se plaignant d'être victimes d'une injustice [2]. Ces orgueilleux croient avoir seuls le droit de rabaisser, d'injurier leur pro-

1. Weim., I, 44 et suiv. ; IV, 675 et suiv. (1er mai (?) 1515).

2. « Rarus valde est, qui se peccatorem agnoscat et credat... ; qui ne verbum quidem adversum se, sua facta, sua consilia sustinere velit, sed mox in contentionem surgit..., contendit... inique sibi resisti et false reprobari. Quodsi pati aliqua cogatur, totus furit, et injuriam sibi fieri omnium questu fatigat omnes. Ecce hypocritam, qui se peccatorem fassus erat, quomodo nihil quae peccatorem decet, agere et pati velit, sed quae justum et sanctum. » Fol. 118b). [Ficker, II, 69.]

chain, si respectable qu'il soit. C'est ce que fit Luther en 1514 à l'égard d'Ortuinus Gratius : jusque-là, écrit-il à Spalatin, il l'avait regardé seulement comme un « âne de poétaillon » ; mais maintenant, Ortuinus est devenu « un chien, un loup ravisseur affublé d'une peau de brebis », mieux encore, « un crocodile » [1]. De tout temps Luther fut si idolâtre de lui-même que, dans son présomptueux orgueil, il se croyait supérieur à tous. Il ose même condamner l'humilité : sans orgueil ou tout au moins sans une apparence d'orgueil et d'esprit de dispute, on ne peut rien produire *de nouveau*. Jésus-Christ et les martyrs nous en sont la preuve [2].

Nous comprenons peu à peu ce que durent être les vertus de Luther avant sa chute, comment sa violente « concupiscence » le subjugua lentement et sûrement ; comment il dut enfin en arriver inéluctablement à être lassé de cette justice bizarre, et à s'en forger une nouvelle, plus extravagante encore.

Seul, son triste état d'âme, son orgueil, et non sa prétendue délicatesse de conscience ou son inquiétude,

1. Enders, I, 20 (5 août 1514).

2. « Veritas mea modestia non fiet dignior... Quis ignorat quia sine superbia aut saltem sine specie superbiæ et contentionis suspicione possit quicquam novi produci ?... Cur Christus et omnes martyres occisi sunt... nisi quia superbi et contemptores veteris et inclytæ sapientiæ seu prudentiæ visi sunt, aut quod talia nova sine consilio illorum protulerint, qui vetera sapiebant. Non itaque volo eam ex me expectant humilitatem, i. e. hypocrisim, ut prius eorum consilio et decreto mihi utendum esse credant quam edam ; nolo quod hominis industria aut consilio sed Dei fiat quod facio. » (Lettre à Lange, du 11 novembre 1517. Enders, I, 125-126 ; De Wette, I, 73).

peuvent expliquer la construction d'un « système » qui exclut non seulement le surnaturel, mais même la loi morale, et qui en vient à prescrire à Dieu la manière dont il peut et doit justifier le pécheur. manière opposée à la révélation, mais répondant aux exigences de l'état intime de Luther « Malheur à l'homme que guide l'orgueil, dit saint Augustin ; il ne peut que se précipiter vers l'abîme » [1].

II. — *Prétention de Luther à opérer par lui-même sa justification (suite). La chute et le désespoir*

Lorsque, même dans la contrition et la pénitence, où cependant la première place devrait revenir à la *haine* du péché, la suffisance se fait aussi évidente que chez Luther, la présomption ne peut manquer de se révéler dans toutes les œuvres. Nous savons déjà qu'il tolère encore les *œuvres préparatoires* [2] : elles recherchent la grâce, dit-il, mais elles ne la donnent pas ; au contraire, elles attendent tout d'elle. Il leur oppose les œuvres qu'il nomme *œuvres de la loi.* Beaucoup de gens, dit-il, les regardent comme suffisantes pour la justice et le salut : « Il en est dont la conduite montre qu'ils croient observer la loi, et ainsi être justes ; ils ne désirent pas la grâce ; parce qu'ils ont agi conformément à la loi, ils ne reconnaissent pas qu'ils sont pécheurs et ils n'ont aucune aversion pour leur état... *Ne rentrant pas en eux-mêmes,* ils ne

1. *In ep. 1 Joann.*, c. 4, tr. 8, n. 9 : « Vae homini cujus auriga superbia est ; necesse est enim, ut praeceps eat. »

2. Ci-dessus, p. 411.

voient pas qu'ils observent la loi *machinalement*, bien plus, *malgré et contre leur volonté*, ou du moins par amour et désir des biens terrestres, et non par amour de Dieu. Et ainsi contents d'eux-mêmes, ils ne disposent pas leurs œuvres en vue d'obtenir la grâce qui leur donnerait la bonne volonté dans l'accomplissement de la loi [1] ». Quelques pages plus loin, il s'exprime encore plus clairement sur ces pharisiens qui se disent qu'ils ont accompli les *œuvres de la loi*, et par là même se croient justes, qui se flattent d'avoir complètement satisfait à la loi, et de n'avoir plus besoin d'une autre justification ; « ce qui, à n'en pas douter, n'est qu'orgueil et folle jactance [2] ». Qui Luther nous dépeint-il ici ? Ces *esprits orgueilleux* et personnels qui, ne sachant ni s'humilier, ni s'abaisser devant Dieu, sont pleinement satisfaits de leurs œuvres, et, se figurant être très vertueux, croient être en odeur de sainteté devant leur Créateur. Persuadés qu'ils observent

1. Après avoir dit : « *Opera legis* non dicuntur ea, quæ fiunt præparatorie ad justificationem acquirendam, sed quæ tanquam sufficientia per se putantur esse ad justitiam et salutem », et avoir ajouté en parlant des œuvres préparatoires à la justification : « Bona sunt illa opera, quia non in ipsa confidunt, sed per ea ad justificationem se parant, in qua sola confidunt justitiam suam futuram », il continue, au sujet des « œuvres de la loi » : « Alii vero sic operantur, ut putent sese legem implere, et ita justos esse, nec gratiam desiderant, nec agnoscunt nec odiunt, quod sunt peccatores, quia secundum formam legis operati sunt, non attendentes in semetipsos, quod vel sine, immo invita et aversa voluntate legem servent, vel saltem amore et cupiditate terrenorum bonorum, non amore Dei. Et ita stant contenti, non ordinantes ea pro gratia quærenda, qua et voluntatem haberent in lege » (Fol. 132ᵇ-133). [Ficker, II, 90-91].

2. Fol. 139 [Ficker, 100, 9]. Il revient fréquemment sur ce sujet, par ex. fol. 134 et 134ᵇ [Ficker, 93, 20 et suiv. ; 94, 1 et suiv.].

les commandements dans les plus minutieux détails, ils s'estiment meilleurs que leurs semblables, alors même qu'aussitôt qu'ils viennent à éprouver quelque contrariété, ils sont les plus colères, les plus emportés, les plus entêtés, bref, les plus orgueilleux des hommes. De telles gens, il y en a toujours eu, il y en a aujourd'hui encore et il y en aura toujours. *Luther était de ce nombre.*

Par les paroles que nous venons de citer, Luther condamne lui-même *sa propre conduite*. En exposant sa doctrine d'après les sources publiées jusqu'ici, nous avons cité une lettre du 8 avril 1516, adressée à l'un de ses confrères [1] ; il s'y élève contre la justice personnelle de ceux qui, dans leur présomption, s'essaient de toutes leurs forces à être justes et bons, c'est-à-dire qui, méconnaissant la justice de Dieu, cherchent en eux-mêmes de quoi faire le bien, au point de penser enfin pouvoir paraître devant Dieu comme s'ils étaient ornés de vertus et de mérites, ce qui est impossible. « Chez nous, ajoute-t-il, tu professais cette opinion, ou plutôt cette erreur. *Je l'ai partagée moi-même, et maintenant encore je lutte contre elle ;* mais je n'en ai pas encore complètement triomphé ». Voilà le coupable qui avoue ! Nous qui savons la haute estime que Luther a pour sa personne, il n'y a rien là pour nous surprendre. Il n'y aura à pouvoir s'en étonner que ceux qui le jugent d'après la *théorie* qu'il a émise à ce sujet dans son *Explication des Psaumes*, oubliant totalement que, jusqu'en 1515, la théorie et la pratique

1. Voir, ci-dessus, p. 380.

ne s'accordent chez Luther que sur quelques points, parmi lesquels il convient de ranger l'invincibilité des passions violentes, mais non son exposition de la grâce.

Mais lorsque l'assaut des passions, et surtout de l'orgueil amena l'écroulement de ce château de cartes, alors il se sentit désespérer de lui et de ses œuvres, et il chercha une théorie qui pût s'accorder avec son expérience de l'invincibilité de la concupiscence.

Personne n'a moins compris Luther que les théologiens protestants et les biographes de Luther.

III. — *Luther ne sollicite pas la grâce qui lui permettrait de triompher.*

Gisant à terre, Luther a-t-il du moins imploré de Dieu la grâce pour pouvoir se relever, pour pouvoir désormais, suivant les avertissements que l'Eglise nous en donne sans cesse, travailler en toute humilité à l'œuvre de son salut? Pour lui, c'était impossible; sa chute était si profonde que même la simple tentative de relèvement devait lui paraître un désir présomptueux de s'appuyer sur soi-même[1]. Et c'est précisément ce péché de présomption qu'il voulait éviter.

Dans les relations, controuvées ou non[2], sur les

1. Voir, ci-dessus, p. 380, n. 1.

2. Je traiterai plus loin cette question [? t. III, ch. v, § 5, VI ; § 6; éd. all. p. 723, 759]. Controuvés ou non, et de fait ils le sont, ces récits n'en sont pas moins l'œuvre de Luther; ils nous font donc connaître sa manière de voir sur le point qui nous occupe.

heures tragiques qu'il aurait vécues avant de produire sa nouvelle théorie, il est un fait que personne n'a remarqué : *jamais* il n'y est question qu'au moment de la tentation il se soit tourné vers Dieu pour lui demander la grâce de triompher. Pas un de ses directeurs, Staupitz y compris, ne lui a donné *une seule fois* le seul conseil salutaire : s'humilier, écarter ce qui fait obstacle à la grâce, se faire violence, implorer humblement de Dieu sa grâce pour soutenir le combat contre ses violentes passions. *Dans ses écrits postérieurs on chercherait en vain un indice qu'il en ait agi ainsi.* L'invocation de l'Eglise, que nous avons rapportée plus haut[1], ne trouva pas d'écho chez lui. Sans doute, dans des ouvrages remplis de haine contre l'Eglise, il nous racontera plus tard et à satiété la grande ferveur avec laquelle il disait la messe. Nous verrons plus loin quelle créance méritent ces paroles[2].

Pour le bréviaire, le livre de prières par excellence pour le prêtre, nous avons de Luther lui-même un aveu de 1535, mais qui se rapporte à la période de Wittenberg; on y voit la complète inadvertance avec laquelle il priait alors : « Autrefois, hélas, quand je disais mon bréviaire, *il m'arrivait souvent d'achever le psaume ou même l'office avant d'avoir remarqué si j'en étais au commencement ou au milieu*[3] ».

Cette confidence répond parfaitement au manque de vie intérieure de cet homme qui, dans son couvent de

1. [? Ci-dessus, p. 418, n. 1].
2. [? Ci-après, t. III, ch. v, § 5, VI ; § 6 ; éd. all. p. 723, 759].
3. Erl., 23, 222. [Voir, ci-dessus, p. 408, n. 1].

Wittenberg, où, depuis 1511 ou 1512, il était à la fois professeur et supérieur, ne maintenait aucune discipline monastique, où tout le monde, et lui tout le premier, se laissaient absorber par les occupations extérieures. Ce n'est donc pas par suite d'un accident fortuit qu'en 1516, il nous avoue *avoir rarement le temps de réciter son office et de dire la messe*[1]. N'en fut-il ainsi qu'en 1516, et non auparavant déjà? Implorer de Dieu par une humble prière la grâce qui nous réveille, qui sollicite notre coopération, afin de recommencer une vie nouvelle en Dieu, voilà qui *pratiquement* n'existait plus pour Luther au moment où il écrivait son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*. S'il récitait son bréviaire d'une manière aussi distraite qu'il vient de nous le dire, cela prouve qu'en pratique, il ne faisait aucun cas des prières pleines d'humilité et de grandeur que l'Eglise y a condensées, ou du moins qu'il n'y prenait pas garde. Dès lors, à quoi pouvaient-elles lui être utiles? A cette époque, la Règle des Ermites de saint Augustin ne prescrivait formellement aucune autre prière, pas même la méditation. Evidemment, celui qui, à cause de ses multiples travaux, négligeait le nécessaire, le prescrit, ne s'imposait aucune prière de simple dévotion.

Terrassé par l'écroulement de sa justice personnelle, Luther ne se releva pas. Il resta là, gisant à terre, vaincu par ses passions, avant tout par son orgueil. L'orgueil causa sa chute et le fit désespérer de lui-même, l'orgueil l'empêcha de se ressaisir et l'amena à douter

1. Ci-dessus, t. I, p. 62.

de la grâce de Dieu, de cette grâce qui nous aide à observer la loi divine contre laquelle s'insurge notre concupiscence. Ces œuvres qu'il qualifie d' « *œuvres de la loi* », « ne permettent pas à l'homme de se voir coupable, de sentir le besoin de la justification [1] ». C'est le seul sentiment qui lui soit demeuré après la catastrophe, et ce sentiment le domine. Par ces « *œuvres de la loi* », il caractérise précisément la justice telle qu'il l'a pratiquée, et, sur l'expérience de cet état personnel, dont la faute lui incombe, il se met aussitôt à construire une théorie universelle, d'après laquelle l'homme est incapable d'accomplir *la loi morale*. Dès lors, il ne peut que désespérer de lui et de ses œuvres. Une grâce qui le réveillât, qui sollicitât sa coopération, qui le changeât intérieurement, il ne la cherche plus, il ne l'a peut-être jamais cherchée, ou, du moins, il n'en a jamais eu une notion exacte. Bien plus, depuis son *Explication des psaumes*, il l'a même niée par des propositions de ce genre : Les passions dominantes sont invincibles ; dans ses commandements, Dieu nous demande l'impossible. En conséquence, il *devait* dénier à la nature humaine l'aptitude à être élevée à un état supérieur. « Il n'y a pas de vice, dit saint Augustin, auquel la loi divine soit plus opposée qu'à l'orgueil, aucun sur lequel ait plus d'empire l'Esprit plein de superbe qui *conduit à l'abîme et empêche d'aller vers les sommets* [2].

1. « Non sinunt hominem sibi injustum videri et justificationem indigentem. » (Fol. 129) [Ficker, II, 85, 7].

2. « Nullum enim vitium est, cui magis divina lege resistatur, et in quod magis accipiat dominandi jus ille superbissimus spi-

Luther fut forcé de changer le concept de la grâce justifiante ; elle sera purement extérieure, ainsi qu'il convient pour cet homme extérieur ; il l'identifiera avec Jésus-Christ qui, conséquemment et nécessairement, nous deviendra *purement extérieur*. Le concept de la justification devait complètement se transformer.

IV. — *Solution de Luther : Jésus-Christ a accompli la loi.*

Après avoir démontré que notre conscience nous accuse sans cesse devant Dieu *de ce que nous n'accomplissons pas la loi*, Luther se demande : « Où trouverons-nous des défenseurs ? » Il répond : « Uniquement en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. » Très bien, telle est aussi la doctrine universelle de l'Eglise catholique. Mais comment parviendrons-nous à Jésus-Christ ? En demandant la grâce qu'il nous a méritée et qu'il nous offre, en la mettant à profit, afin que, coopérant avec elle, nous arrivions ainsi jusqu'à lui ? Assurément non ! Luther ne reconnaît plus de valeur ni à la prière, ni aux œuvres. Ayant pris complètement en dégoût la pratique des vertus, il parlera en conséquence. Puisqu'il ne retourne pas à Dieu avec un *cœur repentant*, ce qui lui aurait été possible avec la grâce ; puisqu'il ne peut se résoudre à écarter avec l'aide de la grâce les obstacles qu'il lui oppose, il se tourne audacieusement vers le Christ et s'écrie : « Voilà celui qui a satisfait, celui qui est juste pour moi, celui qui est ma défense, celui qui

ritus, ad ima mediator, ad summa interclusor (nisi superbia). » *De Trinitate*, l. 4, c. 15, n. 20.

est mort pour moi. » C'est aussi le cri de l'Eglise catholique, mais dans le vrai sens et non dans celui de Luther : « Il a fait mienne sa justice, dit-il ; il a pris sur lui mes péchés ». Certainement ! Mais comment ? « S'il a fait sien mon péché, ajoute-t-il, *alors je ne l'ai plus, je suis libre.* S'il a fait mienne sa justice, *je suis donc juste de sa propre justice*[1] ». Mais que deviennent alors les paroles de l'Apôtre : « Nous faisons donc les fonctions d'ambassadeurs pour le Christ, Dieu exhortant par notre bouche. Nous vous en conjurons par le Christ, *réconciliez-vous avec Dieu* » ; c'est-à-dire, faites pénitence, purifiez-vous de vos fautes. Alors, mais alors seulement l'Apôtre ajoute : « Celui qui ne connaissait point le péché, Dieu l'a rendu péché pour

1. « Certe ex nostra conscientia nonnisi accusantes habemus cogitationes, cum coram Deo (nisi ipse in nobis per gratiam suam operetur) nostra opera nihil sint. Quanquam enim coram nobis facile sit excusari nos, quia et facile nobis placemus. Sed quid hoc prodest nisi quod ex hoc ipso convincimur legem nosse ? Testes enim sunt ejusmodi cogitationes placentiæ, quod bonum fecimus et malum omisimus. Sed nondum Deo satisfecimus, aut legem omnino implevimus. Unde ergo accipiemus defendentes ? Nonnisi a Christo et in Christo. Cor enim credentis in Christum, si reprehenderit eum et accusaverit eum contra eum testificans de malo opere, mox avertit se et ad Christum convertit, dicitque : « Hic autem satisfecit, hic justus est, hic mea defensio, hic pro me mortuus est, hic suam justitiam meam fecit, et meum peccatum suum fecit. Quod si peccatum meum suum fecit, jam ego illud non habeo et sum liber. Si autem justitiam suam meam fecit, jam justus ego sum eadem justitia qua ille. Peccatum autem meum illum non potest absorbere, sed absorbetur in abysso justitiæ ejus infinita, cum sit ipse Deus benedictus in sæcula. » Ac sic « Deus major est corde nostro » (*Commentaire* sur le verset 15 du chap. II de l'Epître aux Romains, fol. 104). [Ficker, II, 43-44].

l'amour de nous, afin qu'en lui nous devinssions justice de Dieu[1] ».

Dans la théorie de Luther, il n'y a rien pour la destruction du péché. Le pécheur se contente de pousser un soupir inefficace sur son intérieur, sur lui-même et sur ses œuvres, et, dans son état de péché, il se tourne immédiatement vers le Christ, il se cache « sous les ailes de la poule » et il se console par cette pensée : Le Christ a tout fait à ma place, toute mon activité ne serait que péché. La loi morale, cause de ma chute et que je ne puis accomplir, le Christ l'a accomplie pour moi !

Luther ne s'est pas aperçu de la grave injustice que sa solution faisait à Dieu. Il a totalement supprimé la grâce intérieure, cette grâce qui relève l'homme, le pénètre jusqu'au plus intime de l'âme, le purifie et le remplit d'une force surnaturelle. Dès lors, le processus *organique* de la justification se réduit à un déplacement *mécanique* des coulisses, du décor. Une telle solution ne pouvait venir que de quelqu'un qui ne savait pas, pour ne l'avoir pas lui-même éprouvé, que, par la foi vivante, l'homme adhère au Christ et tire de lui sa vie, comme le rameau la tire de l'olivier et le sarment du cep, afin qu'il se produise ainsi une transformation *intérieure*, un ennoblissement, et par là une vie nouvelle[2].

Mais comment Luther peut-il dire qu' « il n'a plus

1. II Corinth., V. 20-21.

2. Cfr. Weiss, *Apologie des Christentums*, 3e édit., III, 1, p. 351, où l'on trouve les nombreux textes de l'Ecriture se rapportant à cette question.

son péché? » Il se sentait pourtant toujours le même! Il semble bien avoir remarqué qu'il a parlé avec trop de précipitation ; nous croyons du moins le voir en quête d'une échappatoire. Quelques feuillets après la citation précédente, il appelle justification le fait que « Dieu justifie, et qu'il *infuse la grâce* ». Ainsi donc la doctrine de l'Eglise? Pas le moins du monde! Aussitôt après, en effet, il dit que Dieu nous « justifie », c'est-à-dire *nous répute justes*, lorsque nous croyons qu'il est juste dans ses paroles. Voilà pourquoi on appelle cette justice, la justice de la foi et de Dieu [1] ». A la page suivante, il répète la même idée presque mot pour mot [2]. Il écrira cependant, deux feuillets plus loin : « Dieu nous justifie en sa parole, lorsqu'il nous rend semblables à elle, c'est-à-dire, justes, vrais et sages. *Et ainsi il nous change en sa parole*, etc [3]. » Et pourtant quelques feuillets après, il reconnaît que « la foi sans les œuvres

1. « Quando impios justificat et gratiam infundit sive quando justus esse in suis verbis creditur. Per tale enim credi justificat, i. e. justos reputat. Unde hæc dicitur justitia fidei et Dei. » (Fol. 113). [Ficker, II, 59, 18].

2. « Quando nos ex nobis justificari non possumus et ipsum accedimus, ut ipse nos justos faciat, confitentes quod peccatum exuperare non valeamus ; hoc facit, quando verbo ejus credimus ; per tale enim credere nos justificat, i. e. justos reputat. Unde dicitur justitia fidei et justitia Dei effective. » (Fol. 113[b]). [Ficker, II, 60, 9]. Mais qui donc dit que nous pouvons nous justifier de nous-mêmes? En tout cas, comme nous l'avons vu plus haut, ce n'est pas l'Eglise. Et pourtant, c'est bien l'Eglise qui est ici la première visée. Luther joue sans cesse avec des idées bizarres, dont la cause se trouve précisément dans son état d'âme en plein désarroi. Nous savons déjà qu'il avait voulu se rendre juste devant Dieu par sa pratique personnelle de la vertu!

3. Fol. 116[b] [Ficker, II, 65, 15]. Voir aussi fol. 208[b] [Ficker, II, 209].

est une foi morte, qui ne vivifie *ni ne justifie*[1] ». Mais donne-t-il encore à ce mot son sens exact? Quelques feuillets plus loin, il explique[2] les textes de saint Jacques : « Si la foi n'a pas les œuvres, elle est morte en elle-même » ; « c'est par les œuvres que l'homme est justifié, et non par la foi seule[3] » ; et celui de saint Paul : « La foi agit par la charité[4] ». Mais il ne sort pas de cette idée que celui qui est *déjà* justifié par la foi peut faire des œuvres de justice. Toutes les autres œuvres ne sont pour lui que des *œuvres de la loi*, qui n'ont aucune valeur. Il élude la question de savoir jusqu'à quel point la coopération de l'homme est nécessaire dans *l'acte* de la justification. Ce n'est que pure fiction de sa part d'exiger la *foi vivante*, car pour lui c'est là la foi de celui qui est déjà justifié, la foi « qui accomplit elle-même ses œuvres[5] ». Tout cela est en parfaite logique avec son idée fondamentale.

V. — *Obscurité de Luther sur la foi justifiante. Ignorance complète de la saine théologie.*

En voulant préciser ce qu'est la foi justifiante, Luther se laisse prendre gravement en défaut[6]. A l'en

1. « Fides sine operibus mortua est, et non vivificat nec justificat » (Fol. 123). [Ficker, II, 76, 12].

2. Fol. 128ᵃ-129 [Ficker, II, 84, 26]. Je me borne à indiquer ici la solution de Luther ; ce n'est pas le lieu de la développer. Voir, ci-après, ch. V, § 5.

3. Jac. II, 17, 24.

4. Galat. V, 6.

5. « Igitur justificatio requirit non opera legis, sed vivam fidem, *quæ sua operetur opera.* » [Ficker, II, 86, 1].

6. Voir, ci-dessous, ch. V.

croire, lorsque saint Paul dit : « La justice de Dieu par la foi en Jésus-Christ[1] », il entend par cette foi *qui justifie* non seulement la foi en Jésus-Christ, mais aussi la foi en tout ce qui concerne le Christ. Les hérétiques croient bien au Christ tel que nous le dépeignent les Evangiles, mais ils ne croient pas à tout ce qui le concerne. Qu'est-ce à dire ? « L'Eglise et toute parole prononcée par un supérieur ecclésiastique ou par un pieux et saint personnage, tout cela est parole du Christ. Ceux donc qui se soustraient aux autorités ecclésiastiques, qui ne les écoutent pas et ne suivent que leur sens propre, comment peuvent-ils croire au Christ ? Ils croient à sa naissance et à sa mort, dira-t-on ? Mais ils ne croient pas ce qu'il enseigne ! Le Christ peut-il donc être divisé, puisqu'ils croient à lui sur un point et qu'ils le rejettent sur un autre ? Nullement. Puisqu'il en est ainsi, nous devons nous humilier profondément : car incertains si nous vivons dans la parole complète de Dieu ou si nous en nions quelqu'une (beaucoup, en effet, sont dites soit par nos supérieurs, soit par nos frères, soit dans l'Evangile et les écrits des Apôtres, soit enfin par Dieu lui-même dans l'intime de notre âme), *nous ne pouvons jamais savoir si nous sommes justifiés, si nous avons la foi.* Par suite, nous devons regarder nos œuvres comme des œuvres de la loi, nous considérer humblement comme pécheurs, et *souhaiter de n'être justifiés que dans la miséricorde de Dieu.* Car, bien que nous soyons certains de croire en Jésus-Christ, nous ne savons cependant pas si

1. Rom., III, 22.

nous croyons à toutes ses paroles ; et par là notre « croyance en lui » devient elle-même incertaine[1] ».

Ainsi donc, *Luther était si peu versé dans la théologie* qu'il ne savait même pas *quelle* est la foi qui est néces-

1. « *Justitia autem Dei per fidem (Jesu Christi).* Cum fides Christi, qua justificamur, sit non solum in Christum, sive in personam Christi, sed in omnia, quæ Christi sunt, credere, frustra sibi superbi et hæretici blandiuntur et placent, quod in Christum credant, et ea quæ ipsius sunt nolunt credere... Igitur hæretici confitentur et gloriantur, quod in Christum credant, secundum quod Evangelia de ipso loquuntur nato, passo, mortuo, etc. Sed non credunt in ea, quæ sunt ipsius. Quæ sunt illa ? Ecclesia scilicet, et omne verbum (fol. 131), quod ex ore prælati Ecclesiæ procedit, vel boni et sancti viri, Christi verbum est, qui dicit : « Qui vos audit, me audit. » Qui ergo a prælatis se subtrahunt, verbum eorum nolunt audire, suum autem sensum sequuntur, quæro quomodo in Christum credant ? An quod natum esse et passum credunt, docentem vero non credunt ? « Divisus ergo est Christus », quia ibi in eum credunt, hic negant ? Absit ; sed totum Christum etiam hic negant, qui non potest simul negari et confiteri... Unde Dominus, Matth., 4 : « Non in solo pane vivit homo, sed in omni verbo, quod procedit de ore Dei. » Quid est os Dei ? Sacerdotis et prælati... Sed cur dicit : « Omni verbo ? » Quia scilicet si unum verbum non credideris, jam non vivis in verbo Dei ; quia in omni verbo totus est Christus et in singulis totus. Ergo in uno negatus totus negatus est, qui in omnibus... Sicut si unum Christianum occideris, omnes alios salvando, totum Christum occideris. Sic in aliis omnibus. Si in una hostia neges Christum, in omnibus negasti. Quæ cum ita sint, in immensum nos oportet humiliari, quia cum non possimus scire, an in omni verbo Dei vivamus, aut nullum negemus (cum multa a prælato, multa a fratribus, multa in evangelio et apostolis, multa interne nobis a Deo dicantur), nunquam scire possumus, an justificati simus, an credamus. Idcirco tanquam opera nostra sint opera legis æstimemus, et humiliter peccatores simus, in sola misericordia ejus justificari cupientes. Quanquam enim certi simus, nos in Christum credere, non tamen certi sumus nos in omnia, quæ ipsius sunt, verba credere. Ac per hoc etiam « in ipsum credere » incertum est. » (Sur l'*Épître aux Romains*, III, 22 ; Fol. 130[b]). [Ficker, II, 87-89].

saire pour la justification, et cela au moment même où il spéculait sur la justification par la foi ! Quelle est donc la foi requise pour la justification ? C'est la foi en Dieu sanctificateur des hommes par les mérites de Jésus-Christ. Et quelle est la parole de Dieu contenue dans cette foi ? Celle-là seulement qui est renfermée dans la Révélation et expliquée par l'autorité suprême de l'Eglise. Toute cette parole, mais *celle-là seulement* est l'objet de la foi nécessaire pour la justification. C'est cette doctrine si simple que Luther ignorait, et il se donnait la mission de réformer la théologie !

Si, comme il le dit, notre foi au Christ est incertaine, à quoi peut-elle servir dans l'œuvre de la justification ? A rien ; elle devient inutile ! Il suffit de se jeter dans la miséricorde du Christ. Dans *cette* théorie de la justification, ce n'est pas la foi qui est la condition de notre justification, mais l'aveu que « nous sommes toujours dans les œuvres de la loi, toujours injustes, toujours pécheurs[1] ». C'est par cet aveu que nous serons justifiés et le péché pardonné, « si nous en *avons commis quelqu'un par une incrédulité occulte et dont nous n'avons pas eu conscience*[2] ». Or une foi mélangée d'incrédulité peut-elle obtenir la justification ? Luther le nie : il affirme qu'une telle foi rend la justification incertaine[3]. Mais ces premiers essais pour expliquer la justification ne sont pas plus mauvais que ceux qui viendront ensuite, ou que sa prétention de faire dépendre l'exis-

1. *Ibid.*, fol. 131ᵇ. [Ficker, II, 89, 15].

2. « Dabitur ei gratia ut justificetur et dimittatur peccatum, si quid forte per occultam et ignoratam incredulitatem fecerit. » (Fol. 131ᵇ) [Ficker, II, 89, 11].

3. Voir, ci-dessus, p. 442, n. 1.

tence de l'Eglise du seul article de la justification par la foi[1]. Car plus tard comme au début, il n'est jamais parvenu à se faire de la foi une idée juste et durable, et jusqu'à nos jours, la théologie protestante a conservé ce vice originel. « On discute toujours, avouait le théologien protestant Lechler, sur la partie positive du concept paulinien de la foi[2] ». Bien plus, en proclamant le « servage » de la volonté, Luther a fait de la foi, dans le processus de la justification, un pur non-sens, ainsi que nous le verrons plus loin[3].

Les citations qui précèdent, tirées du *Commentaire sur l'Epître aux Romains,* projettent une merveilleuse lumière sur l'assertion des théologiens protestants, que, « dans sa détresse profonde », Luther a cherché la *certitude du salut.* Dans les premières années, ce fut plutôt le *contraire* qui eut lieu. D'ailleurs, il dit dans le même *Commentaire* : Ceux qui savent que celui-là seul est juste « à qui le Seigneur n'impute pas de péché », « *ignorent quand ils sont justes,* car ils ne le sont que par Dieu qui les regarde comme tels. » Or « *personne ne connaît* l'acceptation de Dieu », c'est-à-dire, personne ne sait si Dieu le répute juste ou non : « On ne peut que le demander et l'*espérer* ». « *On ignore si l'on est juste ;* mais l'on sait pertinemment que l'on est pécheur[4]. »

1. Voir E. Kalb, *Kirchen und Sekten der Gegenwart* (Stuttgard, 1907), 118 ; Denifle-Weiss, II (1909), p. 266. (N. d. T.).

2. *Das apostolische und das nachapostolische Zeitalter*, 3e éd., 1885, p. 363.

3. Voir, ci-dessous, chap. V, § 4.

4. Sur *Rom.*, IV, 7 : « ... A Domino reputari petunt... Istorum vox hæc est : Justus est, « cui Dominus non imputat pecca-

VI. — *La concupiscence est le péché originel qui demeure en nous. Ici-bas, la justification n'est que commencée. Contradictions.*

Les réflexions de Luther l'avaient amené à cette ferme conviction qu'il y avait en nous des passions insurmontables, que nous ne pouvions pas accomplir la loi, que c'était là le rôle exclusif de Jésus-Christ [1], et que si nous voulions l'accomplir, nous nous heurtions à notre nature mauvaise et récalcitrante, et nous reconnaissions combien le *péché* était profondément enraciné en nous [2]. Comme il consent toujours à la tentation, il en vient à

tum »... *Ignorant*, quando justi sunt, quia *ex Deo reputante* justi tantummodo sunt, *cujus reputationem nemo novit*, sed solum postulare et sperare debet » (Fol. 142). [Ficker, II, 104, 13]. — « *Ignoranter* justi et scienter injusti » (Fol. 142[b]) [Ficker, II, 105, 23]. (Pour la suite de ce passage, voir ci-après, p. 449, n. de p. 448). De même, à propos des saints : « Illi, quibus ea opera sunt reputata [a Deo] et commendata, non ideo fecerunt ut reputarentur, imo *ignoraverunt* an reputarentur a Deo » (Fol. 146). [Ficker, II, 112, 8]. Dans toute cette question, les théologiens protestants sont sur une piste absolument fausse, de même que Harnack avec son « Je suis ton salut » (Salus tua ego sum). D'autres, R. Eucken par exemple, se contentent de reproduire ces opinions. Pas un d'entre eux n'a remarqué que chez Luther la « certitude du salut » n'est apparue que quelques années plus tard, et comme un effet magique de sa théorie sur la justification par la foi.

1. « Legem nemo implet, nisi Christus. » (Fol. 136). [Ficker, II, 96, 13]. Voir, ci-dessus, p. 436-437.

2. « Si [voluntas], coacta per legem, operetur et invita faciat, tunc homo intelligit, quam profunde sit peccatum et malum in ipso radicatum... Si justi et boni essemus, legi consentiremus prona voluntate, et delectaremur in illa, sicut delectamur in peccatis et desideriis nostris malis « (Fol. 134). [Ficker, II, 90, 10]. Luther resta toujours enfoncé dans ces désirs : son expérience les lui avait montrés comme insurmontables. De là ses lamentations.

regarder comme péché « *la convoitise contre l'esprit* ou *contre la loi divine* », *la concupiscence comme coupable,* comme nous l'avons déjà vu[1], et comme nous le verrons dans le chapitre suivant[2]. Bref, nous demeurons dans le péché ; vers la fin de son *Commentaire* sur le chapitre IIIe de l'*Epître aux Romains*, Luther affirme déjà clairement qu'ici-bas le péché n'est jamais effacé.

Que devient alors la justification ? Il *devait* enseigner que le baptême ne nous justifiait *qu'en partie,* qu'il ne faisait que *commencer* notre justification ; nous n'étions pleinement justifiés qu'à la mort. « Lorsque nous demandons que la justice soit parfaite en nous, et le péché effacé, nous demandons par là-même la fin de notre vie[3] ». Ici-bas, la justification ne peut donc consister qu'en ce que Dieu nous *regarde*, nous *répute* comme justes, et non en ce qu'il nous rende justes. Par suite, les « *œuvres préparatoires* » sont celles que nous accomplissons quand nous sommes déjà justifiés, et qui tendent continuellement vers la justice [parfaite], afin que nous y participions de plus en plus ; ce sont déjà des œuvres de la foi et de la grâce. Toutes les autres œuvres ne sont que des « *œuvres de la loi* »[4]. Les premières ont pour but de détruire peu à peu le vieil homme[5]. « Notre justification, écrit-il à la fin du troisième chapitre, ne se produit que peu à peu. Il nous suffit de détester le péché, alors même qu'il ne

1. Ci-dessus, p. 391.
2. Surtout au § 3.
3. Fol. 136. [Ficker, II, 96, 20]. Voir aussi fol. 134b. [Ficker, II, 94, 10[.
4. Fol. 135, 138b. [Ficker, II, 95, 9 ; 99, 35].
5. Fol. 134b. [Ficker, II, 94, 19].

disparaît pas complètement. *Jésus-Christ,* en effet, *prend sur lui toutes nos fautes, à la condition que nous en ayons du déplaisir. Alors, elles ne sont plus nôtres, mais siennes, et réciproquement, sa justice devient la nôtre* [1]. La justice que nous devons continuellement chercher et demander, vers laquelle nous devons soupirer, nous est extérieure [2].

Une telle solution ne pouvait venir que d'un homme dont l'âme avait eu les amères déceptions de Luther. Pour celui à qui l'expérience avait démontré que ses passions dominantes étaient invincibles, elle était l'unique expédient, mais rien autre qu'un expédient.

Le commentaire du chapitre quatrième nous apporte la lumière complète. Luther nous y expose ses nouveaux principes avec leurs conséquences prochaines. Nous nous arrêterons plus longuement sur les premières phrases ; elles contiennent déjà une *pétition de principe* et de nombreuses contradictions.

Intérieurement, dit Luther, les saints sont toujours pécheurs, voilà pourquoi *extérieurement* Dieu les justifie toujours. Chez les hypocrites, c'est le contraire qui a lieu. « Quand je dis intérieurement, j'entends par là ce que nous sommes en nous-mêmes, à nos yeux, d'après notre jugement ; et extérieurement, ce que nous sommes devant Dieu et dans son estime. Nous sommes donc justes extérieurement quand nous ne le sommes pas

1. Fol. 140. [Ficker, II, 102, 18].

2. Fol. 138[b]. [Ficker, II, 99, 36]. Je me suis contenté de donner les idées fondamentales sans entrer dans le détail. Voir, sur ce point, ci-après, chap. IV, § 2.

par nous-mêmes, par nos œuvres, mais seulement par l'imputation de Dieu, imputation qui n'est ni en nous ni en notre pouvoir ». Après avoir cité quelques passages de la Sainte Ecriture qu'il a mal compris, Luther conclut : « Par une conséquence logique, intérieurement nous sommes pécheurs. En effet, si nous ne sommes justes que parce que Dieu nous regarde comme tels, nous ne le sommes donc ni par notre vie, ni par nos actions. C'est pourquoi intérieurement et de nous-mêmes nous sommes toujours impies... *C'est précisément* parce qu'ils ont *toujours* devant les yeux le souvenir de leurs péchés et qu'ils supplient la miséricorde divine de leur accorder la justice, que les saints sont *toujours* regardés comme justes par Dieu... Ils ignorent qu'ils sont justes, mais ils savent très bien qu'ils sont pécheurs. Pécheurs en fait, justes en espérance... Admirable et très douce miséricorde de Dieu, qui nous considère, en même temps comme pécheurs et non pécheurs. Tout à la fois le péché reste et ne reste pas ». En sens opposé, Luther fait des considérations semblables à l'endroit des hypocrites[1].

1. « Sancti intrinsece sunt peccatores semper, ideo extrinsece justificantur semper ; hipocritæ autem intrinsece sunt justi semper, ideo extrinsece sunt peccatores semper. Intrinsece dico, id est, quomodo in nobis, in nostris oculis, in nostra æstimatione sumus ; extrinsece autem, quomodo apud Deum et in reputatione ejus sumus. Igitur extrinsece sumus justi, quando non ex nobis nec ex operibus, sed ex sola Dei reputatione justi sumus. *Reputatio enim ejus non in nobis nec in potestate nostra est.* Ergo nec justitia nostra in nobis est et in potestate nostra. Sicut Oseæ 13 : « Perditio tua Israel, tantum in me auxilium tuum. » Et Ps. 120 : « Auxilium meum a Domino », q. d. non ex me. Intrinsece autem sumus peccatores per naturam relativorum. Quia si

Etrange théorie, doctrine bizarre, bâtie sur une *pétition de principe* et sur des contradictions. Luther pose en principe, quoiqu'il ne l'ait *jamais* démontré, que celui qui étant pécheur et se reconnaissant comme tel (au sens de Luther), se réfugie dans la miséricorde de Dieu, est réputé juste par Dieu, bien que le péché reste réellement en lui. Ce principe enferme une assertion que Luther n'a jamais prouvée davantage, à savoir que *le péché demeure en nous, que la concupiscence n'est autre que le péché originel.* Cette assertion a pour origine l'état

solum Deo reputante sumus justi, ergo non nobis viventibus vel operantibus. Quare intrinsece et ex nobis impii semper. Sicut Ps. 50 : « Peccatum meum contra me est semper » ; id est, in conspectu meo semper habeo, quod sum peccator. « Tibi enim peccavi » (id est sum peccator), « propterea justificabis in verbo tuo », etc. Econtra hipocritæ, quia intrinsece sunt justi, per vim et necessitatem relationis sunt extrinsece injusti (id est, reputatione Dei), ut Ps. 94 : « Et dixi : semper hii errant corde », quia omnia pervertunt verba Scripturæ, ut illud : « Peccatum meum contra me est semper. » Ipsi vero : Justitia mea contra me est semper (id est in conspectu meo), et : Beati qui justitiam operantur etc. Tibi, inquiunt, non peccavi, sed justa operor : immo sibi operantur. « Mirabilis Deus in sanctis suis », cui simul sunt justi et injusti. Et : mirabilis in hipocritis Deus, cui simul sunt injusti et justi. Quia dum sancti peccatum suum semper in conspectu habent et justitiam a Deo secundum misericordiam ipsius implorant, eo ipso semper quoque justi a Deo reputantur. Ergo sibi ipsis et in veritate injusti sunt, Deo autem propter hanc confessionem peccati eos reputanti justi ; revera peccatores, sed reputatione miserentis Dei justi ; ignoranter justi, et scienter injusti ; peccatores in re, justi autem in spe. Et hoc est, quod dicit hic : « Beati quorum remissæ iniquitates et tecta peccata »... Igitur mirabilis et dulcissima misericordia Dei, qui nos simul peccatores et non peccatores habet ; simul manet peccatum et non manet.... Rursum mirabilis et severa ira, Qui simul impios habet injustos et justos. Simul tollitur eorum peccatum et non tollitur. » (Fol. 142). [Ficker, II, 104-106]. Voir en outre les thèses de 1516 (Weim., I, 149).

d'âme de celui qui, par sa propre faute, se laissa vaincre par ses violentes passions, déclara la concupiscence *coupable* en elle-même[1], et fut amené inéluctablement à la prendre pour le péché originel ineffaçable.

Dans l'espace de quelques lignes, Luther se contredit lui-même. Il dit : « En ayant toujours devant les yeux le souvenir de leurs péchés et en implorant la justice divine, etc..., les saints sont *par ce fait même toujours* regardés comme justes par Dieu ». Puis, quelques lignes plus loin : « Ils *ignorent* qu'ils sont justes ». Mais, si en tirant le registre de l'aveu de sa misère et de la confiance en Dieu, le pécheur obtient infailliblement de Dieu d'être regardé comme juste, il *ne peut pas ne pas le savoir*. Quelques lignes auparavant, Luther ne pouvait donc pas dire[2] que le pécheur *ignore* le moment où il est justifié, sous le prétexte que, sans doute, il doit espérer « l'imputation » de la justice, mais qu'il ne sait pas quand et si même elle se produira.

Autre contradiction dont il ne s'est pas aperçu : si en tirant le registre de l'aveu de notre misère et de la confiance en Dieu, nous sommes infailliblement regardés comme justes par Dieu, nous voici en face de l'axiome que Luther a précédemment combattu : à celui qui fait ce qu'il peut Dieu ne refuse pas la grâce[3]. Dans cette théorie « faire » aura simplement une autre signification : celle de s'accuser soi-même et d'avoir confiance en Dieu. Bien mieux, on voit même appa-

1. Voir chap. IV, § 1.

2. Ci-dessus, p. 445, n. 4 de p. 444 ; 448.

3. « Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam. » Voir, sur ce point, chap. IV, § 3, IV.

raître ici, et *au sujet de l'acte de justification*, « ce mérite de convenance »[1], que Luther a proscrit. Plus tard, il en fera lui-même inconsciemment l'aveu : « Si Dieu entend le pécheur avouer ses fautes, *il se sent poussé* à être fidèle, à lui tenir la promesse de lui remettre ses péchés[2]. » Puis Dieu dit au pécheur : « Tu dois être juste, car je ne puis souffrir de ne pas te justifier, etc... » Sans doute, cette contradiction semblera s'atténuer lorsque Luther affirmera que c'est *Dieu* qui, dans la volonté serve, excite la foi, la confiance. Mais nous verrons[3] que ce n'est là qu'une pure feinte, feinte qui n'exista même pas dès le début.

Rien d'étonnant qu'il n'ait pas remarqué la contradiction qu'enferme l'assertion : *on est à la fois juste et injuste !* Qu'on ne prétexte pas qu'il s'agit de points de vue différents : car quoi qu'on fasse, il restera toujours cette idée : Dieu déclare juste quelqu'un qui ne l'est pas, il regarde comme juste celui qui est encore en état de péché. C'est là une contradiction absolue, doublée d'une immoralité[4]. Mais cette contradiction

1. Meritum de Congruo.

2. *In I Johann.* (1527), Weim., XX, 626, 12 (sur le ch. I, v. 9) : « Tum est mihi Deus in corde, quando prostratus coram eo non invenio in me bonum, justitiam. Si audit Deus peccatorem confitentem peccata sua, *ille* (*peccator*) *permovit Deum*, ut sit fidelis, ut servet ei promissionem, remissionem peccatorum, et deinde *debes* esse justus (fait-il dire à Dieu), quia non possum pati quin te rejustificem ; tu me justificas contra... Justus es et vives quia confessus peccata, *ideo* per Dei fidelitatem et justiciam remissa. » Dans le Cod. Pal. 1825, fol. 148, l'idée n'est pas aussi fortement exprimée ; l'aveu est cependant toujours suivi de la justification.

3. Voir, ci-après, chap. IV, § 3, IV.

4. Voir ci-dessus, p. 87. C'est ce qu'a parfaitement compris un théologien protestant, Jean Tobie Beck (1804-1878) : cette doctrine,

était nécessaire dès l'instant où Luther émit la thèse fatale : La concupiscence n'est que le péché originel ; — et comme conséquence : Le *péché demeure aussi longtemps que la concupiscence,* c'est-à-dire jusqu'à la mort.

Par là, Luther ruine l'antique notion catholique d'une *justification qui nous rend justes. En fait,* nous sommes pécheurs, justes seulement *en espérance,* ainsi qu'il est obligé de s'exprimer. Nous ne sommes donc pas « *justifiés* », mais « *à justifier*[1] ». Etant donné le système erroné qu'il s'était construit, il ne pouvait pas parler autrement. A cette époque toutefois, *il ne s'est nullement aperçu* qu'il se mettait en contradiction absolue avec la doctrine catholique[2].

dit-il, est une abomination devant Dieu, parce qu'il est immoral de déclarer morale une chose qui ne l'est pas. *Erklärung des Briefes an die Römer*, I (1884), p. 292. En dehors de son état d'âme, Luther fut amené à sa théorie par les idées d'Occam et, d'une manière générale, des nominalistes sur l' « acceptation divine de puissance absolue » (*acceptatio divina de potentia absoluta*), et l'inutilité des vertus infuses surnaturelles (*habitus supernaturales*). Sur cette influence, voir, ci-après, ch. IV, § 4.

1. Non justificati, sed justificandi.

2. D'après lui, celui qui était justifié selon sa théorie, et qui après le baptême portait encore en lui le péché originel, sans toutefois que ce péché lui fût imputé, était *dans l'Eglise* pour arriver peu à peu à la guérison ; car l'Eglise était l'hospice, le sanatorium *pour les malades de ce genre.* En parlant ainsi, il se croyait parfaitement d'accord avec la doctrine catholique : « Igitur ista vita est vita curationis a peccato, non sine peccato finita curatione et adepta sanitate. *Ecclesia* stabulum (Samaritani) est et infirmaria ægrotantium et sanandorum : *Cœlum* vero est palatium sanorum et justorum » (*Commentaire*, fol. 145) [Ficker, II, 111, 7]. Sans doute, l'Église est un hospice, mais pas au sens où l'entend Luther.

[On peut et on doit dire que ceux qui sont dans l'Eglise peu-

Après avoir longuement exposé ces pensées, il écrit : « La passion, le foyer du péché, la concupiscence, autrement dit l'inclination au mal et la difficulté de faire le bien, voilà le péché ». Les « œuvres du péché », c'est-à-dire les péchés actuels, sont « les fruits » les œuvres « de ce péché [1] », c'est-à-dire de la concupiscence [1]. Pour celui-ci, « Dieu le remet par miséricorde en ne l'imputant pas à ceux qui s'en reconnaissent coupables, à ceux qui le confessent, le détestent et demandent d'en être délivrés. C'est une erreur de dire que ce mal peut être guéri par les œuvres ; l'expérience démontre, en effet, que malgré toutes nos bonnes œuvres cette inclination au mal demeure en nous. Que, tout en demeurant, elle ne soit pas comptée comme péché à ceux qui invoquent Dieu et *soupirent* après leur délivrance, c'est un effet de sa miséricorde. Ceux qui se comportent ainsi se gardent facilement des œuvres, parce que leur plus grande sollicitude est d'être justifiés. Ainsi donc, en nous-mêmes nous sommes pécheurs, et cependant justes par la foi, grâce à *l'imputation* de Dieu, parce que nous croyons à sa promesse de nous

vent être qualifiés de « *sanandi* », en ce sens que peu à peu ils doivent se guérir des suites du péché originel restant après la justification, puis de leurs fautes personnelles. Mais on n'est pas autorisé à entendre ce mot dans le sens de « *justificandi* », car la rémission des péchés est accomplie par l'infusion de la grâce intérieure au moment même de la justification. Note du P. Weiss.]

1. Voir la note suivante ainsi que le *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, fol. 150, 150^{b}, 152, etc. [Ficker, II, 117, 33 et suiv. ; 118, 28 ; 121, 1 et suiv.]. Au folio 150^{b} [Ficker, II, 118, 28], Luther écrit : « Peccata actualia, praevaricationes, quas operatur malum fomitis », c'est-à-dire le péché originel.

délivrer ; comme condition il faut seulement que nous nous efforcions avec persévérance de ne pas laisser le péché dominer en nous, et que nous le réfrénions jusqu'à ce que Dieu l'efface », à savoir par la mort. Après une comparaison avec le malade, le médecin et le bon Samaritain, Luther conclut : « Ainsi donc [ce justifié] est-il parfaitement juste? Non, mais juste en même temps que pécheur : pécheur en fait, juste par l'*imputation de Dieu* et la promesse assurée qu'il lui a faite de le délivrer du péché, en attendant de l'en guérir complètement. Cet homme est donc parfaitement guéri *en espérance*, et pécheur *en réalité*, mais possédant le commencement de la justice, afin que se sachant toujours injuste, il la cherche toujours davantage [1].

1. « ... Peccatum autem ipsa passio, fomes et concupiscentia, sive pronitas ad malum et difficultas ad bonum... opera peccati (peccata actualia) fructus sunt hujus peccati. » Puis, il ajoute sur la concupiscence identifiée avec le péché originel : « Hoc malum, cum sit revera peccatum, quod Deus remittit per suam non-imputationem ex misericordia omnibus, qui ipsum (peccatum) agnoscunt et confitentur (par là, il entend l'aveu simple, et non l'aveu en confession) et odiunt et ab eo sanari petunt... Et error est, quod hoc malum possit per opera sanari, cum experientia testetur, quod in quantumlibet bene operemur, relinquitur concupiscentia ista ad malum, et nemo mundus ab illa, nec infans unius diei. Sed misericordia Dei est, quod hoc manet et non pro peccato reputatur iis, qui invocant eum, et gemunt pro liberatione sua. Tales enim facile et opera cavent, quia quærunt justificari omni studio. Sic ergo in nobis sumus peccatores, et tamen reputante Deo justi per fidem. Quia credimus promittenti, quod nos liberet, dummodo interim perseveremus ne peccatum regnet, sed sustineamus ipsum, donec auferatur ipsum... Numquid ergo perfecte justus ? Non, sed simul peccator et justus ; peccator revera, sed justus ex reputatione et promissione Dei certa, quod liberet ab illo, donec perfecte sanet. Ac per hoc sanus perfecte est in spe, in re autem peccator, sed initium habens justitiæ, ut

VII. — *Conclusion. Coup d'œil rétrospectif.*

De toutes ces explications de Luther, il résulte que dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains* il *identifie la concupiscence avec le péché originel*, et cela, en ce sens que le péché originel persiste aussi longtemps que la concupiscence. D'ailleurs, les sources connues jusqu'ici suffisaient déjà à nous faire connaître le fond de cette théorie[1]. Luther en vint ainsi à *appliquer à la faute originelle tout ce que l'Eglise et les docteurs catholiques disent de la concupiscence. Mais, à ces débuts, il n'a pas encore remarqué* combien il allait être amené par là à se mettre en contradiction, soit avec la Sainte Ecriture, soit avec l'Eglise et la Tradition tout entière, soit avec lui-même.

C'est à ces conclusions que dans le paragraphe précédent nous avaient amenés les documents publiés jusqu'à ce jour. La source inédite que nous avons utilisée dans celui-ci nous a montré pareillement que Luther *considérait la concupiscence comme invincible*. Il compare ce « *foyer du péché* », non seulement à l'*indomptable Cerbère*, mais à *Antée, l'invincible géant*[2]. Plus catégoriquement que dans ses autres écrits contemporains, il s'obstine ici à soutenir que *nous sommes dans l'impossibilité d'accomplir la loi*. Le *Commentaire sur l'Epître aux Romains* nous montre donc aussi que c'est

amplius quærat semper, semper injustum se sciens » (Fol. 143). [Ficker, II, 107-108].

1. Voir, ci-dessus, p. 398 et suiv.

2. « Hic Cerberus, latrator incompescibilis, et Anthæus in terra dimissus insuperabilis. » (*Commentaire*, fol. 167) [Ficker, II, 145, 1]. Voir en outre, ci-dessus, p. 399.

en 1515 qu'il faut placer la crise doctrinale de Luther.

Ce n'est donc pas par pur hasard que le Réformateur n'entre en *lutte avec les scolastiques* qu'en 1515[1]; se fondant sur son expérience personnelle, il avait alors formulé ses premières thèses définitives; on les trouve déjà en partie à la fin du chapitre III[e] de son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, mais tout spécialement dans le IV[e] et le V[e]. Ce n'est pas non plus par pur hasard que ses *premières falsifications* ne commencent qu'avec le chapitre IV[e].

1. Luther montra *toujours* peu d'estime pour les scolastiques; c'était dans sa nature. Mais, au début, il ne s'agissait que de leur « loquacité », de leurs disputes, de leurs spéculations, de la spéculation *philosophique* en elle-même ou sur Dieu. Voir, par exemple, les *Gloses sur les Sentences*, Weim., IX, 29, 31, 34, 43, 46-47, 54, 62, 74, 90 (1510-1511); les *Dictées sur le Psautier*, Weim., III, 319, 382; IV, 345 (1513-1515). Dans le *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, la lutte contre les théologiens et les scolastiques prend une autre forme, sans toutefois que les reproches antérieurs soient abandonnés. La raison de ces nouvelles attaques est son expérience personnelle, qu'il oppose aux scolastiques et en faveur de laquelle il polémique contre eux; maintenant, il s'agit de ses nouvelles doctrines. Voir, ci-après, chap. IV, § 3. Que l'on veuille bien ne pas trouver surprenant (comme le fait H. Preuss, *Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther*, 1901, p. 20-21) que, dans ses *Dictées sur le Psautier*, Luther ait si peu recours aux scolastiques : il n'y a aucune conclusion à tirer de là sur la conviction où il aurait été dès lors d'une contradiction entre la scolastique et la Bible. De cette époque ou de l'époque précédente, je ne connais pas *un seul* commentaire des psaumes où les scolastiques soient cités. Dans leurs commentaires, Pelbart de Temeswar, Perez de Valentia, Denys le Chartreux, Jean de Turrecremata, pour ne parler que de ceux-là, n'ont pas cité d'autres autorités que la sainte Ecriture et les Pères. Il semble en avoir été ainsi de tous les commentaires de la Bible à cette époque. Et Preuss n'osera certainement pas prétendre que les commentateurs que nous avons nommés fussent des ennemis des scolastiques, puisqu'ils étaient eux-mêmes des scolastiques.

Attaques contre les scolastiques et falsifications nous reportent, *dans l'ensemble*, au milieu de 1515. Son *expérience* intime commença évidemment plus tôt; toutefois, ce ne fut certainement pas à Erfurt, mais à Wittenberg. Là, entraîné par le tumulte des affaires et d'une activité fiévreuse, il négligea son âme. Naturellement aussi, cette expérience ne se produisit pas tout d'un coup, mais peu à peu, et cela, dans la mesure où la concupiscence se faisait de plus en plus violente. A l'époque où il composait la seconde moitié de son *Explication des psaumes*, elle n'était pas encore aussi impérieuse qu'au début du *Commentaire sur l'Epître aux Romains ;* toutefois on y voit Luther occupé constamment de la concupiscence et de sa véhémence [1]. Déjà il n'est pas éloigné d'y formuler des

1. Sur ce point, c'est surtout de l'explication du psaume 118, en particulier de celle des versets 121-122, qu'il faut tenir compte. (Weim., IV, 364, 15). Il y dit déjà : « Semper justificandi », mais il ajoute aussitôt : « Qui justi sumus ». Il caractérise le *progrès* spirituel à la manière générale. Mais voici venir la bizarrerie coutumière de ses pensées : « Hinc venit, ut omnis justitia pro præsenti instanti *sit peccatum* ad eam, que in sequenti instanti addenda est, *quia* vere dicit B. Bernardus : « Ubi incipis nolle fieri melior, desinis esse bonus », quia non est status (arrêt) in via Dei ; *ipsa mora peccatum est* ». Luther fait ici allusion à un passage de l'*epistola* 91, n. 3 ; mais on y trouve seulement les mots que nous mettons ici entre guillemets. St Bernard parle dans le même sens dans l'*Ep.* 105, n. 1. Mais il n'émet pas l'idée que Luther lui prête ; il n'est pas exact non plus que « Luther *s'assimile* le mot de Bernard et s'en fasse une règle de morale religieuse », comme le prétend KOELHER (*Luther und die Kirchengeschichte*, I, 303). Comme on le voit par son commentaire, Luther fait ici un paralogisme : « Terminus, qui in isto instanti est *ad quem*, ipse in sequenti instanti est terminus *a quo* ! » Voilà le principe qu'il pose (Weim, IV, 364, 21); puis : « Terminus *a*

propositions dans le *sens* de celles du *Commentaire;* toutefois, il ne s'y décide pas encore ; du moins il ne les énonce pas ouvertement. Or, nous ne pouvons établir notre jugement que sur les documents que nous possédons.

Dans ce même *Commentaire*, Luther nous décrit à merveille (c'est à faire croire qu'il parle d'expérience), la manière dont tous les hérétiques en arrivent à s'ancrer dans leurs idées : « Leurré par son ignorance de la vérité, l'hérétique et l'orgueilleux prend pour vrai ce qui *lui* semble l'être. Le voilà déjà dans le piège, parce que croyant posséder la vérité, être libre et à l'abri de tout piège et capture, il marche avec assurance. Puis, il résiste à tout ce qu'on lui oppose, et il n'en veut rien entendre. Il s'indigne, s'enflamme pour ses rêveries, persécute ses adversaires, les calomnie et cherche à leur nuire. Il finit par tomber dans l'aveuglement : alors que tous les autres voient, il est

quo est peccatum, a quo semper eundum est », c'est très exact ; puis : « Et terminus *ad quem* est justitia, quo semper eundum est » ; ceci est encore exact dans le sens de *toujours davantage, jusqu'à la plénitude*. Voici maintenant la conclusion : « Quare recte dixi, quod semper *præcedens justitia est iniquitas* ad sequentem ! » C'est faux ! Cette conclusion est un pur sophisme, sur lequel je reviendrai plus loin (ch. IV, vers le commencement du § 1). On le voit : Luther en était à la période d'évolution ; il n'avait pas encore trouvé la solution beaucoup plus simple que nous avons vue dans ce paragraphe. L'explication du verset 20 du psaume 118 est ici le passage fondamental (Weim., IV, 315, 28) ; Luther y parle du « désir des justifications » (desiderium justificationum, id est velle, ut possit ardenter inhiare justificationes, ac nolle unquam se putare apprehendisse). Pour le sens du texte ci-dessus, voir, en outre, ci-après, chap. IV, § 2, le passage tiré du fol. 246 du *Commentaire sur l'Epître aux Romains* [Ficker, II, 266, 24].

le seul à ne pas voir. Tandis que les autres montent, il reste courbé sur son sens propre [1] ».

Tel fut aussi Luther. La vérité divine n'eut plus son estime, lorsque, au lieu de la justice vraie, il pratiqua la justice personnelle, et que, s'avançant fièrement, il se tint pour meilleur que les autres. Par une conséquence naturelle, et par suite aussi d'une punition divine, la concupiscence devint chez lui de plus en plus indomptable, jusqu'à ce qu'elle lui parut enfin invincible. Ce lui fut un motif suffisant pour abandonner comme inutile *sa manière* de pratiquer les vertus, qu'il identifiait avec la *véritable ;* et comme prétexte, il prétendit que Dieu nous demandait l'impossible, que nous ne pouvions pas observer sa loi. Dès lors, il ne nous restait plus qu'à douter de nous-mêmes et de nos œuvres, à « nous réfugier sous les ailes de la poule », à vivre à l'aise sous le manteau de la justice du Christ qui a accompli la loi pour nous et qui n'impute pas le péché, c'est-à-dire la concupiscence invincible, à ceux qui ont confiance en lui.

Dans ce « système », tout est subjectif; pour Luther un point du dogme n'est vrai qu'autant qu'il lui appa-

1. « Omnis hæreticus ac superbus primo tenetur ignorantia veritatis ; quod ubi contempsit, jam est in laqueo. Deinde suscipit, quod *sibi* verum est ; jam capitur, quia tutus incedit, quasi verax et liber, positus extra laqueum et captionem. Tandem offendit in omnia, quæ occurrunt sibi contraria et avertit auditum. Novissime autem indignatur et zelat pro suis figmentis, persequens, detrahens, nocens sibi adversantibus. Et tunc est in « retributione » sibi debita. Tunc tandem obscurantur eorum oculi, ut omnibus videntibus aliis, ipsi nihil moveantur ad videndum. Et omnibus sese erigentibus perseverant curvi in sensum tuum. » (*Commentaire*, fol. 241[b]) [Ficker, II, 258].

raît comme tel. En s'inspirant de sa pratique orgueilleuse de la vertu, la seule qu'il connût, et qu'il attribuait à tous, il répète sans cesse que toutes les œuvres faites avant la justification, et l'acte même d'amour de Dieu, sont à condamner comme des *œuvres de la loi*. En s'inspirant de son expérience *personnelle*, et dont seul il portait la responsabilité, il déclare que partout et toujours la concupiscence est invincible, et il l'identifie avec le péché originel. De *son* intérieur, qu'il attribue gratuitement à tous, jaillit la chimère de la justice extérieure du Christ, qui nous couvre comme d'un manteau. Malheur à qui attaque ces conclusions et ose penser autrement que lui ! Luther déverse sur lui son indignation, sa colère; il le calomnie et il l'outrage. Son orgueil effréné avait créé le « système », son orgueil effréné le défendit. Fort de son *sens propre*, il le garda jusqu'à la fin.

Pour lui, il ne peut pas être question de retour. Ne nous a-t-il pas dit lui-même qu'il est rare de trouver un hérésiarque qui se convertisse? Lui, du moins, dit-il, n'en connaît pas d'exemple. Les novateurs sont *endurcis*; leur péché est de *lutter contre la grâce* [1].

1. *In I Johann.* (1527), Weim., XX, 795, 6 : « Et sæpe dixi non facile inveniri, quod auctor heresis sit conversus. Nullum scio exemplum, quamquam seducti possunt converti, sed inventores communiter manent indurati, quia Paulus (Tit. III, 10) non frustra dicit : « Hæreticum post unam et secundam admonitionem devita. » « Natura peccati hujus est pugnare contra gratiam. » Voir, en outre, Weim., XIII, 679 (1524). L'année précédente, J. Fisher disait déjà : « Nulla spes est, ut ullis admonitionibus Lutherus aliquando resipiscat. Quamobrem et frustra conabitur, quisquis illum revocare studuerit. *Assertionis Lutheranæ confutatio* (Antverpiæ, 1523), fol. 2.

ADDITIONS

P. 5, l. 9 d'en bas : *au lieu de* véracité, *lire* vivacité.

P. 8, n. 1. — Voir désormais Ferdinand Vetter, *Die Predigten Taulers* (Berlin, 1910), p. 409, 30-410, 10. C'est d'après cette édition que nous traduirons à l'avenir. Mais ici le texte de Vetter est substantiellement le même que celui de Denifle.

P. 142, fin de la note de p. 141. *Ajouter :* Mais quand on lit le mémoire en question, on voit que cette restriction n'a pas le sens que Walther lui attribue : si Luther conseille de ne rien imprimer sur les empêchements de mariage, c'est, dit-il, pour ménager la transition de l'ancien ordre de choses au nouveau.

P. 173, dernière ligne : p. 149-151.

P. 177, fin de la note de p. 176. *Ajouter :* Il faut ajouter, du reste, que d'après Kawerau, ces attaques de Luther contre les *observants* de son ordre sont presque absolument controuvées. G. Kawerau, *Luther in katholischen Beleuchtung. Glossen zu Grisars Luther*. Juin 1911, p. 38-49.

P. 203, n. 1. Kawerau (*même opuscule*, p. 28-29) montre que vraisemblablement le mot *obtundere* n'a pas ici un sens aussi réaliste; il faudrait traduire : « Que trois fois par nuit, elle l'*assomme* proprement par de belles considérations conjugales. »

TABLE ANALYTIQUE

CHAPITRE XI. — LUTHER ET LE « BAPTÊME MONASTIQUE ». THOMAS D'AQUIN, L'INVENTEUR PRÉTENDU DE CE BAPTÊME. 5-29

D'après Luther, on aurait partout égalé au baptême l'entrée dans un ordre religieux, 5 ; — critique de cette assertion. Effet du don total de soi à Dieu, 6 ; — Luther n'en parle jamais ; critique des explications d'Ursule de Münsterberg sur sa sortie du couvent, 13 ; d'un passage prétendu d'un sermon du dominicain Hermann Rab, 14. — Fausseté de l'affirmation que Thomas d'Aquin a égalé au baptême l'entrée dans un ordre religieux, et qu'il a été le premier à parler du baptême monastique, 18.

CHAPITRE XII. — LE « BAPTÊME MONASTIQUE » DES CATHOLIQUES EST-IL UN RENIEMENT DU BAPTÊME DU CHRIST ? 30-39

Luther attribue au « baptême monastique » une signification absolument controuvée, pour arriver à le présenter comme un reniement du baptême du Christ, 30 ; — critique de cette accusation, 34 ; — et des différents aspects sous lesquels il a présenté ses dispositions quand il a prononcé ses vœux, 35.

CHAPITRE XIII. — MENSONGE DE LUTHER SUR LA CONDAMNATION DU MARIAGE PAR LE PAPE. SON ENSEIGNENENT DISSOLVANT AU SUJET DU MARIAGE 40-146

§ 1. — *Le mariage prohibé, mais non condamné par le pape* 41-44

§ 2. — *Le mariage condamné par le pape comme coupable et impur* 45-58

Par son vœu de chasteté, le religieux traite-t-il le mariage d'état d'impureté ? 45 ; — de ce que l'on reconnaît un état comme plus élevé et meilleur, il ne s'ensuit pas que l'on condamne les autres ; contre Ziegler et Seeberg ; textes de saint Augustin, de saint Jérôme, de saint Ambroise et de saint Thomas, 50 ; — de tout temps, les paroles de J.-C. et des apôtres ont porté l'Eglise à voir dans la virginité un état plus élevé et plus propre au service de Dieu, 54 ; — de ce que l'Eglise catholique défend le mariage aux prêtres il ne s'ensuit pas, comme le veut Luther, que le mariage soit un état d'impureté et de péché, 55.

§ 3. — *Mensonges de Luther sur ses idées antérieures à l'endroit du mariage.* 58-67

Luther prétend avoir été fort étonné des passages de saint Bonaventure sur le mariage, 58 ; — dès son jeune âge, n'avoir pas cru pouvoir sans péché penser à la vie des personnes mariées, 59. — En réalité, avant son apostasie, il a écrit de belles pages sur le mariage, 60 ; — avec l'Eglise catholique, il reconnaissait alors le triple bien du mariage, 65.

§ 4. — *La pratique et la tradition de l'Eglise contredisent les calomnies de Luther* 67-82

Le mariage institué dans le paradis terrestre, 67 ; — la messe de mariage, 68 ; — allocutions pour le mariage, 70 ; — sermons sur le mariage : Berthold de Ratisbonne, Pérégrin, etc., 71 ; — manuels liturgiques de Lochmayer et de Surgant, 75 ; — postilles allemandes, 78 ; — Pie II, Nicolas de Cusa, 79 ; — les grands moines saint Bernard et saint Basile sur le mariage, 80.

§ 5. — *C'est précisément d'après les principes de Luther que le mariage est un genre de vie coupable et illicite* 82-91

Idées de Luther sur le mal intrinsèque au devoir conjugal, 83; — en soi, il est un péché aussi bien que la fornication, seulement Dieu ne l'impute pas, 87.

§ 6. — *Luther se fait du mariage une conception absolument physique et sensuelle. — Calomnies de Kolde contre la doctrine catholique* 92-105

« La nécessité demande que l'homme s'unisse à la femme et la femme à l'homme », 93; — Luther enlève au mariage le caractère de sacrement et le rabaisse au rang des actes physiques, 95. — Conséquences : le divorce, les mauvaises mœurs, la polygamie, 97. — D'après Kolde, « par un héritage du catholicisme, il manquait aux Réformateurs la pleine vision de la beauté morale du mariage », 101 ; — « attribuer à la femme le rôle de concubine pour enlever à l'homme ses troubles de conscience » n'est qu' « un écho du dédain que le moyen âge avait pour la femme » ; réfutation, 104.

§ 7. — *Conséquences des principes de Luther : le mépris pour la femme et la dépravation de la jeune fille.* 106-113

Le mépris pour la femme commença au moment où l'on rabaissa celle qui est bénie entre toutes les femmes, et où on ne laissa à la femme que le rôle d'un instrument pour satisfaire les passions irrésistibles de l'homme, 106; — ainsi, pudeur féminine, mœurs honnêtes s'en allèrent à vau-l'eau, 109; — les Réformateurs eux-mêmes se lamentent sur la corruption croissante des mœurs, 109.

§ 8. — *Conséquences de l'attitude et des enseignements de Luther : le relâchement des mœurs, l'adultère, le mépris du mariage* 114-141

C'est en vain que le Réformateur essaie de se disculper, 114; — dès lors que Luther foulait aux pieds le célibat, et le serment qu'autrefois il avait fait à Dieu, le mariage devait être considéré comme une chambre de tortures et le lien

conjugal comme sans importance aucune, 116 ; — quelques mariages de prédicants luthériens à cette époque ; l'échange des femmes, 118. — Légèreté de conduite de Luther ; Catherine Bora, 119. — L'excès dans la boisson, l'une des causes des mauvaises mœurs de l'époque, 124 ; — autre cause : la doctrine de la justification par la foi, 127 ; — légèreté de langage de Luther, 128 ; — sa haine contre l'Eglise le poussait à prendre le contrepied des lois de l'Eglise sur le mariage et le célibat, 133 ; — on en vint ainsi non seulement au mépris de la continence, mais encore de toute pudeur, 134. — Le mariage résiliable au gré des parties, 135 ; — suppression des empêchements de mariage, 140.

§ 9. — *Comment la situation s'améliora. — Par nature, l'âme est catholique et non luthérienne.* 142-146

Intervention de l'autorité civile, 144 ; — acheminement inconscient des théologiens protestants sérieux vers les principes catholiques sur le mariage, 145.

CHAPITRE XIV. — CONCLUSION. — PRÉOCCUPATIONS INFÉRIEURES DE LUTHER DANS SA LUTTE CONTRE L'ÉTAT RELIGIEUX 146-235

Luther a dénaturé et travaillé à rendre méprisable la doctrine catholique sur les conseils et sur les vœux, 147 ; — son écrit sur les vœux monastiques prouve le vieux dicton que tout apostat est un calomniateur de son ordre, 151.

§ 1. — *Vulgarité et grossièreté de Luther dans ses appréciations sur les prêtres et les religieux.* 152-158

Etymologie des mots *nonne* et *moine*, 152 ; — il faudrait appeler les prêtres des « têtes-pelées », 154 ; — ce n'est que pour ennuyer le pape et les siens qu'il s'est marié, et il se propose de les irriter davantage encore, 156.

§ — *Procédés de Luther pour amener les religieux à l'apostasie.* 158-167

Les armes de Luther furent les falsifications et les contradictions, l'astuce et les sophismes, 158 ; — mais en 1516, il

reconnaissait encore que l'état religieux était capable de procurer un repos véritable et la paix de l'âme, 166.

§ 3. — *Tactique de Luther pour rendre le peuple hostile aux religieux. Leur vie dissolue ; la sainteté monastique et la « justification par les œuvres ».* 168-185

Parfois, Luther représente les religieux comme des gloutons, des buveurs, des viveurs, des paillards et des fainéants, 168 ; — ailleurs, il s'élève contre leur sainteté par les œuvres, et l'austérité exagérée de leur vie, 174 ; — par là, ils ne parvenaient qu'à mériter la damnation éternelle, 181.

§ 4. — *Calomnies de Luther sur la « Formule monastique de l'absolution ».* 183-195

Pour montrer que c'était uniquement en raison de leurs œuvres qu'ils entendaient être absous de leurs péchés, il cite une prétendue formule d'absolution qui n'en est pas une, tandis qu'il passe la véritable sous silence ; elle serait imputable aux déchaussés, 186 ; — Luther lui-même a maintenu la formule catholique de l'absolution, 187 ; — sens de la formule monastique, 192.

§ 5. — *« Le grand malfaiteur condamne le petit ». Moyens indignes employés par Luther pour discréditer les religieux et le clergé séculier.* 195-222

Luther attaque les religieux et les prêtres sur le point où lui et sa suite étaient dans la situation la plus fâcheuse, 195 ; — les augustins apostats, 199. — L'enseignement de Luther sur l'impossibilité de résister à l'entraînement de la chair fut sa grande force d'attraction, 205. — Pour détourner de la vue de ces excès les regards du public, Luther attira l'attention sur les fautes du clergé régulier et du clergé séculier, 208 ; — attaques injurieuses contre les moines et les prêtres, 211 ; — pamphlets, 216 ; — chansons, 218 ; — caricatures : l'âne-pape, le veau-moine, 220.

§ 6. — *Déloyauté et haine mortelle de Luther à l'endroit des couvents et des ordres religieux.* 222-235

Tantôt Luther déclare que la vie mauvaise des religieux serait peu de chose si leur doctrine était convenable, tantôt il trouve leur doctrine convenable pour ne s'attaquer qu'à leur vie, 223 ; — tantôt il recommande la douceur, tantôt il souffle la haine et la violence, 224 ; — depuis sa chute, il fut hanté de l'idée de la destruction de tous les monastères et de toutes les cathédrales, 228 ; — pourtant, « il n'a souhaité aucun mal aux papistes », 230 ; — son audace s'accroit de l'attitude des évêques, 232. — Transition à la seconde partie, 233.

SECONDE PARTIE

LE POINT DE DÉPART DE L'ÉVOLUTION DE LUTHER

SON NOUVEL ÉVANGILE

La théorie de Luther sur la justification par la foi seule devait le pousser à rejeter non seulement toute la vie chrétienne en général, mais plus particulièrement encore la vie religieuse, comme une justification par les œuvres et un mérite par les œuvres, 237 ; — les œuvres propres et la justification par les œuvres devinrent le point fixe de ses préoccupations, 238 ; — comment en arriva-t-il à sa théorie : solutions protestantes, 237.

CHAPITRE PREMIER. — DES PÉNITENCES IMMODÉRÉES DE LUTHER AVANS SA « CONVERSION », EN VUE D'APAISER LA SÉVÉRITÉ DU SOUVERAIN JUGE. 243-326

Ouvertures tardives de Luther sur ses mortifications exagérées dans le cloître, et le but erroné qu'il s'y serait proposé, 243.

§ 1. — *Les affirmations de Luther sur ses mortifications dans le cloître jugées d'après l'austérité de son ordre* 245-259

Tantôt c'est vingt ans, tantôt quinze qu'il les a pratiquées, 245 ; — ce n'a pu être au plus que pendant dix ans, 247 ; — et plus exactement pendant cinq ans, 249. — L'habit des ermites de St Augustin, 249 ; — le froid, 250 ; — l'office nocturne et les autres veilles, 251 ; — les jeûnes, 254 ; — adoucissements introduits par Staupitz, 256.

§ 2. — *Les vues des maîtres catholiques antérieurs à Luther sur les mortifications et sur la discrétion.* . . 259-284

Aucun d'eux n'a jamais su que les mortifications eussent pour but d'apaiser la sévérité du souverain Juge ; mais ils voient en elles un moyen de dompter la chair et ils demandent qu'on les pratique avec discrétion. — Cassien, 259 ; — saint Basile, saint Benoît, saint Jérôme, 261 ; — saint Pierre Chrysologue, Hugues de Saint-Victor, saint Bernard, 262 ; — les Chartreux, Guillaume de Saint-Thierry, 264 ; — saint Thomas, 265 ; — David d'Augsbourg, saint Bonaventure, 268 ; — ermites de saint Augustin, 270 ; — Suso, Tauler, 272 ; — Gerson, l'imitation de J.-C., 273 ; — Gerhard de Zütphen, 275 ; — Raymond Jordan, saint Laurent Justinien, 276 ; — saint Ignace de Loyola, Raulin, 278 ; — les prédicateurs du moyen âge, Geiler de Keysersberg, 279 ; — la poésie populaire, 280 ; — Hugues de Saint Cher, 282 ; — tradition depuis l'Ambrosiaster ; Pierre Lombard, Nicolas de Lyra, 283.

§ 3. — *Les mortifications et la discrétion dans Luther avant 1530.* 285-292

Sermon de 1519 : Luther y parle comme les maîtres catholiques sur le but des mortifications et sur la discrétion, 284 ; — sermon sur les bonnes œuvres (1520), 285 ; — remarque importante sur son attitude d'alors à l'endroit des mortifications, 286 ; — ce qu'il disait encore en 1524-1525, 289 ; — si l'on jeûne, ce ne doit pas être pour obéir à l'Eglise, mais parce qu'on en ressent l'utilité, 290.

§ 4. — *Luther après 1530 est en contradiction avec ses affirmations antérieures, avec la doctrine de son ordre et celle de l'Eglise.* 292-308

Les écrivains protestants n'ont pas su peser la valeur des assertions tardives de Luther sur ses mortifications, 292 ; — il ne pourrait s'agir que des cinq premières années de sa vie au couvent, 296 ; — son noviciat et son « précepteur », 297 ; — Luther lui-même était attentif à pratiquer l'obéissance extérieure, quoique intérieurement, il fût tourmenté de grandes tentations de sens propre, 299 ; — son protecteur Staupitz le dispensa même de plusieurs humbles offices du couvent, 302 ; — en 1509, Luther lui-même écrit qu'il se porte bien, 304 ; — ce n'est qu'après 1530 qu'il parle de mortifications excessives faites en vue de trouver J.-C., 304 ; — pourquoi si tard ? 308.

§ 5. — *Solution du problème.* 308-326

En 1533, Luther prétend que les pratiques monastiques et les mortifications avaient pour but de faire trouver le Christ et de conduire au ciel, 308 ; — deux ans après, il écrira que pour devenir un saint de couvent, il a mis la plus grande application à les observer, 310 ; — mille ans auparavant, un écrivain ecclésiastique avait déjà protesté contre cette caricature de la sainteté monastique, 312 ; — c'était la fourberie qui poussait Luther à se peindre dans sa vie d'autrefois comme un saint de cette espèce, 314 ; — une seconde comédie consista à se représenter comme n'ayant appris que fort tard que dans le ch. I, v. 17 de l'épître aux Romains il ne s'agissait pas de la justice de Dieu qui punit, mais de la justice passive que Dieu nous donne par la foi ; connexion de cette affirmation avec la précédente, 315 ; — en réalité, Luther n'avait jamais entendu ce passage dans le sens de la justice de Dieu qui punit, 321 ; — c'étaient là de ces mensonges officieux, dont il affirmait la légitimité, 324. — Conclusions, 325.

CHAPITRE II. — DOCTRINE DES PRIÈRES DE L'EGLISE SUR LA MISÉRICORDE DE DIEU, ET SUR SA GRACE EN REGARD DE NOTRE IMPUISSANCE 327-363

Extraits tirés surtout du missel, du bréviaire et de l'*Ordinarium* de l'ordre des ermites, livres dont s'était servi Luther ; dans ces livres, il n'est presque jamais question d'un Dieu irrité, mais presque toujours de la miséricorde de Dieu, 327 ; — rappel constant de notre propre impuissance,

330 ; — il nous faut recourir à Dieu et à J.-C. ; la croix, salut et espérance du monde, 330. — « Le vrai Dieu dit : « Je ne veux pas la mort du pécheur.. » : c'était de l'Eglise que Luther tenait cette parole, 339 ; — puissance de la grâce, 340 ; — « l'Eglise est notre poule et nous sommes ses poussins », 350 ; — les mérites de J.-C. sont le seul fondement de notre salut, pendant la vie et à l'heure de la mort, 352 ; — Luther se condamne lui-même, 360.

CHAPITRE III. — LE MOMENT PRÉCIS DE LA CRISE MORALE ET DOCTRINALE DE LUTHER. 364-460

§ 1. — *Méthode superficielle des écrivains protestants pour juger les assertions de Luther.* 364-370

Ep. aux Romains, I, 17 : ou Luther n'a pas lu un seul des écrivains catholiques qui avaient interprété ce texte, ou il a caché la vérité de propos délibéré, 367.

§ 2. — *Incertitude absolue des théologiens protestants sur la nature et l'époque de la nouvelle orientation de Luther* 370-377

Leurs incertitudes sur les différentes périodes de la vie de Luther et sur le point de départ de sa crise, 370.

§ 3. — *Quand et comment, d'après les sources connues jusqu'ici, Luther en arriva-t-il à s'écarter du droit chemin?* 377-407

Lettres du 8 et du 15 avril 1516, 378 ; — sermon du 26 décembre 1515, 381 ; — la concupiscence est absolument invincible, 381.

I. — *Justice propre et justice du Christ; la Loi et l'Evangile* 384-391

Dégoût de sa justice propre et de la loi, 385 ; — les œuvres de la loi et la justice du Christ, 386.

II. — *La concupiscence est invincible; elle est le péché originel demeurant en nous.* 391-407

Deux conceptions de la théorie de Luther, 391 ; — première doctrine de Luther, 393 ; — en 1515, sous la pression de ses dispositions intimes, il tombe dans l'erreur, 398.

§ 4. — *Quand et comment, d'après son Commentaire sur l'Epître aux Romains, Luther s'écarta-t-il du droit chemin ?* 407-460

Importance de ce Commentaire, 407 ; — les trois premiers chapitres, 408.

I. — *La corruption profonde de notre volonté d'après Luther, Son orgueil et sa prétention à opérer par lui-même sa justification* 412-429

Justice propre et justice du Christ, 412 ; — « l'abîme insondable de la perversité de la volonté », 417. — Orgueil de Luther, 419 ; — il ne s'appuie que sur ses propres œuvres, 421 ; — présomption et arrogance, 424.

II. — *Prétention de Luther à opérer par lui-même sa justification (suite). La chute et le désespoir.* . . . 429-432

III. — *Luther ne sollicite pas la grâce qui lui permettrait de triompher* 432-436

IV. — *Solution de Luther : J.-C. a accompli la loi.* 436-440

V. — *Obscurité de Luther sur la foi justifiante. Ignorance complète de la saine théologie.* 440-444

VI. — *La concupiscence est le péché originel qui demeure en nous. Ici-bas, la justification n'est que commencée. Contradictions* 445-454

Pétition de principe et contradictions, 449 ; — nous ne sommes justes qu'en espérance, 452.

VII. *Conclusion. Coup d'œil rétrospectif.* . . . 455-460

C'est en 1515 que se place la crise doctrinale de Luther, 455 ; — Luther suit la route habituelle aux hérétiques, 458.

ABBEVILLE. — IMPRIMERIE F. PAILLART.

BIBLIOTH DE LA VILLE DE LYON

TEXTES ET DOCUMENTS

POUR

L'ÉTUDE HISTORIQUE
DU CHRISTIANISME

Publiés sous la direction de HIPPOLYTE HEMMER et PAUL LEJAY

Le format de la collection est in-12.

Pour chaque auteur on donne le texte, la traduction française en regard, une introduction et un index.

VIENT DE PARAITRE :

13. ÉVANGILES APOCRYPHES. I : *Protévangile de Jacques. Pseudo-Matthieu. Evangile de Thomas*, par Charles Michel, correspondant de l'Institut, professeur à l'Université de Liège. — *Histoire de Joseph le Charpentier*, par P. Peeters, Bollandiste. 1 vol. (XL-255 p.) ..... **3 fr.**

Les Evangiles apocryphes contenus dans ce volume ont trait surtout à l'enfance de Jésus, à sa vie cachée à Nazareth, à la vie de la Vierge, et à celle de saint Joseph. — Ces textes présentent un vif intérêt ; jusqu'au IVe et même VIe siècle, ils eurent la plus grande vogue et furent lus par les fidèles concurremment avec les textes canoniques. — Leur faveur continua, du reste, plus tard, même quand on les sépara nettement des Ecrits reconnus par l'Eglise comme sacrés. Les gracieuses légendes, les anecdotes précises rapportées par les Apocryphes, intéressaient le peuple, et lui donnaient les détails qu'il désirait connaître sur le Sauveur, ses parents, son entourage, et dont étaient plus sobres les Evangiles canoniques. Aussi les artistes du moyen âge se sont-ils largement inspirés des apocryphes, trouvant de nombreux motifs dans leurs scènes précises et pittoresques, familières à la foule pieuse se pressant dans les cathédrales — et les archéologues sauront gré aux éditeurs de ce volume de leur permettre d'identifier ainsi plus aisément maints chapiteaux et maintes sculptures. Ajoutons que l'Histoire de Joseph le Charpentier est, pour la première fois, mise à la portée des lecteurs français. — Les autres textes suivront en trois autres volumes de grosseur diverse.

Volumes parus précédemment :

1. JUSTIN, *Apologies*, par Louis Pautigny, agrégé de l'Université, 1 vol. (XXXVI-200 p.)..... **2 fr. 50**

L'auteur, élevé dans le paganisme, formé à l'école des plus célèbres philosophes de son temps, met au service de sa nouvelle croyance son talent et le crédit que donnait à ses écrits sa haute culture intellectuelle. Réfutant les accusations portées contre les chrétiens, il montre l'illégalité des mesures prises contre eux et tente le premier essai de conciliation entre la philosophie et le christianisme. Au point de vue dogmatique, son œuvre est de haute valeur, car on y trouve une expo-

sition aussi nette que possible et systématique de la doctrine enseignée dans l'Eglise aux fidèles. Au point de vue exégétique ce traité n'est pas moins capital, car les citations de l'ancien Testament et des Evangiles abondent sous la plume de Justin et il nous donne donc le degré de respect et de confiance que l'on avait à ce moment dans les textes sacrés, les rapports qu'on établissait entre eux — ceux que l'on révérait davantage. Enfin l'historien y trouve également les plus précieux détails, surtout au point de vue liturgique, car Justin, voulant montrer l'inanité des accusations calomnieuses lancées contre la vie des chrétiens, décrit minutieusement leurs assemblées.

2 et 14. EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, livres I-VIII, par Emile Grapin, curé-doyen de Nuits (Côte-d'Or). 2 vol . 9 fr.

L'importance du texte d'Eusèbe de Césarée, considéré à juste titre comme le Père de l'Histoire ecclésiastique, n'est plus à démontrer.

« S'il n'avait pas, avec une diligence sans égale, fouillé les biblio-« thèques palestiniennes où le docteur Origène et l'évêque Alexandre « avaient recueilli toute la littérature chrétienne des temps anciens, nos « connaissances sur les trois premiers siècles de l'Eglise se réduiraient « à bien peu de choses.

« Grâce à lui nous nous trouvons en mesure, non sans doute de ne « pas regretter le naufrage de cette littérature, mais au moins de pouvoir « l'apprécier sur de nôtables débris. » C'est ainsi que s'exprime Mgr Duchesne au début de son *Histoire ancienne de l'Eglise*. Sans posséder la critique rigoureuse que nous estimons à juste titre la qualité maîtresse des historiens, Eusèbe, cependant, rejette avec beaucoup plus de soin qu'on ne le faisait avant lui et qu'on ne le fit ensuite, les faits douteux et les récits fabuleux. Surtout il comprit l'intérêt capital du grand fait philosophique qu'était le christianisme et chercha à dégager la philosophie de l'histoire. Il dit expressément ne pas écrire comme ses devanciers seulement le récit de batailles ou de conquêtes.

L'introduction et la table paraîtront dans le tome III et dernier qui contiendra les deux derniers livres

3. TERTULLIEN, *de Pœnitentia*, *de Pudicitia*, par Pierre de Labriolle, professeur à l'Université de Fribourg (Suisse), (LXVII-237 p.)..... 3 fr.

Le rapprochement des deux traités inclus dans ce volume n'est pas arbitraire. Dans l'un et l'autre, Tertullien propose sa solution, disons plutôt ses solutions, à l'un des problèmes moraux qui ont le plus préoccupé les premiers siècles chrétiens savoir : dans quelle mesure convenait-il de faire fléchir au bénéfice du pécheur oublieux des promesses baptismales la loi de rigueur qui, aux yeux de beaucoup, lui interdisait tout espoir de réconciliation avec l'Eglise ?

En comparant le *de Pudicitia* au *de Pœnitencia* on peut suivre le progrès de la pensée de Tertullien, et comment, d'un traité à l'autre, elle s'est enrichie, modifiée, surtout contredite, quitte à plier les mêmes arguments à des conclusions tout opposées.

Les questions de détails que soulève l'étude de ces opuscules sont traitées dans l'*Introduction* à laquelle les plus récents travaux servent de substructure. D'abondantes notes critiques et explicatives, un savant Index où toutes les expressions du latin juridique et du « latin d'Eglise », sont notées avec renvois aux ouvrages spéciaux, achèvent de donner à ce volume un intérêt véritablement scientifique. Ajoutons que la traduction elle-même, très littéraire et pourtant très dégagée, lutte de façon heureuse avec le style si complexe et si personnel de Tertullien.

4. TERTULLIEN, *de Præscriptione Hæreticorum*, par Pierre de Labriolle, prof. à l'Université de Fribourg (Suisse), (LXVIII-114 p.)..... 2 fr.

Pour qui veut connaître la dialectique inexorable et passionnée du grand champion de l'Eglise au IIIe siècle, c'est le *de Præscriptione*

qu'il faut lire. Nulle part son ardeur à convaincre, sa haine de toute pensée hétérodoxe ne s'est manifestée avec plus d'éclat. Quant à l'idée maîtresse qui constitue le fond du traité, il est certain qu'elle a exercé la plus grande influence sur la polémique à venir. Comme on l'a dit très justement, elle a servi de morale à la pensée catholique. On trouvera dans l'*Introduction* l'histoire de cette influence avec des indications précises sur les sources du traité, l'origine juridique de l'argument de prescription et toutes les questions connexes.

5, 10 et 12. LES PÈRES APOSTOLIQUES. I : Doctrine des apôtres : *Epître de Barnabé*, par Hippolyte Hemmer, Gabriel Oger et A. Laurent, (cxvi-122 p.)..... 2 fr. 50

Il est inutile d'insister sur l'intérêt de ces textes les plus vénérables parmi les témoins de la tradition catholique. Le principal intérêt de la Didaché réside dans le tableau qu'elle nous trace des institutions chrétiennes. Elle nous apporte des renseignements souvent uniques sur la pratique des premières communautés, sur le baptême, les jeûnes, les temps de la prière, l'eucharistie, le ministère de la parole, la hiérarchie, la pénitence. L'Epître de Barnabé est destinée à conjurer le danger qui menaçait la foi d'une communauté chrétienne, elle se divise en deux parties — la première est un traité d'apologétique contre les Juifs — la seconde une exhortation morale — où sont développés les principaux points de la doctrine chrétienne : amour du Créateur et Rédempteur, humilité et douceur de cœur, pureté, etc. Les deux textes sont édités avec le plus grand soin et la longue introduction qui les précède donne tous les renseignements utiles sur les problèmes qu'ils soulèvent.

II : Clément de Rome : *Epître aux Corinthiens, homélie du IIe siècle*, par Hippolyte Hemmer. 1 vol. (lxxiv-204). 3 fr.

La longue et substantielle introduction de l'éditeur donne tous les renseignements utiles sur ce texte si important et sur lequel on a tant écrit. L'auteur y traite les sujets suivants : I. Histoire de Clément ; II. Analyse de l'Epître ; III. Authenticité de l'Epître ; IV. Date de la composition ; V. Occasion, but et caractère de la lettre ; IV. Institutions, doctrines et histoire (L'Ecriture Sainte dans l'Epître de Clément, l'organisation de la Communauté chrétienne, la prééminence de l'Eglise romaine, la persécution de Néron, Doctrines sur Dieu, le Christ, la Trinité) ; VII. La Grande Prière ; VIII. Histoire du Texte. Pour l'*homélie du IIe siècle*, l'auteur explique pourquoi ce texte ne peut être de Clément, ce qu'il est en réalité, l'analyse, en détermine l'origine et en résume le contenu doctrinal.

III : Ignace d'Antioche, Polycarpe de Smyrne : *Epîtres. Martyre de Polycarpe.* texte, traduction. introduction et Index par Auguste Lelong, agrégé de l'Université, 1 vol. in-12 (lxxx-187 p.)..... 3 fr.

Dans ce petit volume se trouvent rassemblés trois documents de la plus haute importance pour l'Histoire du Christianisme au IIe siècle : *Les sept Epîtres authentiques de saint Ignace* (vers l'an 110), *l'Epître de saint Polycarpe* (même époque) et *le Martyre de saint Polycarpe* (en 156). Les *Epîtres de saint Ignace*, chaleureux plaidoyer en faveur de la hiérarchie ecclésiastique, sont le plus ancien document relatif à l'épiscopat unitaire et monarchique, tel que nous le voyons fonctionner aujourd'hui dans l'Eglise ; elles sont donc la base de toute étude sur l'origine de l'épiscopat, de là, la violence particulière des polémiques dont elles ont été l'objet. Elles contiennent aussi de curieux renseignements sur le Docétisme et le Judéo-christianisme. Au point de vue littéraire, remarquer l'admirable *Epître aux Romains*, « l'un des joyaux de la littérature chrétienne primitive » (Renan). *L'Epître de saint Polycarpe* a pour intérêt spécial d'être le principal garant des l'authenticité des *Epîtres de saint Ignace*. Le récit du martyre de saint Polycarpe, déjà très intéressant par lui-même, l'est encore davantage par ce fait qu'il est le plus ancien exemple connu des *Actes de*

martyre et le modèle qu'on imita dans la suite pour ces sortes de compositions. Dans l'Introduction, l'éditeur s'est attaché surtout à deux points : 1° bien établir l'authenticité de ces trois ouvrages ; 2° en dégager nettement le contenu doctrinal. La traduction particulièrement difficile en ce qui concerne le texte souvent obscur et toujours mouvementé de saint Ignace, n'a pas seulement le mérite d'une scrupuleuse exactitude, mais encore celui d'une parfaite clarté.

6. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours funèbres en l'honneur de son frère Césaire et de Basile de Césarée*, par Fernand Boulanger, maître de conférences à la Faculté libre des lettres de Lille, (CXV-252 p.)..... ... . **3 fr.**

La réputation de Grégoire de Nazianze n'eut peut-être pas d'égale dans toute l'histoire de l'Eglise grecque. Les rhéteurs de Byzance le citent comme un modèle désormais classique, ils ne le mettent guère au-dessous de Démosthène, ils le placent parfois au-dessus. — Bien que nous soyons plus sensibles qu'eux aux défauts réels du grand orateur, les deux discours que renferme ce volume n'en ont pas moins un très grand intérêt littéraire et historique. On y trouve de nombreux renseignements sur une époque importante de l'histoire de l'Eglise et sous la plume d'un témoin particulièrement bien informé, notamment sur la cour de Byzance, sur la vie et les mœurs des étudiants à Athènes, sur l'élection des évêques et les compétitions auxquelles elle donnait lieu, sur la lutte entreprise par les Cappadociens contre l'arianisme pour l'orthodoxie, bref sur l'influence considérable exercée dans le domaine religieux, politique et social par les grands évêques de cette époque.

7. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Discours catéchétique*, par Louis Méridier, docteur ès-lettres. 1 vol. in-12, br. (LXXXV-211 p.)..... ..... **3 fr.**

Dans l'œuvre considérable de Grégoire de Nysse, le *Discours Catéchétique* tient une place très importante. L'auteur l'a composé au moment où déjà par l'éclat de ses discours, la profondeur de ses écrits, il occupait le premier rang de l'épiscopat d'Orient, et était tenu pour un des représentants les plus autorisés de la doctrine orthodoxe. Les circonstances politiques (mort de Valens, concile de Constantinople), se prêtaient tout particulièrement à un exposé d'ensemble de la foi ; il était opportun de fixer la place et la portée des dogmes définis récemment.

Le *Discours Catéchétique* s'adresse aux Catéchistes et se présente comme un Manuel destiné à fournir une réponse à des objections courantes. Or, les objections prévues portant sur tous les points essentiels de la foi, Grégoire de Nysse en y répondant est amené à esquisser dans ses grandes lignes, et par endroits dans ses détails, le système théologique auquel il s'attache. En outre les sujets traités sont rangés d'après leur ordre logique ou historique, de telle sorte que l'ouvrage se présente comme une histoire suivie de l'homme depuis sa création jusqu'aux effets de la rédemption. — Il est inutile d'insister sur l'intérêt d'un pareil texte.

8 et 11. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, par Georges Archambault, directeur à l'Ecole Fénelon. 2 vol. in-12 (C-362 p.-396 p.)..... **7 fr.**

Le *Dialogue avec Tryphon* de JUSTIN, moins connu généralement que *les Apologies*, ne précise pas seulement nombre de conceptions théologiques déjà exposées dans celles-ci, mais constitue un document très important, unique presque, sur l'attitude que les chrétiens avaient prise vers le milieu du second siècle vis-à-vis du Judaïsme et de l'Ancien Testament. Ce n'est pas encore l'allégorisme aigu d'Origène, mais les méthodes philoniennes d'interprétation s'y font déjà très nettement sentir ; et comme elles ne furent pas sans influence sur la formation de la théologie chrétienne il importe à quiconque s'occupe

de théologie et d'histoire de l'Eglise de pouvoir étudier commodément cet ouvrage.

La présente édition a pour but de faciliter cette tâche. Elle est basée sur une révision entière du texte d'après le ms. de la Bibliothèque Nationale, le seul qui doive compter d'après les conclusions développées par l'auteur. Cette édition est précédée d'une introduction de cent pages, où sont traités les principaux problèmes d'ordre littéraire. La traduction française mise en regard du texte a été rendue aussi claire et exacte que possible, et est accompagnée de notes abondantes où on a voulu signaler au fur et à mesure les différentes questions posées par les ouvrages de Justin. Le lecteur y trouvera les résultats des plus récentes recherches faites à ce sujet. L'index qui termine le tome II donne les principaux mots grecs employés par Justin dans le Dialogue et en facilite singulièrement l'usage.

9 PHILON, *Commentaire allégorique des saintes Lois*. Traités I à III, par M. Emile Bréhier, maître de conférences à l'Université de Rennes. 1 vol. in-12 (xxxviii-330 p.)..... **3 fr. 50**

Les trois traités du *Commentaire allégorique des saintes Lois* forment le début du vaste Commentaire allégorique de la Genèse, c'est-à-dire de l'ensemble d'écrits qui nous fait le mieux pénétrer dans la pensée et la méthode de Philon. L'exégèse allégorique tient ici toute la place et, avec l'explication littérale, disparaissent aussi les préoccupations d'ordre pratique : apologétique et propagande. Ces trois traités peuvent d'ailleurs d'autant mieux donner une idée complète de la méthode de Philon, que notre auteur se répète souvent, et qu'il n'est guère un des points importants de sa doctrine (en morale, en métaphysique et en psychologie) qui n'y soit tout au moins indiqué. L'on a pu profiter, pour le texte grec, des volumes parus de la grande édition Cohn et Wendland.

15. PALLADIUS : *Histoire Lausiaque* (Vie des Pères du Désert), par A. Lucot.

L'auteur de *l'Histoire Lausiaque* raconte ses propres souvenirs ou rapporte des traditions sur l'ascétisme chrétien de son époque en Egypte, en Palestine, en Mésopotamie, en Galatie, en Italie, en Cappadoce et en Grèce. Il accorde une assez large part à la Palestine et spécialement à Jérusalem, à Bethléem, Jéricho, Césarée ; mais c'est l'Egypte qui a la place prépondérante. Cet ouvrage constitue dans la Littérature chrétienne un des premiers monuments et une des pages les plus goûtées de l'hagiographie et de l'histoire des Pères du Désert, avec des allusions aux coutumes et à l'organisation politique et sociale. C'est un document psychologique et aussi une contribution précieuse à l'étude d'un pays mystérieux, attirant déjà par la curiosité de ses paysages et de ses mœurs et retrouvant sur une riche civilisation morte un renouveau de vie : c'est un chapitre de l'histoire qui fut mouvementée et dénaturée de parti pris, d'un passé dont il reste actuellement peu de chose, quelques monastères et beaucoup de ruines.

Prochainement en vente :

PÈRES APOSTOLIQUES, tome IV. *Le Pasteur d'Hermas*, par A. Lelong.

En Préparation prochaine :

EUSÈBE : *Histoire Ecclésiastique*, tome III et dernier.

— *Evangiles apocryphes*. II. *Les Evangiles de l'Enfance*.

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE RELIGIEUSE

Cette collection a pour but de satisfaire la curiosité sans cesse croissante du public éclairé et instruit sur les questions touchant de près ou de loin à l'histoire des religions. C'est dire l'extrême variété des volumes qui la composeront et qui pourront traiter aussi bien des premières manifestations des cultes primitifs que des évènements presque contemporains. Les volumes de la collection sont de format in-12.

Volumes parus :

1, 2, 4 et 8. L'ÉGLISE DE PARIS ET LA RÉVOLUTION, par P. PISANI, chanoine de Notre-Dame de Paris, docteur ès lettres, professeur à l'Institut Catholique de Paris. — I. (1789-1792). — II. (1792-1796). — III. (1796-1799). — IV et dernier. (1799-1802). — Chaque volume..... 3 fr. 50

TOME I.

I. *Le diocèse de Paris en 1789.* — II. *Les élections du clergé de Paris en 1789.* — III. *Antoine-Eléonore de Juigné, archevêque de Paris.* — IV. *Législation religieuse de la Constituante.* — *La religion d'Etat.* — *Les biens du clergé.* — *La confiscation.* — V. *Législation religieuse de la Constituante.* — VI. *Législation religieuse de la Constituante.* — *La Constitution civile du clergé.* — VII. *L'Eglise constitutionnelle a Paris.* — *Son organisation.* — *Ses premières difficultés.* — VIII. *L'Eglise insermentée à Paris.* — *Entraves à la liberté garantie par la loi.* — *La déportation des insermentés.* — IX. *La journée du 10 Août.* — *Le serment de liberté-égalité.* — X. *La loi de déportation.*

TOME II.

I. *Le clergé en 1793.* — *Le clergé insermenté.* — II. *Le clergé de Paris en 1793.* — *Les assermentés.* — III. *La Terreur.* — IV. *La Terreur* (suite). — V. *Le 9 thermidor.* — VI. *La réouverture des églises.* — VII. *Politique religieuse de la Convention en 1795.* — VIII. *Le directoire et l'église de Paris en 1795.* — IX. *Le culte à Paris au commencement de l'année 1796.*

TOME III.

I. *Le Directoire et le clergé assermenté en 1795.* — II. *Les Constitutionnels en 1795.* — III. *Le Directoire et le Pape (1796-1797).* — IV. *Les Polémiques de l'abbé de Boulogne.* — V. *Le Concile national de 1797.* — VI. *Les Théophilantropes.* — VII. *Royer, évêque de Paris.* — VIII. *La persécution fructidorienne.* — IX. *Le culte décadaire.* — X. *La Cathédrale et les églises de Paris sous le Directoire.*

TOME IV.

I. *Brumaire.* — II. *Marengo.* — III. *Vers le Concordat.* — IV. *Le Concordat.* — V. *Le concile constitutionnel de 1801.* — VI. *La démission des évêques.* — VII. *La publication du Concordat.* — VIII. *Le lendemain du Concordat.* — IX. *Les églises de Paris après le Concordat.*
Chaque volume est terminé par un index des noms de personnes.

3. ÉTUDES SUR LA RÉFORME FRANÇAISE, par Henri HAUSER, professeur à l'Université de Dijon. 1 vol in-12..... 3 fr. 50

De l'humanisme et de la Réforme (1512-1552). — Un nouveau texte sur Aimé Maigret. — La Réforme et les classes populaires en France au XVI[e] siècle. — Etude critique sur la « Rebeine » de Lyon (1529). — Les

Consulats et la Réforme (1532-1527). — Notes et documents sur la Réforme en Auvergne. — Petits livres du XVIe siècle. — Une source importante du martyrologe de Crespin : « l'histoire des persécutions de l'eglise de Paris », d'Antoine de Chaudieu.

5 et 7. LUTHER ET LE LUTHÉRANISME. Etude 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. — T. I et II, chaque volume. **3 fr. 50**

« L'ouvrage du P. Denifle a produit en Allemagne une grande émotion. Les polémiques qu'il a suscitées et qu'il continue d'alimenter rappellent celles qui avaient eu lieu autour des œuvres similaires de Doellinger et de Janssen. Cet ouvrage est loin d'être une simple contribution à l'histoire du protestantisme, il touche aussi bien à l'histoire générale, à la théologie scolastique, mystique ou patristique, à l'exégèse ; on y trouve une étude profonde de psychologie, et de controverse dogmatique. C'est une véritable encyclopédie, le dernier effort d'un puissant esprit qui, pendant de longues années, avait promené son activité intellectuelle de l'étude de la philosophie et de la théologie scolastiques à celles des mystiques allemands du XIVe siècle, et qui, à des travaux sur la paléographie et la diplomatique avait ajouté des études magistrales sur les universités au moyen âge et sur la désolation des églises de France pendant la guerre de Cent Ans.

« Rien n'a été épargnée pour que cette traduction fût d'une lecture utile et agréable. Tous les passages de textes latins et autres langues étrangères cités par Denifle ont été traduits sur les originaux et des inadvertances ont été ainsi rectifiées. On a rejeté en note tout ce qui était de nature à dépurer un texte français. Des notes ont été ajoutées pour rendre les renseignements donnés par Denifle plus clairs et plus utiles, et pour mettre le lecteur au courant des travaux les plus récents. »

Préface du traducteur. — Préface de la seconde édition. — Introduction.

Livre premier. — Examen critique des historiens protestants de Luther et des théologiens protestants.

Première partie : De l'ouvrage et de l'enseignement de Luther sur les vœux monastiques. I : Aperçu des idées de Luther sur l'état religieux pendant sa vie monastique. II : Saint Bernard a-t-il réprouvé les vœux et la vie monastiques ? III : Le supérieur peut-il accorder une dispense générale ? Luther avait-il fait vœu d'observer toute la règle ? IV : But de l'année de probation d'après Luther. V : Les vœux nous détachent-ils du Christ ? En entrant dans un ordre prend-on un autre guide que le Christ ? VI : Sophismes et énormités de Luther sur les vœux monastiques et particulièrement sur le vœu de chasteté. Astuce de Luther, ses excitations au mensonge. VII : Principes fondamentaux de la doctrine catholique sur la perfection chrétienne et l'idéal de la vie. VIII : Doctrine de saint Thomas d'Aquin et des autres docteurs jusqu'à Luther sur l'idéal de la vie et sur les conseils évangéliques. IX : Sophismes et falsifications de Luther au sujet de la perfection chrétienne. X : Les déclarations de Mélanchton et de la confession d'Augsbourg sur l'état religieux. Les théologiens protestants modernes. XI : Luther et le « Baptême monastique » Thomas d'Aquin, l'inventeur prétendu de ce baptême. XII : Le « Baptême monastique » des catholiques est-il un reniement du baptême du Christ ? XIII : Mensonges de Luther sur la condamnation du mariage par le Pape, son enseignement dissolvant au sujet du mariage. XIV : Conclusion. Préoccupations inférieures de Luther dans sa lutte contre l'état religieux.

Livre second. — Le point de départ de l'évolution de Luther, son nouvel Evangile. I : Des pénitences immodérées de Luther avant sa « conversion » en vue d'apaiser la sévérité du souverain juge. II : Doctrine des prières de l'Eglise sur la miséricorde de Dieu, et sur sa grâce en regard de notre impuissance. III : Le moment précis de la crise morale et doctrinale de Luther.

En préparation : tomes III et IV.

6. **BATIFFOL** (Mgr P.). *Histoire du Bréviaire romain*, troisième édition entièrement remaniée. 1 vol. in-12... 3 fr. 50

Cette édition est pour ainsi dire un livre nouveau. Le titre des chapitres est demeuré le même, mais les chapitres eux-mêmes ont été pour ainsi dire récrits, les notes également. Il est inutile de dire que toute la littérature du sujet depuis la dernière édition a été utilisée avec la conscience scientifique qu'apporte l'auteur dans tous ses écrits.

Sous presse :

FOUCART (Georges), professeur-adjoint à la Faculté des lettres de l'Université d'Aix-Marseille. *La Méthode comparative dans l'histoire des Religions*, 2e édition revue et augmentée. 1 vol. in-12..... 3 fr. 50

AUTRES OUVRAGES IMPORTANTS D'HISTOIRE RELIGIEUSE

P. Henri FOUQUERAY, S. J. *Histoire de la Compagnie de Jésus en France, des origines à la suppression (1528-1762)*. Tome Ier. Les origines et les premières luttes (1528-1575). 1 vol. in-8 (xxv-673 p.)..... 10 fr.

VALOIS (Noël), membre de l'Institut. *La France et le grand schisme d'Occident*. 4 vol. in-8..... 40 fr.

— *La crise religieuse du XVe siècle. Le Pape et le Concile* (1418-1450), 2 vol. gr. in-8 (xxxviii-408, 426 p.), portr. et pl. 20 fr.

BIBLIOTHÈQUE DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS. — PREMIÈRE PARTIE : Bibliographie par les PP. de Backer ; SECONDE PARTIE : Histoire par le P. Carayon. Nouvelle édition par le P. Sommervogel, S. J., Strasbourgeois. publ. par la province de Belgique. 1890-1909, t. I-X et Supplément 1-2, anonymes, pseudonymes, index géographique des auteurs et des domiciles et tables rédigées par le P. Bliard. 10 vol. 4°, cart., 2 vol..... 400 fr.

MORTIER (R. P.). *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des Frères Prêcheurs*. Tomes I-V (1170-1559), 5 volumes in-8..... 50 fr.

— Index général des noms propres de personnes et de lieux. 1 vol. in-8..... 2 fr. 50

FÉRET (Abbé P.). *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*. Au moyen âge, XIIe au XVe siècle, 4 vol. — Partie moderne, XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, phases historiques, revue littéraire et index général, 7 vol. 1894-1909, 11 vol. in-8..... 82 fr. 50

H 7967. — Abbeville, imp. F. Paillart.

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE RELIGIEUSE

VOLUMES PARUS

L'Eglise de Paris et la Révolution, par P. Pisani, chanoine de Notre-Dame de Paris, docteur ès-lettres, professeur à l'Institut Catholique. — I. 1789-1792. 1 vol. 12° (350 p.).

Idem. — II. 1792-1796. 1 vol. 12° (424 p.).

Idem. — III. 1796-1799. 1 vol. 12° (430 p.).

Idem. — IV. et dernier. 1799-1802. 1 vol. 12° (461 p.).

Etudes sur la Réforme française, par Henri Hauser, professeur à l'Université de Dijon. 1 vol. 12° (XIV-308 p.).

Luther et le Luthéranisme. Etude 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'église de la Sorbonne. I, 1 vol. 12° (LXXIV-392 p.), II, 1 vol. 12° (472 p.).

Batiffol (Mgr P.). — **Histoire du Bréviaire romain,** 3e édition revue et augmentée. 1 vol. 12° (X-449 p.).

Chaque volume. . . . . **3 fr. 50**

Sous presse :

Foucart (Georges), professeur-adjoint à la Faculté des Lettres de l'Université d'Aix-Marseille. — **La méthode comparative dans l'histoire des Religions,** deuxième édition augmentée. 1 volume.

Denifle (H.), O. P. — **Luther et le Luthéranisme.** Tomes III et IV.

Valois (Noël), membre de l'Institut. — **La France et le Grand Schisme d'Occident (1378-1418).** 4 vol. 8°. . . . . **40 fr.**

— **La Crise religieuse du XVe siècle. — Le Pape et le Concile (1418-1450).** 2 vol. 8° (pl.). . . . . **20 fr.**

— **Histoire de la Pragmatique Sanction de Bourges sous Charles VII.** 1 vol. 8°. . . . . **7 fr. 50**

Histoire de la Compagnie de Jésus en France, des origines à la suppression (1528-1762). Tome Ier. *Les origines et les premières luttes (1528-1575),* par le P. Henri Fouqueray, S. J. 1 vol. 8°. . . . . **10 fr.**

En Préparation :

Tome II : **La Ligue et Henri IV.**

Abbeville, imprimerie F. Paillart.