http://www.numelyo.bm-lyon.fr

Luther et le lutheránisme

Auteur :Denifle, Heinrich, 1844-1905

Date :1910-1912

Cote : SJ CS 268/34 T. 04

Permalien : http://numelyo.bm-lyon.fr/BML:BML_00GOO0100137001104880492

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

CS 268/34

LUTHER

ET

LE LUTHÉRANISME

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE RELIGIEUSE

LUTHER

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

BIBLIOTHÈQUE S. J.
Les Fontaines
60 - CHANTILLY

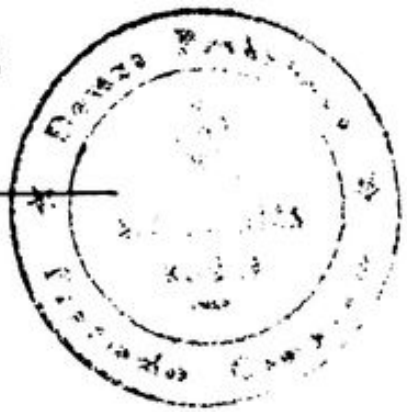
PAR

J. PAQUIER

DOCTEUR ÈS LETTRES

Ancien Administrateur de l'Eglise de la Sorbonne

TOME QUATRIÈME



PARIS

LIBRAIRIE ALPHONSE PICARD ET FILS

82, rue Bonaparte, 82

1913

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 VI[1]

LE SENS CHRÉTIEN CHEZ LUTHER.

Luther, Dieu n'habite pas en toi !

Si mon exposé de l'évolution de Luther et de sa doctrine est exact, il est impossible que dans la pratique Luther ait eu vraiment le sens chrétien ; puisque sa *doctrine* s'éloignait de plus en plus du christianisme et de l'Eglise, il est même à présumer que dans sa *vie*, il alla de plus en plus en déclinant. Si le point de départ de cette doctrine fut l'expérience de

1. Outre un changement de situation, deux raisons ont quelque peu retardé l'achèvement de ce quatrième volume : 1° la préparation de la seconde édition du t. I. ; 2° les démarches pour me procurer les gravures de l'*Image de la Papauté* ; dans l'*Appendice II*, je raconte les luttes gigantesques qu'il m'a fallu livrer pour arriver à m'en procurer une reproduction photographique ! Toutefois le volume va pouvoir être imprimé en cinq mois, et comme ses aînés, il paraitra au mois d'octobre.

Dans ce t. IV, mon apport personnel est peut-être plus considérable encore que dans les précédents, surtout pour le chapitre qui suit ; mais ç'a toujours été d'après la ligne de conduite que j'avais adoptée dès le commencement : j'ai visé à garder *au texte* sa physionomie originale, n'y corrigeant que des oublis, des fautes avérées, sur les faits ; et si je me permets quelques additions, les faisant dans le sens de l'auteur. Les divers genres d'appréciation, les longs éclaircissements sont rejetés dans les notes.

Paris, le 15 Avril 1913. (N. d. T.).

l'invincibilité de la concupiscence et du péché, si le triste et coupable état d'âme de Luther est le centre de sa théologie, on doit constater dans sa vie une décadence profonde et toujours croissante, en opposition avec l'imitation de Jésus-Christ, imitation qui est pourtant la pierre de touche du véritable christianisme.

Si, comme Luther nous l'assure, il n'existe qu'un *seul* péché, qu'on appellera soit péché originel permanent, soit manque de foi ; si donc celui qui croit sait que sans doute il ne sera jamais délivré de la faute originelle, mais enfin que du côté de la foi il peut être tranquille, et qu'ainsi il est déchargé de tous autres devoirs, dès lors, non seulement il ne peut plus être question d'une conscience *délicate*, mais la conscience doit devenir de plus en plus audacieuse et téméraire. Tandis que la piété commence par la crainte de Dieu pour se consommer dans la charité [1], la voie tracée par Luther conduit nécessairement à une vie dissolue [2].

Nous connaissons déjà le relâchement de la doctrine de Luther : déjà aussi, le relâchement de sa vie s'est souvent présenté à nous ; ici, pourtant, autant du moins que le comporte l'objet de cette étude, je voudrais exposer sur ce sujet les points caractéristiques.

1. Saint Augustin, *De vera religione*, c. 17, n. 33 : « Pietas timore inchoatur, charitate perficitur ».

2. Alcuin dit fort justement : « Ubi timor Domini non est, ibi dissolutio vitæ est ». (*De virtut. et vitiis*, c. 15).

§ 1. — *Le pourceau digne d'envie, idéal de la vie heureuse. Inefficacité de cet idéal dans la tristesse et en face de la mort.*

Nous savons déjà pourquoi Luther insistait si fortement sur la *certitude du salut*, ce couronnement de sa doctrine. A la pauvre âme consciente de ses fautes, plongée dans le désespoir et que Luther avait privée de tout soutien, de tout appui surnaturels, cette certitude devait apporter la consolation, surtout dans les tentations et dans les affres de la mort. Cette certitude, nous le savons, n'est qu'une pure fiction, bâtie elle-même sur cette autre fiction que, grâce à la foi seule, nos fautes passent sur Jésus-Christ, tandis que par réciprocité sa justice rejaillit sur nous. Nous connaissons aussi les recettes que Luther donnait aux siens pour produire en eux cette curieuse certitude à l'endroit du salut. Rien d'étonnant que dans la pratique cette certitude se révélât ce qu'elle est en réalité, un pur rien, un fantôme, de nulle efficacité lorsque l'on venait à en avoir besoin. C'est ce qui se vérifia chez son inventeur en tout premier lieu.

Lorsqu'il vit que ses *adeptes* seraient troublés par les angoisses de la conscience et de la mort, il prétendit, il est vrai, — en cela toujours fidèle à sa tactique, — qu'autrefois sous le *papisme* on mourait dans le désespoir, parce que les catholiques n'avaient pas la consolation de pouvoir dire : « Je suis sûr que mon péché m'est pardonné ». Leur cœur était bien plutôt porté à s'écrier : « Je ne sais pas si Dieu me sera misé-

ricordieux et si mes péchés me sont pardonnés, car j'ai mal vécu ». Auraient-ils accompli des bonnes œuvres pendant cent mille ans, ils n'arrivaient jamais à pouvoir même se dire : « Dieu dit oui ; je suis certain que mes péchés me sont remis. Il en avait été ainsi pour l'abbé Hilarion : pendant soixante-treize ans, il avait mené une vie sainte dans le cloître ; pourtant, sur le point de mourir, *il s'était troublé lui aussi,* et il avait essayé de se rassurer en disant : « Mon âme, pourquoi trembles-tu ? N'as-tu pas servi Dieu pendant soixante-treize ans ? » A ce compte-là, l'affaire eût mal tourné pour le larron sur la croix ; il ne pouvait se vanter d'aucune bonne œuvre, d'aucun mérite [1]. »

1. Erl,, 48, 197, (1530-1532) ; Weim., 28, 105. Selon son habitude, Luther *dénature complètement* ce fait de la vie de saint Hilarion. Dans la *Vita S. Hilarionis* (Migne, *Patr. lat.*, t. 23, c. 52, n. 44 et suiv.), saint Jérôme dit : « Venerunt ad ægrotantem de Papho multi religiosi viri, et maxime quod eum dixisse audierant, jam se ad Dominum migraturum et de corporis vinculis liberandum... Jamque modicus calor tepebat in pectore, nec præter sensum quidquam vivi hominis supererat, et tamen apertis oculis loquebatur : Egredere, anima mea, quid dubitas ? Septuaginta prope annis servisti Christo, et mortem times ? In hæc verba exhalavit spiritum ». Saint Hilarion qui peu auparavant avait annoncé qu'il était sur le point d'aller vers Dieu et d'être délivré des liens de son corps, voulait donc (dans un sens tout opposé à celui du récit de Luther) voir se hâter l'instant de la séparation de son âme d'avec son corps, et, dans son ardent désir de la mort, afin d'être réuni au Christ (*Ad Philip.*, I, 23), il disait à son âme : « Sors de ce corps (ici et dans la suite, Luther omet ces paroles), que crains-tu ? Sors, mon âme, pourquoi hésites-tu ? Pendant près de soixante-dix ans, tu as servi le Christ et tu crains la mort ? » Parce que pour lui son âme tarde trop à partir, il se demande si elle en serait à redouter la mort. Le protestant le plus entêté du monde devra convenir que les paroles d'Hilarion signifient précisément le contraire de ce que Luther leur fait dire. — Dans Erl., 48, 21 (1530-1532), il va

Sur le même plan que ces altérations et ce creux bavardage se placent les propos calculés qu'à partir de 1530 Luther tint sur le désespoir qui aurait régné dans les cloîtres et dont lui-même il aurait été la victime : les pauvres moines traînaient la désespérance pendant toute leur vie ; à l'agonie, dans les affres de la mort, ils se consumaient sans espérance, sans conseil, sans secours. Alors, beaucoup d'entre eux s'étaient écriés dans leur désespoir : « Ah ! au lieu de me faire moine, que n'ai-je été *gardeur de cochons* [1] ! » Assurément des moines *mauvais*, qui ressemblaient comme deux gouttes d'eau à ceux qui avaient suivi Luther, ont pu et de fait ont dû mourir ainsi. Mais d'après Luther, il ne s'agirait pas du rebut de l'Eglise catholique, il s'agirait de ceux qui, après avoir passé toute leur vie au service de Dieu, meurent en catholiques fidèles, en

jusqu'à dire qu'à l'heure de la mort, Hilarion est tombé dans le désespoir. — Dans Erl., 50, 186 (1530), après avoir cité inexactement les paroles ci-dessus, il écrit : « S'il est mort avec les sentiments que trahissent ces paroles, *il a certainement été par le mauvais chemin.* » Pourquoi ? Parce que celui qui dit qu'il a servi le Christ pendant soixante-dix ans, met sa confiance en ses propres œuvres et non dans le Christ ! Dans un autre endroit (Erl., 47, 326 : 1532), où par parenthèse il le fait servir Dieu pendant quatre-vingt-trois ans, il trouve qu'Hilarion, ou plutôt le cœur d'Hilarion était *troublé* : les paroles qu'Hilarion s'adressait n'avaient pu le consoler.

1. *In Galatas*, II, 204 (1535) : « In agone *plerique* desperabundi has miserabiles voces emiserunt : « Me miserum, non observavi ordinem meum, quo fugiam a conspectu irati judicis Christi ? *Utinam fuissem subulcus* aut homo omnium vilissimus ! » Voir aussi *Opera exeg. lat.*, I, 227 (1535) : n'y aurait-il que ce motif, dit-il, il faudrait détruire d'un seul coup, si c'était possible, le papisme et les couvents ! [Voir par contre des faits *réels* sur la mort de religieux dans Weiss, *Apologie des Christentums*, *III*, 3e édition, 1241-1242].

vrais religieux [1]. Parmi ces bons religieux, y en a-t-il eu un seul qui, à l'heure de l'agonie, tourmenté par le désespoir, ait regretté de n'avoir pas été porcher plutôt que moine ?

Chez Luther, c'était toutefois une amabilité que de mettre dans la bouche des moines mourants le regret de n'avoir pas été gardeurs de cochons. Pour lui, il y a pis encore : dans les épouvantes de la mort, on pouvait en arriver à désirer non pas d'être porcher, mais *pourceau. Ce désir était réservé uniquement et exclusivement à l'inventeur de la certitude du salut !*

En 1543, trois ans donc avant sa mort, après qu'en 1527 et en 1537 il avait déjà vu la mort de près et qu'il avait pressenti ce que c'est que mourir, il décrit ainsi les expériences qu'il a faites des terreurs de la mort :

« Je sais que si jamais quelqu'un a senti l'épouvante et le poids de la mort, il aimerait beaucoup mieux être pourceau que d'être sans cesse en proie à un tel accablement. Dans la rue ou sur son fumier, le pourceau se croit sur un lit de plume ; il repose tranquille-

1. Souvent déjà, j'ai fait remarquer que Luther recourait à la tactique, d'ailleurs assez habile, de présenter les *mauvais* catholiques comme le type de tous les catholiques. C'est ce qu'il fait tout particulièrement pour ceux qui prétendent avec orgueil se justifier par leurs œuvres ; alors, aucune allégation ne lui paraît trop extravagante. Dans Erlangen, 5, 430-431 (1532), il dit par exemple : « Les religieuses qui peuplent les couvents ont été particulièrement maudites à cause de leur orgueil ; elles ont eu la vanité de dire : Le Christ est notre époux, nous sommes ses fiancées ; *les autres femmes sont des riens du tout !* » En réalité, combien y a-t-il eu de religieuses à avoir ces pensées, sans parler de les manifester !

ment, ronfle doucement, dort suavement ; il *ne craint ni roi ni maître, ni mort ni enfer, ni démon ni colère divine;* il n'a pas le moindre souci, et ne s'inquiète même pas du son qu'il mangera. Et si le sultan de toutes les Turquies venait à passer en grande puissance et colère, il serait assez fier pour ne pas secouer en son honneur une seule de ses soies. Si on le chasse, il grogne, et, s'il pouvait parler, il dirait : « Vois, pauvre fou, comme tu enrages ? Tu n'as pas le dixième de mon bonheur, jamais tu ne passeras une heure aussi sûre, aussi douce, aussi calme que ne le sont toutes les miennes, serais-tu dix fois plus puissant et plus riche. » Bref, le pourceau n'est pas préoccupé de la mort, il vit dans une complète sécurité, la vie est douce pour lui. Le saisit-on pour l'abattre, il pense simplement que c'est un morceau de bois ou une pierre qui le gêne. Il ne s'attend pas à mourir, jusqu'au moment où il est réellement mort ; ni avant, ni pendant, ni après la mort, il n'a senti ce que c'était que de mourir ; la vie lui a toujours semblé bonne et éternelle. Sur ce point, pas un roi, pas même le messie des Juifs (c'est-à-dire celui qu'ils attendent encore), pas un homme, si habile, si grand, si riche, si saint, si puissant qu'il soit, ne saurait l'imiter. » Et pourquoi ? Parce que « *le pourceau n'a pas mangé de la pomme du paradis, qui à nous autres, malheureux humains, nous a appris à distinguer le bien du mal*[1]. »

1. Erlangen, 32, 261. Cette citation est tirée du pamphet *Von den Juden und ihren Lügen, Les Juifs et leurs mensonges.* Vingt ans auparavant, dans son écrit *Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei (Que Jésus-Christ était Juif)*, il avait déjà esquissé ce désir

Quel cynisme ! Et, en même temps, quelle ironie des choses ! Le même qui a découvert la certitude du salut, la détruit, la réduit à rien par ses propres paroles, par ses propres aveux. Luther nous a épargné la peine de nous occuper de cette certitude ou de croire qu'il l'aurait *vécue*. Au moment par excellence où elle devait lui être utile, elle l'a délaissé, et il a *vécu* tout autre chose, à savoir les épouvantes de la mort, et à un degré tel qu'il eût mieux aimé être un pourceau que d'avoir à les supporter sans cesse[1].

d'être changé en pourceau : « Si j'avais été Juif, disait-il, et qu'il m'eût fallut voir ces rustres et ganaches (de papes, d'évêques, de sophistes et de moines) régir la chrétienté et enseigner la doctrine de Jésus-Christ, j'aurais mieux aimé être un cochon qu'un chrétien (Weim., XI, 314 ; 1523). Du reste, il dut bientôt reconnaître que *les siens* n'étaient que des pourceaux ; du moins disait-il de beaucoup d'entre eux : « Ils sont et demeurent des pourceaux ; ils croient comme des pourceaux et meurent de même ». Il va même jusqu'à expliquer la différence « entre un chrétien et des pourceaux de ce genre, qui ne croient à rien » ; il connaît ces « têtes de pourceaux » qui s'entendent à « l'art des pourceaux ». (Erl., 51, 188, 190 ; 1534). « Pourceau » [ou plutôt « cochon », « truie » : *Sau*, et non *Schwein*] est d'ailleurs une de ses injures préférées. (Ci-dessus, t. II, 152-154). Pourtant, il finit par mieux aimer devenir un pourceau que d'avoir à supporter constamment les épouvantes de la mort.

1. Dans la seconde édition, le P. Weiss a quelque peu atténué cette « histoire du pourceau » comme on l'a appelée en Allemagne. Par là, dit-il, il a répondu à la fois à la pensée de Denifle et à la réalité. Conformément à notre principe de donner l'œuvre de Denifle dans son unité *de composition et de style*, nous avons rétabli le texte de la première édition, nous réservant de le critiquer dans la présente note ; de plus, sans la reproduction de ce texte primitif, certains passages de l'opuscule qui suit seraient inintelligibles.

Dans le *Journal populaire de Cologne* (*Supplément littéraire*, n° 23, 7 juin 1906, p. 173), le Dr Paulus regrettait que les modifications

Luther souhaitait aux papistes d'être quelques instants en proie au désespoir et aux angoisses de la mort, afin de connaître ainsi la beauté de ces paroles : « Jésus-Christ est mort pour nous [1]. » Cette beauté, les papistes la connaissaient parfaitement. Pour Luther, au contraire, ces mots n'eurent pas d'efficacité. Pourquoi ? Il va lui-même nous répondre : Nous savons beaucoup de choses de la vie éternelle ; pourtant « quand on nous parle de la mort, nous avons peur et nous tremblons. Evidemment, ce sont *nos péchés* qui en sont cause, et nous devons confesser que *notre vie est pire que celle des païens ;* ainsi, nous avons bien mérité cet effroi. Car *plus le péché est grand, plus la mort est horrible* [2]. »

Si Luther avait vraiment possédé le sens chrétien, si sa foi n'avait pas été une foi morte, mais une *foi unie à la charité,* il aurait vu que la foi au Christ mort pour nous possède aussi la vertu de nous faire supporter toute espèce de souffrances, même les angoisses de la mort et aussi longtemps qu'il plaît à Dieu de nous les faire endurer.

Voici comment Tauler nous donne ici la doctrine

du P. Weiss n'eussent pas été plus profondes. Luther, dit-il, donne ici le pourceau comme l'idéal d'un incroyant, qui n'attend pas de vie future, tandis qu'au chrétien il offre comme modèle le martyr, qui a des espérances éternelles. Voir dans le même sens W. Walther, *Für Luther wieder Rom.*, 1906, p. 170-174, et Grisar, *Luther*, II, 1911, p. 239-240. Voir aussi, ci-après, *Luther aux yeux du rationaliste et du catholique*, ch. II, § II, où Denifle concède déjà quelque peu que son interprétation présente a été trop dure contre Luther.

1. *Opera exeg. lat.*, XXIII, 145 (1534).
2. Lösche, *Analecta Luther. et Melanth.*, p. 277, n. 440.

catholique : « Nous devons choisir la souffrance qui se trouve dans la lutte et la victoire, et par amour nous mettre sous le poids de la charge ; et *si Dieu nous voulait avec ce fardeau jusqu'au jugement dernier, nous devrions l'endurer volontiers et avec joie*, pour son amour et pour sa gloire [1]. » Pour éprouver ces sentiments en face des épouvantes de la mort, il aurait fallu à Luther vivre et penser en catholique ; il lui aurait fallu posséder cet amour de Dieu qui est la plénitude de la loi, et qui avec le repentir couvre la multitude des péchés [2].

Mais ces affres de la mort dont nous parle Luther sont une suite de la conscience que l'on a de ses péchés et de la pensée qu'il nous va falloir paraître devant le Juge éternel qui nous demandera « compte de notre administration ». « On le voit bien chez les gens qui ont transgressé les commandements de Dieu ; lorsqu'ils vont mourir ou même qu'ils sont en parfaite santé, si on leur parle du jugement dernier, ils se mettent à trembler et à s'agiter. *Quelle mauvaise herbe nous sommes* [3] *!* » C'est sans doute à cette peur des approches de la mort qu'il faut attribuer ce souhait si fréquent chez Luther de mourir de mort subite [4]. Il ne savait que trop bien que les tremblements, les

1. F. Vetter, *Die Predigten Taulers* (1910), p. 410, 14 (L. Surius, *D. Joannis Thauleri opera omnia... in latinam sermonem translata*, éd. de 1623, p. 501, 34 ; E.-P. Noël, *Œuvres complètes de Tauler*, t. IV, Paris, 1911, p. 245) (22e Dim. après la Trinité).

2. Voir t. III, p. 323-325, 396.

3. Lösche, *Analecta*, p. 277, n. 440.

4. C'est ce que rapporte son ami H. Weller : voir *Libellus Welleri, collectus a M. Hempelo*, (Lipsiæ, 1581), p. 60.

convulsions au moment de l'agonie viennent de ce que l'on a agi *contre les commandements de Dieu, contre la loi*, et qu'il ne sert de rien de prétendre, par un tour de passe-passe, jeter ses péchés sur Jésus-Christ. Il a su par expérience que, dans ces heures sombres, sa doctrine sur Jésus-Christ qui a accompli la loi à notre place, sur Jésus-Christ et l'Evangile qui n'exigent rien de nous que la foi, que cette doctrine ne servait alors qu'à donner un vertige plein d'épouvante.

Pendant la vie, il est facile de s'emplir la bouche de mots sonores et de s'exclamer : « Le monde, le diable, la mort sont déjà vaincus. Le vainqueur, Jésus-Christ, a tout accompli et *nous n'avons rien à y ajouter*, ni à effacer le péché, ni à vaincre le démon, ni à triompher de la mort. *Déjà, tout cela git à terre*[1] » ; « notre doctrine apporte une consolation assurée dans les derniers dangers de la vie[2] » ; « nous savons que nous avons un Dieu miséricordieux, qui ne se met pas en colère contre nous, même s'il nous fait un peu souffrir ; notre conscience est pure, nous avons la douce persuasion d'être les enfants de Dieu[3]. »

Mais lorsque sonne la dernière heure, tout ce bavardage lyrique perd son efficacité ; alors le mourant sent que ce n'est pas une justification *toute d'invention*, c'est-à-dire la simple croyance à la rémission des péchés[4], mais une *conscience réellement pure et bonne* qui peut nous consoler et nous inspirer confiance en

1. Erlangen, 50, 153-154 (1538). Voir t. I, p. 32-34.
2. Weimar, XX, 672 (1527).
3. Erlangen, 45, 400 (1537-1538).
4. Voir t. III, p. 371, 458, n. 2.

Dieu [1]. Or, dit saint Bernard, il n'y a que deux choses à produire en nous une bonne conscience : « la pénitence, qui expie les fautes commises, et la persévérance qui évite désormais ce qui mérite une punition [2]. » Ces deux choses, Luther les a rejetées ; le point de départ et le point d'arrivée de son évolution l'obligeaient à les rejeter.

HARNACK n'en aura pas moins le courage d'écrire que la pure grâce de Dieu en Jésus-Christ telle que l'a prêchée Luther « donne *joie* et *salut* à l'homme coupable et désespéré », et que « l'expérience de Luther a consisté précisément dans la certitude de cette grâce ». « Au sens où les prenait Luther, ces deux points, ajoute-t-il, peuvent s'exprimer dans une formule unique : *la foi assurée d'avoir un Dieu miséricordieux.* Par là se trouve apaisée dans l'homme la discorde inté-

1. Saint Jean a dit : « Si cor nostrum *non reprehenderit nos*, fiduciam habemus ad Deum ; et quidquid petierimus, accipiemus ab eo, quoniam *mandata ejus custodimus, et ea, quæ sunt placita coram eo, facimus* » (I Joan. III, 21). Au chapitre précédent (t. III, p. 445, 458) nous avons vu que le sentiment d'une conscience pure est précisément un signe de la présence de la grâce dans une âme. Dans la doctrine catholique tout s'enchaîne. Aussi, un moine contemporain de saint Bernard nous dit : « Nihil est jucundius, nihil tutius, nihil diutius bona conscientia. Premat corpus, trahat mundus, terreat diabolus, et *illa erit secura.* Bona conscientia *secura erit, cum corpus morietur,* secura, cum *anima* coram Deo præsentabitur, secura, cum utrumque in die judicii ante tribunal terrificum justi judicis statuetur. *Futuræ beatitudinis* non est utilius remedium *nec certius testimonium bona conscientia* ». Migne, *Patr. lat.*, t. 184, c. 517, n. 18.

2. « Conscientiam bonam faciunt in nobis duo : pœnitentia et continentia, quando scil, per pœnitentiam peccata commissa punimus, et per continentiam deinceps punienda non committimus ». Migne, *Patr. lat.*, t. 183, c. 668, n. 5.

rieure, vaincu tout l'effort du mal, *effacé le sentiment du péché*, et, malgré l'insuffisance de toutes les œuvres propres, conquise la certitude d'être indissolublement uni au Dieu saint. Telle fut l'expérience, telle fut la prédication de Luther [1]. »

Il faut pourtant bien reconnaître que chez Luther lui-même « la grâce de Dieu telle qu'il l'a prêchée », que « sa foi assurée d'avoir un Dieu miséricordieux » n'ont pas montré une grande efficacité, et cela précisément au moment où elles l'auraient dû. Bien loin de le rendre *joyeux* et *heureux* dans les moments critiques, cette foi *lui fit envier le bonheur du pourceau*, sa vie joyeuse et heureuse. Dans les terreurs de la mort, c'est le pourceau qui lui parut être le type, l'idéal de la vie heureuse. Car le pourceau ne sent alors aucun déchirement intérieur, ni même la venue de la mort; la vie lui a toujours semblé éternelle. Ce qui rendait précisément la mort épouvantable aux yeux de Luther, le sentiment de ses péchés, sentiment que sa doctrine d'un Dieu miséricordieux ne pouvait détruire, le pourceau ne le connaît pas : voilà pourquoi il ne craint ni la mort, ni l'enfer, ni la colère de Dieu.

Luther avait si peu confiance en sa « consolante doctrine » qu'au contraire, il redoutait d'en arriver, *à l'heure de la mort ou dans les tentations, à renoncer à sa foi :* si un jour, il en venait là, ce serait une défaillance dont il ne faudrait pas tenir compte [2].

1. *Das Wesen des Christentums*, 4e édit., p. 169. [*L'essence du christianisme*, 1907, p. 322]. C'est moi en partie qui souligne. Puis Harnack s'enfonce dans la même direction, avec des mots sur des mots.

2. Voir cette affreuse parole ci-après, à la fin du chapitre VII.

« La certitude d'être indissolublement uni au Dieu saint », ou comme dit KIRN, « la ferme certitude du salut personnel », « le témoignage de l'esprit, c'est-à-dire, l'union vécue intérieurement avec le Christ et avec Dieu [1], c'est précisément tout cela que chez Luther on vit n'être qu'un pur fantôme, non seulement dans les angoisses de la mort, mais d'une manière générale dans les *tentations*, surtout dans les tentations de *tristesse*. Pour s'en convaincre, il suffit de voir comment il combat le diable, qu'il rend responsable de tout. « Le diable, dit-il dans un sermon, rôde partout autour de nous ; parfois il se déguise : *je l'ai vu moi-même sous la forme d'un pourceau*, d'une torche de paille en flammes et de bien d'autres manières [2]. » Ici, du moins, Luther assigne au pourceau et au diable la place qui leur revient ; il y fait allusion au passage de saint Matthieu où on lit qu'après avoir été chassés du corps d'un possédé, les démons demandèrent à entrer dans un troupeau de pourceaux [3].

Mais comment Luther chasse-t-il cet esprit impur, ce démon déguisé en pourceau ? Il va nous le dire ! « Lorsque, la nuit, le diable vient me tourmenter, racontait-il au mois de mai 1532, voici ce que je lui réponds : « Diable, je dois maintenant dormir, car c'est le commandement de Dieu : travailler le jour et dormir la nuit. » Et s'il continue de m'ennuyer, *en me montrant mes péchés*, je lui réponds : « Cher diable,

1. *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., VI, 682.
2. Erlangen, 2, 190 (1533).
3. Matth., VIII, 31-32.

j'ai tout entendu ; mais j'en ai encore commis d'autres qui ne sont pas dans ton registre. Ecris donc : « *J'ai chié dans ma culotte* et dans mes braies ; *pends-le à ton cou et frotte-t'en la gueule avec.* » Et s'il veut continuer encore à m'accuser d'être pécheur, alors je lui dis par mépris : « Saint Satan, prie pour moi ; car, toi, tu ne t'es jamais mal conduit; il n'y a que toi de saint ; va invoquer Dieu, et obtiens grâce pour toi. Et quand tu me parleras de devenir bon, je te répondrai toujours : « Médecin, guéris-toi toi-même[1]. »

Naturellement, les admirateurs de Luther eurent vite fait de se familiariser avec ce genre d'exorcismes ; Bugenhagen, le plus débraillé, en même temps que le plus intime de ses collaborateurs, vint à son aide dans ce délicat entretien : « Et moi aussi, ajouta-t-il, je dirais au diable : « Cher diable, j'ai commis un gros péché ; le pape et les évêques m'ont frotté les mains avec de l'huile, et moi, en me torchant le cul[2], j'ai mis de la merde dessus. Voilà encore un gros péché[3]. » On le voit : afin de mieux montrer à quel point l'Esprit de Dieu les possédait, « le vase d'élection » de la Providence, et ce Bugenhagen qui a été tout particulièrement méritant dans « l'organisation de l'Eglise luthé-

1. *Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532 nach den Aufzeichnungen von Schlaginhaufen*, édités par W. Preger, 1888, p. 88-89.

[Sur la valeur des *Propos de Table*, voir, ci-après, p. 180].

2. « Arsch ». Dans ce passage et dans les nombreux autres où nous allons retrouver ce mot, nous avions d'abord pensé prendre le *style noble*, et traduire par le mot *derrière*. Mais c'est *Hinter* qui veut dire *derrière*. Nous sommes un traducteur ! (N. d. T.).

3. Même passage.

rienne », ont tenu à faire assaut de grossièretés. S'ils en étaient au moins restés là! Mais Luther continue : « Le diable n'a pas réfuté mes raisons ; il ne le pouvait pas. » Ainsi, tout s'est terminé pour le mieux? Eh bien, pas du tout ; car il ajoute : « Pour couper court à la tentation, et me détourner de ces vaines pensées, *souvent j'ai appelé ma femme, et cetera* [1]. » Cet *et cetera* doit évidemment cacher des recettes très curieuses pour chasser le démon de la mélancolie ; pourquoi donc Luther appelait-il sa femme?

Nous savons déjà comment il cherchait à chasser la tristesse et l'angoisse, l'une des plus dangereuses tentations. Pour le point qui nous occupe en ce moment, après avoir dit que « ces pensées angoissantes et les tristesses qui les accompagnent *l'ont beaucoup plus accablé que tous ses ennemis et tous ses travaux*, après les avoir appelées *les armes les plus sûres de la mort*, il ajoute : « Pour chasser ces tentations, je n'ai rien trouvé ; *j'en suis venu même à serrer ma femme dans mes bras, pour chasser enfin par les excitations de la chair ces pensées de Satan* [2]. » Voilà donc pourquoi Luther appelait sa femme.

A son ami intime, Jérôme Weller, qui depuis 1530

1. *Ibid.* : « Sæpius vocavi uxorem... ut tentationem prohiberem et avocarem me ab illis vanis cogitationibus ».

2. *Tagebuch über Martin Luther, geführt von C. Cordatus,* édit. Wrampelmeyer (1885), p. 450. Voir, ci-dessus, t. II, p. 128-129. D'autres récits concordent de tous points avec ceux-là. On lit, par exemple dans les *Martini Lutheri Colloquia,* éd. Bindseil (1863-1866), II, 299 : « Hæ pessimæ cogitationes me plus vexaverunt, quam omnes mei infiniti labores. Quoties meam uxorem complexus sum, nudam contrectavi, ut tantum Sathanæ cogitationes illo pruritu pellerem. Mais tout cela était inefficace : nolebat cedere ».

était tombé dans une profonde mélancolie, Luther ne trouvait pas non plus d'autre remède à proposer : Weller devait se procurer des émotions de plus en plus fortes, plaisanter, folâtrer avec d'autres femmes que la sienne, pécher par haine et mépris du diable, etc. [1]. Mais rien ne put enlever à Weller le sentiment de ses péchés ; à mesure qu'il avança en âge, sa mélancolie devint plus sombre et plus torturante ; « dans un état aussi désespérant, disait-il, un païen ne manquerait pas de recourir au suicide [2]. »

Où est donc ce fruit si fameux de la foi, cette fameuse certitude du salut, cette assurance que mes péchés se reportent sur Jésus-Christ, tandis que sa justice se reporte sur moi ? Que devient cette pensée si consolante que Jésus-Christ est pieux à ma place ? Hélas ! à l'heure de la tentation tout cela apparaît ce qu'il est en réalité, c'est-à-dire un pur néant : « Moi, dit Luther, qui dans mes cours, dans mes sermons, dans mes livres ai si souvent parlé de la manière de vaincre les tentations de tristesse, je me mets souvent en colère contre moi de ne pouvoir moi-même arriver à les chasser [3]. »

Lorsque la doctrine de la foi qui suffit à produire le salut ne lui était pas nécessaire, c'est-à-dire « dans les périodes de paix », cette doctrine ne souffrait pas pour lui la moindre difficulté ; mais la paix venait-elle à disparaître, la tentation surgissait-elle, alors il ne

1. Enders, VIII, 159-160. Voir, ci-dessus, t. II, p. 130-131.

2. Döllinger, *Die Reformation*, II, 193 [traduction Perrot, II, 1849, p. 189].

3. *Tagebuch über Luther, von Cordatus*, p. 452, n. 1652.

possédait plus « l'expérience de la foi ; » il éprouvait, au contraire, combien il est difficile de croire fermement [1]. Il fit alors une expérience analogue à celle de 1514 et de 1515 : dans sa lutte contre la tristesse et le désespoir, *sa foi* lui servit aussi peu que jadis sa justice personnelle contre les assauts de ses passions. En temps de paix, la concupiscence lui avait paru facile à vaincre ; mais lorsqu'elle était devenue plus violente, elle lui avait arraché ce triste aveu : La concupiscence est absolument invincible [2]. De même qu'au début, la justice qu'il s'était efforcé d'acquérir par lui-même ne lui avait servi de rien, ainsi plus tard, sa foi (le succédané, le remplaçant de cette justice) le laissa tout aussi bien dans l'embarras. C'est ce qui se produisait surtout lorsqu'il était seul : « Alors, dit-il (plutôt que de rester dans cette solitude), je vais trouver mon porcher Jean, ou je vais même avec les pourceaux [3]. » Et c'est alors aussi que l'habileté dont nous avons parlé au chapitre précédent [4] se révéla comme une pure fiction. De même qu'autrefois, dans ses luttes contre ses passions, il avait fini par abandonner sa justice personnelle et la lutte elle-même, de même ici, il eut vite fait d'abandonner la foi et de recourir à d'autres

1. « Difficulter hæc doctrina retinetur. Dum extra tentationem sumus, videtur esse facilis ; sed cum tempus pacis abiit, et sumus positi in cogitationibus iræ Dei, tum experimur, quanti negotii sit hoc firmiter credere ». *Opera exeg. lat.*, XIX, 93 (1532, édité en 1538).

2. Voir t. II, p. 396, n. 1.

3. *Lauterbachs Tagebuch von Jahre 1538,* (édité par J.-K. Seidemann, 1872), p. 50.

4. T. III, p. 420 et suiv.

moyens dont il nous parle avec un incroyable cynisme [1].

Il en fut de même pour ses élèves et ses autres adeptes. A partir de 1530, époque où sa doctrine était complètement entrée dans la pratique, ce fut partout un accroissement de mélancolie, de sombre tristesse, de désespérantes angoisses, de doute en la grâce divine et de suicides. Dans les moments critiques, là où le nouvel Evangile devait avoir une efficacité magique, on ne trouve chez Luther et les siens aucune trace de cette fameuse certitude si consolante d'être indissolublement uni à Dieu. Après plus de mille ans d'oppression, de doutes, d'angoisses dans la vie et dans la mort, cette génération, délivrée enfin du joug de la papauté, devait évidemment profiter du « joyeux message de Luther à la chrétienté [2], secouer la pusillanimité, la crainte et le doute, et être animée d'une ferme confiance dans le Christ qui dit à l'âme malheureuse : « Je suis ton salut ! » Et voici que tout au contraire, la réaction qui suit cette oppression prétendue donne une génération malheureuse pour laquelle, à partir de 1530, on ne peut écrire assez de *livres de consolation* contre la peur de la mort et de la colère de Dieu, contre la tristesse et la mélancolie, contre le doute à l'endroit de la grâce de Dieu et du bonheur

1. Kolde reconnaît que dans les œuvres polémiques des dernières années de Luther « la verdeur va parfois jusqu'au cynisme ». Mais lorsqu'il ajoute que cette verdeur *n'atteint pas celle de ses adversaires*, il commet une de ces inexactitudes dont il est coutumier. (*Martin Luther*, II, 524). Voir ci-dessous l'art II.

2. Harnack : ci-dessus, t. II, p. 369.

éternel [1]. *Jusqu'alors on n'avait rien vu de pareil.*

Dans le spectacle que nous offrent ici les prédicants, il y a une ironie amère : ils ne savent comment vanter la consolation qu'apporte le nouvel « Evangile », en regard de l'angoisse que produisait la doctrine catholique, et pourtant, ils sont forcés d'attirer publiquement l'attention sur l'accroissement de la tristesse et du suicide. Dès 1532, année où, si je ne me trompe, parut le premier livre de consolation à l'usage des protestants, Luther était contraint d'avouer que Satan éprouvait la conscience par le mensonge, en lui reprochant ses péchés (et en la poussant par là à la

1. Ainsi, Urbanus Regius publia, à Wittenberg, en 1532 : *Gewisse lere, bewerter und unüberwindlicher trost wider verzweiflung der Sünden halben : Doctrine sûre et éprouvée de consolation invincible contre le désespoir à cause de ses péchés.* Dans la suite, soit tel quel, soit avec des remaniements, cet ouvrage fut souvent réédité, en allemand ou en latin. Puis, surtout à partir du milieu du XVI[e] siècle, les prédicants protestants publièrent de nombreux écrits du même genre. Dans le *Supplément scientifique* de la *Germania* (1897, n° 18, p. 137 et suiv.), N. PAULUS a donné une longue liste, et pourtant dans un genre limité, d'opuscules protestants du XVI[e] siècle contre la mélancolie. Draudius indique un nombre considérable d'ouvrages dans le même sens, jusqu'au commencement du XVII[e] siècle : G. DRAUDIUS, *Bibliotheca librorum germanicorum classica.* Francfort-sur-le-Main, 1611, pp. 13-14. 55-56, 89-90, 113-114, 120-121, 131-132, 182-183, 195-200, 222 ; voir les titres : Anfechtung (tentation) ; Creutzbüchlein (opuscules sur les croix) ; Gewissen (conscience) ; Jüngster Tag (jugement dernier) ; Krankentrost (consolation des malades) ; Melancholia (mélancolie) ; Sterbgedanken, Todengedanken (pensées sur la mort) : Trostbücher (livres de consolation) ; Trostpredigten (sermons de consolation). (Ces deux derniers articles sont très riches). (A la bibliothèque du Vatican, dans les imprimés du fonds *Palatin*, on trouve un assez grand nombre de ces ouvrages et autres semblables).

tristesse) ; et qu'il tentait le corps par l'idée du suicide[1]. Comme il le disait peu après, la conscience est même le plus redoutable des tyrans : à cause du sentiment de leurs péchés, elle poussait souvent les hommes au *désespoir*, à se donner la mort par *l'épée* ou par la *corde*. Aussi fallait-il *vaincre* la conscience [2].

Cette victoire sur la conscience, on devait la remporter à l'aide de la certitude du salut, à l'aide de la pensée que nos péchés étaient attachés au Christ. Mais précisément ce fut là un remède inutile. Au contraire, ni Luther lui-même, ni son panégyriste Mathesius, ni Léonard Beyer, autrefois augustin lui aussi et devenu pasteur à Guben, ni d'autres encore ne purent échapper à la tentation d'en finir avec la vie, à tel point que, lorsqu'ils se trouvaient en cet état, il leur était dangereux d'avoir un couteau sous la main [3].

1. *Tischreden Luthers aus den Jahren 1531 und 1532*, p. 39, n. 115 : « Conscientiam vexat Sathan mendacio, scil. accusans nos de peccatis ; *corpus* autem *homicidio* tentat ». — Dans Cordatus, p. 128, n. 563, on trouve l'explication suivante : « Satan primo vexat nos mendacio, quando *nos justificatos fide* accusat peccati » ; puis vient la fin de la première citation. Dans les *Propos de table* postérieurs, édit. Förstemann, III, 105, la seconde partie est atténuée : « Il torture le corps *d'une autre manière* ».

2. Voir ci-dessus, t. III, p. 443, n. 2.

3. Pour Luther et Beyer, voir Lœsche, *Analecta Lutherana et Melanthoniana* (1892), p. 213, n. 334 ; pour Luther, Beyer et Mathesius, voir Lœsche, *Joh. Mathesius*, I (1895), p. 223. Voir en outre, ci-dessus, t. II, p. 443, n. 2, et Paulus dans le *Supplément scientifique* de la *Germania*, 1897, n. 1. Georges Besler, dernier prévôt de Saint-Sébald à Nuremberg et l'un des premiers propagateurs du luthéranisme dans cette ville, tomba dans une si profonde mélancolie (« comme si tout allait de travers dans l'Eglise [luthérienne] ») qu'en 1536, il quitta sa femme au milieu de la nuit et s'enfonça un épieu en pleine poitrine. Siebenkees,

Quelle cruelle ironie que les panégyristes de la doctrine luthérienne de l'imputation, les pasteurs protestants fussent contraints de constater que l'état d'âme de *leurs* fidèles était « la tristesse intérieure et l'accablement du cœur, les pensées affligeantes, l'épouvante, le tremblement, l'effroi, et ceci notamment que l'homme est tenté au sujet de son bonheur éternel, qu'il sent son péché et la brûlante colère de Dieu, qu'il doute, désespère même de la grâce et de la miséricorde divines et qu'ainsi il perd de vue Dieu et le Christ [1]. » Au milieu du XVI[e] siècle, à l'époque par conséquent où la « consolante » doctrine de Luther était déjà partout connue et embrassée avec passion, quelle cruelle ironie que de trouver cet aveu chez un protestant : « *Jamais le besoin de consolation* ne se fit aussi vivement sentir *que de nos jours* [2]. » En effet, « *plus que jamais*, on entend dire, hélas, tous les jours que soit en parfaite santé, soit à l'heure de l'agonie, des gens tombent dans le désespoir, perdent la raison et vont, du moins quelques-uns, jusqu'à se donner la mort [3]. » Quel

Materialien zur Nürnbergischen Geschichte, II, 434, 754 ; dans Döllinger, *Die Reformation*, II, 91 [traduction Perrot, II, 1849, p. 87-88].

1. *Trostbüchlein in hohen geistlichen Anfechtungen und schwermütiger Trawrigkeit* (Ihena, 1572), de Melissander, fol. A[3]. (*Pensées de consolation dans les grandes tentations spirituelles et l'accablement de la tristesse*).

2. J. Magdeburgius, *Eyne schöne Artzney, dadurch der leidenden Christen Sorge und Trübnus gelindert werden*. Lubeck, 1555, f. 145. (*Un beau remède pour adoucir les peines et les tristesses des chrétiens qui souffrent*).

3. Baumgärtner, dans Döllinger, II, 692-693 [traduction Perrot, II, 1849, 678]. Voir en outre, ci-dessus, t. II, p. 444, n. 4,

commentaire du mot de Luther : « Le désespoir et la tristesse ne viennent pas de la multitude des péchés, mais plutôt de la multitude des bonnes œuvres, etc.[1] ! »

Sans doute Luther essaie de s'esquiver en disant : « La foi au Christ consolateur ne veut pas se faire jour ; de là ces nombreux cas de tristesse[2]. » Pur subterfuge ! Cette foi certaine qn'il prêchait, n'était-ce pas chez lui tout d'abord qu'elle aurait dû se manifester ? Or, tout au contraire, nous avons vu que dans les angoisses de la mort et dans les tentations, il ne parvenait jamais à vivre sa foi. Il n'en fut pas autrement pour ses fidèles, pour ceux d'entre les siens qui étaient « pieux ». Nous le savons déjà pour son ami Jérôme Weller ; il en fut ainsi pour d'autres de ses amis : Georges Spalatin, Justus Jonas, Mathesius, Nicolas Hausmann, Georges Rorarius : pour d'autres grands coryphées de la Réforme : Flacius Illyricus, Guillaume et Balthasar Bidembach, Joachim Mörlin, Chemnitz, Isinder de Königsberg, André Gundelwein et une foule d'autres, qui, plus ou moins, surtout dans leurs dernières années, tombèrent dans des angoisses accablantes, dans une inguérissable tristesse et même dans la folie, sans que les consolations de Luther et autres eussent pu leur être de quelque utilité [3].

6. Ci-dessus, t. III, p. 377, n. 4 (1516-1520).

7. Dans Cordatus, *loc. cit.*

8. Voir à ce sujet Döllinger, *Die Reformation*, II, 688 et suiv. [traduction Perrot, II, 1849, 673-678], où l'on trouvera une liste d'hypocondriaques de ce genre ; les preuves à l'appui se trouvent dans le même volume, aux endroits où l'auteur parle de chacun de ces personnages en particulier, par exemple, p. 113, 117, 129-130, 254, 370-371, 457-458, 687-688, 692 [trad. Perrot, II, 1849, p. 107, etc.].

Que l' « Evangile » de Luther ait jamais été utile à l'heure de la mort et dans les tentations, c'est ce que l'histoire ne dit pas. Lorsque, plus tard, les théologiens protestants, comme André Celichius, s'aperçurent qu'autour d'eux, cet Evangile n'avait plus de force consolatrice, et que « comme des païens oublieux de Dieu, les fidèles se laissaient envahir par le découragement et la tristesse et finissaient leurs jours dans l'angoisse, l'épouvante et le désespoir », ils se dirent, à eux et aux autres, que dans les premiers temps du luthéranisme l' « Evangile » avait eu une efficacité puissante et générale, et que c'était seulement depuis lors que, chez beaucoup, il n'exerçait plus la même influence salutaire [1]. En réalité, dans cette première période, ce serait en vain que l'on chercherait un seul cas où cette fameuse vertu de l'Evangile se serait révélée dans les angoisses de la mort ou dans les tentations.

Pendant sa vie monastique, Luther avait récité tous les matins ces paroles du psaume 115 : « Elle a du prix aux yeux de Jéhovah la mort de ses fidèles [2] ». A cette époque, où sa mentalité était encore assez chrétienne, il concluait : « Ainsi donc toute peine supportée par amour pour le Christ est précieuse; nous le devons à la bénédiction du Christ [3]. » Plus tard,

1. CEILCHIUS, *Bericht von den Leuten, so sich selbst aus angst, verzweiffelung oder anderen ursachen entleiben.* Magdeburg, 1578. (*Sur ceux que la peur, le désespoir et autres motifs font se donner la mort*), dans Döllinger, *ouv. cité*, II, p. 534 [traduction Perrot, II, 1849, p. 519-520].

2. Bréviaire, fol. 73.

3. Weimar, IV, 271 (1514-1515).

lorsqu'il voulait être sincère, il n'osait contester que la mort des saints de l'Eglise catholique ne fût joyeuse [1]. Ne l'avons-nous pas même entendu témoigner que sous la papauté on craignait moins la mort, bien plus, que l'on regardait la mort comme une vie [2] !

Mais il lui fallait bien donner de ce fait des explications, fussent-elles des plus fantaisistes : il se rendait clairement compte qu'en reconnaissant la mort calme des catholiques, tandis que ses adeptes vivaient et mouraient dans l'angoisse et le désespoir, il faisait crouler sa doctrine capitale, et montrait le néant de la prétendue consolation qu'elle réservait ; il s'ensuivait naturellement cette conclusion : ce sont les catholiques, et non Luther et les siens, qui possèdent une doctrine consolante pour les âmes angoissées et désespérées. De là aussi ce mensonge que les catholiques et le pape tout le premier ne croyaient ni à la vie éternelle ni à l'enfer : voilà pourquoi ils pouvaient mourir tranquilles. « Pape et cardinaux ne croient ni à Dieu, ni à l'enfer, ni à une autre vie ; ils vivent et ils meurent comme les vaches, les cochons et autres bestiaux [3]. » Ceux qui sont à Rome prétendent que nous autres Allemands (protestants), nous craignons la mort et le diable ; c'est une pure fable ; ils ajoutent qu'il ne faut pas avoir peur, *parce que le jugement dernier n'arrivera jamais* [4]. » Et le voilà qui part en guerre contre les erreurs que sa déloyauté attribue ainsi aux catholiques :

1. Ci-après, p. 44.
2. Ci-dessus, III, 449-450.
3. *Wider das Papstum...* (1545). Erl., 26, 126-127.
4. Erl. 45, 6 (1538).

« Nous prêchons le Fils de Dieu qui viendra au jour du jugement et livrera les impies aux flammes éternelles. Si cependant le pape avec ses cardinaux viennent à lire ou à entendre ce que nous disons là-dessus, *ils en rient comme d'une chose impossible...* [1] »

Ses compagnons avaient soin de répandre ces mensonges dans le peuple. Ainsi, en 1546, parut un pamphlet où l'on imaginait un dialogue entre le diable et le pape. Dans cette guerre [2], disait le diable, « la ligue évangélique » va triompher parce qu'elle a le meilleur capitaine. — Le pape : « Qui ça ? » — Le diable : « *Le maître, le maître,* celui devant qui tout tremble, moi avec toutes les créatures. » — Le pape : « Mais comment s'appelle-t-il ? » — Le diable : « Il s'appelle *Christ,* celui qu'on dit qui a délivré le monde entier de moi, du péché et de la mort éternelle. » — Le pape : « Ah ! bien. » — Le diable : « Tu parles si nonchalamment qu'on dirait que tu ne le connais pas. » — Le pape : « *Mais qu'a-t-il donc fait ?* » — Le diable : « L'Ecriture dit que par sa mort, il a mérité la vie éternelle à tous ceux qui croient à cette vie-là. » — Le pape : « Soit dit entre nous, *tout ce qu'on débite sur cette autre vie ne me semble pas sérieux* ; en tout cas, s'il y en a une, je désire du moins m'arranger de manière à passer celle-ci de mon mieux, comme dit le chanoine de Würzbourg. Car qui sait ce qu'il y aura

1. *Opera exeg. lat.*, IV, 281 (vers 1538). — *Ibid.*, p. 313 : « Papa et cardinales non credunt Deum esse ». — Voir aussi CALVIN, *Institutio christianæ religionis,* lib. 4, c. 7, n. 27.

2. La guerre dite « de Schmalkalde », qui se termina par la victoire de Charles-Quint à Mühlberg (24 avril 1547), et par l'*Interim* d'Ausbourg (1548). (N. d. T.).

dans l'autre ? » — Le diable : « Qu'il te soit fait comme tu crois. » — Le pape : « Je prends bien encore un peu soin de tout cela, mais *je n'en crois pas un mot* », etc.[1].

D'après Luther, ce n'était pas seulement à Rome, mais chez tous les catholiques qu'en général on trouvait ces dispositions. Il écrivait en 1531 : « Lorsque sous le pape Léon le dernier concile de Latran fut sur le point de se terminer, on inséra entre autres articles qu'on devait croire à l'immortalité de l'âme. Il faut en conclure, que pour la vie éternelle, ils n'ont que mépris et sarcasmes. *Ils confessent par là que parmi eux c'est une croyance tout à fait publique qu'il n'y a pas de vie éternelle ;* mais ils veulent dire le contraire dans une bulle[2]. » Du reste, à partir de 1519, il explique ce canon du concile d'une manière de plus en plus déloyale [3].

1. Pasquillus. *New Zeyttung vom Teuffel.* Ce pamphlet fut plusieurs fois réimprimé. Voir Gödeke, *Grundriss zur Geschichte der deutschen Dichtung*, II, 2e édit., 274, 76 ; Kuczinski, *Thesaurus*, n. 2122-2123 (Schade ne l'a pas reproduit).

2. *Warnung D. Martini Luther an seine lieben Deutschen.* (*Avertissement du Dr Martin Luther à ses chers Allemands*). Erl. 25, 33. En 1546, Mélanchthon en donna une réédition qui contient tous les mensonges de la première.

N. d. T. De fait, le Ve Concile de Latran a une définition dogmatique en ce sens (Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum* ; 10e éd., 1908, p. 255, n° 480 ; 19 déc. 1513 ; L. Pastor, *Histoire des papes*, trad. Poizat, t. VIII (1909), 241-242. Cette définition était dirigée contre Pomponace et autres néo-aristotéliciens. On sait, du reste que, dans ses définitions dogmatiques, l'Eglise ne précise tel ou tel article de sa doctrine que lorsqu'il a été attaqué ou du moins méconnu. Mais de ce que Pomponace et son clan niaient l'immortalité de l'âme, comment conclure que l'Eglise entière méconnaissait ce point de doctrine ! Une fois de plus, on saisit là sur le vif la manière du tribun pamphlétaire.

3. Weim. II, 226 (1519), 541 (1519) ; VI, 338 (1520), 432-433 (1520) ; VII, 541 [?] ; *In Galat.* II, 326 (1535), etc. — Kolde (*Martin*

Sans doute, lorsque cela lui plaisait ou aidait à ses desseins, les catholiques croyaient en Dieu, au Christ, au jugement, à l'enfer et à la vie éternelle ; mais leur Dieu et tout particulièrement leur Christ était un Juge sévère, venant « sur les nuées du ciel », et condamnant aux supplices éternels ; pour eux, la justice dont parle saint Paul était une justice qui punissait[1]. Ce mensonge est absolument opposé à celui dont nous venons de parler ; mais il y recourait lorsqu'il s'agissait de faire ressortir la consolation de *sa doctrine*, en opposition avec la terreur que causait la doctrine catholique : *la fin justifie les moyens*. Et cet axiome, il ne savait pas seulement s'en servir ; il savait aussi l'énoncer fort clairement : « Quel mal y aurait-il à ce que pour un plus grand bien et en considération de l'Eglise chrétienne, on fit un bon et gros mensonge ? » « Un mensonge nécessaire, un mensonge utile, un mensonge secourable, aucun de ces mensonges ne va contre Dieu [2]. » Pour l'utilité de sa doctrine et de son Eglise, il faisait mourir d'une mort épouvantable ou comme des pourceaux stupides tous ses adversaires, catho-

Luther, I, 115) n'a pas honte de reproduire l'explication déloyale de Luther ; il s'écrie : « Voilà donc dans l'Eglise le terme d'une évolution de quinze cents ans ! » Pas plus que Luther, il n'a voulu voir que le concile condamne « *perniciosissimos errores a fidelibus semper explosos !* » au premier rang desquelles il met la proposition que l'âme est mortelle (Mansi, *Coll. Concil.*, t. 32, p. 842). Le fait est si simple que KŒHLER se prononce contre les explications de Luther et de Kolde. (*Luther und die Kirchengeschichte*, I, 110).

1. Ad Romanos, I, 17 ; sur ce dernier mensonge, voir ci-dessus, t. II, p. 365-366.

2. Ci-dessus, t. I, p. 213-214, t. III, p. 476-477.

liques et autres ; et ses compagnons imitaient son langage [1]. Il en vint à dire publiquement que ses ennemis étaient damnés : il lui fallait ainsi inspirer à ses partisans et d'une manière générale à ses contemporains et aux générations futures de l'horreur pour toute doctrine opposée à la sienne [2].

Il faut mentir pour la bonne cause : le même principe le faisait parler très haut du désespoir des catholiques, des moines surtout, pendant leur vie et à l'heure de leur mort. Trouve-t-il çà et là dans l'histoire quelques faits de ce genre, il recourt à sa méthode habituelle : il commence par les fausser, puis il les généralise [3]. Au début de cet ouvrage et au

1. Voir les nombreuses preuves qu'en donne N. Paulus, *Luthers Lebensende* (*La mort de Luther*), 1898, p. 1-30. Voir aussi du même : *Luther über das schlimme Ende seiner Gegner* (*Luther sur la triste fin de ses adversaires*) ; dans le *Katholik*, 1899, II, 490 et suiv., où il réfute les répliques d'un certain Cohr, pasteur protestant.

2. C'est ce qu'il affirme catégoriquement de Zwingle et d'Œcolampade, bien que leurs erreurs n'eussent rien de plus condamnable que les siennes : « *Longe melius* est et lucentius, Zwinglium et Œcolampadium damnatos pronunciare quam salvos, *alors même que l'on procèderait contre eux avec violence.* Sic enim *prodest* servare et absterrere viventes et posteros ». *Tagebuch über Dr. Martin Luther* de Cordatus (1885), p. 279, n. 1077. Voir en outre Paulus, *Luthers Lebensende*, p. 30 et suiv.

3. Voir, par exemple, *Opera exeg. lat.*, XI, 123 (1545), où, comme preuve de la « force de la superstition » dans les couvents, il nous dit que « *quelques-uns* » y hésitaient à tuer leurs poux et leurs puces. Il ne connaît toutefois qu'*un seul* cas de ce genre, dont il aurait été témoin, si tant est qu'il dise vrai ! Mais, en admettant que ce cas se soit réellement produit, qui autorise Luther à multiplier cette *exception*, et en outre à y voir la preuve de la « force de la superstition » dans les couvents ? » (J'ai connu un homme qui avait de pareils scrupules ; si je ne me trompe, c'était un Souabe ; faut-il en conclure que tous les Souabes lui ressemblaient ? Note du P. Weiss).

commencement du présent article, j'ai déjà montré à quels moyens il avait recours pour montrer l'inquiétude, la désolation et le désespoir des âmes dans le papisme [1].

Aux calomnies préméditées de Luther, j'oppose le témoignage de ceux qui ont été fréquemment les témoins de la vie et de la mort de bons religieux. Ce qu'ils ont vu peut se résumer en ces mots : « En religion, on vit avec plus de calme, *on meurt avec plus de confiance ;* la vie religieuse donne la joie à celui qui est triste et elle augmente la confiance [2]. » « 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 [3]. »

Que l'on ne nous objecte pas que ce sont là des témoignages isolés d'une époque antérieure, car nous avons aussi les confidences d'illustres et irréprochables contemporains de Luther, qui quittèrent le monde avant que commençât la grande apostasie, sans avoir par conséquent subi aucunement l'influence de Luther ; ces confidences nous montrent com-

1. Ci-dessus, t. I, p. 74-90 à propos du « Perdite vixi ; — J'ai mal vécu », de saint Bernard, et t. IV, p. 7-10.

2. C'est ce qu'écrit saint Bernard ou plutôt un de ses contemporains : « Nonne hæc religio sancta, pura et immaculata, in qua homo vivit purius, cadit rarius, surgit velocius, incedit cautius, irroratur frequentius, *quiescit securius, moritur fiducius,* purgatur citius, præmiatur copiosius ?... Hæc religio... contritum sanat hominem et *tristem exhilarat..., fiduciam reformat...* » Migne, *Patr. lat.*, t. 184, c. 1131.

3. Voir le texte, ci-dessus, t. II, p. 166. Sur la « paix dans les cloîtres au moyen âge », voir *Katholisches Leben im Mittelalter*, d'après H. Digby, par A. Kobler, IV, 405 et suiv.

bien ses accusations sont mensongères. Voici, par exemple, Jean Raulin qui prit l'habit bénédictin à Cluny alors qu'il était déjà célèbre comme professeur de théologie à l'Université de Paris. Dans toutes les lettres qu'il écrivit pendant sa vie monastique, surtout dans une qu'il adressait à un abbé [1], on sent le calme,

1. *Rel. viri fr. Joann. Raulin... Epp. opus eximium* (1521), fol. 62ᵇ : Ad abbatem sancti Michaelis in Monte Tumba sub nomine cujusdam Petri Pouchin... fol. 64 : « Quis dabit mihi pennas columbæ, et volabo, et requiescam, ut secura mens mea quasi juge convivium in Domino delectetur ? Quibus omnibus frequenter et iterum frequenter animo revolutis paravi fugam, et duce domino meo maneo nunc in Cluniaca solitudine... *Inveni probatissimos monachos,* probatissimamque regulæ observantiam, paululum laboravi longa terrarum spatia praetergrediens, et multam inveni requiem cum viris Deo deditis, quorum mihi vita admirabilis, *quorum conversatio velut paradisi speculum, Deo, angelis, et hominibus spectabilis.* Ibi certe, pater, in crassitudine devotionis delectatur anima mea. Ibi ex operum sanctorum multitudine, quæ coram oculis perpendo, quasi ex adipe et pinguedine incrassatur, impinguatur, dilatatur anima mea, adeo ut consideratis ordinibus tanti monasterii, divinarum laudum pensata jucunda decoraque laudatione, regulari observantia, observataque mirum in modum disciplina in tanta fratrum multitudine, non remansit in me spiritus, *nec auditu illud credidissem, nisi experimento illud comprobassem.* Nunc enim mihi *cella permodica paradisus est,* nunc immensa paupertas divitiæ, hispida vestis purpureum vestimentum, nunc lectisternia durissima, jejunia assidua et quotidiana, vigiliæ grandes, assidui labores pro domino meo Jesu mihi deliciæ sunt ». — Au Maître Joannes de Furno il écrit (fol. 72) : « Me ipsum considera, qui jam veteranus, annosus, et senectuti vicinus sacratissimos religionis agones aggressus sum, delicatus a juventute, et delicate nutritus, nec tamen quicquam durum inveni : omnia mihi suavia sunt ; *claustrum mihi non carcer, sed paradisus est.* Sicca, si quæ sunt, cibaria, aceto Domini continuo aspersa suavissimi gustus ; lectus ad latera durus, duriorem lectum Domini mei Jesu Christi mihi præsagiens mollissimus efficitur ; vestis aspera ad carnem interiorem vermem excutit et mortificat, ne me mordeat in æternum, et

la quiétude, le bonheur qu'il trouvait dans sa nouvelle vie, dans la stricte observance de la règle, dans les rapports avec ses confrères, *qui eux aussi éprouvaient les mêmes sentiments*. Rien qui trahisse le désespoir, ni même l'inquiétude ou l'angoisse. Bien loin de regretter le monde, il se trouvait enfin dans un port tranquille. Rien ne lui paraissait dur ; tout, même les obligations les plus pénibles, lui était doux et léger : « Le cloître ne m'est pas une prison, mais un *paradis*... J'ai fait clairement l'expérience de la vérité de ces paroles du Seigneur : « Mon joug est doux et mon fardeau est léger. » Crois-moi ; jamais les plaisirs et les richesses du monde ne m'ont procuré les joies que j'eprouve maintenant dans la rigueur et la pauvreté de l'Ordre. C'est ici pour toujours le lieu de mon repos, j'y habiterai, puisque je l'ai choisi. » Lorsque après son entrée à Cluny, tourmenté pendant plusieurs mois

si quid occurrat asperum, nihil vereor, *omnia enim possum in eo qui me confortat.* Si inter hæc et alia nos quasi *senes*, et levioris pugnæ hylarescimus, quid tu *juvenis* trepidas, vis sine legitimo certamine coronari » ? — Ailleurs (fol. 74), il écrit (magistro Ludovico Pinelle, sacræ theologiæ doctori, regalis Navarræ supremo magistro) : « Sed ut scias, frater, quoniam non solum diligentibus Deum, sed etiam his, qui ad eum diligendum se præparant, omnia cooperantur in bonum, quæ mundus odit... et pro quibus, dum me mundus tanquam suum occuparet, trepidabam timore... mihi deliciæ, mihi suavitas, mihi dulcedo sunt lectisternia videlicet dura, corporis habitus quamvis hirsutus, cibus aridus, vigiliæ longæ, silentium assiduum, ita ut in his aperte comprehendam jugum domini leve, et onus meum leve... Et mihi crede, frater, si volueris : nunquam in deliciis, nunquam in divitiis mundi, nunquam ita delectatus sum, dum adhuc florerem in seculo, sicut in asperitate et paupertate, religionis nunc complacet anima mea. Hæc igitur requies mea in sæculum saeculi, hic habitabo, quoniam elegi eam ».

d'une fièvre intermittente, il crut qu'il allait mourir, il voyait venir la mort avec d'autant plus de joie qu'il se sentait tout rempli de cette pensée consolante. Il allait être appelé par Dieu pour l'amour de qui il pratiquait les conseils évangéliques non seulement en paroles mais en fait, pour qui il avait abandonnné sa maison, ses biens et tout ce qu'il possédait [1].

Un humaniste beaucoup plus fêté, Charles FERNAND s'était fait lui aussi bénédictin [2], mais dans un autre couvent et même une autre congrégation ; comme Raulin, il y était joyeux, et il le disait avec chaleur [3].

1. *Ibid.*, fol. 65, 65ᵇ.

2. Ci-dessus, t. I, p. 293-295.

3. *Confabulationes monasticæ* (Parisiis, 1516), fol. 31 : « Ego vero ut interim de me loquar, quid jejunia mihi sacra prestiterint, magnificas optimo Jesu gratias agens, haud gravate profitebor. Itaque miserrimus ego, antequam Benedictino vestirer amictu, nec decoram rutilantis auroræ facem surgendo prævenire, nec vespertinas mensas abdicare consuetus, ita mecum frequenter agi sentiebam, ut ad prandia vix ullo invitarer appetitu : minimum caro sapiebat. Sin autem dies esset qui carnem excluderet, qualem macrum vocare solent, ægre satis admittebantur ova, piscis facile fastidiebatur, panem vero, nullo alio comitatum cibo, satis diligenter attrectare vitabam. *Ubi vero desideratissima piorum contuberniu fratrum*, me, licet indignum minimeque merentem, *gratissima sua sunt societate dignati*, atque nocturnis in vigiliis, juvante Christo nunc ternas nunc quaternas horas absumere didici, reliquoque antemeridiani temporis officio sedulus interesse consuevi : quoties abstinentiales agebantur dies, multo fateor tardius, quam nimia petulantioris appetentie desideria vellent, prandiloqua tintinnabula feriebantur. Ubi vero expleta tandem benedictione manducaturus consederam, quod primum panis frustum (quod frequenter ater erat, is enim in ipsis prandiorum exordiis petentibus minime denegatur) ori fuisset applicitum, ita, *Jesum testor*, sapiebat, ut me nunquam in seculo nec perdicem nec cuniculum nec longioris rostri volucrem at ne calentes

Ce qui autrefois lui paraissait impossible, ou du moins très difficile, l'amour de Jésus-Christ, à qui il avait tout sacrifié, le lui rendait aujourd'hui facile et agréable.

Evidemment, les confidences de ces deux hommes nous renseignent aussi sur les sentiments de ceux qui les entouraient ; ces sentiments venaient de leur désir de plaire à Dieu, de l'amour de Dieu, cette vertu que Luther et ses adeptes, comme nous l'avons vu, ignoraient complètement. « Crois-moi, écrit Raulin, j'en ai fait l'expérience : dans cette milice du Christ rien n'est dur, tout est extraordinairement facile et doux à celui qui aime [1] ».

Le célèbre GEILER DE KAISERSBERG, comme Raulin et Fernand lui aussi un peu antérieur à Luther, et qui eut souvent à remplir des fonctions dans les couvents, n'était rien moins qu'un panégyriste aveugle de la vie religieuse ; néanmoins, il ne pouvait s'empêcher de reconnaître les neuf avantages que saint Bernard ou peut-être quelque moine de son époque avait trouvés

quidem fœniculatasque lucanicas (quibus gulo voracior avide nimiumque cupideque vescebar) tam delectabunde atque voluptabiliter edisse memini. Quid dicam ? Placebat faba frixa, placebat rapa, placebat brassica, placebant betæ ; denique nihil erat quod displiceret. Catinum sepenumero jure sectilibus panis frustulis permixto ad summum usque confertum brevi tempusculo vacuabam ; ova quæ prius fastidiebant, ambrosia erat ; vinum acidulum nectar. Et tamen eo pacto surgebam, ut, quemadmodum dici solet, vacaret intestinum, si forte vel amicus vel hospes accipiendus advenisset ».

1. Epp., fol. 72 : « Experto crede mihi, nihil in ea (militia) durum est, omnia facillima et dulcissima amanti ». Voir aussi saint Augustin, ci-dessus, t. III, p. 391, n. 1.

dans ce genre de vie[1]. Parmi ces neuf avantages se rencontrent les deux dont nous venons de parler : plus de paix pendant la vie et, — ce que, mieux que tout autre, Geiler pouvait savoir par son expérience des âmes, — « plus de consolation, de calme et d'espérance à l'heure de la mort[2] ». « Le souvenir des nombreuses bonnes œuvres accomplies est assurément pour le mourant un puissant soutien pour l'empêcher de tomber dans le désespoir... Ce qui garantit particulièrement au religieux une grande consolation, c'est l'observation, non seulement des commandements de Dieu, mais encore des conseils évangéliques, les travaux accomplis pour l'amour de Dieu et le secours des sacrements[3] ». « Un religieux meurt volontiers; il sait qu'il a un trésor dans le ciel, trésor qu'il désire posséder en voyant Dieu ; il se réjouit de pouvoir passer de cette vie de luttes au repos et à la joie pour l'éternité. Il a confiance que, dans sa miséricorde infinie, Dieu lui a pardonné ses péchés et qu'il récompensera ses bonnes œuvres par la béatitude éternelle. » Au contraire, « les hommes mauvais et pécheurs, qui ont eu une vie toute

1. Voir *Der Has im Pfeffer*, Augsbourg, 1510, le fol. avant Ff; Strasbourg, 1516, fol. e iij ; et surtout ses *Sermones novem de fructibus et utilitatibus vitæ monasticæ*, qu'en 1496 et 1497, il prêcha aux Pénitentes de Strasbourg, et qui plus tard parurent en latin. Je me sers de l'édition de Strasbourg (Argentine, 1518), qui contient aussi d'autres écrits.

2. *Sermones*, fol. 59.

3. *Ibid.* ; « Bonorum operum multiplicitas utique forte sustentamentum est animæ morientis, ne corruat in desperationem... Sic et præstat magnam fiduciam religioso recordatio multorum bonorum que fecit, scil. observantia non solum preceptorum Dei, sed et consiliorum, toleratio laboris pro Dei honore, adjutorium sacramentorum ».

de méchanceté, craignent le jugement rigoureux d'un Juge sévère ; ils n'ont pas d'espoir en Dieu, ils tremblent et s'épouvantent à l'heure du départ [1].

J'ai déjà fait remarquer qu'à l'époque où Luther était encore un religieux passable, il n'a pas contredit ce jugement : des religieux qui savaient vivre selon l'esprit de leur état, il disait alors qu'ils étaient les plus heureux des hommes [2]. C'est ce qui ressort aussi de ce que vers 1512 il disait à Barthélemy d'Usingen ; lorsqu'à cette époque Barthélemy s'ouvrait à lui de la pensée qu'il avait d'entrer chez les Ermites de Saint-Augustin, Luther ne savait comment lui recommander assez l'état religieux [3]. Et pourquoi ? Serait-ce, comme il le répétera si souvent plus tard, parce qu'il savait par expérience qu'on y vivait et qu'on y mourait dans le désespoir ? Nous ne voulons pas lui supposer cette basse méchanceté. Simplement, il avait précisément constaté en lui-même ou du moins chez les autres les sentiments que nous avons trouvés chez ses contemporains et chez ceux de saint Bernard [4]. En 1519 encore,

1. *Der Has im Pfeffer* (Augsbourg 1510), fol. Ee iiij.

2. Ci-dessus, t. I, p. 65-70, t. III, p. 386. Voir aussi t. III, p. 473-475.

3. C'est ce qu'Usingen lui rappelait encore en 1529 : « Quando Augustinianæ religionis candidatus eram ego, tu non satis illam mihi poteras commendare ; at nunc derisor ejus factus es et destructor ». N. Paulus, *Der Augustiner Barth. v. Usingen*, p. 17, n. 4. Le prieur des Augustins, Jean Lang, qui, en 1522, passa à Luther (ci-dessus, t. II, p. 199-203) avait fait lui aussi avant son apostasie l'éloge de la vie religieuse. Parlant de lui, Usingen dit : « Ego sæpe ab eo audieram Ordinis commendationem ». Paulus, *ouvrage cité*, p. 56, n. 2.

4. Hausrath lui-même écrit (*Neue Heidelberger Jahrbücher*, VI, 173) : « Plus tard, se plaçant à un point de vue nouveau, Luther

il reconnaît non seulement que celui-là fait très bien qui entre au couvent avec liberté et par amour, mais que dans l'état religieux, « si on le comprend bien », on atteint plus rapidement la fin du baptême que dans tout autre état, et finalement, qu'on s'y prépare à accueillir la mort avec joie [1].

La fin justifie les moyens : cet axiome servit également à Luther pour ridiculiser l Eglise et l'état religieux. Par contre, il vanta *sa* doctrine comme le merveilleux *spécifique* pour bien vivre et bien mourir. Mais, comme nous l'avons vu, toute cette charlatanerie lui fut inutile ; au moment décisif, sa recette se révéla comme une chimère, disons mieux, comme une imposture.

C'est à la mort que se révèle le mieux l'état d'une âme. Alors les sophismes tombent, les illusions disparaissent, les passions se taisent et la conscience se fait

voit en noir tout ce qui s'était passé dans sa vie de couvent et dépeint cette période comme une triste captivité ; *pourtant, pendant qu'il était dans le cloître, il n'en était pas encore ainsi.* » Ensuite, Hausrath cite le témoignage d'Usingen que nous venons de rapporter, puis vient cette conclusion merveilleuse : « Toutefois, c'est le couvent qui se montra pour lui le plus avare de la paix qu'il cherchait ». Les historiens protestants, on comprend du reste assez pourquoi, ne veulent pas avouer que Luther apostat a fait de sa vie monastique une « légende menteuse » (pour me servir de l'une de ses expressions)(Erl. 25, 202 ; 1537). [Dans l'allemand, il y a un jeu de mots intraduisible en français : *lügen* veut dire *mentir*, et *Legende*, *légende*. D'où, entre les deux, on a forgé le mot *lügende*, qui fait penser à la fois à *lügen* et à *Legende*]. Pour un protestant, étudier Luther avec méthode et impartialité équivaudrait à un *désarmement*.

1. Weim., II, 479 (1519), 737 (1519). Voir, ci-dessus, t. I, p. 70.

sentir d'autant plus vivement que pendant la vie on a cherché davantage à lui imposer silence. Rien d'étonnant que l'histoire nous parle d'une foule de protestants et autres hérétiques qui, à l'approche de la dernière heure, en voyant venir le jugement suprême, ont obéi à l'appel de la grâce, ont abjuré leurs erreurs et sont revenus à l'Eglise catholique. C'est là particulièrement le cas de ces malheureux, surtout des prêtres et des religieux, qui, pendant leur vie, dominés par une passion ou une autre, ont tourné le dos à l'Eglise pour s'affilier à une hérésie. A l'époque de Luther, nombre de protestants, suivant les expressions mêmes des prédicants, « *ne pouvaient trouver de consolation* dans le sanctuaire évangélique ; » sans même que la mort vînt les menacer, « ils étaient en proie à une profonde tristesse, en arrivaient à se désespérer, tombaient dans l'accablement, » et finalement rentraient dans l'Eglise catholique [1]. Alors, ils confessaient « qu'ils ne trouvaient de consolation véritable que dans cette Eglise, que désormais ils ne voulaient plus lui désobéir, qu'ils ne redoutaient plus les tentations parce qu'ils savaient comment y résister [2].

1. Voir les détails dans N. PAULUS, *Supplément scientifique* de la *Germania*, 1897, n° 18, p. 140-141. Je ne parle ici que de ceux qui se convertissaient pour des motifs de ce genre.

2. C'est ce qu'en se fondant sur sa propre expérience, nous dit le converti Laurent ALBERTUS dans son ouvrage *Verthädigung und Schutzschrift deren, so sich diser Zeit von den sectischen irrthumben und zwitrachten absündern, und sich in den Frid, Sicherhait und Einhelligkait der catholischen, Römischen Kirchen begeben.* (*Défense et apologie de ceux qui à notre époque se sont séparés des erreurs et des discordes des sectes, et se sont réfugiés dans la paix, la sécurité et l'unanimité de l'Eglise catholique romaine*) (MDLXXIIII), p. 72-73. Il

Ceux qui, soit en bonne santé, soit sur leur lit de mort, revenaient ainsi à l'Eglise catholique, étaient précisément, en général, de ceux qui avaient pris leur religion au sérieux ; ils sont à compter parmi les vrais et sincères protestants[1]. Au contraire, on n'a jamais ouï dire qu'un vrai et bon catholique, ayant sérieusement pratiqué sa religion, ait, soit pendant sa vie, soit surtout à l'heure de la mort, abjuré librement[2] son

y dit aussi : « Si un homme travaillé par le doute demande à cette Eglise (catholique) secours et conseil, elle augmentera aussitôt en lui la tranquillité. De ce fait, nous avons eu maint exemple de nos jours ».

1. En parlant ainsi, nous n'avons aucunement la prétention de juger les autres protestants ; juger n'appartient qu'à Dieu, qui connaît l'étendue de la culpabilité d'un chacun. Il y a beaucoup de bons protestants qui, ayant grandi dans l'erreur, s'efforcent sérieusement et dans la mesure de leurs connaissances de vivre chrétiennement ; non pas chrétiennement selon « la pure parole de Dieu », c'est-à-dire selon « la doctrine évangélique » de Luther : ils ne la connaissent pas plus que la doctrine catholique ; mais chrétiennement selon les intuitions et les tendances d'une âme naturellement chrétienne, c'est-à-dire catholique, ainsi que je l'ai déjà fait remarquer. (Ci-dessus, t. II, p. 142-146).

2. Entre autres faits, G. Wicel nous raconte que, dans les premiers temps du luthéranisme, nombre de prédicants couraient chez les catholiques malades, afin de les attirer à eux avant leur mort : « Numquam potui satis mirari frendentem istam ac manifestissimam phrenesin quorundam concionatorum discurrentium et penetrantium domos alienas, ubi lecto decumbere catholicos audierunt, nec agentium aliud quam ut in suam massam ægrotos ante illectent, quam moriantur. *Nemo illos rogat, nemo vocat, nemo illorum operam vel desiderat vel expectat.* Irrumpunt tamen subito, non sine terriculamentis pavidæ paucitatis, cui videtur lupus irruere, non venire pastor. Putant hujusmodi sibi licere, posteaquam totum pene populum subjugarunt. Ægrotus variis tentamentis circumagitur ; tandem perspecta confidentia prædicatorum incipit fluctuare, mox præda fit, desciscens ab ecclesia, quum jam animam efflaturus est. Quo perfecto agone illi statim

Eglise pour passer au protestantisme ou à toute autre secte, et cela en vue d'assurer son salut éternel [1]. Plus un catholique s'est pénétré de l'esprit catholique, pendant sa vie, plus aussi il montre de calme et de confiance au moment de la mort. Ce sont précisément les sommets de la vie catholique, c'est-à-dire les saints, qui sont les modèles d'une mort vraiment chrétienne et selon Dieu ; aussi, en parlant de ces prédicateurs « qui après avoir atteint les sommets ne prêchent que d'une vie sévère et nous présentent les grands exemples des saints, les grandes et admirables œuvres qu'ils ont accomplies [2] », Luther lui-même n'ose aller contre leur affirmation que « *ces saints sont morts le sourire sur les lèvres* [3]. » Servir Dieu, c'est régner, disait avec joie et confiance saint Antonin au moment où il sentit que son âme allait se séparer de son corps [4].

Avec des nuances diverses, c'est là l'attitude de tous les vrais catholiques sur leur lit de mort, et cela aujourd'hui comme autrefois ; de là le proverbe : « Il

erumpunt, triumphantes atque vociferantes : hunc cepimus, hunc fecimus Christianum ante suum obitum ; benedictus Deus, divites facti sumus ». *Libellus de moribus veterum hæreticorum* (Lipsiæ, 1537), fol. Ev. sqq. On trouvera ce passage cité plus longuement dans DÖLLINGER, *Die Reformation*, I (2e édit.), pp. 126-128. [Traduction Perrot, I, 1848, p. 116-117].

1. Pour plus de détails, voir J. PERRONE, S. J., *Der Protestantismus und die Glaubensregel*, trad. allemande de Maier, Ratisbonne, 1857, III, 481 et suiv.

2. Voir les *Acta Sanctorum*, ou simplement GUÉRIN, *Les petits Bollandistes*. Table générale alphabético-analytique, 1885, XVII, 705-706.

3. Weimar, XXIV, 607 (1527).

4. *Acta Sanctor.*, Maii t. I, 323 (Antverpiæ, 1680).

fait bon mourir catholique[1] ». « Ah ! que je suis heureux, » disait le célèbre converti Léopold de Stolberg, après avoir reçu l'Extrême-Onction ! Soyez heureux vous aussi, mes enfants ; chantons les louanges du Seigneur et soyons joyeux ». Le jour suivant, le dernier de sa vie, il dit à sa femme : « Je suis beaucoup plus près du but ». Comme elle lui répondait : « Dieu peut faire que nous te gardions encore », le mourant, élevant ses mains jointes, et les yeux tournés vers le ciel dit : « Ah ! que je voudrais pouvoir m'écrier avec cette sainte âme :

« Seigneur, ta volonté soit faite ;
Pourtant mon intime désir
Serait aussitôt de mourir.
O toi que mon âme souhaite,
Daigne enfin descendre vers moi,
Et pour toujours m'emporter près de toi[2] ».

Cette mort joyeuse est le fruit de la vieille doctrine apostolique que, trois cents ans avant Stolberg, GEILER DE KAISERSBERG résumait en ces mots : « Tout vrai chrétien, tout véritable religieux doit séparer la chair des os. Quand cela se produit-il ? Lorsque tu souhaites que ce sac de boue se sépare de l'âme noble, c'est-à-dire lorsque tu souhaites mourir, afin d'aller à Dieu, ton maître, non en ce sens que tu désires être délivré de tes souffrances, mais que tu désires te reposer sur le

1. Le célèbre polémiste J. N. WEISLINGER a publié une brochure sur ce point (Strasbourg, 1744).

2. J. JANSSEN, *Fr. Leopold Graf zu Stolberg. Sein Entwicklungsgang und sein Wirken im Geiste der Kirche*, 2e édition (1882), p. 484. [La 4e édition a paru en 1910 par les soins de L. Pastor].

rocher, près de Dieu, ton Seigneur, que tu ne souhaites plus rester en ce monde, que tu dises avec amour avec saint Paul : « J'ai le désir de partir, et d'être avec le Christ[1] ».

C'est là un simple écho de ces paroles de saint CYPRIEN : « Celui qui ne veut pas aller à Jésus-Christ peut craindre la mort, et celui qui ne croit pas qu'il règnera un jour avec Jésus-Christ, ne voudra pas aller vers lui. Car il est écrit : « Le juste vit de la foi ». Si tu es juste, si tu vis de la foi, si tu crois vraiment en Jésus-Christ, pourquoi ne te réjouis-tu pas d'aller à lui ; toi qui dois être avec Jésus-Christ et qui es sûr de ses promesses, pourquoi ne te félicites-tu pas d'être délivré du démon[2] ». Le véritable catholique traduit cette doctrine en pratique ; c'est ce qu'au commencement du XVII[e] siècle faisait le célèbre converti et adversaire du luthéranisme Jean PISTORIUS. Sentant sa mort prochaine, il écrivait à Keppler : « Je suis couché, luttant contre une grave maladie qui, selon toute apparence, se terminera par la mort. Il n'y a censément plus d'espoir ; je n'en suis cependant pas troublé, mais *je me prépare de toutes mes forces à ce bienheureux passage* qui, après m'avoir délivré des vanités de ce monde, me conduira au Christ, mon Sauveur, et au

1. *Der Has im Pfeffer* déjà cité, fol. Ee iiij. Voir Ep. ad Philipp., I, 23 ; aussitôt auparavant (v. 21), saint Paul avait dit : « Car le Christ est ma vie, et la mort m'est un gain ». Sur ce verset, saint Thomas fait la remarque suivante (lect. 3) : « Christus est vita nostra, quoniam *totum principium vitæ nostræ et operationis est Christus*... et ideo quando morimur corpore, perficitur nobis vita nostra, scil. Christus, cui tunc presentes sumus ».

2. *De mortalitate*, c. 2, 3 (MIGNE, *Patr. lat.*, t. IV, col. 584).

céleste héritage qu'il m'a acquis par ses mérites. Dieu veuille donc avoir pitié de moi, et qu'il lui plaise de *hâter* l'issue de cette maladie [1] ».

Tels étaient aussi les sentiments des cinquante martyrs anglais, laïques, prêtres et religieux qui furent mis à mort sous Henri VIII : en témoignage de leur foi catholique, ces contemporains de Luther « allèrent à la mort en souriant [2] ».

§ 2. — *La doctrine de Luther et la vie morale.*

Un fait indéniable, c'est que, sous le règne de l' « Evangile », au début et depuis lors, les adeptes de Luther furent au point de vue moral pires et plus dépravés que ne le fut jamais la société sous la papauté. Luther et ses complices, témoins peu suspects, n'ont à ce sujet qu'une seule voix, en sorte que Döllinger a pu dire : « Remarquons d'abord que les descriptions de l'état moral et religieux après le changement de religion, descriptions que nous avons puisées dans les écrits de tout un siècle, émanent presque en totalité d'hommes qui avaient à la fois le plus grand intérêt et les dispositions les plus marquées à présenter la situation de la nouvelle Eglise sous un jour favorable, à cacher la vérité à eux-mêmes, au public, et surtout à leurs adversaires. Ce qui peut nous arriver de plus

1. Dans A. Müller, *J. Keppler, Der Gesetzgeber der neueren Astronomie* (Suppléments aux *Stimmen aus Maria-Laach*, 83), Fribourg, 1903, p. 153.

2. Voir J. Spillmann, *Die englischen Martyrer unter Heinrich VIII* (Suppléments aux *Stimmen aus Maria-Laach*, 38), Fribourg, 1887.

pénible, c'est assurément d'être forcé de porter nous-mêmes un jugement défavorable sur l'œuvre à laquelle nous avons consacré toute notre vie et notre activité. Or, c'est là précisément le cas où se trouvaient les Réformateurs et leurs successeurs immédiats [1] ».

Tous sont unanimes à dire que, sous l' « Evangile », les vices et la perversité s'étaient tellement accrus que la mesure était comble ; on regardait le péché comme une vertu, et il n'y avait plus qu'à attendre le jugement dernier ; d'après toutes les prophéties antérieures, disaient-ils, les années qui devaient précéder immédiatement la fin du monde seraient une époque de corruption morale universelle et de dépravation effrénée ; on venait d'entrer dans cette période.

Il n'est pas difficile de trouver les causes de cette corruption. Lorsque les foules apprirent que l' « Evangile » annoncé par Luther n'avait rien de commun avec la loi, qui n'avait d'autre but que de nous rendre pécheurs [2] ; que dans le royaume du Christ le péché n'existait plus, mais seulement la justice ; que l'enfer lui-même devait être complètement fermé [3] ; que non seulement le Christ avait satisfait pour nous, mais qu'il l'avait fait *à notre place* ; qu'à notre place aussi, il avait accompli la loi ; que pour nous, nous ne saurions l'accomplir, si bien que, de notre côté, nous n'avions désormais rien à faire sinon à nous imputer

1. *Die Reformation*, II, 693 [traduction Perrot, II, 1849, 678]. Cet ouvrage contient de nombreuses constatations des Réformateurs sur la dépravation sans cesse croissante du peuple sous le luthéranisme.

2. Voir Weimar, XX, 531 (28 octobre 1526).

3. Erlangen, 17, 95 (1531).

l'œuvre du Christ par la foi seule, par une douce confiance ; que dans l'œuvre du salut toute notre activité était nulle, que le seul acte religieux dont nous fussions redevables à Dieu, c'était la foi ; que les bonnes œuvres n'avaient aucune valeur devant Dieu ; que l'activité morale ne relevait que de l'autorité séculière ; qu'il n'existait *qu'un seul* péché, celui d'incrédulité[1] ; que ce dont nous avions besoin, c'était d'être exhortés à croire et non à pratiquer la vertu[2], puisque « toutes nos œuvres n'étaient que des poux dans une vieille et sale fourrure ; qu'on n'en pouvait rien faire de convenable, qu'elles ne valaient pas un cheveu[3] ; alors ces foules, sur plus d'un point d'ailleurs déjà mûres pour la chute, furent alléchées ; elles entendirent à merveille que la liberté chrétienne dont leur parlaient les nouveaux prédicateurs était la libération de toute loi, une libération de tous devoirs, du repentir, de la confession, de la pénitence, du jeûne et de la continence, toutes choses dont au surplus on leur parlait dans les termes les plus

1. Ci-dessus, t. III, p. 381-383.

2. Weimar, XIV, 64 (1523-1524) : « Il ne sert à peu près de rien de dire ou d'ordonner après la confession : « Désormais, tu dois être chaste, doux et patient » ; mais bien : « Veux-tu devenir pieux, demande à Dieu de te donner une foi véritable et aussitôt commence à t'éloigner de l'incrédulité ». L'hypocrite ajoute : « Si tu obtiens la foi, ensuite les bonnes œuvres viendront d'elles-mêmes, tu seras pur, chaste », etc. Nous connaissons déjà cette affirmation (t. III, p. 253, n. 1) ; elle n'est juste qu'autant que la foi est informée par la charité ; or, cette foi, Luther ne veut pas en entendre parler. On sait d'ailleurs que par leur vie, lui et ses compagnons ont montré que cette affirmation était mensongère.

3. Erlangen, 20, 159 (1533).

méprisants ; peu à peu, elles regardèrent même les bonnes œuvres comme nuisibles pour le salut, et elles finirent par s'échouer dans la liberté de la chair. Elles en vinrent à un état moral que Luther[1] et ses compagnons nous représentent comme horrible, en sorte que « si on eût voulu peindre l'Allemagne, il aurait fallu la représenter sous les traits d'une truie[2] ».

Considéré dans ses effets, l' « Evangile » de Luther se révèla dès l'abord comme une école, une pépinière de vices et de péchés. L' « Evangile », au nom duquel on parlait de « Réformation évangélique », de « chrétiens évangéliques », rendit les masses osées et endurcies dans le péché, auquel d'ailleurs elles étaient déjà habituées[3]. « Comme la doctrine et l'Evangile de Luther étaient agréables à la chair, écrit fort justement Schwenkfeld, des multitudes les acceptèrent sans plainte, très facilement et avec joie[4] ». Avec d'autres mots, c'est aussi ce que dit Luther : « Le mot « Evangile » signifie tout simplement un nouveau message, bon et joyeux, une doctrine et prédication qui annonce quelque chose *que l'on écoute avec grand plaisir. Il ne peut y avoir là ni loi ni précepte* qui vienne exiger et tirer quelque chose de nous, nous menaçant de peines et de damnation si nous ne le faisons pas, car

1. Ci-dessus, t. II, p. 169, 196 et suiv.

2. Erlangen, 8, 294 (1525). Ci-dessus, t. I, 46.

3. Ci-dessus (t. II, p. 142-146), j'ai déjà montré comment dans la suite une amélioration avait pu se produire ; ce que j'y dis du mariage s'applique aux autres ordres de faits.

4. *Von der heiligen Schrift, ihrem Inhalt, Amt, rechtem Nutz, Brauch und Missbrauch* (1547), fol. 93.

c'est là un langage que personne n'entend volontiers. Et quoique depuis longtemps et avec insistance on enseigne ces deux choses [1], et que l'on essaie d'agir en conséquence, *il n'en résulte cependant ni consolation, ni joie,* parce que nous ne pouvons jamais satisfaire à la loi, si bien qu'elle ne cesse de nous harceler et de nous accuser. C'est pourquoi, puisque nous avions besoin de secours, il a fallu que Dieu nous envoyât une autre prédication, où nous pussions trouver la consolation et la paix. Et cette prédication est : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé [2] ».

Logiquement, les effets que la doctrine de Luther produisit dans le peuple devaient tout d'abord se manifester en lui. De fait, c'est ce qui arriva. Sa première *thèse,* celle d'où sa *doctrine* et son *Evangile* prennent leur point de départ : *la concupiscence est absolument invincible,* cette thèse montre déjà que, dès 1515, il était sur une pente dangereuse, qu'il s'abandonnait à ce qui flattait la chair, que, dans sa jeunesse, il avait manqué de maîtrise sur lui-même, d'empire sur ses passions et de discipline personnelle, bref de ce qui est le fondement de toute action morale. Lorsqu'il eut posé en principe qu'il devait désespérer de faire effort et qu'il eut rejeté sur le Christ l'accomplissement de la loi, ce fondement acheva de lui faire défaut. En admettant le principe, tiré de sa propre expérience, que « la concupiscence était absolument invincible ; que par sa loi, Dieu nous

1. [Les peines et la damnation ?].
2. Erlangen, 12, 211.

avait commandé l'impossible ; que nous n'avions pas le libre arbitre pour accomplir les préceptes divins », il niait la force surnaturelle, la grâce, et en conséquence il négligeait la prière, se privant ainsi des deux moyens qui l'auraient mis à même de vaincre la concupiscence, de s'élever au-dessus de lui-même et de ceux qui l'entouraient, et d'accomplir la loi. La vie entière de son âme contredisait cette parole de l'Apôtre : « Je puis tout en Celui qui me fortifie [1] ».

Dès l'instant où il eut dit qu'à elle seule la foi dans le Christ suffisait à nous enlever la conscience de nos péchés, que le repentir était impossible, que l'Evangile ne nous enseignait pas ce que nous devions faire, que c'était là le propre de Moïse, et que Moïse n'avait rien à voir avec l'Evangile ; que l'Evangile n'était que la promesse du pardon des péchés, qu'il n'y trouvait qu'un commandement : celui de recevoir [2] ; que notre seule obligation envers Dieu était de croire en lui [3] ; qu'avec cette foi tout ce que faisait l'homme, si coupable que ce fût, était regardé par Dieu comme bon et comme saint [4] ; dès cet instant, dis-je, la vie morale de Luther déclina.

1. Phil. IV, 13.

2. Ci-dessus, t. III, p. 363, surtout note 3, et souvent ailleurs, par exemple, Erl., 17, 95 (1531) : « Mon Dieu, tout ce qu'il y a à faire, c'est de saisir la parole, de la conserver et *de laisser Dieu nous accorder ses dons.* »

3. Ci-dessus, t. III, p. 410. Erl., 17, 95 (1531), il dit : « Pour obtenir cette gloire (le ciel), tu n'as pas à faire ceci ou cela... Rends simplement à Dieu notre maître cet honneur d'accepter sa parole et de croire ce qu'il te dit. Il n'est pas difficile d'accomplir cette volonté du Père. »

4. Erlangen, 51, 284 (1544) : « Chassez les pensées impures, afin de rendre votre cœur pur. C'était ce qu'on nous enseignait

Par là même, il ne voit plus en Jésus-Christ le *modèle* que nous devons imiter et que nous devons manifester dans notre vie. De fait, selon la véritable pensée de Luther et des siens, l'unique mission du Christ était de servir de *manteau* pour couvrir leurs péchés et leur inertie dans l'œuvre du salut. Ils n'avaient qu'une foi morte, et ils ne songeaient pas à ressembler à Jésus Christ par leur vie. Luther s'était fait un « Evangile » en harmonie avec son état d'âme.

Aussi, ne doit-on pas s'étonner du mépris avec lequel il parle de la vie morale. Conformément à la disjonction qu'il établit entre la foi et les œuvres, il prétend que ce qui importe, ce n'est pas la *vie*, mais la *doctrine*. C'est ce qu'il affirme dès 1523, alors que pourtant, chez lui et chez le siens, les mauvais fruits de sa doctrine s'étaient déjà suffisamment manifestés [1].

(sous la papauté). C'est bien vite dit, mais non pas aussitôt fait ». Avoir un cœur pur n'est pas autre chose « que ne pas se troubler la conscience », et cela à ce point que « si, grâce à la parole de Dieu, la conscience est illuminée et qu'elle acquière la certitude que la loi ne la souille pas ; c'est-à-dire, si un chrétien sait que l'observance ou la non-observance de la loi ne lui nuit en rien, *alors qu'il fasse ce qui est défendu, ou qu'il omette ce qui est prescrit, il n'y a là pour lui aucun péché ; il ne peut pas pécher, parce que son cœur est pur* ».

N. d. T. Quoi qu'on pense de la manière dont en *fait* Luther a pratiqué sa théorie de la justification par la foi, il est impossible de ne pas voir dans ce texte et autres semblables la doctrine à peine déguisée des *Frères du Libre Esprit*, et de tous ceux qui au cours des siècles en sont arrivés à cette conclusion : L'homme perdu en Dieu n'est soumis à aucune loi morale ; qu'il agisse comme bon lui semble ; pour lui, le péché n'est qu'un mot vide de sens.

1. Weimar, XIV, 464 : « Sæpe admoneo discernere longe vitam et doctrinam... Maxima gratia est, quod (quis) separare possit vitam a doctrina. Verum est, quod ita vivere debemus, sed

En 1527, il dira fort explicitement : « J'ai souvent engagé à mettre une grande différence entre la vie et la doctrine. La *doctrine* est que je croie dans le Christ, que je ne fasse aucun cas de mes œuvres, de mes souffrances, et de ma mort, que je serve le prochain et *que je ne me préoccupe pas de tout cela*. La vie, au contraire, est que je me conduise, que j'agisse de telle ou telle manière. Or la vie n'est pas, tant s'en faut, *aussi importante* que la doctrine ; alors même que la vie n'est pas si pure, la doctrine peut cependant garder toute sa pureté et l'on peut avoir de l'indulgence pour la vie... Il est vrai que nous devrions vivre ainsi [1] ; *mais que je vive comme je peux*, il ne s'ensuit pas que la doctrine soit fausse. C'est pourquoi nous devons juger et voir non d'après la vie, mais d'après la doctrine... Je ne puis prêcher des choses plus élevées que de dire qu'il faut tuer le vieil Adam et devenir un homme nouveau. — Oui, me dira-t-on, mais tu ne le fais pas, — Je réponds : Sans doute, je devrais le faire, *mais à la condition que Dieu m'en donne la grâce*. Mais personne n'atteindra jamais si haut qu'il ne lui manque encore beaucoup. *Laisse donc la vie sur cette terre et élève la doctrine jusqu'au ciel* [2] ». Ou encore, comme il l'écrit en 1523 : « Laisse

utcunque sum, doctrina non est falsa. Pelagianus hac re deceptus, Augustinus item, Hieronymus penitus prostravit et Cyprianus... Deberem quidem facere, sed Dominus non dederit. Vitam sinas esse terram, doctrinam celum ».

1. C'est-à-dire comme les saints. Ce passage fait suite à celui qui est cité plus haut, p. 44, n. 1.

2. Weimar, XXIV, 606-607. (Sur le premier livre de Moïse, comme en 1523). Voir aussi Weimar, XXVIII, 99 (22 août 1528).

la vie être terre, et la doctrine, ciel [1] ». Ainsi, elles sont aussi distantes l'une de l'autre que le ciel l'est de la terre : *et du reste, il en est ainsi de la loi et de l'Evangile* [2]. C'est donc en vain que Jésus-Christ a fait de l'observation de la loi morale le signe auquel on reconnaîtra que sa doctrine vient de Dieu [3] ! « La doctrine, continue Luther, ne change jamais, elle doit être absolument pure et parfaite ; la vie, au contraire, peut toujours atteindre une plus haute perfection. Je voudrais bien que ma vie fût plus parfaite, *mais ce désir ne produit rien ;* tant que nous vivrons ici-bas, la vie n'égalera jamais la doctrine ». Prêcher la vie pure et austère des saints, « ne sert qu'à détourner les gens de faire attention à la doctrine ». Du reste, il faut reconnaître que « la foule fait toujours plus de cas de la vie que la doctrine. Et il n'est rien de plus propre à séduire un homme que cette vie toute d'apparence. Là où il n'y a pas de bons et vaillants prédicateurs, c'est une grande grâce si quelqu'un arrive à séparer la vie de la doctrine [4] ».

Ce qui frappe ici tout d'abord, c'est que, conformément à la thèse luthérienne de la justification, le christianisme est compris d'une manière tout extérieure à nous. Le Christ vivant devient un Christ sans vie, avec lequel le chrétien ne peut plus être uni comme la

1. Ci-dessus, p. 53, n. 1.

2. *In Galatas*, II, 50-51 (1535) : « Tam longe distant quam cœlum et terra. »

3. Joan., VII, 17 : « *Si quelqu'un veut faire la volonté de Dieu, il saura si ma doctrine est de Dieu, ou si je parle de moi-même* ».

4. Weimar, XXIV, 607. Voir en outre t. II, p. 176.

branche au cep, afin qu'il croisse en Jésus-Christ, notre cep et notre tête [1] ; le Christ ne vit plus en nous et nous ne vivons plus en lui [2], il n'est plus notre vie [3]. Luther n'a tenu aucun compte de cet avertissement du Sauveur : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait [4] ». Jésus-Christ lui-même exige donc que nous ressemblions à Dieu ; pour nous exciter à atteindre ce but, il s'est efforcé non seulement de nous pousser par ses paroles, mais encore de nous entraîner par son exemple. Sa *doctrine tout entière* n'avait pas d'autre but que de nous rendre *par notre vie* semblables à Dieu, en sorte que dans cette doctrine tout converge vers la pratique [5]. Par sa vie, par son exemple, il a montré aux siens comment son enseignement doit s'imprimer dans notre vie, et comment nous arriverons à ressembler à Dieu, en sorte que sa vie est pour nous à la fois un enseignement et un modèle. A tous, il a dit : « Si l'on ne prend pas sa croix pour me suivre, on ne saurait être mon disciple [6] ». Pour servir vraiment Jésus-Christ, il faut l'imiter [7].

1. Ephes., IV, 15.
2. Joan., XV, 5 ; Ad Galat., II, 20.
3. Ad Col., III, 4; Ad Phil., I, 21.
4. Matth., V, 48.
5. Voir S. Raue O. F. M., *Christus als Lehrer und Erzieher*. 2e éd., 1902, p. 72-73. Augustin, *De vera religione*, c. 16, n. 32 : « Tota vita ejus in terris... disciplina morum fuit ». — Sermo 75, c. 2, : « In omnibus, quæ fecit Dominus, admonet nos, quemadmodum hic vivamus ». De là cette prière du moyen âge : « Ut omnis illius actio fieret nostra instructio ». C'est en ce sens que l'Eglise dit (Octave de l'Epiphanie) : « Ut per eum, quem similem nobis foris agnovimus, intus reformari mereamur ».
6. Matth., XVI, 24.
7. Joan., XII, 26.

Telle est aussi la conception et la doctrine des apôtres : « Le Christ nous a laissé un modèle, afin que nous suivions ses traces [1] ». Selon saint Paul, l'enseignement du Christ n'a eu d'autre but que de nous faire renoncer à nous-mêmes pour mener une vie tout en Dieu ; par sa mort, il a visé à s'acquérir en propre un peuple pur, qui s'efforçât d'accomplir des bonnes œuvres [2]. C'est pourquoi les apôtres insistent sur la nécessité d'imiter Jésus-Christ [3]. La vie du Christ doit se manifester en nous [4], nous devons nous revêtir du Christ, imprimer en nous son image [5], lui devenir semblables [6].

Ces exhortations n'étaient qu'une explication de ces paroles de Jésus-Christ lui-même : « Je suis la voie, la vérité et la vie ; personne ne vient au Père, si ce n'est par moi [7] » ; c'est-à-dire, si ce n'est par l'imitation de ma vie, par l'acceptation de ma parole et par ma grâce.

Les saints Pères n'ont pas une autre doctrine. Je me contente de citer saint JEAN CHRYSOSTOME : « Croyons à la sainte Ecriture ; appliquons-nous ainsi à implanter dans nos âmes la saine *doctrine* et à *nous conduire* en conséquence, afin que *notre vie rende témoignage à la doctrine, et que la doctrine prouve que notre vie mérite*

1. I. Petr., II, 21.
2. Ad Tit., II, 11.
3. I. Joan., II, 6 ; Ad Colos., II, 6.
4. II. ad Cor., IV, 10.
5. Ad Rom., XIII, 14 ; Ad Gal., III, 27 ; Ad Ephes., IV, 23-24, etc.
6. Ad Rom., VIII, 29.
7. Joan., XIV, 6.

confiance. Car si, tout en ayant la vraie doctrine, nous négligeons la vertu, elle ne nous servira de rien ; et si, quoique vivant honnêtement, nous nous écartons de la doctrine véritable, nous ne gagnerons rien non plus pour notre salut. Voulons-nous éviter l'enfer et mériter le ciel, ayons alors cette *double parure*, de la doctrine véritable et d'une vie pure. A quoi sert qu'un arbre pousse des branches vigoureuses et soit orné d'un feuillage luxuriant s'il ne porte aucun fruit ? De même la doctrine véritable ne sert de rien au chrétien, s'il néglige d'avoir une bonne conduite. Voilà pourquoi le Christ a dit dans les béatitudes : « Bienheureux celui qui fait et qui enseigne [1] ». En effet, *enseigner par les œuvres* va beaucoup mieux au but et inspire beaucoup plus créance *qu'enseigner par la parole*. L'homme qui fait le bien peut enseigner, alors même qu'il se tait ou qu'il vit dans l'obscurité ; il édifie les uns par sa présence, les autres par sa bonne réputation ; il jouit de la faveur de Dieu, parce qu'il le glorifie non seulement par sa vie, mais par la vie de ceux qui l'imitent. Grâce à lui, des milliers de langues et de bouches louent et remercient le Dieu de l'univers [2] ».

Luther n'avait aucune expérience de la foi, aussi n'a-t-il pas compris, — c'est lui-même qui l'avoue, —

1. Matth., V, 19.

2. Chrysostomi *opera*, éd. Montfaucon (Paris, 1718-1738), Homil. 13 in Genes., t. IV, 104. [Patrol. gr. t., 53, col. 110]. — Saint Jean Chrysostome revient souvent sur ce sujet, par exemple, Homil. 31 in Evang. Joh. (VIII, 175) ; Hom. 8, in 2 Tim. (XI, 707) ; Hom. 11 in ep. ad Rom. (IX, 537) ; Hom. 7 in ep. ad Hebr. (XII, 70).

cette parole de l'Ecriture : « Le juste vit de la foi [1] ». Et pourtant c'est précisément cette parole, à laquelle saint Paul en appelle à mainte reprise [2], qui est le terme adéquat pour signifier l'union intime de la doctrine et de la vie dans le vrai croyant. Pour le juste, la foi est devenue vie, la vie est devenue foi. Il vit de la foi, de même qu'il respire par les poumons [3]. Comme nous l'avons vu, Luther séparait la religion et la morale ; dès lors, il sépara la doctrine et la pratique ; il allà jusqu'à prétendre que saint Paul *condamnait* la vie sainte de tous les papistes ; que l'observation des commandements de Dieu n'était que pure *hypocrisie ;* que le Christ lui-même réprouvait toutes nos œuvres [4].

Par ses paroles sur la séparation de la doctrine d'avec la pratique [5], il montre en outre une étrange inconscience. Dans une autre circonstance, il affirme catégoriquement que la prédication de l'Evangile a toujours eu pour conséquence la *réforme* de la doctrine *et de la vie impies d'auparavant* [6]. Cependant, l'une des suites de la prédication de son « Evangile » à lui fut un accroissement de la décadence antérieure. Il ne l'ignorait pas, car il connaissait

1. Ci-dessus, t. III, p. 473.

2. Ad Rom., I, 17 ; ad Galat., III, 11 ; ad Hebr., X, 38.

3. Voir à ce sujet A. Weiss, *Apologie des Christentums*, 3e édit., III, 2, p. 1107 et suiv.

4. Ci-dessus, t. II, 181-183 ; t. III, 339-340.

5. Ci-dessus, p. 52 et suiv., etc.

6. *Opera exeg. lat.*, XXII, 319 (1534) : « Quando verbum pure docetur, tunc extirpantur mali doctores, et *semper prædicationem evangelii sequitur reformatio impiæ doctrinæ et vitæ quæ præcessit* ».

parfaitement sa vie et celle des siens ; il s'est lamenté assez fréquemment à ce sujet, du reste d'une manière stérile. Il savait fort bien aussi que ces mœurs n'étaient qu'une conséquence de sa doctrine, que cette doctrine poussait à une vie d'immoralité. On le lui objectait souvent, comme il le reconnaît lui-même à mainte reprise [1]. Ses partisans et ses protecteurs d'autrefois le reconnaissaient aussi. « Ces hommes que j'avais connus purs, loyaux et sans détours, écrit Erasme en 1530, se sont mis, dès qu'ils ont passé à la secte, à parler de filles, à jouer aux dés et à négliger la prière ; ils sont devenus âpres au gain, d'une susceptibilité étrange, vindicatifs, calomniateurs, vains, avec des mœurs de vipère ; on dirait qu'ils ont abdiqué tout ce qui est humain [2]. » Wicel, autrefois luthérien, et témoin de la vie des partisans de Luther, écrivait en 1532 : « La secte de Luther a introduit dans les mœurs un désordre dont tous gémissent ; si l'on y trouve encore quelque crainte de Dieu, quelque chose de bon, de moral et d'honorable, *c'est un reste de l'état ancien, mais qui n'a pas crû dans la secte elle-même.* Car, montrez-m'en un sur mille qui d'irréligieux et de mauvais est devenu pieux et bon en se faisant luthérien. Pour moi, au contraire, il ne me sera pas difficile de vous en montrer qui naguère pieux, doux, aimables et rangés sont devenus tout l'opposé avec cet Evangile [3]. » Et en 1539 : « On vit comme si Dieu n'existait pas, on

1. Ci-dessus, t. I, p. 42-43.

2. *Opera Erasmi*, Lugd. Batav., 1706, t. X, c. 1608. Voir aussi, ci-dessus, t. II, p. 206, le mot d'Usingen.

3. Dans Räss, *Convertitenbilder*, I, 184.

pèche comme s'il n'y avait pas d'enfer, on passe ici-bas comme des animaux sans raison [1] ». C'est ce que Luther lui-même disait plusieurs années auparavant : « Nous autres Allemands, nous sommes en grande partie des pourceaux si ignobles et si inguérissables que nous n'avons ni mœurs ni raison ; *lorsqu'on nous parle de Dieu*, nous n'y prêtons pas plus d'attention que si c'étaient des contes de bateleur [2] ». « Se targuant de l'Evangile, écrit encore Wicel, ils ont opprimé l'Evangile d'une manière lamentable [3] ». « Ils s'en vont criant : « Nous croyons à l'Evangile », dit Werstemius, et ils n'en vivent pas moins comme s'ils étaient convaincus de la fausseté de l'Evangile. Si vous cherchez la raison de leurs mœurs corrompues, de leur mauvaise vie, ils vous donneront eux-mêmes la réponse : « Tout cela n'a pas d'importance ; la foi suffit à faire de nous des chrétiens très purs [4] ». —

1. *Homil. orthod. Postill oder Predigtbuch*, Cologne, 1539, fol. 196.

2. Weimar, XXIII, 148 ; Erlangen, 30, 68 (1527). Dans une autre occasion, il lance calomnieusement la même accusation contre le pape et les cardinaux. Voir ci-dessus, p. 30.

3. *Wicelii epistolarum libri quatuor* (Lipsiæ, 1537), fol. Dd. 1 : « Evangelium profitentes Evangelium oppresserunt miserandis modis ».

4. *De purgatorio* (1528), folio Bij : « Evangelio, clamitant, credimus Evangelio. Et tamen nihilosecius vivunt, quam si de falsitate Evangelii non dubitarent. Quere, si placet, cur tam inversos habeant mores, cur in tantum vivant perdite, et audies : « Non refert ; sola fide sumus purissimi christiani ». Et revera, quos ego hactenus addictos vidi Lutherano senatui, nisi fidem egregiam habeant, quid tum habeant, prorsus ignoro. Contemplatus sum mores : vidi corruptissimos. Annotavi dicta : nihil unquam audivi, quod esset virulentius. Rogavi totius vitæ periodum : agnovi vanam et futilem et ex omni propemodum parte illecebrosam peccati et in expugnanda semper virtute positam ».

Fidèles à la doctrine de Luther, ils limitaient tout leur Evangile au seul pardon des péchés, oubliant, rejetant même la sanctification intérieure, qui est la fin suprême du christianisme [1]. C'était là leur vie morale, surtout chez ceux de Wittenberg, à tel point que, dès 1524, on écrivait à Luther : « Plus on approche de Wittenberg, plus les chrétiens sont mauvais [2] ». Et Luther ne trouva rien à répondre.

Dans ses jours de calme, par exemple en 1529, il convenait lui-même que ses *évangéliques* « *devenaient sept fois plus mauvais qu'ils ne l'avaient jamais été au-*

1. C'est aussi ce dont se plaint Jean HANER, au début partisan enthousiaste de Luther, dans la préface de *Prophetia vetus ac nova* (Lipsiæ, 1534). Lui, enfant de Nuremberg, il voit avec épouvante la moralité de sa ville natale baisser tous les jours; la raison en est, dit-il, « dans la théorie de la justification par la foi seule, qui est l'alpha et l'oméga de leur impiété. » (*Epistolæ duæ Johan. Haneri et G. Wicelii de causa Lutherana*, 1534, fol. A. 3). A la même époque, S. EGRANUS, l'un des principaux promoteurs de la doctrine luthérienne (si bien que Jean Eck avait d'abord fait mettre son nom dans la bulle d'excommunication de Luther) (15 juin 1520), fait entendre des plaintes semblables : la prédication de la doctrine de la justification par la foi seule « avait fait un peuple impénitent, et qui au milieu de vices de tout genre, s'accordait et se promettait faussement la grâce et la faveur de Dieu ». Les prédicants « rendent le peuple indifférent et impie; il ne peut être que très agréable à la chair de s'entendre dire que le Christ a tout fait à notre place, que les bonnes œuvres ne sont devant Dieu que de purs péchés, et autres choses semblables. Si on lit les récits et histoires des anciens, depuis huit cents ans, *depuis l'époque où les Allemands ont embrassé le christianisme, on ne trouve en aucun temps un peuple aussi mal élevé, aussi mauvais, aussi digne de correction que de nos jours. La cause en est surtout dans cette doctrine qui méprise et rejette les bonnes œuvres* ». (*Ein christitcher Unterricht von der Gerechtigkeit des Glaubens und von guten Werken*, Leipzig, 1543, fol. G. 2. 3).

2. Ci-dessus, t. I, p. 41.

paravant » (c'est-à-dire sous la papauté[1]). Une autre fois il avoue que les gens deviennent de vrais démons[2], qu'ils sont *d'autant plus mauvais qu'on leur prêche davantage l'Evangile*, et que la foi s'en affaiblit d'autant[3].

Les faits criaient trop haut, ils étaient trop éclatants pour qu'il fût possible de les voiler. Mais Luther n'avait pas « l'âme simple », « la simplicité du cœur », capable de reconnaître que la *cause directe* de cette vie de désordres, c'était *sa doctrine, son « Evangile »*. Au contraire, il se borne à regretter que « sa doctrine ne se traduise pas dans notre vie et nos œuvres aussi parfaitement qu'elle le devrait[4] » ; puis à ceux qui rendaient cette doctrine responsable de la mauvaise conduite des siens, il répondait en leur attribuant sa propre tactique[5] : pour fortifier leur position, ses

1. Weimar, XXVIII, 763 ; Erlangen, 36, 411. Voir aussi Erl., 36, 404 (1529), et *In Galat.*, II, 352 (1535). (Ci-dessus, t. III, p. 418). Voir en outre, ci-dessus, t. I, p. 37 ; — et, t. I, p. 44, un aveu semblable du franciscain apostat, Eberlin de Gunzbourg. De même, dans Döllinger, *Die Reformation*, I, 302 [trad. Perrot, I, 1848, 295-298].

2. Erlangen, 45, 198 (1537-1540).

3. Erlangen, 17, 235-236 (1544). — Voir aussi Erl., 1, 14 (1533) ; 36, 411 (1529) ; 45, 190-191, 198-199 (1537-1540). (Passages déjà cités : I, 37-46 ; II, 114-141). — Puis, pour détourner les regards des vices de la société qu'il avait fondée, Luther tempêtait contre la corruption qui régnait dans l'Eglise catholique. (*In Galat.* (édit. Irmischer), III, 44 ; 1535) : « Impossibile est, ut Pontificum tyrannis longius possit durare ; Roma enim sic omnis generis sceleribus inquinata est, ut non possit esse pejor nisi fiat ipse infernus ». Eh bien ! que l'on double, ou plutôt, pour répondre à l'expression de Luther, que l'on septuple cette situation, et l'on aura l'état moral de la « Réforme évangélique ».

4. Erlangen, 13, 391 (1534).

5. Ci-dessus, t. III, p. 475-476.

adversaires défiguraient sa doctrine[1]. Afin d'écarter toute ombre qui aurait pu assombrir cette doctrine, il se mit même à *prêcher la morale ;* il se tourna contre ceux qui, se confiant à la foi seule, prétendaient que sans l'adjonction des œuvres, elle suffisait à les faire aller au ciel : sans les œuvres, disait-il alors, la foi était une foi fausse[2], etc. ; tandis qu'au contraire, dans d'autres circonstances, mis au pied du mur, il avait attribué à sa foi morte tous les effets imaginables[3].

En même temps, il a l'habileté de mauvais aloi de rejeter sur des causes étrangères la raison d'une décadence morale qui empirait chaque jour davantage. Tout d'abord, évidemment, c'était Satan qui lui jouait

1. *Opera exeg. lat.*, IV, 190 (in Genes., c. 18) (vers 1538) : « Papistæ depravant studiose nostra dicta, ut suam causam ornent. Cum enim dicimus, hominem non justificari operibus, affirmant, nos bona opera prohibere et damnare. Tales viperæ sunt Cochlæus, Witzelius et alii. Hæc sunt Satanica mendacia virulentorum et pessimorum hominun ». Voir aussi *Opera exeg. lat.*, XXIII, 147 (1534).

2. Erlangen, 8, 154. Voir, en outre, 19, 354 (1531) ; 49, 67, 193 (1538) ; 47, 245-246 (1530-1532), etc. Les protestants ont tellement insisté sur ce point (ce qui du reste est fort compréhensible), qu'ici un catholique n'a pas de peine à trouver des textes. [Voir, par ex., Walther, *Für Luther*, 1906, p. 550 n. 1]. Mais, ils n'ont pas voulu avouer que c'était là une tactique du Réformateur, que par là, Luther était infidèle à sa *pensée fondamentale*, à savoir que la foi seule, sans les œuvres, nous méritait le salut ; que les œuvres ne servaient de rien à la piété et au bonheur éternel, qn'elles ne regardaient pas Dieu et qu'elles n'avaient aucun rapport avec lui, mais seulement avec le prochain. Voir ci-dessus, t. III, p. 410 ; Erlangen, 14, 289 et suiv. (1524), et souvent ailleurs.

3. Ci-dessus, t. III, p. 308-309, 408, n. 3.

ce mauvais tour[1] ; il *détournait* de l'Evangile jusqu'aux meilleures gens, en *les en saturant* [2], de telle sorte que la corruption morale serait venue de ce que l'on avait trop bien suivi son enseignement. Dans d'autres endroits, il traite avec hauteur ceux qui le renvoient à la vie impie de ses partisans : « De nos jours, les papistes, les anabaptistes et autres cliques s'en vont criant : « A quoi bon avoir tant prêché la foi et le Christ ? Les gens en deviennent-ils meilleurs ? Il faut que tout cela ait une fin. » Sans doute, ces allégations répondent à une apparence de réalité ; mais quand on les examine de près, on n'y trouve qu'un pur, vain et frivole bavardage[3]. » Les autres explications qu'il mettait en avant étaient de la même valeur[4]. Ce qu'il y avait encore de plus raisonnable et de plus conforme à sa théorie de l'incompatibilité de la loi avec l'Evangile, c'était de séparer la vie de la doctrine, de prétendre que la doctrine était bonne, mais que la vie était ce qu'elle pouvait, que d'ailleurs ce n'était pas la vie qui importait, mais la doctrine.

1. Voir aussi Erlangen, 13, 390-391 (1534).

2. *In Galat.*, c, 6, 5 (1535), d'après la version de Justus Menius (dans Walch, VIII, 2816) : « En outre, Satan détourne... beaucoup, de gens de l'Evangile, notamment en ce qu'avec le temps ils se rassasient et se dégoûtent de la pure doctrine. Comme tous les jours on traite avec tant de soin de la parole (de Dieu), ils finissent par concevoir pour elle de l'horreur et de la répugnance, et avec le temps ils deviennent de plus en plus paresseux et négligents pour tout ce qui regarde le service de Dieu ».

3. Erlangen, 9, 236-237.

4. Dès 1523, il nous donne une explication qui est bien dans sa manière : « *Auparavant* (sous la papauté), alors que la lumière n'avait pas encore paru, *nous ne voyions pas notre méchanceté ; maintenamt*, nous voyons combien grande fut notre erreur.

Que par là il se mît en contradiction avec l'enseignement des apôtres, il n'avait pas à s'en préoccuper, lui qui se regardait comme un apôtre ! Puis, sa doctrine, d'où résultait un tel relâchement, était-elle bonne? Et pouvait-il prétendre qu'elle ne changeait pas, alors que sans cesse il niait aujourd'hui ce qu'il avait affirmé la veille? Mais, à ses yeux, c'étaient là autant

Autrefois, nous croyions être pieux, parce que nous ne connaissions pas le péché ; en réalité, nous ne voyions pas combien nous étions naturellement pauvres, ni comment l'on devait se comporter à l'égard du prochain ; *maintenant que la lumière nous éclaire, nous disons que nous sommes devenus pires* » (Weimar, XI, 190). Et voilà l'homme que les théologiens protestants prennent au sérieux ! Trois ans après, il représentait cet état mauvais comme voulu de Dieu : « Lorsqu'on prêche sur la grâce et la paix de Dieu que nous donne l'Evangile, alors on s'étonne que *les gens soient si mauvais, pires qu'auparavant. Mais il doit en être ainsi*, Car ici tu entends que Dieu se plaint des temps mauvais (Psaume 94, 13 : « Pour l'apaiser [l'homme] aux jours du malheur ») ; il nous apprend ainsi à être calmes et patients, *ce à quoi l'on ne peut parvenir dans les jours heureux* » ! (Weim., XIX, 590 ; 1526). — Et en 1527 : « Nous entendons dire aujourd'hui : « Que produit de bon l'Evangile ? » — On ne voyait que scandales, dont le plus grand, disait-il, était la désunion qui régnait entre lui et les siens. « *Mais qui a donc commencé ? Ce n'est pas nous !* » (Weimar, XX, 674). — Quelques années après, il consolait ainsi les siens : « Si tu me demandes quel bien a produit notre doctrine, je te demanderai à mon tour : Quel bien produisirent les paroles de Loth à Sodome ? » (*Opera exeg. lat.*, V, 37 ; 1538-1539). Les deux cas se ressemblaient comme le jour et la nuit : car si les habitants de Sodome entendirent les paroles de Loth, ils ne les acceptèrent pas ; tout au contraire, les partisans de Luther *avaient accepté sa prédication et sa doctrnie, et ils s'étaient conduits en conséquence*. Mais Luther n'avait pas à se préoccuper de cette différence : selon sa tactique habituelle, il cherchait par des habiletés de mauvais aloi à innocenter sa doctrine des effets qu'elle produisait, et il inventait à cette fin toute sorte de prétextes. Sur ce point, il était incontestablement « un génie sans pareil » ! — Voir aussi, ci-dessus, t. I, p. 196, n. 1.

de questions oiseuses : pour lui, il ne s'agissait que d'un seul point : sauver la doctrine à laquelle l'avaient conduit sa vie et son obstination. Pour y parvenir, toutes les raisons lui étaient bonnes, même celles qui allaient contre l'Evangile ! Dans saint Matthieu, Jésus-Christ dit : « Celui qui aura *pratiqué* et enseigné tous les commandements sera grand dans le royaume des cieux [1]. » Et Luther écrira : « Ce n'est pas une petite grâce que Dieu annonce sa parole même par des polissons et des impies (désignerait-il par là les prédicants luthériens ?) ; j'ose même dire qu'*il y a plus de danger lorsqu'il le fait par de saintes gens, et non par des pécheurs*, car les simples se laissent facilement séduire par la sainteté des hommes, et ils s'y attachent plus qu'à la parole de Dieu [2] », etc. Du reste, « les véritables saints du Christ doivent être de bons et *grands pécheurs* et *persévérer* dans cette sainteté [3] ». Pour arriver à une « pareille sainteté », il était évidemment mieux que ses partisans eussent des prédicateurs du même modèle.

Chez les catholiques, il arrive souvent que la vie est au-dessous de la doctrine. Dans la société luthérienne, au contraire, la conduite de celui qui craint vraiment Dieu est au-dessus de Luther et de sa doctrine. Pourquoi ? Parce que, chez Luther et les siens, la vie mauvaise n'était pas imputable seulement à la faiblesse humaine, mais encore et surtout à leur fausse

1. Matth., V, 19. Voir, ci-dessus, p. 57-58.

2. *An zwei Pfarrherren*. Erlangen, 26, 281 (1528).

3. Erlangen, 50, 248 (1530). Voir la récente brochure de Reichmann, *Der Zweck heiligt die Mittel*. [*La fin justifie les moyens*]. (Supplément aux *Stimmen aus Maria-Laach*, 86, Fribourg en Brisgau), p. 58-59.

doctrine[1]. Chez Luther se vérifièrent les adages : « Sa vie ressemble à sa doctrine » ; « aux fruits, on reconnaît l'arbre ». On doit même lui accorder qu'il ne tira pas de son *nouvel* enseignement toutes les conséquences logiques.

Qu'une vie pieuse ou du moins moralement bonne soit la meilleure recommandation pour un maître en religion et pour sa doctrine, c'est ce que reconnaissaient les humanistes allemands, dont depuis 1518 Luther était le théologien. Aristote n'avait-il pas dit que les traités sur la morale demandaient à ne pas rester théoriques, mais à être traduits en pratique, et qu'ils n'excitaient la confiance que *s'ils étaient conformes aux actions*[2]. Aussi, au début, les humanistes ne se lassaient pas de faire ressortir la conduite irréprochable de Luther, de lui décerner même les éloges les plus outrés.

Erasme, qui applaudit aux débuts de Luther et qui pendant plusieurs années se montra favorable au mouvement qu'il avait provoqué, écrivait le 18 mai 1518 au cardinal Wolsey : « Tous sont unanimes à louer la vie de Luther ; ce n'est pas une petite prévention en sa faveur que ses mœurs ne donnent pas la moindre prise à la malignité de ses ennemis eux-mêmes[3]. » En 1519, il parlera dans le même sens[4].

1. Ci-dessus, t. II, p. 142-146.

2. *Eth. ad Nicom.*, p, 1172[b], 3. [Liv. V, ch. 1 ; éd. Didot, 1850, t. II, p. 117, l. 2]. Voir aussi Brandis, *Handbuch der griechisch-römischen Philosophie*, t. II, p. II (1857), p. 1499, et, ci-dessus, p. 57-58, les mots que nous avons soulignés dans la citation de saint Jean Chrysostome.

3. *Opera omnia Erasmi*, t. III, ep. 317, c. 322.

4. *Ibid.*, ep. 427, p. 444-445, etc.

Par contre, quelques mois auparavant, Luther écrivait déjà à Staupitz : « Je ne suis qu'un homme, sujet à me laisser entraîner par la société, par l'ivrognerie, les mouvements de la chair, la négligence, et autres importunités. » Il savait déjà par expérience ce que c'était que l'incendie de la passion [1]. Mais cet état échappait en partie aux yeux des humanistes, et, du reste, il n'était pas complètement de nature à rabaisser quelqu'un dans leur esprit. On sait que leurs exigences sur ce point n'allaient pas très loin. Dans leur milieu, la vie d'un prêtre et d'un religieux passait pour pure et irréprochable dès qu'il n'entretenait pas de concubine. En ce sens, il n'y avait encore, à cette époque, rien à redire à la conduite de Luther. Mais pour ce qui est de l'imitation de Jésus-Christ par le renoncement à soi-même, par l'humilité, l'obéissance et l'amour de Dieu, les humanistes l'ignoraient aussi bien que Luther ; aussi, ne remarquaient-ils pas en lui l'absence de cette pierre de touche de toute vie chrétienne. Son orgueil indomptable, son obstination, sa morgue, ses outrances étaient à leurs yeux mâle énergie et fidélité à ses convictions. Dès lors, quoi d'étonnant que, même à partir de 1520, Mélanchthon ne sache comment louer assez le « pieux » et « saint » Martin [2] ? Et tous ses pareils lui fai-

1. Ci-dessus, t. I (2e édition, 1913), p. 177-178, 404.

2. Ainsi, en 1520, il appelle Luther : « virum juxta pium atque eruditum vereque theologum » (*Corpus Reform.*, I, 137), si bien que ce premier libre-penseur du protestantisme s'en vient à s'écrier : « Emori malim, quam ab hoc viro avelli » (*Ibid.*, p. 160). — La même année, il écrit à un chartreux : « Scio nec apostatam illum esse (!), et cœlebare et jejunare et orare, ita ut cum Chartusiis quoque conferri possit (!)... Ostende quid ille erret, doctri-

saient chorus, et cela, même pendant et après le séjour à la Wartbourg (1521), alors que par ses propres aveux, Luther lui-même avait fait savoir ce qu'il fallait penser de sa *piété*, alors que ses passions indomptées s'étaient de plus en plus ouvertement montrées au grand jour[1]. Tout ce concert d'éloges cachait une tac-

nam damna; mores non potes » (*ibid.*, p. 200). — En 1521, il parle de l' « optimus et sanctissimus homo Lutherus » (*Ibid.*, p. 492).

1. Ci-dessus, t. III, p. 494, n. 2. En 1520, un disciple de Luther écrit qu'il est évident « Lutherum esse viventis Dei angelum, qui palabundas Christi oves pascat solo veritatis verbo » (Weim, VII, 186).

A la fin de l'écrit *Doctor Martini Luthers offenliche verhör zu Worms im Reichtag; red und widerred am 17. tag aprilis im Jar 1521 beschechen* (*Comparution du Docteur Martin Luther à la diète de Worms; discours et réponse du 17 avril 1521* (*sic*, pour 18 avril), on lit :

> Martin, savant, pieux par-dessus tous les Pères,
> De sainte Catherine insigne successeur,
> Eclipsant des Latins les païennes lumières,
> Des pécheurs délaissés frère consolateur,
> Des âmes guérisseur et conseiller fidèle,
> Interprète choisi du Testament divin :
> Dieu conserve toujours ta doctrine aussi belle,
> Et bénisse à jamais ton généreux dessin.

[Pour cette traduction en vers et quelques autres de ce volume, nous avons été aidé par M. l'abbé Gauthier, de Nantes, auteur de nombreuses compositions poétiques].

Le 27 mars 1522, Alb. Burer écrivait à Beatus Rhenanus : « Vir est quantum ex vultu apparet, *benignus*, mansuetus et hilaris, vox ejus suavis et sonora atque etiam ita, ut admirer suavem loquentiam *loquitur, quidquid*, hominis. *Piissimum est quidquid docet, quidquid agit*, etiamsi ab impiissimis inimicis ejus diversum dicatur. Hunc qui semel audierit, modo si non fuerit saxo (*sic*), iterum atque iterum audire cupit, adeo tenaces aculeos infigit animis auditorum. Breviter, *in eo viro nihil, quod ad absolutissimam christianæ religionis pietatem faciat, desiderari queat*, etiamsi semel universi mortales una cum portis inferi contradixerunt ». (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, V (1882), 332-333). Je laisse de côté d'autres

tique, mais de cette tactique ressort toutefois fort clairement la pensée qu'un réformateur religieux doit confirmer son enseignement par une vie de piété. De même que les premiers adeptes de Luther tenaient beaucoup à le représenter comme exempt de toute erreur et même infaillible[1], à mettre sa doctrine à

citations dans le même sens. Personne n'ignore qu'à partir de 1520, on publia des portraits de Luther, séparément ou dans ses ouvrages, où on le représentait comme un saint, avec un grand nimbe en forme de soleil, et avec l'Esprit-Saint au-dessus de sa tête, sous la forme d'une colombe. Dans Brieger (*Aleander und Luther*, 1893, p. 40-41), [Paquier, *Jérôme Aléandre*, 1900, p. 185], on peut voir ce qu'écrivait Aléandre à ce sujet. Voir aussi Dommer, *Lutherdrucke auf der Hamburger Stadtbibliothek*, 1516-1523 (1888), p. 213, n. 3.

[Un portrait du même genre se trouve dans Weislinger, *Friss Vogel* (2e éd.), 453, et avec quelques différences dans G. Buchwald, *Dr Martin Luther* (1902), 208. Il est tiré de l'édition des sermons de Luther, publiée à Strasbourg en 1523, qui est sans doute la même que celle dont parle *Kaczynski*, p. 142-143, n° 1553. Mais ce portrait semble représenter un Dominicain plutôt qu'un Augustin ; on n'y trouve pas la moindre trace de ressemblance avec Luther. C'est probablement la copie d'un ancien portrait de saint Thomas d'Aquin. Luther se moquait de ce portrait ; le prétendu Saint-Esprit que l'on y voyait parlant à l'oreille de saint Thomas devait, disait-il, être quelque « diablotin ». (Erl., 15, p. 510 ; 1522). En prenant précisément ce portrait pour le représenter, ses propres adorateurs l'ont curieusement puni de cette moquerie. Ses adversaires étaient plus modérés dans leurs paroles : ils se contentaient de dire de lui : « Celui que l'on représente avec une oie blanche sur la tête ». Voir H. Wedewer, *J. Dietenberg* (1888), p. 349. Note du P. Weiss].

1. Par son aveugle admiration pour Luther et par son influence sur les humanistes de Nuremberg, Staupitz ne contribua que trop à cette apothéose. C'est de là que vient ce jugement de Scheurl, dans une lettre du 10 avril 1519 : « Id fastigii apud Germanos conscendit Martinus noster cum Wittembergiæ immortali gloria, ut vel a quovis errore putetur excusari posse, *si modo errare possit* » (*Briefbuch*, édit. Knaake, II, 85). Peu à peu, Luther

l'abri de toute méfiance [1], ils eurent recours aussi à tous les moyens, bons ou même mauvais, pour exalter sa vie : sa conduite était d'une excellence incomparable, son caractère, parfaitement chrétien ; dans toute cette vie, il n'y avait pas l'ombre d'une tache [2].

Mais tous leurs efforts ont été vains : Luther s'est trahi lui-même, et de la façon la plus grossière.

devint l'homme rempli de l'Esprit-Saint. C'est en ce sens que le 3 février 1521 s'exprimait Mélanchthon en faisant allusion à une brochure d'Emser contre Luther : « O hominis inauditam amentiam, qui cum Hercule nostro, viro pleno divini Spiritus, ausit congredi » (*Corpus Reform.*, I, 1282) ! Le franciscain apostat et mal élevé J. Briesmann adresse des reproches semblables au vaillant Schatzgeyer, du même Ordre : « Miror profecto hebetudinem tuam, quomodo te sic ignores, ut cum tanto viro, quantus Lutherus est, certamen de literis sanctis inire ausus sis, et sus cum Minerva, ut aiunt, decertare. Videsne quid effecerunt Sylvester et Eccius ? quid promoverant Latomus et Catharinus, ut reliquos obscuriores nunc sileam ? Nonne omnes vivacissimo Verbo Dei jugulati sunt ? » (*Joannis Briesmanni ad Caspari Schatzgeyri Minoritæ plicas responsio pro Lutherano libello de Votis monasticis*, 1523, fol. 16). L'augustin apostat Lonicer fait aussi le même reproche au franciscain A. d'Alfeld. (Voir LEMMENS, *P. Augustin von Alfeld*, p. 28). Aux yeux de ses partisans, Luther était infaillible ; il ne fallait pas l'attaquer ; si l'on s'aventurait à le faire, ils jetaient les hauts cris, et d'avance ils vous proclamaient vaincu.

1. Ci-dessus, t. III, p. 492, n. 1.

2. Vers la fin de 1521, Mélanchthon écrivait à Capiton, prédicateur et conseiller de l'archevêque de Mayence, et qui déjà se montrait favorable à Luther : « Modis omnibus efficiendum est tibi, ne contemnatur Lutherus, et ut ejus hoc tempore literæ apud tuos valeant ». Mépriser Luther, c'est mépriser le Christ : « Si Lutherus, id quod multi sentiunt, divinitus missus est, qui mundum ad Evangelium revocet, cavendum est, ne non tam Lutherum, quam illum, cujus hic ἀπόστολον agit, contempsisse videamini... εὐαγγέλιον rejicitis, si Lutherus rejicitur ». Tout comme Luther, Mélanchthon connaît et emploie un moyen fort en usage dans la mauvaise presse de nos jours : menace de publi-

§ 3. — *Langage obscène de Luther* [1].

Nous savons déjà en partie ce qu'à la diète de Worms écrivaient sur Luther Aléandre et Contarini, le premier, nonce de Léon X, le second, ambassadeur de Venise à la diète [2]. Vraisemblablement, Aléandre ne vit pas Luther à Worms ; mais il se tenait très au courant de tous ses faits et gestes ; or, nous dit-il, pendant son séjour, Luther a fait s'évanouir la bonne opinion que l'on avait conçue de lui : « presque tout le monde a vu en lui un insensé, un débauché et un possédé ; bien plus, aussitôt que l'empereur (Charles-Quint) l'a vu, il a dit : « Ce n'est pas cet homme-là qui me rendra jamais hérétique. »... Je laisse de côté l'ivresse, à laquelle Luther est certainement très adonné, et mille autres choses malséantes dans ses goûts, ses paroles,

cations désagréables si on ne consent pas à ce qui est demandé : « Quod privatim ad principem tuum pertinet, *proscindetur acerbissimo scripto, nisi dextre responderitis.* Hoc ut prematur quantillo incommodo efficere potestis. De indulgentiis, credo, agitur ; quæ cum jam olim deploratæ sint, minimo negotio abrogari possunt. Nam vel hinc *Lutheri candorem* æstimes, qui præter indulgentias nihil attingit». Chez Mélanchthon, les habiletés de Luther deviennent de la « candeur» ! Il conclut : « Cedite hoc uno loco recta monenti tanto cum commodo vestro, *si consultum vultis* τῇ τοῦ ἐπισκόπου ἀξιᾷ. Ego *hactenus* sedulo præstiti, ne quid contra vos ederetur, et *porro præstare cupio, modo recta velitis* » ; c'est-à-dire, comme le désirent lui et Luther. *Corpus Reform.*, I, 492.

1. Dans la *Psychologie de Luther et du Protestantisme*, livre III, voir les considérations du P. Weiss sur ce paragraphe et les deux suivants. (N. d. T.)

2. Ci-dessus, t. III, p. 188-189.

ses actions, son visage et son maintien[1]. » On objectera peut-être que par sa situation et sa nervosité, Aléandre devait être porté à n'être pas impartial ; mais dans les mêmes circonstances Contarini jugeait Luther d'une manière à peu près identique : comme savant et comme homme, il avait causé une déception presque universelle[2].

L'envoyé polonais, l'humaniste Jean Dantiscus, qui en 1523 fut présenté à Luther par Mélanchthon pour qui il avait une estime sans égale, avait eu une tout aussi haute opinion de Luther[3] ; quand il se fut entretenu avec lui, il la perdit complètement : « Pour ce qui est de la sainteté de la vie, que beaucoup chez nous célèbrent en lui, *il ne se distingue en rien de nous autres* », c'est-à-dire il agit comme nous et ne nous dépasse pas d'un pouce. Dantiscus le trouva savant et bien doué ; « mais, ajoute-t-il, tout ce que j'ai pu l'entendre dire, ce sont des injures, des propos arrogants et pleins d'amertume contre le pape, l'empereur et quelques autres princes[4]. » Très gaiement, dit-il en-

1. Brieger, *Aleander und Luther*, p. 170. [J. Paquier, *Jérôme Aléandre*, 1900, p. 241-242].

2. Nous avons quelque peu modifié cet alinéa. (N. d. T.)

3. Il disait pourtant : « Qui non Romæ Pontificem, et Vitembergæ Lutherum vidisset, vulgo nil vidisse crederetur », Lettre à l'évêque de Posen, dans *Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands*, t. IV, 1867-1869, p. 547.

4. *Ibid.*, p. 547 : « Vitæ sanctimonia, quæ de illo apud nos per multos prædicata est, nil a nobis aliis differt ». Et auparavant : « Inveni virum acutum, doctum, facundum ; sed citra maledicentiam, arroganciam et livorem in Pontificem, Cæsarem et quosdam alios Principes nil proferentem. Quæ si omnia describere velim, dies iste me deficeret ».

core, ils ont bu ensemble du vin et de la bière, « comme c'est la coutume dans ce pays » ; en tout, il semble un « joyeux compagnon ». « Dès le premier abord, on sent chez lui l'orgueil, et un désir immense de faire parler de lui. Dans la calomnie, l'insulte, la médisance et la raillerie, il ne connaît pour ainsi dire pas de mesure. Pour ce qui est du reste, ses écrits le révèlent suffisamment[1] ». Aussi, dès 1532, Wicel pouvait-il écrire publiquement ces mots ironiques : « L'Allemagne entière connaît sa sainte vie et la substance tout évangélique de son être, à ce point que les enfants eux-mêmes en parlent[2]. »

Ici, les partisans de Luther ne sont pas d'un autre avis. En 1525, CAPITON, — pour ne rien dire de BUCER[3], — trouvait que par son pamphlet *Contre les prophètes célestes*, dirigé contre Carlstadt, il avait très gravement souillé sa réputation[4]. Et pourtant, Capiton tenait Carlstadt pour suspect et même pour mauvais. Dans une

1. *Ibid.*, p. 547.

2. Dans RÆSS, *Convertitenbilder*, I, 157. — Cinq ou six ans après, Simon Lemnius écrivait : « Lutheri vita ita omnibus est perspecta, ut pauci sint qui eam laudibus dignentur » ; « dum se Episcopum jactitat Evangelicum, qui fit ut ille parum sobrius vivat ? Vino enim ciboque sese ingurgitare solet, suosque adulatores et assentores secum habet, habet suam Venerem, ac fere nihil prorsus illi deesse potest, quod ad voluptatem ac libidinem pertinet. » (HŒFLER, dans *Sitsungsberichte der kõnigl. böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften*, 1892, p. 116, 123). Ce qu'on a vu jusqu'ici, et ce qu'on verra dans les pages suivantes suffit à montrer que Lemnius n'a pas exagéré.

3. Ci-dessus, t. II, p. 150, n. 1.

4. « Tantopere conspurcavit sanctissiman de se opinionem ». Dans O. VOGT, *Dr Johann Bugenhagens Briefwechsel* (1888), p. 35, 38.

lettre de la même année, MÉLANCHTHON lui-même portait sur Luther un jugement tout différent de ceux qu'il émettait quatre ou cinq ans auparavant; plus tard, lorsque Camerarius, le destinataire de cette lettre, la publiera, il trouvera bon, pour sauvegarder l'auréole artificielle créée autour de Luther, d'altérer certains passages de la lettre de son ami [1]. Mélanchthon reconnaissait bien encore chez Luther certaines marques de crainte de Dieu ; mais il lui reprochait « une extrême légèreté », une humeur très volage ; les religieuses sorties de leur couvent l'avaient pris dans leurs pièges ; lui et ses amis avaient souvent critiqué son penchant aux *bouffonneries* ; enfin, il espérait que la vie conjugale lui donnerait plus de tenue [2].

Vaine espérance ! Chez Luther, comme nous l'avons vu, le manque de tenue ne fit qu'aller en s'accentuant [3],

1. *La fin justifie les moyens !* La manière dont KOLDE excuse le procédé de Camerarius est vraiment caractéristique : « Dans son édition autrefois si estimée des lettres de Mélanchthon, Camerarius ne s'est pas attaché à rendre les originaux avec toute la fidélité possible ; souvent, au contraire, il s'est permis des interpolations qui ne manquent pas d'importance. Ce procédé surprenant s'explique toutefois par des raisons de piété filiale. » *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e édit., III, 689. Malheur à un catholique qui, pour sauver la mémoire d'un autre catholique, se permettait les pratiques de Camerarius ! Ce ne serait plus de *sentiments de piété filiale* que l'on nous parlerait, mais de *malhonnêteté* et de *perfidie*. A l'endroit des catholiques, les théologiens protestants sont toujours animés de l'esprit de Luther. Au surplus, chez Camerarius s'agit-il simplement d'interpolations ? C'est *falsifications* qu'il faut dire. Pourquoi Kolde n'a-t-il pas le courage de l'avouer franchement ?

2. Ci-dessus, t. II, p. 120-122.

3. Ci-dessus, t. I, p. 224-234, II, 156-158.

et Mélanchthon le constatait en gémissant[1]. Dès qu'il eut rompu avec l'Eglise catholique, il ne connut plus de mesure dans les propos vulgaires et orduriers dont il se servit envers elle[2]; du reste, depuis cette époque, et même depuis le jour où, assez inconsciemment au début, il eut une doctrine en désaccord avec celle de l'Eglise, on vit s'aggraver ses défauts de caractère et ses passions : son amour-propre, son entêtement, son orgueil, son infatuation, sa violence, son inclination à l'injure et à la calomnie, sa fourberie et sa déloyauté. Cette marée montante est sans conteste le verdict le plus accablant pour sa doctrine. De même aussi, à mesure que ses audaces et ses impertinences contre le pape allèrent en augmentant, que s'accentua son sans-gêne à abandonner les dogmes les uns après les autres, qu'il donna davantage sa parole pour la parole même de Dieu, qu'il supprima toute autorité, et s'enfonça dans le subjectivisme, *la grossièreté de ses sentiments et de ses manières* alla croissant, et, en sens inverse, s'atrophièrent en lui la pudeur avec l'amour de la chasteté.

Tant qu'il est catholique, ou tout au moins dans la première période de sa vie monastique, on le voit qui tâche de réfréner sa tendance à la *grivoiserie*. Dans ses *Gloses sur les Sentences* et dans son *Explication des psaumes*, on ne trouve rien d'indécent, bien que toute-

1. Melanchthon ad Camerarium, 11 Ap. 1526 : « Utinam Lutherus etiam teceret. Quem cum ætate usuque inter tot mala sperabam mitiorem aliquando futurum, video subinde vehementiorem fieri... Ea res tunc animum meum graviter cruciat ». *Corpus Ref.*, I, 794.

2. Voir, ci-dessus, t. II, p. 152 et suiv.

fois s'y révèlent déjà ses autres défauts. Mais à partir de 1515, alors que déjà la « lumière de l'Evangile » lui était apparue, alors que son expérience l'avait convaincu que *la concupiscence était absolument invincible*, il se surveilla de moins en moins; surexcité par les attaques de ses adversaires, il donna libre carrière à sa violence [1], et il en vint à combattre la chasteté sacerdotale et monastique, c'est-à-dire la continence. Dès lors [2], il perdit complètement la pudeur, « cette compagne de la chasteté, qui, au premier aspect du danger, s'interpose pour l'empêcher d'être violée [3] ». C'est surtout à partir de cette époque que son vrai naturel se manifesta par un ton brutal et même des obscénités [4].

Nous rencontrons pour la première fois ces grossièretés dans un *sermon* de 1515, sermon très violent et fort peu édifiant [5]. Dans son *Commentaire sur l'Epître*

1. On en trouve des preuves dans tout le cours de cet ouvrage. Dès 1514 (ci-dessus, t. II, p. 419), mais surtout à partir de 1519, il ne pouvait parler de ses adversaires sans prendre un ton extrêmement violent et grossier.

2. C'est-à-dire à partir de 1520 et 1521.

3. Ambrosius, *De officiis ministrorum*, I, c. 18, n. 69. (Migne, *Patr. lat.*, t. 16, c. 48).

4. Le théologien protestant Ammon dit que, dans les sermons de Luther, on rencontre trop souvent des expressions, des récits, des proverbes et des passages « qui ne peuvent s'expliquer que par une *éducation inférieure*, par une humeur passionnée, par un manque de préparation et de calme réflexion ». (*Handbuch der Anleitung zur Kanzelberedsambeit*, 3e édit., Nürnberg, 1826, p. 35). Puissent les protestants se décider enfin a se demander d'où il vient que *plus il s'éloigne du catholicisme, plus Luther devient grossier et cynique*.

5. Weimar, I, 50 ; IV, 681 : « Voyez comme il s'est embrené. Cui optime respondetur : « Eh bien ! mange. » [Le sermon est en

aux Romains, on trouve des comparaisons et des histoires licencieuses qui sont loin de dénoter des sentiments délicats [1]. On y voit en même temps que, pour ridiculiser ses adversaires, Luther devient facilement trivial et obscène. Toutefois, à cette époque, comme nous l'avons fait remarquer, ce ton grossier et graveleux est chez lui une exception. En 1518, nous lui entendons dire dans un sermon de carême (!) : « Il n'y a pas de quoi étaler nos œuvres avec tant de fierté ; le diable peut s'essuyer le cul avec [2]. » Puis, à partir du moment où il ne s'imposa plus aucune retenue, c'est-à-dire à partir de 1520, époque de son apostasie définitive, ainsi donc, à partir du moment où il devint le « Réformateur », l'« homme de Dieu », l'« instrument choisi par Dieu », alors dans ses écrits, (je dis dans ses écrits authentiques et non pas seulement dans les *Propos de Table*, que je laisse ici complètement de côté), il prend si fréquemment ce ton grossier et licencieux, que l'on pourrait presque dire de lui comme de l'oiseau : « On le reconnaît à son chant [3] ». En outre, tout dès lors y devient plus massif,

latin ; mais ces mots sont en allemand ; c'était l'habitude de Luther quand il voulait dire un mot grossier ou populaire]. Sur ce sermon, voir aussi, ci-dessus, t. II, p. 427.

1. Ci-dessus, t. I, p. 337, n. 2. — Dans ce même *Commentaire* on lit une histoire aussi inepte que malpropre sur un homme « qui pour l'amour de Dieu ne voulait pas uriner ». Voir *Quellenbelege* 1905). p. 330 ; [Ficker, II, 243].

2. Weimar, I, 276.

3 Il écrit lui-même fort justement : « Lorsqu'on entend quelqu'un, on se dit : « Je vois bien par ton chant quel oiseau tu es ». Erlangen, 15, 139. Il est tout de même caractéristique de voir KÖSTLIN oser écrire que, plus tard, c'est-à-dire après 1516, les expressions « vraiment crues » apparaissent « çà et là dans ses

preuve qu'en même temps que la foi, toute délicatesse de sentiments a disparu chez lui. Sa langue est celle des hommes les plus vulgaires !

On l'a constaté déjà dans la manière dont, à partir de 1521, il attaque les ordres et les vœux monastiques [1]. Et, depuis lors, nous avons maint autre exemple de sa trivialité. Le 15 avril 1521, les docteurs de la Sorbonne condamnent sa doctrine. La même année, il leur répondait : « Oui, chers petits ânes, on vous fera asseoir sur des sièges rembourrés, et on vous gorgera de lamproies [2] ; puis, si votre ventre gargouille, et que vous veniez à lâcher un pet, vous voudrez sans doute nous le faire prendre pour un article de foi [3] ». Du reste, cet homme de sentiments si élevés aimera tout particulièrement à nous entretenir des gens qui « pètent » ! En 1522, il écrit un pamphlet avec le titre : « *Contre*

Propos de Table, mais qu'on ne les trouve plus jamais dans les discours d'édification » (*Martin Luther*, 3e édit., 1883, I, 126). Ainsi, on fait violence aux faits les plus avérés pour en arriver à la conclusion : plus il était proche de l'Eglise, et plus il était cynique. Ce qu'on vient de lire prouve précisément le contraire. Pour excuser Luther, Köstlin dit (p. 125) que « *pour être plus pratique*, il a employé quelquefois des expressions allemandes très crues » ! Dans la cinquième édition, publiée par les soins de Kawereau (1903), ces trouvailles de génie, si je ne me trompe, ont disparu, probablement parce que, comme nous allons le voir ci-dessous (p. 82, n. 1), Waltz avait affirmé qu'au foyer de la famille, Luther n'avait jamais été grivois.

1. Ci-dessus, t. I, p. 163-174, 197-200.

2. Dans *le Jansénisme* (1909, p. 95), au lieu de *lamproie*, nous avons traduit par *gigot de mouton*. On peut y voir notre note à ce sujet. A notre avis, les deux sens sont possibles. « On vous gorgera de lamproies » serait synonyme de : « On vous gorgera d'ortolans ». (N. d. T.)

3. Weim., VIII, 293 (août 1521 ; publié en octobre).

la bulle sur la mangeaille, de notre Très Saint Seigneur le Pape[1] ». On y lit : « Celui qui meurt par peur des menaces, qu'on l'enterre au son des pets. C'est tout ce que j'ai à dire des menaces du pape et de sa bulle[2] ». « C'est merveille que le pape n'ait pas interdit de peter dans les lieux d'aisance[3]. Il a parsemé la terre de pièges angoissants, mortels et infernaux[4] ». En 1539, il dit dans son écrit *sur les Conciles et l'Eglise* : « L'âne-pape nous a écrasés avec ses charges sales, merdeuses et puantes, il a pris l'Eglise de Dieu pour ses latrines; il nous fallait adorer tout ce qu'il rejetait par en haut et par en bas[5] ».

On formerait tout un livre des grivoiseries et expressions obscènes de Luther. Les théologiens protestants eux-mêmes le savent fort bien. Si toutefois l'on voulait des preuves à l'appui, je me bornerais à renvoyer aux annotations que THIELE a mises au *Recueil des proverbes de Luther*. L'accroissement du débraillé est frappant chez lui à partir de 1521, et surtout, ce qui est vrai aussi pour d'autres défauts, à partir de 1530. Si, du moins, ce débraillé ne s'était montré qu'au foyer de la

1. *Wider die Bulle vom Abendfressen des allerheiligsten Herrn des Papstes*. Ci-dessus, t. I, p. 229.

2. Weimar, VIII, 704, 18.

3. Voir, ci-dessus, t. I, p. 102, un passage du même genre, de 1531.

4. Weim., VIII, 715. — « Dans l'humeur sauvage de l'écrit contre la bulle sur la mangeaille, de notre très saint seigneur le pape », Dilthey voit « l'expression de la force consciente chez un homme que rien n'effraie » ! (*Archiv für die Geschichte der Philosophie*, V, 356). Pour moi, j'y vois l'expression de la trivialité et d'une déchéance.

5. Erlangen, 25, 347 (1539).

famille ! Mais malheureusement il s'étala aux yeux de tous [1].

Dès 1521, Luther appelle le mariage un « sacrement merdeux [2] ». En 1530, il écrit à Mélanchthon : Mon ennemi (le diable) « a juré ma mort, je le sens très bien ; il n'aura pas de repos qu'il ne m'ait dévoré. Qu'il me mange donc ; mais je veux être pour lui une purgation qui lui rendra le ventre et le cul trop étroits. Que voulez-vous ? Celui qui cherche le Christ doit souffrir [3] ». La même année, il prévoit avec joie que les papistes qui sont à la diète d'Augsbourg « vont s'embrener dans leur prudence ». Il veut répondre comme Amsdorf : « Je chie sur la dispense du légat et de son maître [4] ». « Que le pape et son légat nous lèchent le cul [5] ! » « Les princes (qui ne sont pas de son parti) ont été boulangés dans le cul du pape [6] ! » Dans un sermon, il dit de l'enfant Jésus : Quand Jésus

1. Pour excuser Luther, Waltz prétend qu'au foyer de la famille il ne fut ni ordurier, ni cynique. (*Zeitschrift für Kirchengeschichte*, II, (1878), 631). Pour émettre de telles assertions, il faut vraiment plus que de la naïveté !

2. Ci-dessus, t. II, p. 55.

3. De Wette, IV, 52-53. Enders, VIII, 43 (29 juin 1530).

4. Enders, VIII, 58 (30 juin 1530 : à Jean Agricola), 113 (15 juillet 1530 : à ses partisans à Augsbourg, Justus Jonas, etc.). — Dans le même sens, voir ci dessus le passage que nous avons cité dans le t. I, p. 142 : « Je ferais dans la règle de saint Augustin ». Voir encore Erlangen, 31, 154 (1530) : « S'ils ne veulent pas dispenser et accorder la permission, que le diable en personne les en prie à ma place ; qu'il fasse dans sa dispense et qu'il la pende à son cou ».

5. Enders VIII, 233 (28 août 1530, à Spalatin).

6. Erlangen, 45, 398 (Sermon sur le Ch. I de l'Evangile selon saint Jean ; 1538).

était petit, « il chiait et pissait dans son berceau[1] ». « *Quand bien même on dirait une petite grivoiserie de trop*, pense cet « homme de Dieu », il n'en resterait pas moins « qu'il est agréable à Dieu que nous fréquentions avec des sentiments de crainte de Dieu, en tout bon commerce et honneur, les gens pieux et honnêtes[2] ». Vraiment, nous comprenons mieux désormais son exhortation : « Laissez la vie sur cette terre[3] ».

De 1537 à 1540, Bugenhagen, pasteur à Wittenberg, fit un séjour en Danemarck. Luther prêcha à sa place. Voici ce que dans ces sermons, c'est-à-dire en chaire, il disait du pape[4]. Le 24 janvier 1538 : « La cour romaine ! Le pape, évêque de cette cour, est l'évêque du diable, le diable incarné, non, la merde que le diable a chiée dans l'Eglise[5] ». — Quelque temps après, il dit qu'on doit parler des vices comme le Christ l'a fait ; « c'est pourquoi, ajoute-t-il, ceux qui sont dans le ministère de la prédication doivent mettre la merde

1. Erlangen, 47, 363 (1530-1532).

2. De Wette IV, 544 (26 juin 1534). Comparer *ad Ephes.*, V, 3-4 : « Fornicato et omnis immunditia... nec nominetur in vobis, sicut decet sanctos : aut turpitudo, aut stultiloquium, aut scurrilitas... ». Cette défense était le moindre des soucis du « Réformateur ».

3. Ci-dessus, p. 54.

4. Ces sermons se trouvent aux tomes 44-47 de l'édition d'Erlangen. Le thème en est l'évangile selon saint Matthieu et les premiers chapitres de l'évangile selon saint Jean. — L'alinéa qui suit se compose de documents épars çà et là dans le chapitre que nous traduisons présentement ; nous avons cru mieux de les réunir ici. (N. d. T.).

5. Erl., 44, 296. (Le mercredi après saint Fabien).

du pape et des évêques sous leur nez[1] ». — Le 25 septembre (1539), en expliquant le chapitre XXIII de saint Matthieu, il trouve moyen de dire : « On était obligé de croire aux articles de l'Eglise romaine, que le pape avait chiés[2] ». — Le 7 décembre suivant, second dimanche de l'Avent : « Le pape dit dans le décret : « Nous commandons formellement[3] ». Oui, ajoute Luther, passez-moi le mot : par son cul[4] ! »

Au mois de janvier 1544, il écrit aux membres du consistoire de Wittenberg : Les papistes ne doivent pas « me commander dans mon Eglise ; ils n'en ont reçu ni droit, ni mission de Dieu... Ils veulent m'arriver dans cette Eglise comme des cochons, et y placer le pape, leur idole. Mais ils n'ont pas à y penser ; ils ont assez d'autres endroits pour torcher le derrière de leur pape[5] ».

Mais, sur Luther et le pape, en voilà assez pour l'instant ; au paragraphe suivant nous verrons encore beaucoup mieux sur ce point.

Que Luther abonde aussi en grossièretés sur le diable ou Satan, c'est dès lors ce que l'on comprend sans peine[6]. Mais les termes qu'il emploie en parlant

1. Erl., 44, 321.
2. Erl., 44, 363.
3. « Districte præceptantes mandamus ».
4. Erl., 45, 153. Pour la date, voir Erl., 45, 140, 150.
5. De Wette, V, 622 (1544).
6. Voir, ci-dessus, p. 18-19. — Puis, il y a aussi ses expressions coutumières : « Le diable s'en torche le derrière, s'en torche le cul ; lèche-moi le cul ; — lui baiser le derrière ; — se remplir le ventre ; se soûler à crever [être soûl comme un cochon] ; — chier dans sa culotte. — A côté de ces expressions, celles où l'on voit arriver le cochon sont de bonne société. — Après cela, inutile de men-

des évêques et des prêtres sont tout aussi orduriers. « Evêque de merde », « sal prêtre de merde » sont encore des qualificatifs plutôt aimables [1]. Ses expressions à l'adresse des moines sont à l'avenant [2]. Tous ceux qui ont eu le malheur de lui déplaire subissent le même sort. En 1541, il publie un pamphlet contre le duc Henri de Brunswick, qui avait écrit contre lui. Il lui dit : « Toi, Henri la Honte..., ne te mets donc jamais à écrire un livre avant d'avoir entendu une vieille truie peter ; alors, tu n'auras qu'à ouvrir la gueule et à dire : « Merci, beau rossignol, voilà un texte qui fait bien mon affaire [3] ». Contre les juristes

tionner les nombreux passages où il prononce le nom du diable : « que ceux-là en donnent la raison, écrit Georges de Saxe, qui ne cessent de vous répéter que Luther est un saint homme et que l'Esprit de Dieu est en lui. Erlang., 26, 9 (2e édition). [On sait qu'en anglais le mot *devil, diable,* est horriblement *choquant.* Bien que dans un degré moindre, il en est déjà quelque peu ainsi en allemand pour le mot *Teufel,* qui veut dire diable, lui aussi].

1. Voir HÖFLER, dans *Sitzungsberichte der könig, böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften,* 1892, p. 81. Voir en outre LÖSCHE, *Analecta Lutherana,* n. 579, p. 365.

[Les « curés » auraient peut-être tort d'attacher trop d'importance à ces épithètes ; car Luther appelle tout uniment Catherine Bora une « Cateau de merde ». Il semblerait que pour lui, cette addition [ou mieux, en allemand, ce préfixe] avait pris le sens d'un renforcement sans importance. De même, les Grecs aimaient à dire παμμέγας, παμφαίνω, les Latins, *permagnus, perbrevis* ; aujourd'hui encore, le peuple ne dit-il pas un *gaillard d'animal* (un *Viehkerl*), un gaillard trapu, pour indiquer un homme fort ou rusé ? Note du P. Weiss].

2. Voir, notamment, ci-dessus, t. I, p. 129, et note 2 ; voir aussi t. II. p. 168-170, d'autres grossièretés de ce genre, etc.

3. Erl., 26, 69 (1541) : *Wider Hans Worst* (Contre Jean la Saucisse) ; c'est l'un de ses écrits les plus orduriers. Bien entendu, le duc « pue comme une merde que le diable aurait chiée en Allemagne », etc. (p. 61). Aussi contre lui tous les moyens sont bons.

« ses pires ennemis », il recourait à la même image : Si un juriste veut se mêler de discuter, dites-lui : « Attends un peu, mon garçon, un juriste n'a rien à dire ici avant qu'une truie ait lâché un pet ». Alors, il devra répondre : « Merci, chère grand'mère, il y avait longtemps que je n'avais pas entendu de sermon[1] ». A d'autres, il dit : « Pensez-en ce que vous voudrez, faites-en dans vos braies, et pendez-le à votre cou, et faites-vous-en un dessert, tas d'ânes et de cochons que vous êtes[2] ».

Ces animaux, l'âne et le cochon, sont les ornements censément indispensables du style de Luther dans ses polémiques et ses écrits populaires. Le pape monte une truie[3]; il est lui-même un cochon qui tortille de la queue[4]. Il est à la tête d'une « cochonne d'Eglise[5] ». Les Pères du Concile de Constance étaient des pourceaux, dont les soies se dressaient sur leur dos et qui aiguisaient leurs groins[6]. Eux aussi, les papistes de la

1. Lösche *Analecta lutherana* (1892), n° 564, p. 356.

2. *Wider Hans Worst.* Erl., 26, 4. [Chez Luther, ce mot de *cochon* semble, lui aussi, avoir perdu de sa force par l'usage fréquent qu'il en fait, et n'avoir plus eu de signification. C'est aussi ce que l'on peut constater aujourd'hui dans le peuple. Un jour, j'examinais un ouvrier occupé à démêler une corde ; il se mit à dire avec un flegme imperturbable : « Ah ! un cochon n'y verrait rien » ! *Toutefois, il est évident que la tendresse de Luther pour ce mot ne prouve ni la grandeur, ni la délicatesse de ses sentiments.* Note du P. Weiss].

3. Voir, ci-après, la figure VI de l'*Image de la Papauté*, dans l'appendice II.

4. Ci-après, p. 121.

5. T. I, 102. — Mais ce qualificatif est bénin à côté de ceux d' « Eglise de p... » ; d' « Eglise d'hermaphrodites », d' « Eglise du diable ». Erlangen, 26, 143, 147 (1545) ; 24, 359 (1530).

6. Erl., 65, 79 (épilogue de son édition des lettres de J. Hus, 1537).

diète d'Augsbourg étaient le « sérénissime bétail blanc et très savant qu'on appelle des cochons [1] ». Charles-Quint siégeait là « parmi les cochons et les chiens, ou pour mieux dire parmi les diables [2] ». Les moines sont tous des cochons à l'engrais [3] ». La « sainteté » des religieux, « les chiens et les porcs, eux aussi, peuvent à peu près la pratiquer tous les jours [4] ». En faisant allusion à la tonsure, il nous dit « qu'il n'est pas difficile de raser un cochon », et d'en faire ainsi un prêtre [5]. Pour la piété des catholiques en général, « si elle consiste à s'approcher d'un autel, tu pourrais tout aussi bien rendre pieux un chien ou un cochon [6] ». Naturellement, le duc Georges de Saxe, qu'il ne pouvait sentir, était « le pourceau de Dresde », et le Dr Eck, qu'il redoutait, « le cochon d'Eck [7] ». Wimpina « grognait comme un cochon [8] ». Et que de fois n'appelle-t-il pas les papistes, savants ou ignorants, des pourceaux et des ânes ! Il abandonne volontiers à Emser « ce menteur et polisson d'Aristote, dont la place est dans la porcherie ou dans l'écurie aux ânes [9] ». En 1516, dans ceux qui s'attaquent à l'état religieux, il ne voit qu'un « marché et une écurie à truies et à

1. Erlangen, 25, 73 (1531). Voir encore Erlangen, 24, 321 (1530).
2. Erlangen, 24, 322 (1530).
3. Weimar, XII, 135 (1523). Ci-dessus, t. II, p. 170.
4. Erlangen, 63, 304 (1531). Ci-dessus, t. I, p. 205.
5. Weimar, XII, 189 (1523). Ci-dessus, t. II, p. 154.
6. Weim., VIII, 168, 4 (1521).
7. Pour le duc, voir Enders III, 155 (14 mai 1521) ; pour Jean Eck, Erl., 26, 140 (1545).
8. Aucun de ses adversaires n'échappa à ces amabilités !
9. Weimar, VII, 282, 15-16 (contre Emser ; 1521).

cochons[1] » ; plus tard, du reste, il se mettra parmi eux, ou plutôt à leur tête.

Dès avant qu'il eût exercé sur ses contemporains son influence « réformatrice », il trouvait que *son* Allemagne menait une « vie cochonne » pareille à la « vie cochonne des païens » ; « si on voulait peindre l'Allemagne, il faudrait la représenter sous les traits d'une truie[2] » ; et, de fait, la truie que monte le pape signifie l'Allemagne. Nous Allemands, nous sommes Allemands et nous restons Allemands, c'est-à-dire « des porcs et des bêtes brutes[3] ». « Sous le voile (des jeunes filles et des femmes), on trouve parfois une truie dévergondée[4-5] », etc. Ceux qui ne croient pas à la résurrection et qui méprisent les prédicateurs de sa secte, « sont et restent des pourceaux ; ils ont une foi de pourceaux et ils meurent comme des pourceaux... » Seul, Maître Hans (l'équarrisseur, le bourreau) « peut empêcher qu'un cochon ne mange l'autre ; et de même, lorsqu'un voisin est mort, qu'un impie de cette espèce ne l'emporte et ne l'enfouisse au charnier comme un cochon[6] ». « Il n'y a pas de pourceau aussi grossier », « leur raison n'est ni plus élevée ni plus étendue que celle des cochons ». « Ils ne sont rien de plus que des cochons », « leur intelligence ne va pas plus loin que celle d'un vulgaire cochon », « ils jugent d'après leur cerveau de cochon » et ceux qu'ils jugent « n'auraient pas de

1. Ci-dessus, t. I, p. 337, n. 2.
2. Erlangen, 8, 290, 292, 294 (1525). Voir aussi, ci-dessus, I, 37.
3. Erlangen, 22, 255 (1522).
4-5. Erl., 22, 294 (1525).
6. Erlangen, 51, 188-189 (1534).

peine à connaître leur art cochonnier tout aussi bien qu'eux [1] ». Laisse-les en paix, ceux qui « vivent comme des pourceaux, qui s'étendent sur les résidus et qui s'engraissent afin d'être bientôt égorgés [2] », etc. En 1543, dans son ouvrage *sur les Juifs et leurs mensonges*, il leur dit : « Donne-moi le baiser de paix à cette truie sous la queue [3] ».

Mais Luther sait aussi trouver au cochon des côtés poétiques. Il dit en parlant des sots qui veulent faire œuvre d'hommes avisés : « C'est comme si un âne voulait jouer de la harpe et une truie se mêler de filer [4] ». Le duc Henri de Brunswick est « leste et agile comme une vache sur un noyer ou comme une truie sur une harpe [5] ». Et quoique « le cochon ne puisse être pigeon, ni le coucou, rossignol [6] », nous venons toutefois de voir Luther appeler le pourceau « rossignol », et donner à la truie le nom de « chère grand'mère [7] ».

Dès lors, on soupçonne assez où il devait aller chercher ses comparaisons : volontiers, il avait recours aux proverbes les plus grossiers, et il a même dressé un catalogue de proverbes de ce genre [9]. Thiele, l'éditeur

1. *Ibid.*, 190.
2. *Ibid.*, 209.
4. Erl., 32, 211 (1543). — [Le terme dont Luther se sert montre qu'il fait allusion au *baiser de paix* de la messe catholique].
3. Erlangen, 39, 283 (1534).
5. Erlangen, 26, 38 (1541).
6. Erlangen, 30, 229 (1528).
7. Ci-dessus, p. 86.
8. Erlangen, 32, 211 (1521).
9. *Luther's Sprichwörtersammlung. (Recueil de proverbes de Luther), publié pour la première fois d'après le manuscrit de l'auteur et annoté*

de ce recueil, fait preuve d'une délicatesse singulière et d'un jugement non moins extraordinaire en prétendant qu'il « est exempt de toute obscénité », alors pourtant, ajoute-t-il avec admiration, que Luther ne le destinait pas au public [1]. Que faut-il donc à Thiele

par E. THIELE, Weimar, 1900. Je me contente de *quelques exemples*. On a déjà pu fréquemment remarquer quelle prédilection « l'homme de Dieu » avait pour la « merde ». C'est ce que l'on constate aussi dans le présent recueil. N° 68 : « Pour chier, il faut avoir de la merde dans le ventre ». — N° 70 : « Sa merde ne sent pas meilleure que celle d'un autre. » [Il n'est pas descendu de la cuisse de Jupiter]. — N° 71 : « Il va tomber de la merde ». — N° 261 : « La merde éteint le feu, mais elle salit ce qui brûle ». — N° 347 : « Il faut bien que la merde pue ». — N° 399 : « Oui, une merde sur la gueule ». [Espérances données par un trompeur]. — N° 420 : « Une Catin de merde ». — N° 69 : « Chie dans tes braies et pends-les à ton cou ». — N° 267 : « Vouloir faire chier un mort ». [Se donner une peine inutile]. — N° 110 : « Il a des guêpes dans le cul ». [Avoir des fourmis sous le derrière]. — N° 338 : « Le soleil lui brille dans le cul ». [C'est tout ce qu'il a (?)]. — N° 421 : « Il a le feu au cul ». — N° 423 : « Tu es un vrai malin : tu brides les chevaux par le cul ». — N° 424 : « Le berceau n'est pas net, quand l'enfant a chié dedans ». — N° 426 : « Ça te réussit comme de pisser contre le vent ». — N° 445 : « Les rêves sont menteurs ; chier dans son lit, il n'y a que ça de vrai ». — N° 475 : « Il s'est tout emmerdé avec sa sagesse ». [Sa grande prudence ne lui a servi de rien]. — N° 428 : « Ça résonne comme un pet dans une baignoire ». (Voir aussi n°s 431-432). — Plus haut, nous avons déjà trouvé des proverbes que Luther lui-même qualifie de grossiers, et qu'il rend plus grossiers encore. Voici un autre cas du même genre. Le n° 377 : « S'en rincer la gueule » [parler constamment d'une chose], devient chez lui : « Ceux qui trouvent plaisir aux fautes des autres ressemblent aux cochons ; ils sont en arrêt devant la merde ; ils aiment à en avoir plein la gueule et les dents. Ils s'en vont ramassant partout les péchés des autres, pour se rincer la gueule avec, tout comme les cochons fangent partout dans les ruelles pour y trouver de la merde ». Erl., 36, 140-141 (1528).

1. THIELE, p. 8.

pour être une obscénité ! D'ailleurs, il sait fort bien que Luther ne se faisait pas scrupule le moins du monde de livrer des obscénités au public ; car les exemples qu'il donne dans ses remarques sur les proverbes, et qui sont tirées des écrits publiés par Luther, sont pour la plupart beaucoup plus lestes que les proverbes eux-mêmes [1].

« L'homme de Dieu » tomba aussi sur les Juifs. Dans son pamphlet *Du nom incommunicable et de la généalogie du Christ,* il le fit même jusqu'à l'insanité [2].

1. J'ai déjà fait remarquer (ci-dessus, t. III, p. 430, n. 1) que Thiele avait la main beaucoup plus heureuse pour les références sur les grivoiseries de Luther que pour identifier ses citations. Au t. IX de l'édition de Weimar, p. 433, il a trouvé, il est vrai, un passage de saint Augustin ; mais c'est uniquement parce qu'au tome IV, p. 692, dans l'édition du *même sermon,* Kawerau l'avait déjà indiqué. — Le passage de Weimar, IX, 416, 30 lui a donné beaucoup de tracas ; contre toute raison, il adopte comme texte *confessos,* sans pouvoir tomber sur *confessuros.* — Malgré l'abréviation fort claire dans la remarque de la page 411, 30, qui exige *offenderentur,* il écrit *offenderetur.* — P. 425, sur le passage : que nous devons être les ânes du Seigneur, il se réfère au sermon bien connu de Link, alors cependant que la source première, pour Link aussi bien que pour Luther, était le *Missale Ord. Erem. S. Aug.* (Venetiis, 1501), où parmi les nombreux et beaux répons et versets de la bénédiction des rameaux au dimanche du même nom (fol. 61), on trouve celui-ci : « Sis pius ascensor tu, et nos simus asellus ». — Parfois, Thiele en prend à son aise pour ses indications ; à la p. 439, il cite : Aug. 4° de Trinitate ; d'autres fois, sa science le laisse en plan, par exemple, à la page 428, où il n'indique pas la référence de la citation de saint André : « O crux, suscipe discipulum ejus... ». — L. dans « Contra Latomum L. », p. 450, ne signifie pas « libro » mais « Lovaniensem » — Thiele est même incapable de renseigner sur l'hymne *Verbum supernum* que cite Luther dans Weim., VII, 390. [Hymne des Laudes de la Fête-Dieu]. Mais en voilà assez.

2. *Vom Schem Hamphoras und vom Geschlecht Christi.* Dans

Deux citations seulement : « Venez au baiser ; une fois encore, le diable a débondé..., et s'est soulagé le ventre. C'est une vraie sainteté ce que les Juifs et tout ce qui veut être juif doit baiser, manger, boire et adorer ; et le diable, à son tour, doit manger et boire tout ce que ses disciples peuvent cracher et rejeter par le haut et par le bas. Voici que les vrais hôtes et amphitryons sont réunis, ils ont fait une excellente cuisine et tout est merveilleusement servi !... Voici notre diable qui mange avec son angélique groin, il mange avec délices ce que les Juifs ont craché et fait sortir par la gueule d'en haut et par celle d'en bas. C'est pour lui un vrai dessert ; il s'en rassasie comme un pourceau derrière la haie le jour de la Sainte-Marguerite » [1], c'est-à-dire, lorsque les cerises sont mûres. — Les Juifs « ont regardé dans le derrière de leur dieu Sched ; c'est dans ce trou tout noir de fumée qu'ils ont trouvé ces interprétations [2] ». Dans

Erlangen, 32, 275-358. Schem Hamphoras veut dire : non *incommunicable, séparé de tous, exposé* à l'aide d'un autre mot. Il s'agit mot *Iahvé*, que les Juifs ne prononçaient jamais, et que dans la lecture ils remplaçaient par *Adonaï* ou *Elohim*. Voir J. Buxtorfii *Lexicon chaldaicum, talmudicum et Rabbinicum*, édition Fischer, Leipsig, 1875, p. 1205. Dans son pamphlet, Luther plaisante longuement et lourdement sur les mots *Schem Hamphoras* ; il conclut qu'ils sont synonymes de *Scham Haperes*, et qu'ils veulent dire : « C'est là qu'est la merde ». Erl., 32, 291-304. Voir aussi R. Lewin, *Luthers Stellung zu den Juden* (1911), p. 84.

Nous devons une partie de ces indications à l'obligeance de M. l'abbé Levesque, aussi versé dans l'hébreu que dans la correspondance de Bossuet (N. d. T.).

1. Erl., 32, 282 (1543).

2. *Ibid.*, p. 343.

N. d. T. Sched est un mot hébreu qui veut dire *idole* ou démon, ce qui pour les Hébreux était tout un.

la *Courte profession de foi sur le saint Sacrement*, il écrira dans le même style : « Le pape s'est fait le chef de la chrétienté, c'est-à-dire le sous-trou et l'arrière-trou du diable ; c'est par là qu'ont été chiées dans le monde ces nombreuses abominations des messes, des moines, de la moinerie et de toute sorte de débauches, tant que par leurs capuces remplis de poux, les moines ont prétendu suppléer à la mort du Christ [1] ». N'est-ce pas là un délicat Réformateur et homme de Dieu ? Et ce sont des paroles du soir de sa vie.

C'est précisément au soir de sa vie, en 1545, qu'il fut le plus scandaleux ; il se surpassa alors lui-même en trivialités et obscénités ! Je veux parler de son livre : « *Contre la papauté romaine, fondée par le diable* [2] ». C'est son dernier écrit contre la papauté ; il

1. Erl., 32, 417. L'opuscule fut écrit, en 1544. (Erl., 32, 396), et publié en 1545 : le 21 avril 1545, Luther en annonce l'apparition comme imminente (De Wette, V, 644).

2. Dans le récit de la diète de Spire, du 10 juin 1544, Charles-Quint avait beaucoup accordé aux protestants : il leur avait assuré la paix jusqu'à la réunion « d'un concile général, chrétien et libre en pays allemand ; » jusque-là, personne ne devait être inquiété à cause de sa religion ; « dans ce recès, dit Janssen, le point de vue catholique avait été censément sacrifié », d'autant plus qu'à côté de ce concile, on y faisait prévoir une nouvelle diète qui déciderait sur les points en litige. Dans tout l'acte, le pape n'était pas une seule fois mentionné.

Paul III écrivit à Charles pour protester. Il y avait déjà longtemps, lui disait-il, qu'un concile était convoqué ; et c'était uniquement la guerre qui en avait retardé la réunion. Il n'appartenait pas aux laïques, pas même à l'empereur, de décider des choses de la foi (24 août 1544). Voir Raynaldus, *Annales*, à l'année 1544 ; J. Janssen, *Geschichte der deutschen Volkes*, T. III, 17°-18° éd., revue par Pastor (1899), p. 579.

Luther fut exaspéré des revendications du pape : de là le

vit le jour le 26 mars 1545. Luther était né le 10 novembre 1483 ; il avait donc alors près de soixante-

présent écrit (Erl., 26, p. 110-228). En voici le début : « Comme s'il était évêque de l'Eglise romaine, le très satané saint Paul III a envoyé deux brefs à Charles-Quint notre empereur ». Puis il a convoqué un concile à Trente. C'est de ces faits que Luther veut parler. Le pape s'estime au-dessus des Conciles ; à quoi sert-il donc d'en convoquer un ? Du reste, il n'a pas réellement l'intention de le faire ; pour lui, les trois mots « libre, chrétien, allemand » veulent dire « poison, mort, diable et enfer ». Il est hanté par le souvenir des conciles de Constance et de Bâle. Pour éviter ce concile, tous les subterfuges lui sont bons ; le plus habile est d'exciter constamment la France contre l'empereur ; alors il peut s'écrier : « Ah ! Seigneur Dieu, combien ardemment désirerions-nous tenir un concile, mais parce que nos deux chers fils, l'empereur et le roi de France, sont en désaccord, nous ne pouvons y parvenir ». (P. 112). En réalité, c'est pour la crapule de Rome qu'un Concile serait utile ; les Allemands n'en ont pas besoin.

Après ces préliminaires, Luther déclare qu'il développera trois points (P. 136). 1° « S'il est vrai que le pape de Rome soit la tête de la chrétienté, placé, comme il le prétend, au-dessus des Conciles, des empereurs, des anges, etc. » 2° S'il est vrai, comme il le braille si haut, que personne ne peut le juger, prononcer sur lui une sentence, le déposer. » 3° S'il est vrai, comme il s'en vante à tort et à travers, qu'il a tranféré l'empire des Grecs à nous autres Allemands ».

De ces trois parties, la première est de beaucoup la plus développée. (P. 137-210). Le pape n'est pas le chef de la chrétienté : Luther essaie de le prouver par des textes des premiers siècles de l'Eglise, Tout au plus peut-on lui reconnaître une primauté d'honneur. (P. 140). Le premier qui ait osé vouloir être pape, c'est-à-dire avoir un pouvoir universel est Boniface III, au temps de Phocas (606-607). (P. 138). Les considérations théologiques sont entremêlées de longues digressions, et notamment d'attaques contre les procédés financiers de la papauté, surtout contre les annates et le droit de pallium (p. 141), contre la politique des papes, les guerres qu'ils auraient suscitées entre les rois, contre leurs alliances avec la France et leurs luttes avec l'Allemagne (voir surtout p. 182 ; il y revient p. 227, etc.).

Ensuite, Luther étudie les deux autres points qu'il avait

deux ans, et il devait mourir moins d'un an après (18 février 1546).

Il est impossible de rapporter ici toutes les grossièretés qu'on y trouve. Du reste, pour caractériser le genre, quelques citations suffiront. Les papistes « sont pleins des pires diables de l'enfer ; pleins, pleins, et si pleins que ce qu'ils crachent, ce qu'ils chient et ce qu'ils mouchent ne peut jamais être que des diables... Ils vous font voir dans leur derrière, si bien que nous pouvons arriver à les connaître [1] »... Luther dit au pape Paul III : « Allons, mon petit Paul, cher petit âne, ne t'emporte pas comme ça ! Ah ! cher amour, petit âne de pape, ne t'emporte pas ; petite ânesse de mon cœur, ne le fais pas, je t'en prie. Cette année, comme il ne fait pas de vent, il a gelé très dur ; tu pourrais tomber

annoncés : le pape peut-il être jugé et déposé ? A-t-il transféré l'empire des Grecs aux Allemands ? Sur ces deux points, il n'a que dix-huit pages (p. 210-228) ; il se proposait d'y revenir. Du reste, dit-il, la réponse à ces deux questions est facile : le pape fait les œuvres du démon. Or, au baptême, on renonce au démon, à ses pompes et à ses œuvres, Donc tout enfant baptisé est établi fils du pape : « il doit le juger, le condamner, l'éviter, le fuir et le fouler aux pieds ». (P. 211 ; allusion au Ps. 90, 13, qu'on chante le dimanche à complies).

Mais ce n'est là que l'ossature de l'écrit. A chaque page, Luther y abonde en grossièretés et en obscénités, comme Denifle le dit dans les pages qui suivent.

En réalité, on sent dans cet écrit la désespérance morne de l'homme qui souffre, qui sent qu'il va mourir sans avoir anéanti son ennemi, qui voit au contraire cet ennemi se rétablir tous les jours. Volontiers, je comparerais les invectives de ce pamphlet à l'affaissement et au sourire désenchanté de Renan, dans la statue que Combes est allé lui élever à Tréguier. Dans cet affaissement et ce sourire, dans ce désenchantement amer, il y a quelque chose de poignant, de quoi provoquer les larmes. (N. d. T.).

1. Erl. 26, 124-125.

et te casser une patte. Et alors, si tu venais à faire un pet de maçon, tout le monde se mettrait à éclater de rire, et à dire : « Euh ! petit mal élevé de diable, voyez comme cet âne de pape s'est tout sali avec son caca ! » Ce serait un grand *crime contre la sale majesté* [1] du saint siège de Rome, et qui ne pourrait être remis par aucune lettre d'indulgences ni de pleins pouvoirs [2]. »

On objecte à Luther qu'il n'y a que le pape à pouvoir convoquer les conciles et que l'on doit garder ce qui sort de sa bouche. Voici la réponse de « l'homme de Dieu », de celui qui « depuis sa jeunesse avait senti la proximité de Dieu » : « De quelle *bouche* veux-tu parler? De celle par où sortent les pets ? (C'est bien eux plutôt que tu devrais *garder*). Ou de celle où entre le délicieux *corso?* Qu'un chien chie donc dedans [3] ». Faut-il condamner les évêques et les empereurs d'autrefois « parce que l'âne peteux de Rome [4] (que peut-il faire autre chose ?) décide dans sa folie et pète de son sale ventre qu'il n'appartient pas à l'empereur de convoquer un concile [5] ? » Bref « cet âne de pape veut être le maître dans l'Eglise, quoiqu'il ne soit pas même chrétien, qu'il ne croie à rien et qu'il ne sache que peter comme un âne [6] ». Le

1. C'est ainsi que nous essayons de rendre le jeu de mots *limen cresæ majestatis* pour *crimen lesæ majestatis*. (Ci-dessus, t. I, p. 230, n. 2). (N. d. T.).

2. Erl., 26, 127-128.

3. *Ibid.*, p. 128. [Par *Corso*, Luther entend évidemment ici le vin de Corse qui porte ce nom].

4. *Ibid.*, p. 185 : « L'âne peteux de pape » ; — p. 186 : « L'âne de pape peteux » ; etc.

5. *Ibid.*, p. 129.

6. *Ibid.*, p. 210.

pape se dit : « Moi qui suis un gros âne, je ne lis pas les livres ; il n'y a donc non plus personne à les lire ; mais quand je me mets à braire comme un âne : Hian, Hian, ou à peter comme un âne, alors on doit prendre tout cela pour des articles de foi [1], sans quoi les saints apôtres Pierre et Paul, et Dieu par-dessus le marché se fâcheront contre eux. Car il n'y a plus de Dieu nulle part en dehors de ce Dieu. Ane de Rome, et ces gros ânes de pape et de cardinaux vont sur des ânes qui sont autrement mieux qu'eux » [2].

« Un âne à quatre pattes qui porte les sacs au moulin et qui mange des chardons pourrait juger la sainte Eglise romaine, et même toute créature avec elle. Car un âne sait qu'il est un âne et qu'il n'est pas une vache ; il sait qu'il est un mâle et qu'il n'est pas une femelle ; une pierre sait qu'elle est une pierre, l'eau, qu'elle est de l'eau, et ainsi de toutes les créatures. Mais ces enragés d'ânes de papes qui sont à Rome ne savent pas qu'ils sont des ânes, ils ne savent même pas s'ils sont des hommes ou des femmes... »

« On me dit : « Toi et ta bande, vous n'êtes que de damnés hérétiques ; votre jugement n'est rien contre le jugement du siège de Rome ; et sainte Pauline, troisième du nom, a fort bien écrit à l'empereur Charles que vous ne deviez pas être autorisés à faire partie du Concile. » « Et moi je réponds en latin : [3] « Je vous provoque et en notre nom à tous, j'en appelle au saint Siège de Rome, à ce siège où l'on

1. De même, ci-dessus, p. 80.
2. Erl., 26, 147.
3. Dans l'original, les lignes suivantes sont en latin.

examine les papes, pour voir s'ils sont des hommes ou des femmes. S'ils sont des hommes, qu'ils montrent leurs *témoins* [1] contre nous autres hérétiques. S'ils sont des femmes, je leur dirai le mot de saint Paul : « Que la femme se taise dans l'église [2] ». Je suis obligé d'en venir là à cause des bruits qui circulent dans toute la vieille Europe, et qui détruisent les bonnes mœurs. On dit qu'au su et vu de tout le monde, à la cour de Rome le dessus du panier ne serait guère qu'hermaphrodites, androgynes, chiens éhontés, pédérastes et autres monstres du même genre. Eh bien ! à ces gens-là, ils n'appartient pas de juger des hérétiques [3] ».

On sait quelle prédilection Luther avait pour le mot d'*hermaphrodite* [4]. Aussi le trouve-t-on en maint passage du présent pamphlet. Dans un endroit, ce mot désigne « les cardinaux et toute la racaille de la cour romaine, hommes par devant, femmes par derrière » [5]; dans un autre, l'Eglise du pape est « une Eglise de p... et d'hermaphrodites [6] ».

Ailleurs, le pape dit au diable : « Approche, Satan ; si tu possédais d'autres mondes encore que celui-ci, je voudrais les posséder tous, et non seulement t'adorer, mais te lécher le derrière. » Et Luther ajoute : « Ce sont les propres termes de ses décrets et décrétales, où

1. Jeu de mots pour le moins hardi.
2. I. Cor. XIV, 35, légèrement accommodé.
3. Erl., 26, 212-214.
4. Ci-dessus, t. I, p. 227-228.
5. Erl., 26, 129 ; voir aussi p. 118, 136.
6. *Ibid.*, p. 143.

l'on ne trouve rien sur la foi au Christ... ; mais où tout est scellé avec la merde du diable, et écrit avec des pets de cet âne de pape [1] ». Du reste, le pape est bien de force à dire : « Si on n'adore pas mes pets, c'est un péché mortel et l'enfer [2] ».

Après avoir rapporté une glose sur la grandeur du pape, Luther écrit : « Il ne faut pas rire, lecteur, entends-tu ; autrement tu attraperais comme moi une toux de renard, et *à l'endroit où ta culotte ne colle pas, il t'arriverait un de ces malheurs qu'il faudrait faire disparaître avec des acides et du genièvre* [3], et le Saint Père ne pourrait jamais te remettre un *péché si sale*, même en danger de mort. Ne te mêle donc pas de rire *dans des choses si sérieuses* ; dis-toi bien que le pape ne plaisante pas et qu'il est infaillible dans l'explication de l'Ecriture [4] ». Le pape a accaparé les clefs de saint Pierre ; c'est pourquoi « nous pouvons en toute sûreté de conscience prendre les armoiries du pape, sur les-

1. *Ibid.*, p. 184.

2. *Ibid.*, p, 186.

3. « Mit Trotzischen und Wachholdern verjagen ». Le dictionnaire de Grimm ne comprend pas encore le mot *Trotz*. Il n'y a que Sanders où j'aie trouvé le mot *Trotzich*. Il cite même tout ce membre de phrase de Luther, mais de telle manière que l'on voit fort bien qu'il ne sait comment le traduire. (Dernier volume, p. 1391, 3e col.). Evidemment, il s'agit de moyens extérieurs pour purifier, de « fumigatoires » dit Sanders, et nous ne croyons pas que le genièvre soit employé à cette fin. Nous verrons si, là encore, l'édition de Weimar, elle aussi, gardera un silence prudent. (N. d. T.).

4. *Ibid.*, p. 152. — Voici comment Justus Jonas traduit ce passage : « Hic continendus est risus, ne forsan urgente tussi etiam oppedas Papæ (de peur que tu ne pètes au nez du Pape), aut ne sine ullo laxativo vel pillulis ventris onere honores Papam » (Erlangen 26 (2e édit.), p. 174.

quelles on a représenté les clés surmontées de la tiare, les porter aux cabinets, *faire nos besoins dedans* et les jeter au feu ; si c'était le pape lui-même, ce serait évidemment mieux !... Quand un chrétien voit les armoiries du pape, il doit cracher sur cette idole et la couvrir de boue, pour la gloire de Dieu [1] ».

D'après le pape, dit Luther, le passage de saint Matthieu : « Tout ce que tu lieras... [2] » signifie « non pas le péché, seule chose dont parle le Christ, mais tout ce qui est sur terre : églises, évêques, empereurs, rois et sans doute aussi tous les pets de tous les ânes avec les siens à lui aussi [3]. » Faisant allusion au texte de saint Jean : « Pais mes agneaux [4] », et à la Décrétale *Significasti* [5], où on lit que les brebis du Christ sont confiées au pape comme successeur de saint Pierre, Luther dit : « Je fus épouvanté et je pensais, parole d'honneur, qu'il y avait de l'orage ; mais ce n'était qu'un horrible pet de cet âne de pape. Pour lancer ce coup de tonnerre, il lui a fallu de la vigueur ! C'est miracle qu'il ne se soit pas déchiré le derrière, et les boyaux par-dessus le marché. Maintenant, si je pose cette question : Mais de qui les autres apôtres et saint Paul en particulier, étaient-ils donc les pasteurs ? Alors cet âne de pape me répondra sans doute avec un gros pet qu'ils étaient les pasteurs des rats, des souris et des poux, ou mieux encore les pasteurs des cochons ; de cette manière, l'âne

1. *Ibid.*, (1re éd.), p, 153.
2. Matth., 16, 19.
3. *Ibid.*, p. 179.
4. Joan., XXI, 16.
5. Decret. lib. I, tit. VI, cap. 4.

de pape sera seul pasteur de brebis, et tous les apôtres de vulgaires gardeurs de cochons [1]. »

Il fait dire au pape que par les mots : « Pais mes brebis », la domination temporelle lui a été donnée sur tout ce qui existe. Et alors, voici le dialogue qu'il établit entre le pape et lui : « Oui, oui, gentille petite papesse, quand tu seras en haillons, que le diable et sa mère te raccommodent. Mais ne crains-tu pas que Dieu te frappe de ses éclairs et de son tonnerre, qu'il entr'ouvre le sol et te précipite dans les abîmes de l'enfer, toi qui falsifies et blasphèmes si abominablement sa parole ? » — (Le pape) : « Ah ! ah ! ah ! que Dieu te bénisse, monsieur le cochon [2]. Pensez-vous donc, ivrognes d'Allemands, que nous soyons aussi fous que vous, et que sur Dieu et sur votre Christ mort depuis si longtemps, nous voulions croire toutes ces farces et toutes ces comédies ? — (Luther) : « Ah ! Mais alors, pourquoi t'appropries-tu donc ses mots de « pierre », de « clés » et de « pasteur » ? — (Le pape) : « Mais, mon cher, il vaut mieux gouverner les brutes que de l'être par elles. Ne sais-tu pas que qui veut prendre des mésanges doit se servir d'un appeau, et que qui veut prendre des chrétiens doit apprendre à parler comme eux ? C'est pourquoi, bons chrétiens, nous devons nous servir de votre foi pour vous prendre ; par là, nous pouvons vous tenir et vous mener, vous autres brutes d'Allemands, où et comme nous le voulons, tout comme on mène les ours par un anneau qu'on leur passe au nez ; de cette manière-là

1. Erl., 26, p. 195.
2. « Bon profacit, mi ser porko ».

vous ne vous élèverez plus au-dessus de nous, et vous ne jouerez pas avec nous comme l'ont fait vos ancêtres les Goths, les Lombards et certains empereurs. » — (Luther) : « Grand merci, Monsieur l'âne, pour cette bonne information, pape satanissime [1] ! » — Et Luther ajoute : « Ah ! si j'étais empereur, je sais bien ce que je ferais. Je ferais attacher deux à deux tous ces impies polissons, le pape, les cardinaux et toute la racaille papale, puis je les ferais conduire seulement à trois milles de Rome, dans la direction d'Ostie... ; là se trouve une petite étendue d'eau, appelée « la mer tyrrhénienne », bain excellent contre toute peste, dommages et crimes de sa sainteté le pape, des cardinaux et de tout son saint siège ; je les y plongerais et baignerais proprement. Et si, comme c'est en général le cas pour les possédés et les fous, ils venaient à avoir peur de l'eau, pour plus de sûreté je leur attacherais la *pierre* sur laquelle ils sont établis, eux et leur Eglise ; j'y joindrais les clés avec lesquelles ils peuvent lier et délier tout ce qui est au ciel et sur la terre, afin qu'ils pussent commander à l'eau autant qu'il leur plairait. J'y ajouterais un bâton pastoral et une massue pour leur permettre de frapper l'eau au visage jusqu'à ce que la gueule et le nez lui en saignent [2]. Comme pâturage et breuvage délicieux et rafraîchissant, il leur faudrait aussi tous les décrets, décrétales, Sextes, Clémentines,

1. Cette dernière phrase, de même que celle de la note précédente, est en italien macaronique : « Grommerze, mi ser asine, pro la bon informatione, satanissime papa » ! Toujours des turlupinades.

2. [*Sic*].

Extravagantes, bulles et lettres d'indulgences, de beurre, de fromage et de lait, pendus à leur cou, afin de leur permettre de les emporter avec eux. Que pariez-vous qu'après être restés une demi-heure dans ce bain de salut, leur peste, dommages et crimes diminueraient et cesseraient merveilleusement ? Je m'en porterais volontiers garant, et comme caution de ma parole, je ne craindrais pas d'engager le Christ mon maître [1]. »

Voici la conclusion du pamphlet : « Ainsi donc, âne de pape avec tes longues oreilles d'âne et ton maudit fourneau à mensonges, ce n'est pas de ta grâce que les Allemands ont l'empire romain, mais de Charlemagne et des empereurs de Constantinople ; nous ne te le devons pas pour la largeur d'un cheveu ; mais au contraire tu nous as volés à satiété, avec tes mensonges, tes fourberies, tes impiétés et tes idolâtries ; de même qu'avec les évêques tu as agi comme le diable, les trompant d'abord à coups de mensonges, puis avec tes palliums, tes serments et tes taxes. »

« Mais il faut que je m'arrête ; si Dieu le veut, je ferai mieux dans un autre petit livre. Si je meurs, qu'il accorde qu'un autre te traite mille fois plus durement que moi. Car la papauté satanique est le dernier des malheurs de la terre, et le plus grand qu'avec toute leur puissance les diables puissent inventer. Que Dieu nous soit en aide. *Amen* [2]. »

Ainsi Luther se désirait un successeur qui fût mille fois plus dur que lui pour le pape. Dans un

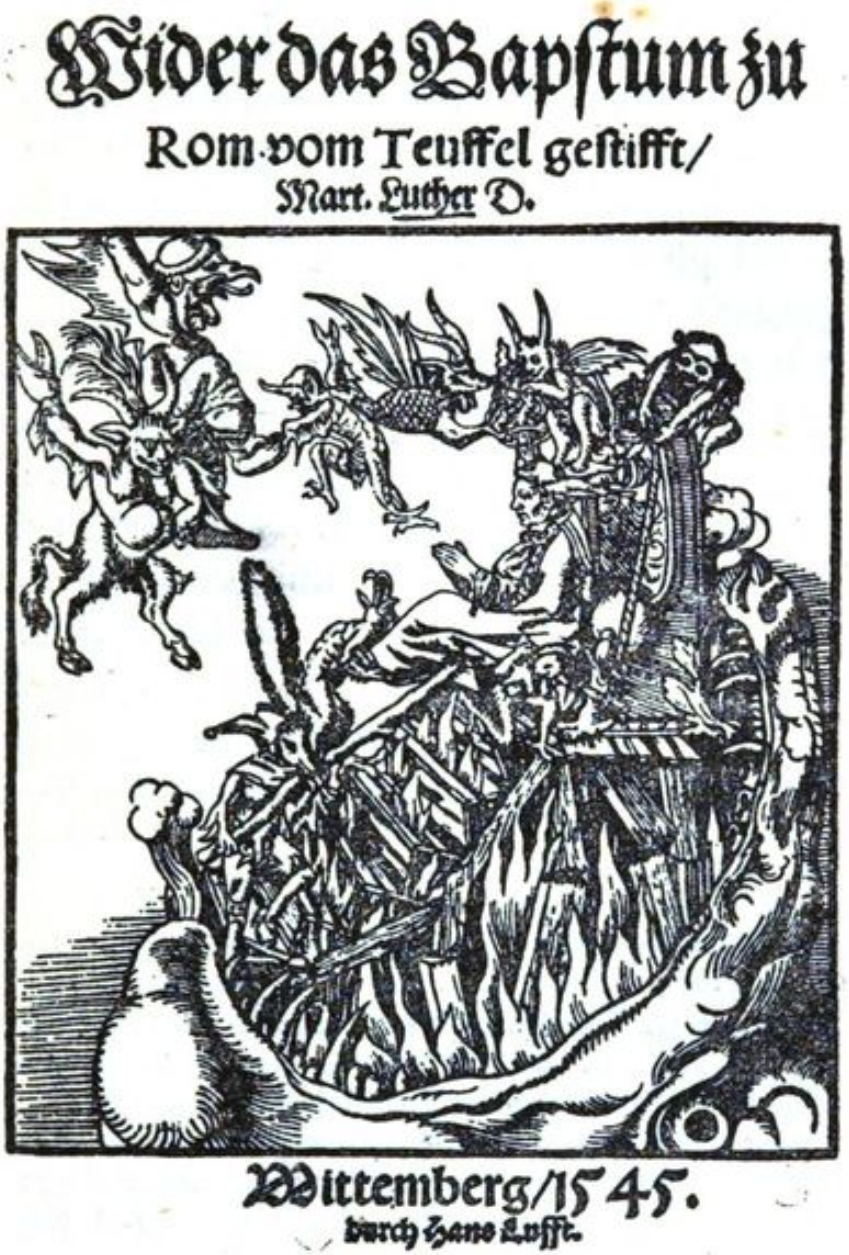
1. Erl., 26, 207-208.
2. *Ibid.*, p. 228.

autre passage, il se reproche, en effet, d'avoir été trop doux : « Ah ! mon cher frère en Christ, comprends bien pourquoi çà et là je parle si grossièrement de cet exécrable, maudit et épouvantable pape de Rome. Celui qui connaît le fond de ma pensée se dira que j'ai été infiniment, oui infiniment trop modéré [1]. »

Une gravure, placée en tête du pamphlet devait suppléer à ce que Luther ne pouvait exprimer par des mots : le pape avec des oreilles d'âne et revêtu de ses ornements pontificaux, est assis sur son trône ; il est entouré de diables à têtes de divers animaux. Deux d'entre eux lui mettent la tiare ; elle se termine par un excrément humain, que flaire l'un des deux diables, à qui on a donné une tête de bouc. D'autres, à l'aide de cordes, le descendent dans la gueule béante du dragon infernal, d'où s'échappent des flammes qu'attisent d'autres démons. Un autre enfin lui soutient les pieds, afin de lui ménager une descente plus douce [2].

1. *Ibid.*, p. 179.

2. L'idée générale de cette gravure se rencontre fréquemment dans d'autres compositions similaires de l'époque. La 26e gravure du *Passionnaire du Christ et de l'Antechrist* (1521 ; ci-après, p. 110), représentait le pape précipité dans les flammes de l'enfer. Drews donne une gravure beaucoup plus hideuse encore que celle de 1545 ; il la croit des environs de 1525 ; elle est conservée au cabinet des estampes de Berlin. On y voit un monstre assis sur une bulle, vraisemblablement une bulle d'indulgences ; il a la gueule ouverte ; un diable y porte le pape, et un autre, un moine (Paul Drews, *Der evangelische Geistliche*, 1905, p. 11). A la p. 29, une autre du même genre, de Cranach le jeune, imitée de celle de 1545. Moins artistique, mais par là même de sens d'autant



LE PAPE PORTÉ EN ENFER

Gravure et titre de l'édition *princeps* du pamphlet *Contre la Papauté romaine fondée par le diable*[1].

1. Cette reproduction a été prise sur l'exemplaire de la Bibliothèque de Munich. Grâce à l'amabilité de M. le conservateur de la Bibliothèque de Munich, et à celle de M. Châtelain, conservateur de la Bibliothèque de la Sorbonne, le traducteur a eu pendant plusieurs semaines cet exemplaire à Paris.

La manière dont Köstlin et Kolde parlent de ce pamphlet est une indication curieuse de la mentalité protestante. Köstlin nous le donne comme « le dernier *grand témoignage* de Luther contre la papauté [1] » ; et Kolde écrit plein d'admiration : « Peu de lecteurs remarqueront la situation où était Luther lorsqu'il écrivait cet ouvrage. Ses maux de tête se faisaient de plus en plus violents » etc. [3]. Ah ! vraiment ! Eh bien, si Köstlin et Kolde avaient tant soit peu écouté le sentiment naturel des convenances, ils auraient reconnu que pour Luther cet écrit est une *grande honte, une honte sans nom*, que *contre sa vie et sa doctrine* il est un *verdict suprême* On ne pourrait invoquer qu'une seule excuse en faveur du père de la « Réformation évangélique » ; ce serait qu'il aurait

plus clair est celle qu'a reproduite Weislinger (*Friss Voget*, 2e éd., 95).

N. d. T. Dans G. Scheible, *Das Schaltjahr* (*L'année bissextile*), Stuttgart, t. II, 1846, p. 126, on trouve une reproduction de la gravure de 1545. Elle semble avoir été faite d'imagination sur les indications de Sleidan. Elle est de valeur assez inférieure.

Plus loin, dans l'Appendice II (*Image de la Papauté*, gravure III), se trouve la même gravure. Luther y a ajouté une inscription latine en haut et des vers allemands en bas ; mais il est facile de voir que, dans les deux cas, c'est la même planche qui a servi.

1. *Martin Luther* (3e édit.), II, 588. Dans Erlangen, 26 (2e éd.), p. 130, Enders répète Köstlin. Que de choses, dans son ignorance, Köstlin n'a-t-il pas osé écrire ! L'une des plus scandaleuses est assurément le non-sens sur la formule d'absolution monastique, que nous avons cité dans le tome II, page 194. Dans la 5e édition, Kawerau a maintenu ces deux passages (I, 64, II, 601) ; et dans ses remarques à la fin des deux volumes, il n'a rien trouvé à dire pour les corriger ou les atténuer.

2. *Martin Luther*, II, 539.

écrit ce pamphlet dans une crise d'alcoolisme [1]. Mais, pour cet « homme de Dieu », cette excuse même ne peut être invoquée ; car cet écrit trahit les mêmes dis-

1. Ce qui d'ailleurs porterait aussi à le croire, ce sont les erreurs historiques et les incroyables travestissements qu'on y trouve ; points sur lesquels les protestants observent un silence prudent. On peut en dire autant des sorties sans nombre contre le pape. Il y recourt une fois de plus à son stratagème habituel : *il adresse au pape les épithètes, qui, — il ne pouvait s'y méprendre —, s'appliquaient plutôt à lui-même :* le pape était un « menteur, un vaurien incorrigible, le spectre même du diable ». (Erlangen, 26, 153) ; « il était sorti du derrière du diable » (p. 178) ; « c'était un fou furieux » (p. 202) ; « un falsificateur de l'Ecriture, un menteur, un blasphémateur, un profanateur de tous les apôtres et de toute la chrétienté, un vaurien menteur, un tyran de l'empereur, des rois et de tout l'univers, un voleur, un fourbe, un ravisseur des biens ecclésiastiques et séculiers ; mais qui pourrait énumérer tous ses crimes ? » (p. 203). — A Luther seul convient encore cette épithète qu'il adresse au pape : « *Le chef des pires vauriens de la terre* » (p. 209) ; ou encore : « Ma foi, je ne le juge ni ne le condamne, sinon que j'affirme qu'il est sorti du derrière du diable, qu'il est plein de diables, de mensonges, de blasphèmes, d'idolâtrie, qu'il est fondateur d'idolâtrie, ennemi de Dieu, antechrist, destructeur de la chrétienté, voleur d'Eglises, voleur de clés, maquereau et bailli de Sodome. Je le répète : ce n'est là ni le juger, ni le condamner ; *pour tout autre, il n'y aurait là sans doute ni éloge, ni paroles honorables ;* mais elles ne sont pourtant que cela pour le Satan des Satans (Satanissimus), pour le pape » (p. 215). — « Que celui qui veut puer continue de puer » (p. 209). — C'est bien là la tactique que nous avons souvent observée chez Luther : remarquait-il que l'on pouvait terriblement blâmer ou ridiculiser sa personne et la conduite des siens, alors il prévenait ses adversaires et leur attribuait avec fourberie ses vices propres et ceux de ses adeptes. Ainsi, il se moque des « curés » précisément sur les points où il se faisait remarquer lui-même beaucoup plus qu'eux. Par exemple, la même année, il écrit : « Un jour qu'un curé *ivre* récitait Complies dans son lit, il vomit et il *fit partir un grand coup de bombarde.* « Bien, dit le diable, l'encens vaut la prière ». (Erlangen, 26, 250 ; 1545). Pour l'instant, Luther voulait oublier que chez lui « vomir » était

positions que ceux qu'il a composés lorsqu'il était plus ou moins à jeûn. A ce point de vue, nous retrouvons partout le même Luther, le même père de la « Réformation évangélique ; » mieux qu'à personne, on peut lui appliquer le mot de Mirabeau à Barnave : « *Luther, Dieu n'habite pas en toi*[1] *!* »

passé en habitude. Il le faisait notamment sur le sol de sa chambre à coucher. Pour consoler le domestique chargé de la nettoyer, Justus Jonas lui disait un jour : « *Mon ami, ne t'en tourmente pas ; le Docteur (Luther) a l'habitude de le faire tous les jours* » (Waltz, *Dicta Melanthonis*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, IV, 331).

1. Le mot est peu connu. Nous l'avons trouvé enfin, fort inopinément, dans Mgr Touchet, évêque d'Orléans (*Discours prononcé à l'église des Carmes* le 7 mars 1913; dans *Association des amis de l'Institut catholique ; fêtes du 3e centenaire des Carmes*, p. 63; citation d'un *Eloge de Lacordaire, Œuvres pastorales et choisies*, t. IV) : « Le Dieu que Mirabeau reprochait à Barnave de ne pas connaître habitait assurément en lui (en Lacordaire) ». Nous nous sommes permis d'écrire à Mgr Touchet pour lui demander sa source ; il nous a répondu qu'il avait lu le mot peut-être dans Michelet, peut-être dans Cormenin, certainement dans Lacordaire. Après avoir inutilement consulté Cormenin (autrement dit Timon), *Livre des Orateurs*, I (1869), nous nous sommes tourné vers des sources plus historiques que Michelet et Lacordaire. L'ouvrage fondamental sur Barnave, la *notice historique* que Bérenger de la Drôme a publiée en tête des œuvres de Barnave (1843, 4 vol. in-12) ne relate pas, croyons-nous le mot en question. Mais nous l'avons trouvé dans Aulard, *Les Orateurs de la Révolution ; l'Assemblée constituante*, 1905, p. 488. On y lit : « Quoique Barnave improvisât, il n'y avait pas pour lui d'imprévu. Point de ces rencontres hardies, où Mirabeau est si heureux, point de ces alliances de mots et de ces familiarités triviales. C'est une raison solide et claire qui s'exprime paisiblement dans une langue facile, élégante. Mirabeau jugeait le jeune avocat d'un mot cruel : « Il n'y a pas de divinité en lui ».

Ainsi, pour M. Aulard, qui du reste ne donne aucune source, Mirabeau aurait eu en vue l'inspiration du génie, le frémisse-

Lorsque Kolde ajoute que, dans cet écrit, Luther a flagellé, en une langue extrêmement crue et même cynique, les usurpations papistes et la vie honteuse du pape et de la cour romaine, il me semble, d'une part, sacrifier au principe : La fin justifie les moyens, et par ailleurs, oublier que personne n'était moins qualifié que Luther pour brandir le fouet contre les mauvais prêtres de l'Eglise romaine ; il aurait dû se souvenir de sa propre vie et de la vie honteuse de ceux qu'il avait séduits : N'avait-il pas dû avouer, lui, le père de la « Réforme évangélique », que ses « réformés » étaient *sept fois* plus mauvais qu'ils ne l'avaient été sous le papisme [1]. Quand il s'agit de personnages qui ne plaisent pas aux protestants, qui d'abord du parti de Luther lui tournèrent ensuite le dos, alors ils emploient contre eux les arguments dont je viens de me servir contre Luther. Ainsi, après avoir énuméré les mauvais côtés de la vie de Pirkheimer, Drews s'écrie : « En face de tels faits, que valent ses plaintes passionnées sur la corruption des mœurs après la Réformation [2] ? » Mais il n'y a que contre Luther et ses adeptes qu'il n'est pas permis d'user d'un pareil argument !

ment de l'orateur en face de son auditoire ; dans Denifle et dans Mgr Touchet, le sens semble un peu différent : ils entendent l'influence divine dans un sens plutôt religieux et moral. En résumé, ni pour le fond, ni pour la forme, le mot de Mirabeau sur Barnave ne semble avoir des contours bien précis (N. d. T.).

1. Ci-dessus, I, 37 ; IV, p. 62.

2. *Willibald Pirkheimers Stellung zur Reformation*, 1887, p. 15-16. [Voir aussi Grisar, *Luther*, I (1911), 361-362].

§ 4. — *Gravures et vers obscènes de Luther* [1].

Le père de la « Réforme évangélique » ne se contenta pas de donner libre carrière à sa haine contre l'Eglise et la papauté par des écrits obscènes. Il savait que des gravures produiraient sur le peuple une impression beaucoup plus profonde que de simples paroles. Tout aussi bien que « le diable, » il savait « que lorsque la folle populace entend de magnifiques calomnies, elle se laisse prendre au piège et elle y croit, sans songer à demander de preuves [2]. » Cela est encore plus vrai des calomnies accompagnées de figures.

Le *Passionnaire du Christ et de l'Antechrist*, de 1521, était déjà destiné à bafouer la papauté [3]. Je ne veux

1. [Voir aussi Janssen, *Geschichte des deutschen Volkes*, t. IV (15°-16° éd., revue par Pastor, 1901), p. 41-42 ; Grisar, *Luther*, t. III (1912), p. 355-358].

2. Erlangen, 26, 289 (1528).

3. Kawerau, *Passional Christi und Antichristi* (1885) : très bon facsimilé de l'édition originale ; Weim., IX, Supplément I : autre reproduction des gravures, mais sans les légendes qui les accompagnent dans l'original. Dans le même volume (p. 701-715), on trouve le texte du Passionnaire. Voir aussi E. Flechsig, *Cranachstudien*, Leipzig, I, 1900, p. 55-56 ; Hans Preuss, *Die Vorstellungen vom Antichrist...* (Leipzig, 1906).

Luther fut l'inspirateur du Passionnaire. Très vite, il pensa à désigner le pape comme l'Antechrist. Le 11 décembre 1518, en envoyant à Wenzel Link les *Actes* des discussions qu'il avait eues à Augsbourg avec Cajétan, il lui disait confidentiellement : « Vois si je ne suis pas dans le vrai en estimant d'après saint Paul que le véritable Antechrist règne dans la Curie romaine ; je crois être en mesure de prouver qu'aujourd'hui il est plus dangereux que les Turcs ». (Enders, II, 316). L'année suivante, cette accusation se précise. Dans ses écrits de 1520, il la répète avec une violence

pas m'étendre sur ces gravures. Je me borne à faire remarquer que dans ce pamphlet le portrait du pape est toujours caricaturé, et, ce qu'il y a de comique, que cette caricature ne ressemble au portrait d'aucun pape, mais bien plutôt au vrai portrait de Luther dans ses dernières années, ou mieux encore au hideux et épouvantable masque pris sur son visage après sa mort. Je ne veux pas non plus m'occuper de l'opuscule *La papauté et ses membres*, paru en 1526, et contenant soixante-cinq représentations des divers états ou genres de vie qui se trouvent dans l'Eglise, depuis le pape jus-

inouïe. Dans son écrit *A la noblesse chrétienne de la nation allemande* (août 1520), on trouve des indications pour une grande partie du *Passionnaire*. Le 10 décembre 1520, il jette au feu la Bulle qui le condamne, puis il se justifie par l'écrit : « *Pourquoi les livres du pape et de ses partisans ont-ils été brûlés?* » Ce pamphlet peut être considéré comme le véritable inspirateur du *Passionnaire*.

Le recueil se prépara vers le mois de mars 1521, alors que Luther partait pour Worms ; le 7 mars, il écrivait à Spalatin : « On prépare l'antithèse illustrée du Christ et du pape, bon livre pour les laïques » (Enders, III, 107). Vers la fin du mois de mai, il reçut le pamphet à la Wartbourg, et il « en fut enchanté » (Enders, III, 162 : Luther à Mélanchthon, 26 mai 1521).

Kawerau n'en éprouve pas une moindre satisfaction (Weim. IX, 677 et suiv.).

Ce pamphlet se compose de vingt-six gravures : elles passent en revue toute la vie de J. C. pour y opposer les pratiques des papes ; elles sont fort méchantes, et certaines d'entre elles notent des défauts réels de la curie romaine. D'un côté, on voit J.-C. refusant la royauté, couronné d'épines, lavant les pieds de ses apôtres..., de l'autre, le Pape revendiquant la suprématie, se faisant donner une triple couronne, se faisant baiser le pied...

Le *Passionnaire* eut de nombreuses éditions ; de bonne heure, on en fit une traduction latine ; puis vinrent des traductions ou des imitations en latin, en français, en anglais et en espagnol (N. d. T.).

qu'aux moines et aux religieuses. Ce ne sont que des caricatures ; elles n'ont d'autre but que de ridiculiser et de faire mépriser l'état ecclésiastique et religieux [1]. Les vers sarcastiques qui les accompagnent et qui sont l'œuvre de Luther tendaient à la même fin.

En 1523, la vulgarité de l'âme de Luther s'est épanouie dans « la signification de deux horribles figures, l'âne-pape trouvé à Rome et le veau-moine trouvé à Freiberg en Misnie [2] ». Il confia à Mélanchthon la

1. Weim., XIX, 1-43. On y trouve aussi la reproduction des gravures. [Ce pamphlet est moins prenant et il eut moins de vogue que les trois autres dont Denifle parle ici : *le Passionnaire, la Signification de deux horribles figures*, et *l'Image de la Papauté;* toutefois, il eut plusieurs éditions].

2. Weim., XI, p. 357-385 ; voir aussi, ci-dessus, t. II, p. 221. — Le *Passionnaire* était méchant, acerbe, mais sans grossièreté, ni obscénité ; c'est sans doute qu'il n'était pas complètement de Luther. Dans le *veau-moine*, il donna libre carrière à son penchant pour les trivialités.

Le 8 décembre 1522, à Waltersdorf près de Freiberg en Misnie vint au monde un veau monstrueux. Ce prodige frappa beaucoup les imaginations, Le margrave Georges de Brandebourg, qui se trouvait alors à Prague, prêta attention à une reproduction du monstre. On demanda l'avis d'un astronome ; il emporta l'image, et quelque temps après envoya à ce sujet une pièce de vers imprimée où il disait que le monstre représentait Luther. Georges eut peur de se faire mal voir de Luther : il s'excusa aussitôt à Wittenberg (5 janvier 1523), et dit qu'il avait commandé de détruire tous les exemplaires de cette pièce. De fait, il semble qu'il n'en a subsisté aucun.

Par ailleurs, Luther avait déjà eu connaissance du veau monstrueux. « Les monstres se multiplient tous les jours », écrivait-il le 12 janvier 1523, par une allusion vraisemblable au veau de Freiberg (Enders, IV, 62, Luther à Spalatin). Et comme l'année précédente, il avait souvent parlé des larves, des écailles et des queues de la papauté, l'idée lui vint vite de faire une application de ce veau à la papauté et à ses membres. Le 16 janvier, son plan

partie sur l'âne-pape ; il garda pour lui celle qui avait

était déjà fait, comme on le voit par une lettre qu'il écrivait alors à Link (Enders, IV, 64).

Ce n'est que quelques jours après (22 janvier) qu'il reçut les excuses de Georges de Brandebourg ; il est donc très vraisemblable que ce n'est pas le besoin de répondre à ses adversaires qui lui fit composer son pamphlet : dans ce monstre il avait vu véritablement un présage du jugement de Dieu sur l'ordre monastique ! (Weim., XI. 357-368, introduction de Paul Pietsch).

Sans aucun doute, dit Luther, il y a là le signe d'une grande calamité ; « mon désir et mon espérance, ajoute-t-il, est que cet événement soit la fin du monde. » Par parenthèse, il est curieux de voir ce Réformateur, au lendemain de sa révolte, n'avoir pas plus d'enthousiasme pour le succès, pour la diffusion de la mission qu'il a reçue de Dieu. Puis Luther donne la signification de tous les membres du veau. Ce veau est né avec un froc de moine : par là Dieu a voulu montrer que l'habit des moines ne cachait qu'une idole pareille au veau d'or du désert. Le froc du veau est déchiré : c'est un signe pour condamner la multiplicité des Ordres monastiques et les divergences qui existent entre eux, car « *il n'y a rien à quoi l'Ecriture attache un plus grand prix qu'à l'unité entre les chrétiens.* » (p. 382-383). Ce veau-moine signifie spécialement « un prêcheur », un dominicain ; il en a toutes les allures ; et Luther signale avec prédilection ces rapprochements. Ainsi l'âne-pape a pour représentant un veau-moine : « il n'y a rien de plus naturel qu'une tête d'âne ait pour apôtre une tête de veau » (p. 383). Puis il conclut : « Prenez garde à vous, moines et religieuses. C'est là pour vous un grand présage ; ne vous moquez pas des avertissements de Dieu. » (Weim., XI, p. 380-385 ; voir aussi A. Hausrath, *Luthers Leben* I (1905) 571-172).

Le pamphlet contenait en effet d'abord l'interprétation d'un autre prodige : d'un âne-pape (Weim., XI, 375-379). Ainsi, la description de l'âne-pape précède celle du veau-moine ; mais c'est à cette dernière que Luther pensa dès l'abord. Cet autre monstre a toute une histoire (Konrad Lange, *Der Papstesel*, Göttingen, 1891). A Rome, dans une inondation de l'hiver de 1495 à 1496, on trouva ou l'on prétendit qu'on avait trouvé dans le Tibre un monstre mort ; il avait une tête et des oreilles d'âne, avec un corps de femme ; le bras gauche était humain, le droit se terminait en trompe d'éléphant. Par derrière, il avait le visage d'un

trait au veau-moine. Pour donner une idée de la vul-

vieillard avec de la barbe, et une longue queue, terminée par une tête de serpent avec la gueule ouverte. A droite, au lieu d'un pied humain, il avait une serre d'oiseau de proie, à gauche, un pied de bœuf. Les jambes et le corps étaient tout recouverts d'écailles de poisson (Malipiero, dans Lange, p. 18).

Primitivement, l'on interprèta ce prodige comme un signe de la colère de Dieu et de calamités plus grandes encore que celles que l'on avait subies jusque-là. A l'origine, on fit l'application de ce monstre à la ville de Rome : « Roma caput mundi. » Peu de temps après, Alexandre VI étant devenu impopulaire, on en tourna contre lui la signification ; mais on ne pensait qu'à son gouvernement, temporel ou spirituel : le sens attribué au prodige n'était pas antipapal au sens d'anticatholique (vers 1497).

Le monstre fut alors reproduit dans un relief en marbre à la porte nord de la cathédrale de Côme. Cette porte a été construite de 1495 à 1497 environ par les frères Rorari. On l'appelle *Porta della Rana, porte de la Grenouille,* d'une grenouille qui y est sculptée dans le marbre. Dans cette reproduction de l'animal prodige trouvé à Rome peu de temps auparavant il y a quelque chose d'étrange. Mais dans la pensée des frères Rorari, il est vraisemblable que cette reproduction n'avait pas un sens satirique : elle était surtout un motif d'ornementation.

Peu de temps après, le monstre passa les Alpes ; vers la fin de 1498, il fut reproduit, avec quelques modifications dans la main droite et dans les pieds, par le graveur Wenzel d'Olmütz. Sans être absolument hérétique (Wenzel était catholique) cette gravure avait dû être inspirée par les Frères bohêmes : le monstre servait de satire de la curie romaine. Lange (*ouv. cité,* planche I), et Drews (*Der evangelische Geistliche,* 1905, p. 13) donnent la reproduction de cette gravure.

Puis on fit des poursuites contre ces hérétiques, et pendant plus de vingt ans, on n'entend plus parler de la gravure.

De bonne heure, Luther eut des relations avec les Hussites. En 1522, il dut recevoir un exemplaire de la gravure de Wenzel, ou d'une autre similaire. Sur les entrefaites, on trouvait le veau monstrueux de Freiberg. Il fallut tourner ces deux prodiges contre l'Eglise romaine, Mélanchthon prit pour lui la description du monstre de 1496 ; il en fit l'âne-pape.

La tête d'âne signifiait le pape ; l'Eglise ne devait avoir pour chef que le Christ, le pape avait usurpé le titre de chef visible

garité de sentiments qui l'avait déjà envahi, je reproduis ici ces deux gravures[1].

de l'Eglise ; mais ce titre lui convenait autant « qu'une tête d'âne sur un corps humain » (p. 375).

Ainsi le monstre reçut une signification luthérienne, complètement anticatholique.

L'explication de l'âne-pape a une marche régulière, professorale ; celle du veau-moine est mêlée de digressions, et elle est écrite dans le style populaire et bouffon que l'on a pu juger par les quelques extraits que l'on vient d'en lire.

Le pamphlet de Luther et de Mélanchton parut au commencement de mars 1523, avec deux gravures représentant l'âne-pape et le veau-moine ; elles devaient être de l'atelier de Lucas Cranach. Celle de l'âne-pape présente quelques modifications nouvelles, mais sans importance ; seulement, au lieu des mots *Roma caput mundi* de la gravure de Wenzel, on a mis : *Der Bapstesel zu Rom* : *l'âne-pape de Rome* (voir la reproduction ci-jointe).

Si lamentable que fût cet écrit, il eut une vogue immense ; il s'en fit de nombreuses éditions. Il y en eut aussi des traductions en latin, en français, en hollandais et en anglais. La traduction française parut chez Jean Crespin en 1567 ; elle avait pour titre : *De deux monstres prodigieux, à savoir, d'un Asne Pape, qui fut trouvé à Rome en la rivière du Tibre, l'an MCCCCXCVI, et d'un veau-moine nay à Friberg en Misne, l'an MDXXVIII* (sic). *Qui sont vrais presages de l'ire de Dieu ; attestez et déclarez, l'un par P. Mélancthon, et l'autre par M. Luther. Avec quelques exemples des jugemens de Dieu en la morte espouvantable, et désespoir de plusieurs, pour avoir abandonné la vérité de l'Evangile.* 44 folios in-quarto (N. d. T.).

1. Les deux reproductions ci-jointes sont d'après l'édition de Weimar, XI, 371, 373, qui les donne elle-même d'après l'édition *princeps* de 1523. On les trouve aussi, mais sans les en-tête, dans K. Lange, *Der Papstesel* (1891), planches III et IV.

Le « veau-moine » est reproduit un peu différemment dans Paul Drews, *Der evangelische Geistliche*, 1905, p. 27. Dans la *Bibliothèque de Luther* (*Lutherbibliothek*) à Worms se trouve une gravure du même genre qu'en réponse à Luther les catholiques firent paraître contre lui. Comme dans Drews, le monstre y est tourné à gauche. En haut, on lit : *Monstrum Saxonie.*

L' « âne-pape » est reproduit dans Ed. Fuchs, *Die Karikatur der europäischen Völker* (3e éd., Berlin, 1904), p. 65. Jusqu'à la

Der Bapſteſel zu Rom

L'ANE-PAPE

Das Munchkalb zu freyberg

LE VEAU-MOINE

Mais ce que Luther a fait en ce sens de plus scandaleux est l'*Image de la Papauté*. Il la fit paraître en collaboration de Lucas Cranach, au commencement du mois de mai 1545, donc moins de deux mois après son pamphlet *Contre la papauté romaine fondée par le diable*[1]. « Aux points culminants de sa vie, nous dit Har-

guerre de Trente Ans, l' « âne-pape » fut très populaire parmi les partisans et les dévots admirateurs de Luther. Voir Lange, *ouv. cité*, 1891 ; Weim., XI, 357 et suiv., Janssen-Pastor, *Geschichte des deutschen Volkes*, t. II, 17 éd., 1897, p. 302 et suiv.

N. d. T. A partir de 1523, l' « âne-pape » fut l'une des expressions favorites de Luther pour désigner le pape; elle revient avec une fréquence toute particulière dans sa *Papauté romaine fondée par le diable*. Voir aussi Grisar, *Luther*, II, 122-124.

Il fit reproduire ce sujet dans l'*Image de la Papauté* (ci-après p. 125). Mais à l'opposé de la gravure du pape porté en enfer, ce n'est pas la même planche qui a servi dans les deux cas : la gravure de 1523 est de dimensions plus petites (Ch. Schuchardt *Lucas Cranach*, II, 1851, p. 249, note). Entre la gravure de 1523 et celle de l'*Image de la Papauté* (ci-après, appendice II, gravure II), il est facile de constater d'autres différences : voir notamment l'étendard placé sur le château Saint-Ange, les machicoulis des tours, les oreilles de l'âne, des détails plus réalistes dans le corps du monstre en 1545. Mais l'effet d'ensemble est absolument le même.

1. Le 7 mai 1545, Luther écrivait à Amsdorf : « Ego meditor alterum librum contra Papatum ; sed differt me capitis valetudo ». (De Wette, V, 737). Toutefois, cet *autre livre* n'est pas l'*Image de la Papauté*, simple appendice de *la Papauté romaine fondée par le diable*, mais un autre, un ouvrage de plus d'ampleur, qu'il annonçait à la fin de ce premier pamphlet. Le 8 mai, au contraire, il parle en termes précis de la IX^e^ gravure : *Ortus et Origo Papæ;* ce qu'il dit montre même qu'Amsdorf l'avait déjà vue ; il explique la signification des trois furies (De Wette, V, 740). Voir, ci-après, p. 136.

Le 3 et le 15 juin, dans deux autres lettres au même Amsdorf (De Wette, V, 741-743), il dit que dans une gravure, la femme est représentée d'une manière trop réaliste : « Poterat (Lucas)

nack, Luther a parlé comme un prophète et un évangéliste [1]. » Or, il était alors au point qui dans la vie d'un chrétien est le point culminant par excellence : il allait bientôt mourir, et il le sentait. Voyons donc quel a été le chant du cygne du grand envoyé de Dieu, son dernier livre *prophétique*, son dernier *Evangile*.

sexui feminino parcere propter creaturam Dei et matres nostras. Alias formas Papæ dignas pingere poterat, nempe magis diabolicas ; sed tu judicabis. » (3 juin). D'après Förstemann (*Serapeum*, 1841, p. 40), il s'agirait d'une gravure qui aurait été détruite. D'après Schuchart (ouv. cité, II, p. 253), ce devait être le monstre trouvé dans le Tibre ; de fait, dans l'*Image de la Papauté*, cette gravure a des détails plus réalistes que celle de 1523. Mais il s'agit bien plutôt de l'*Ortus et Origo Papæ*. Toutefois, pourquoi le 8 mai précédent Luther ne s'en montrait-il aucunement scandalisé ? Pour répondre à cette difficulté, on a supposé qu'il avait donné à Cranach quelques indications générales, notamment sur les fonctions des trois furies auprès du pape ; dans la scène de l'enfantement, le peintre aurait outrepassé sa pensée. (C. Wendeler, *M. Luthers Bilderpolemik gegen das Papstum von 1545*, dans *Archiv für Litteraturgeschichte*, XIV, 1886, p. 20-24 : jusqu'à présent, c'est peut-être l'article le plus complet qui ait été publié sur ce pamphlet ; mais le style, comme les conclusions, en sont alambiqués).

Mais le premier de ses vers devait pourtant répondre à quelque chose : « Ici *est enfanté*, ou mieux, *ici s'enfante* l'Antechrist, *en ce moment se fait l'acte d'enfantement* de l'Antechrist : Hie *wird geborn* der Widerchrist. » Il est donc plus vraisemblable que postérieurement à la lettre du 8 mai, des amis lui firent remarquer le cynisme de cette scène, où d'abord lui-même il n'avait rien trouvé de choquant. Dès lors il travailla à la faire supprimer. De fait, elle manque dans la reproduction de 1617. (Schuchardt, III, 231-235 ; ci-après, p. 124). Schuchardt dit que cette reproduction a dû être faite d'après les planches originales ; peu après la première édition, on aurait donc détruit la planche, ou les différentes planches, de cette gravure. (N. d. T.).

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III (3e édit.), p. 729, note. Ci-dessus, t. III, p. 487, note.

Il s'agit de neuf ou dix gravures sur bois. A la partie supérieure de chacune, on lit un titre en latin, à la partie inférieure, un quatrain en allemand. Ces gravures devaient être *son testament.* Il l'a dit lui-même au pasteur Mathias Wanckel, de Halle, qui lui demandait pourquoi il avait fait paraître ces images : « Je sais que je n'ai plus longtemps à vivre, lui répondit-il, et pourtant j'ai encore à faire connaître au monde des milliers de choses sur le pape et son royaume. Voilà pourquoi j'ai publié ces gravures, dont chacune représente tout un livre à écrire contre le pape et son royaume ; *j'ai voulu ainsi témoigner à la face du monde entier ce que je pense du pape et de son royaume diabolique. Que ces gravures soient mon testament !* Voilà pourquoi j'ai mis mon nom au bas, afin qu'on ne puisse pas dire que ce ne sont que des libelles diffamatoires. Si aujourd'hui ou dans l'avenir, quelqu'un s'offusque de ces images, je suis prêt à répondre de cette publication devant tout l'Empire[1]. »

Nous avons de 1538 un exemple de ce qu'aurait pu être le plaidoyer de Luther : « Le vendredi saint, on lui apporta une gravure représentant le pape, un cardinal et un moine. Luther y ajouta des détails qui rappelaient les actes odieux des papes ; puis il dit avec un soupir : « Ah ! qui pourrait se taire et rester calme à la vue

1. *Unschuldige Nachrichten von alten und neuen theologischen Sachen, auf das Jahr 1712* (Leipzig), p. 951. [C. Wendeler, *art. cité,* dans *Archiv...* 1886, p. 18. — Mathias Wanckel ajoute : « Hæc respondebat mihi interroganti ex parte Lutherus primo Vitenbergæ in suo hypocausto, Idibus Maii, deinde Mersenburgi, Nonis Augusti, etc. An. 1545. » Aux *ides* de mai, c'est-à-dire le 15 mai 1545, les gravures avaient donc déjà paru].

d'une si grande perversité. *Si on veut honorer le sang du Christ, comment s'empêcher de maudire ce pape qui en est le profanateur !* On ne peut avoir assez de haine contre ce dragon infernal, surtout si on aime vraiment le Christ. Car désormais c'est sciemment qu'il pêche, et non par erreur et de bonne foi[1]. »

C'est dans le même sens qu'au sujet des gravures de 1545, « l'homme de Dieu » disait peu de temps avant sa mort : « Avec ces diablesses d'images, le pape va entrer dans une belle colère. Ah, le cochon ! c'est là qu'il va tortiller de la queue ! Et ils auront beau me tuer, ils n'en mangeront pas moins la merde que le pape a dans sa main[2]. J'ai mis au pape un plat d'or dans la main ; il faudra qu'il y goûte avant de le servir. J'ai un grand avantage : Mon maître s'appelle *Schéblimini*[3] ; il dit : « Je vous ressusciterai au dernier jour », et il dira ; « Docteur Martin, Docteur Jonas, Monsieur

1. *Lauterbachs Tagebuch*, p. 64 (le vendredi-saint (!), 19 avril 1538). On y lit : « Papa, cardinalis et monachus in charta depictus afferebatur, quæ simulacra sculpta ex Ispruck missa sunt. Sed Lutherus addidit technas veraces et odiosas, cum singultu dicens : Ach wer solt da schweigen und gedult haben in tanta malitia et cognito errore. Quicunque sanguinen Christi venerari vult, non potest non in papam conturbatorem illius debacchari. Man kan diesem Heltrach nicht genug feindt sein, præcipue illi, qui Christum vere diligunt : nam ipse nunc scienter, non erranter peccat ». Voir aussi les *Propos de Table*, édit. Förstemann, III, 1846, 208.

2. Voir, ci-dessous, la sixième gravure (appendice II).

3. Mots hébreux : « Sede a dextris meis ; assieds-toi à ma droite, » (Ps. 110, 1, 109e de la vulgate). Luther employait volontiers cette expression : H. Wrampelmeyer, *Tagebuch... von C. Cordatus* (1885), n° 1387 ; E. Kroker, *Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung*, 1903, n° 241 ; Kroker, *Rörers Handschiftenbände...* dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, VII (1910), p. 64. (N. d. T.).

Michel, sortez » ; et il nous appellera tous par notre nom, comme le dit le Christ dans saint Jean : « Et il les appelle par leur nom. » Allons, ne craignez donc rien [1]. »

Voilà vraiment une manière pieuse et édifiante de citer l'Evangile [2] !

Dans sa pensée, ces gravures devaient être un commentaire par l'image de son livre *Contre la papauté romaine*, une sorte de *Bible des pauvres*, « afin que les laïques qui ne peuvent pas lire puissent aussi voir et comprendre *ce que Luther a pensé de la papauté* », comme l'écrivait sur l'exemplaire de Halle l'ancien possesseur peu après l'apparition de l'ouvrage [3].

On trouve mention de neuf gravures sur bois, sur papier grand in-4° (comme partout ailleurs, du reste), dans le *Moniteur universel des Lettres*, de 1799 [4].

1. *Unschuldige Nachrichten*, loc. cit., p. 952.

2. Voir en outre ci-dessous, à la quatrième gravure. — Rencontrent-ils chez un adversaire une désinvolture de ce genre, les théologiens et les pasteurs protestants s'en indignent ; par exemple, STICHART, à propos d'Erasme (*Erasmus von Rotterdam*, 248-249) ; mais quand il s'agit de Luther, ils gardent pieusement le silence.

3. Voir FÖRSTEMANN, dans le *Serapeum*, 2e année, Leipzig, 1841, p. 34.

4. *Allgemeiner Litterarischer Anzeiger*, Leipzig, 1799, p. 94 et suiv.

N. d. T. Cette revue n'a vécu que quelques années. — L'article est signé Bdu.

Le titre, l'ordre des gravures, les descriptions qu'en fait l'auteur de l'article, les variantes dans le texte, tout concorde absolument avec l'exemplaire du *British Museum* que je reproduis dans l'Appendice II. De prime abord, un détail semble différer : l'exemplaire de l'*Anzeiger* n'avait que « 6 feuilles sur lesquelles ses gravures sont imprimées. » (P. 95). Mais comme par ailleurs, l'article ne laisse aucunement soupçonner qu'il y eût deux ou

Je n'ai pu parvenir à savoir où se trouve aujourd'hui cet exemplaire. Un second exemplaire contenant dix gravures est présentement à Halle ; il a été décrit par Förstemann[1]. Un troisième, avec neuf gravures, se trouve à la *bibliothèque de Luther* à Worms, mais sous clé[2]. Je l'ai examiné à deux reprises, et

plusieurs gravures sur certaines feuilles, il y a là évidemment une faute d'impression : le 6 est un 9 renversé.

Wendeler décrit aussi ce qu'il appelle « une copie de Wittenberg, de 1545 » (*Art. cité*, 1886, p. 17-40 ; voir surtout p. 17, n. 1). Il dit qu'il s'en trouve deux exemplaires à Berlin et deux à Weimar. D'après ce qu'il en rapporte, il semble qu'ils soient identiques à celui du *British Museum* que je reproduis ci-après.

C'est peut-être l'exemplaire de Londres ou mieux l'un de ceux de Weimar ou de Berlin que l'*Anzeiger* a décrit. Ce qui est curieux, c'est que l'auteur de l'article ne donne pas la moindre indication à ce sujet. Peut-être s'était-il procuré l'exemplaire plus ou moins en fraude ? (N. d. T.).

1. *Serapeum*, loc. cit., p. 33-40. [En 1845-1846, on trouve en France une description de ce pamphlet dans *Le Cabinet de l'amateur et de l'antiquaire*, IV[e] année, 1845-1846, p. 412-416. Cette description paraît traduite de l'article du *Serapeum*].

2. Un autre exemplaire se trouve au *Halle de Luther* (*Lutherhalle*), à Wittenberg. (Chr. Schuchardt, *Lucas Cranach des Ælteren Leben und Werke*, Leipzig, III, (1870), p. 230, et surtout G. Wendeler, *art. cité*, 1886, qui en donne une description précise et détaillée.

Voilà donc cinq exemplaires de ce pamphlet : celui de Worms, celui de Halle, celui de Wittenberg, et les deux du *British Museum*, dont il est question dans l'appendice II. La suite des gravures est différente dans les cinq ; la voici, dans l'ordre où les exemplaires viennent d'être nommés : Worms, Halle, Wittenberg, Londres I et II : 1, (1), (2), (3), (2) ; — 2, (3), (8), (9), (3) ; — 3, (9), (9), (10), (4) ; — 4, (10), (10), (5), (5) ; — 5, (8), (7), (4), (9) ; — 6, (5), (5), (8), (8) ; — 7, (6), (3), (1), (6) ; — 8, (7), (4), (2), (7) ; — 9, (2), (1), (7), (1). — La quatrième gravure de l'exemplaire de Halle, sixième dans celui de Wittenberg et de Londres n° 1, manque

c'est lui dont je vais faire la description [1]. La rareté de ces gravures s'explique parfaitement par le fait que les protestants les ont détruites, parce qu'ils les estimaient déshonorantes et compromettantes pour leur père ; de même, la gravure en tête de l'ouvrage *Contre la papauté romaine*, n'a été publiée que dans les deux premières éditions, données par Luther lui-même ; à

dans les exemplaires de Worms et de Londres, n° 2. (En voir ici la description après celle des neuf autres, et la reproduction dans l'Appendice II).

Dans les exemplaires de Worms et de Londres, n° 2, l'ordre des gravures est indiqué dans la marge par des chiffres romains imprimés à la même époque ; dans celui de Worms, ils sont dans la marge d'en bas, à Londres, dans celle d'en haut.

Ajoutons qu'au premier endroit où Schuchart s'occupe de ces gravures, il les range sous ce titre vraiment curieux : « Images saintes et religieuses ». (Chr. Chuchardt, *ouv. cité*, II, (1851), 248-255). Du reste, la description qu'il en donne, non plus que celle de Förstemann, n'est pas complètement exacte. C'est d'après Schuchardt et en partie d'après Förstemann, mais non pour les avoir vues lui-même, que *Janssen* décrit quelques-unes de ces gravures, avec certaines inexactitudes lui aussi. *Geschichte des deutschen Volkes*, III, 17°-18° éd., revue par Pastor, 1899, p. 594, n. 4 ; et *Ein zweites Wort au meine Kritiker* (12° mille), p. 99-100.

Enfin Schuchardt (*ouvr. cité*, III, 231-235), et surtout Wendeler (*revue citée*, XIV, 1886, 37-40) décrivent une reproduction de l'*Image de la Papauté*, faite en 1617. Elle comprend neuf gravures ; il y manque aussi celle où le pape met le pied sur la tête de l'empereur. La IX° (*Ortus et Origo papæ*) ne s'y trouve pas non plus ; mais par contre on a ajouté le veau-moine, avec des vers appropriés. (Cette note est à la fois de l'auteur et surtout du traducteur).

1. Comme on l'a vu à la note précédente, l'ordre des gravures n'est pas le même dans l'exemplaire du *British Museum*, n° 2 ; mais pour ne pas bouleverser la description de Denifle, nous gardons ici l'ordre de l'exemplaire de Worms ; nous donnons en note les n°° correspondant des gravures du *British Museum* reproduites dans l'Appendice II. (N. d. T.).

ma connaissance, dans les éditions postérieures, elle n'a pas été reproduite.

Gravure I.

Au-dessus :

Monstre trouvé mort à Rome dans le Tibre en 1496.

La gravure représente un monstre avec une tête d'âne et un corps de femme. A l'exception de la poitrine et du ventre, tout le corps est recouvert d'écailles de poisson. Par derrière, une tête d'homme et une queue qui se termine en tête de dragon. La main droite semble se terminer en trompe d'éléphant ; la main gauche est humaine. A droite, au lieu d'un pied humain le monstre a un pied de bœuf, et à gauche une serre d'oiseau de proie.

Au-dessous :

C'est Dieu lui-même qui nous donne
Ce portrait de la papauté.
Regarde ce monstre et frissonne
Car il te peint la vérité[1].

Mart. Luther D(octor).
1545.
I[2]

1. C'est le monstre dont Mélanchthon avait donné la description en 1523. (Ci-dessus, p. 113-115). Appendice II, gravure II.

2. Pour l'explication de ce chiffre et de ceux qui suivent au bas de chaque gravure, voir, ci-dessus, p. 124.

Gravure II.

Au-dessus :

Le royaume de Satan et du Pape (II Thess., 2).

Cette gravure est la même que celle de l'ouvrage : *Contre la papauté romaine fondée par le diable*[1].

Au-dessous :

Investi de la dictature
De par l'Enfer, voilà celui
Que prophétise l'Ecriture :
Le jour de l'Antechrist a lui.

Mart. Luther D.
1545.

II

Gravure III.

Au-dessus :

Le baisement du pied du pape.

Le pape est assis sur son trône et tient à la main la bulle d'excommunication, d'où jaillissent des flammes mêlées de pierres. De chaque côté se tient un cardinal[2]. Devant lui deux hommes lui tournent le dos avec

1. Ci-dessus, p. 105. Voir aussi la même gravure, ci-après, Appendice II, gravure III.

2. Schuchart dit qu'ici et à la gravure V, la tête de l'un des cardinaux est à ne pouvoir s'y méprendre celle d'Albert de Mayence. (Ch. Schuchart, *Lucas Cranach*, II, 230). C'est fort exact, et l'on peut à ce sujet faire des rapprochements curieux : Dans l'*Image de la Papauté* (Appendice II), Albert est représenté trois fois : dans

le derrière à nu. Tout en retournant la tête vers lui, et en lui tirant une longue langue, ils lui envoient des

la gravure I (la IX* d'ici), il est le plus près de la mère du diable, coiffé d'une barette ; partout, du reste, cette coiffure est l'un des points qui servent le plus à le reconnaître ; dans la gravure IV (la III* d'ici), il est à droite, et dans la gravure IX (la V* d'ici), il est au contraire le plus à gauche.

On peut comparer ces trois têtes aux portraits d'Albert qui nous viennent de Cranach ou de son atelier. Dans mon dernier voyage d'Allemagne (juin 1913), après avoir étudié l'exemplaire de l'*Image de la Papauté* dans la bibliothèque de la *Marienkirche*, à Halle, je suis allé voir l'église elle-même (devenue protestante en 1541). A droite du chœur se trouve un grand et beau triptyque de Cranach (1529), œuvre du reste fort connue (Ed. Flechsig, *Cranachstudien* I, 1900, p. 159-160 ; *Tafelbilder Lucas Cranachs*, 1900, n° 97). Dans le panneau du milieu, l'enfant Jésus offre un livre à un cardinal. Aussitôt que j'ai vu ce cardinal, je me suis dit : C'est celui de mes gravures, c'est Albert de Mayence.

Quelques jours après, je faisais la même remarque à propos d'un portrait d'Albert à la Galerie de Dresde, où il porte le n° 559.

Dans le même sens, on peut voir aussi les portraits suivants d'Albert de Mayence : Albert en Saint Jérôme au milieu d'une campagne ; de 1527, par Cranach ; dans Ed. Heyck. *Lukas Kranach*, 1908, n° 58 ; Ed. Heyck, *Luther*, 1909, n° 54 ; l'original est au *Kaiser Friedrich Museum*, à Berlin ; — Albert à genoux au pied de la croix : Wilhelm Worringer, *Lukas Cranach*, 1908, n° 43 ; le même dans Heyck, *Lukas Cranach*, n° 57 (Musée d'Augsbourg).

Un autre portrait d'Albert par Cranach a aussi des ressemblances, quoiqu'un peu plus lointaines, avec ceux de l'*Image de la Papauté ;* c'est celui de Berlin qui représente Albert en 1520, à l'âge de trente ans. Voir Karl Woermann, *Die Dresdener Cranach Austellung*, dans *Zeitschrift fur bildende Kunst*, XI (1900), p. 85, n° 39 (n° 88 de l'exposition de Cranach) ; le même, dans F. Lippmann, *Lucas Cranach, Sammlung von... Holzschnitten...* 1895, n° 64 ; et G. Buchwald, *Martin Luther* (1902), p. 91. Enfin, sur Cranach peintre d'Albert, on peut voir Ed. Heyck, *Lukas Cranach*, 1908, p. 88.

Dans l'atelier de Cranach, on connaissait donc fort bien les traits d'Albert ; on n'y eut pas de peine à reproduire son portrait dans l'*Image de la Papauté*. On sait d'ailleurs l'animosité, en même temps que le mépris, du reste assez justifié, que depuis de

pets sous forme de nuages de fumée et se succédant comme des salves d'artillerie.

Au-dessous :

Pape, un moment ! Pas de colères !
Pas d'excommunications !
Ou, gare à toi ! Nos belvédères [1]
Lanceront leurs munitions.

Mart. Luther D.

Dans le haut de la gravure, à gauche, on lit :

Le pape dit :

« Il faut craindre nos décisions, même quand elles sont injustes [2]. »

longues années, Luther ressentait à l'endroit d'Albert de Mayence.

Il est à remarquer que dans sa lettre du 8 mai 1545, où Luther explique le sens des trois Furies de la gravure *Ortus et Origo papæ*. (De Wette, V, 740 ; voir, ci-dessus, p. 118, et, ci-dessous, p. 136), il parle en toutes lettres de l'*évêque de Mayence* ; dans toute son explication, c'est même le seul personnage qu'il désigne nommément. (N. d. T.).

1. [Ce mot est composé des deux mots italiens *bello* et *vedere : beau voir, belle vue*. Une partie du palais du Vatican, contruite par Bramante sous Jules II, a reçu ce nom à cause de la *belle vue* dont on y jouit. C'est là que se trouve aujourd'hui la collection des sculptures antiques et notamment l'*Apollon du Belvédère*]. On voit ici la signification que le mot avait pris dans certains milieux. On lit dans le *Tanzteufel* (*Diable de la Danse*), œuvre du luthérien Florian Daulen de Fürstenberg (dans le *Theatrum diabolorum*, Francfort, 1575, fol. 222) que lorsque les danseuses soulevaient leurs jupes au-dessus de la ceinture, elles offraient aux impudiques « un gentil belvédère welche ». En marge, on lit : « Bellvidere, château de plaisance à Rome derrière le palais du pape ».

2. On trouve déjà ce prétendu principe de droit canon dans un écrit de Luther de 1530 : *Von den Schlüsseln* (*Sur les clés*). Erlangen, 31, 141.

Réponse :

Sale race en furie, tiens voilà mes fesses [1].
Tiens, pape, voilà mon Belvédère [2].

III

GRAVURE IV.

Au-dessus :

L'adoration du pape, le Dieu de la terre.

La tiare papale, le sommet en bas, est sur une sorte de table qui a comme antipendium les armes du pape avec les deux clés sous forme de crochets. Un lansquenet fait ses gros besoins dans la tiare [3] ; la représenta-

1. Ces mots font allusion à un fait que, dans son pamphlet *Contre la papauté romaine fondée par le diable,* Luther raconte « d'après un ouï dire », de l'humaniste Jean Ant. Campanus, Rentrant de Ratisbonne, « lorsqu'il fut arrivé aux frontières du pays welche, il tourna le dos vers l'Allemagne, se courba, se découvrit le derrière et dit: « Aspice nudatas, barbara terra, nates : Tiens, sale bête, voilà mon *Luc* ». [En allemand, Luther met *Sra* pour *Ars* : c...]. (Erlangen, 26, 117). En fait de trivialités, Luther en a toujours à revendre.

2. Appendice II, gravure IV. — Dans le *Passionnaire du Christ et de l'Antechrist* (ci-dessus, p. 110), l'idée des gravures VI et VIII est à peu près la même qu'ici. Dans la VI^e^, le pape se fait embrasser le pied par l'empereur ; dans la VIII^e^, il lance une bulle d'excommunication. Mais dans l'exécution, les deux gravures du *Passionnaire* sont loin d'être aussi grossières que celle-ci. (N. d. T.).

3. C'est une illustration du conseil de Luther : « Nous pouvons en toute sûreté de conscience prendre les armoiries du pape, sur lesquelles on a représenté les clés surmontées de la tiare, les porter aux cabinets, faire nos besoins dedans et les jeter au feu. Si c'était le pape lui-même, ce serait évidemment mieux ». (Erl. 26, 153 ; ci-dessus, p. 99).

tion est on ne peut plus grossière. A côté, également sur la table, est un second lansquenet, les braies déjà défaites, et impatient de le remplacer. Un troisième a déjà fini; il est descendu à terre, en train de se boutonner.

Au-dessous :

Le pape en des siècles de trouble
Du Christ a souillé la cité,
L'Esprit dit : Qu'on lui rende au double (Apoc. 18)[1] ;
Montrons de la docilité [2].

Mart. LUTHER, D.

IV

GRAVURE V.

Au-dessus :

Digne récompense du pape satanissime
et de ses cardinaux.

Le bourreau a pendu à une potence le pape et trois cardinaux. Il leur a tiré la langue jusque derrière le cou, et il l'a clouée à la potence [3]. Trois diables qui voltigent à l'entour emportent les âmes des trois cardinaux déjà morts. Le bourreau est encore occupé à clouer la langue du pape, et un diable attend pour s'emparer de son âme.

1. Apocalypse, XVIII, 6 : « Payez-la comme elle-même a payé, et rendez-lui au double selon ses œuvres ; dans la coupe où elle a versé à boire, versez-lui le double ». On voit l'application *mystique* que Luther a su faire de ce texte. Quel respect pour l'Ecriture Sainte !

2. Appendice II, gravure V.

3. Illustration d'Erlangen, 26, 155. (Ci-après, p. 233).

Au-dessous :

Contre les langues de vipère
Du pape et de ses cardinaux
Le mieux serait sur cette terre
Des potences et des bourreaux[1].

Mart. LUTHER, D.
1545.

V

GRAVURE VI.

Au-dessus :

Le pape rend grâce aux empereurs pour leurs immenses bienfaits.

Conradin, roi de Sicile, est à genoux, les mains jointes ; revêtu de ses ornements pontificaux, Clément IV lève l'épée pour lui trancher la tête[2].

A l'intérieur de la gravure, on lit à droite :

« Conradin, fils de l'empereur Conrad IV, roi de Sicile et de Naples, est décapité par le pape Clément IV. »

Puis, en plus petits caractères :

« Voilà les embûches que sait dresser un pape ; par ce cas, juge de tous les autres. »

Au-dessous :

Si votre âme est préoccupée
Du retour qu'auront vos bienfaits,

1. Appendice II, gravure IX.

2. *Contre la Papauté romaine (Wider das Papstum ;* Erl., 26, 124) : « Il le fit décapiter publiquement » ; — p. 182 : « Que n'ont-ils pas fait (les papes) avec nos empereurs allemands, Frédéric I et l'autre, jusqu'à ce qu'ils décapitent publiquement l'unique héritier Conradin... »

Rois, le tranchant de cette épée
Doit vous rassurer à jamais[1] !

Mart. Luther, D.
1545.

VI

Gravure VII.

Au-dessus :

Le pape accorde un concile en Allemagne.

Revêtu de ses ornements pontificaux et coiffé de la tiare, le pape est à cheval sur une truie énorme qu'il

1. Appendice II, gravure VIII. — Cette gravure et les vers de Luther devaient faire croire à tous, et surtout aux ignorants, que le pape lui-même avait tranché la tête à Conradin. Dans toute histoire sérieuse sur cette période, on trouvera la vérité sur la mort de ce jeune roi qui fut décapité le 29 octobre 1268 sur le Mercato vecchio à Naples par ordre de son vainqueur Charles d'Anjou. Luther cherchait à accréditer l'opinion que le roi avait été exécuté par le pape. Son écrit *Contre la Papauté romaine* fourmille de semblables altérations de la vérité.

N. d. T. Voici simplement comment la raconte M. Bayet dans l'*Histoire générale* de Lavisse et Rambaud, II (1893), p. 224 : « Un fils de Conrad IV, alors âgé de quinze ans, Conradin, que les Italiens ont appelé Corradino, résolut de venger son oncle (Manfred). Accompagné par son ami Frédéric d'Autriche, il descend en Italie. Pise l'accueille triomphalement ; à Rome, le sénateur, Henri de Castille, le reçoit comme un empereur. Mais le 23 août 1268, il est battu à Tagliacozzo par les chevaliers français. Dans sa fuite à travers la campagne de Rome, il fut arrêté par un Frangipani, traître à la cause gibeline. (D'après Heyck, *Deutsche Geschichte*, I, Bielefed et Leipzig, 1905, p. 507, Conradin réussit à s'embarquer à Pise et ne fut arrêté que sur mer). Livré à Charles d'Anjou, il fut décapité avec Frédéric d'Autriche. Il fut pleuré de l'Italie bien plus que de l'Allemagne. Du moins, par la mort héroïque de Manfred et du jeune Conradin, la maison

aiguillonne de ses éperons. De la main droite il bénit ses propres ordures toutes fumantes qu'il tient dans sa main gauche et vers lesquelles il se penche. Il les présente à la truie, qui lève son groin pour renifler la fumée [1].

Au-dessous :
Truie à l'humeur trop indocile
Garde pour toi tes grognements,
Peux-tu regretter le Concile
Quand je te sers mes excréments [2] ?
Mart. Luther, D.

VII

des Hohenstaufen tomba glorieusement ». « Il est probable, dit Heyck, qu'à la place de Charles d'Anjou, Henri VI et Frédéric II n'auraient pas agi autrement... Conradin mourut victime de la raison d'Etat telle que l'avait accréditée son grand'père. »

1. Cette gravure est reproduite par P. Drews, *Der evangelische Geistliche*, (1905), p. 16.

Hegemann dit (*Luther im katholischen Urteil*, p. 93) qu'ici Denifle a reproduit la gravure que donne Weislinger. Pour émettre cette assertion, il faut que Hegemann n'ait pas confronté les deux gravures, tant elles diffèrent l'une de l'autre ! Weislinger, qui, en tout cas, cite très exactement (si exactement que Hegemann pourrait sans honte aucune le prendre pour modèle), indique les trois éditions de Sleidanus auxquelles il emprunte sa gravure (*Friss Vogel*, 2e édit., 94). Note du P. Weiss.

2. Appendice II, gravure VI.

On lit dans l'original : « merdrum » (voir l'appendice II), du français *merde*. La truie figure l'Allemagne demandant un Concile. On sait que Luther lui-même comparait son pays à une truie ; mais ici il veut montrer que c'est aux yeux du pape que l'Allemagne n'est qu'une truie, comme il l'avait déjà dit dans son pamphlet *Contre la Papauté romaine*. Au lieu d'un Concile, le pape présente à l'Allemagne ses propres excréments : « Tiens, lui dit-il, voilà le concile que tu as demandé. » Voir ci-dessus, p. 121,

Gravure VIII.

Au-dessus :

Le pape docteur en théologie et maître de la foi.

Sous les traits d'un âne, revêtu des ornements pontificaux et coiffé de la tiare, est assis sur son trône et joue de la cornemuse.

l'explication que Luther donne de cette gravure à laquelle il attachait une grande importance. Trois ans après (1548), Flacius Illyricus, partageant les vues de son maître, la reproduisit comme frontispice de son pamphlet : *Erklerung der schendlichen Sünde derjenigen, die durch das Konzilium, Interim und Adiaphora von Christo zum Antichrist fallen, aus diesem prophetischen Gemelde des 3. Eliæ seliger Gedechtnis, D. M. Luth, genommen* : Durch Matth. Fla. Illyr. (*Eclaircissement sur le péché honteux de ceux que le Concile, l'Interim, et autres procédés du même genre mènent du Christ à l'Antechrist ; à l'aide de cette gravure prophétique du 3e Elie, Martin Luther d'heureuse mémoire ;* sans lieu ni date, 8 folios). A lui seul, le début de ce libelle nous montre quel esprit animait cet élève et admirateur de Luther : « Il y a quelque temps, guidés par une sagesse, une piété et une réserve *selon la chair plutôt que selon l'esprit,* vous avez été *un grand nombre* à penser que cette figure et quelques autres semblables (du *saint* Docteur Martin Luther sur l'Antechrist) étaient des gravures honteuses, nées de l'imagination d'un vieux fou sans retenue. Mais, au contraire, le commentaire de *cette* image prouve abondamment que bien loin de venir d'un manque de retenue, *elles ont été inspirées par une sagesse et un zèle qui viennent de l'esprit de Dieu.* (Fol. Aij). C'est à cet incroyable point de vue qu'est écrit le pamphlet tout entier, c'est-à-dire l'explication de la gravure ; dès lors, on comprend que le même homme ait pu dire (Folio Biij) : « Hé ! pour nous il n'y a pas de merde à sentir aussi mauvais que le papisme pour Dieu et pour ses anges ; c'est la plus sale merde du diable. Aussi l'âpreté de cette figure et de mon commentaire est très loin de pouvoir expliquer l'impiété horrible de la conduite honteuse des Mamelucks, qui, de nos jours, par le moyen de la papauté et du concile, renoncent au Seigneur Christ pour passer à l'Antechrist et au diable lui-même ».

Au-dessous :

Un âne avec sa cornemuse
Du Ciel nous transmet les secrets ;
Prophétise, ô celeste Muse
Et dis-nous les divins décrets [1].

Mart. LUTHER, D.

VIII

GRAVURE IX.

Au-dessus :

Enfantement et origine du pape.

La mère du diable met au monde le pape et cinq cardinaux. Elle est figurée par une femme nue avec une queue. On voit le pape et les cinq cardinaux sortir de dessous sa queue, la tête la première [2]. C'est la plus obscène de toutes les gravures. Trois furies, Mégère, Alecto et Tisiphone, sont occupées autour du pape nouveau-né. L'une d'elle l'allaite ; la seconde le berce, la troisième lui apprend à marcher en le tenant par la main. Partout, le pape a sa tiare sur la tête.

Au-dessous :

L'Antechrist apparaît ! Mégère
L'allaite du fiel de son sein.

1. Appendice II, gravure VII.
2. Ci-dessus, Luther nous a dit que le pape était sorti du derrière du diable (voir p. 107, tiré d'Erl., 26, 178).

Alecto l'endort, tutélaire,
Tisiphone conduit sa main [1].

Mart. LUTHER, D.
1545.

IX

Dans l'exemplaire de Halle, se trouve une autre gravure, elle y occupe la quatrième place. Voici comment la décrit Förstemann :

Au-dessus :

Le pape obéit à saint Pierre qui commande d'honorer le Roi.

Un empereur se prosterne devant un pape : Henri IV devant Grégoire VII à Canossa [ou plutôt Frédéric Barberousse devant Alexandre III à Venise] ; le pape lui met son pied droit sur la tête.

Au-dessous :
Malfaisant ennemi de l'homme,
Maudite soit ta sainteté
Qui transforme en bête de somme
L'élu de la Divinité [2].

Mart. LUTHER, D.

1. Dans sa lettre à Amsdorf du 8 mai 1545 (De Wette, V, 740), Luther parle longuement de cette gravure et des noms des trois furies, qu'il tourne contre le pape : Mégère, c'est l'envie, Alecto, la méchanceté implacable, et Tisiphone, la vengeresse du meurtre. Du reste, il s'y donne clairement comme l'inspirateur de la composition : « De tribus furiis nihil habebam in animo, cum eas papæ *appingerem*, nisi ut atrocitatem abominationis papalis atrocissimis verbis in latina lingua exprimerem ».

Voir Appendice II, gravure I.

2. Il n'est personne qui du premier coup d'œil ne voie la morale qui ressort de cette gravure, et comment par ses propres paroles,

§ 5. — *Que penser des obscénités de Luther et des gravures qu'il a inspirées ?*

Par son pamphlet *Contre la papauté romaine fondée par le diable* et les gravures de l'*Image de la Papauté*, Luther a surpassé en vulgarité tout ce qu'il avait fait jusque-là. Il n'y a pas à s'étonner de voir Köstlin et Kolde recourir à des explications puériles afin de diminuer l'impression produite par les gravures [1]. Depuis son apostasie, Luther avait une langue impudente, désordonnée, à l'image de son intérieur, à ce point que, dès les années qui suivirent son apostasie, des gens de bon sens crurent qu'il était devenu fou ou qu'il était mené par le malin esprit [2]. De tout temps, il traita ses adversaires avec insolence et grossièreté ; et se modelant sur lui, ses adeptes, chacun à sa façon, se laissèrent aller à des trivialités [3]. Mais avec son ouvrage

« l'homme de Dieu » condamne sa conduite à l'égard du pape. Du reste, de même que dans la sixième il n'hésite pas à falsifier l'histoire afin de faire impression et de rendre le pape haïssable. de même dans celle-ci il montre Grégoire VII mettant le pied sur la tête de l'empereur. Voir aussi les attaques violentes de Luther dans Erlangen, 24, 241 (1524).

Voir Appendice II, gravure X.

[Pour d'autres renseignements sur l'*Image de la Papauté*, voir l'Appendice II].

1. Voir Janssen, *Ein zweites Wort...*, p. 97 et suiv,, où les explications de Köstlin sont très justement réfutées.

2. En 1529, Pirkheimer écrivait au prieur Leib von Rebdorf : « Lutherus vero ipse nequaquam linguæ *petulantia et procacitate* abscondit, *quid habeat in corde*, adeo ut plane insanire vel a malo dæmonio agitari videatur ». Dans Döllinger, *Die Reformation* (2e édition), I, 588, note. [Traduction Perrot, I, 1848, p. 550 note].

3. Dès le mois de décembre 1522, Wolgang Richard écrivait à Megobach : «Venit ad nos Eckius, Murnarus et reliqui Luthero

Contre la papauté romaine, fondée par le diable, et les dix gravures que nous venons de décrire, il a dépassé tout ce qu'il avait produit en fait de vulgarités et d'insolences. Après avoir vu ces deux productions, comment ne pas souscrire à ce jugement de Weislinger : « Ce serait à croire que l'enfer tout entier, avec toutes ses furies et tous ses démons, s'est coalisé pour cracher par la bouche de Luther ces amas d'obscénités... Pour ma part, je le reconnais ouvertement et sans crainte, devant Dieu et devant les hommes : si dans l'Ecriture, je trouvais chez Jésus-Christ, ses apôtres ou les prophètes des peintures et des injures de ce genre, je les maudirais tous ensemble, et je les tiendrais pour des polissons, des malfaiteurs et des vauriens agités par le diable. Pensez-y, prédicants luthériens[1]. »

Ulrich Zasius n'avait-il pas raison d'appeler Luther « le plus vicieux de tous les bipèdes[2] » ? Et c'est cet homme-là que *Dieu* aurait envoyé à son Eglise pour la *réformer !*

Dans les chapitres précédents, nous avons étudié

Zoilii in bestias picti, quos ego mihi denuo depingi curavi ». Dans Schelhorn, *Amœnitates historiæ eccles. et literar.*, I, 297. Dans l'encadrement que la même année Lucas Cranach fit pour le titre de la brochure de Luther *Contra Henricum regem Angliæ Martinus Luther*, c'est Henri VIII qui, à mon avis, est représenté à droite avec une tête de loup, habillé moitié en moine et récitant son chapelet. Voir cette gravure dans E. Flechsig, *Cranachstudien* (1900), I, 213.

1. *Friss Vogel, oder stirb !* Oberammergau, 1751, p. 97. Pourtant, en dehors de l'ouvrage *contre la Papauté romaine*, Weislinger ne connaissait des gravures mentionnées plus haut que les deux décrites par Sleidan, la seconde et la septième ; et ce ne sont pas les plus obscènes !

2. Ci-dessus, t. II, p. 185.

la doctrine de Luther, et nous avons trouvé que bien loin d'être une réforme de la doctrine catholique elle n'en est qu'une déformation profonde, qui a sa source dans le triste état de son âme, état qui, avec une force toujours croissante, l'entraînait vers les bas-fonds. Dans le présent chapitre, nous avons vu ce triste intérieur dans son complet épanouissement ; c'est sa doctrine traduite en pratique. Ses trivialités, ses vulgarités sans nombre ne lui sont pas quelque chose d'étranger ; au contraire, elles lui conviennent à merveille, elles répondent parfaitement à son intérieur, à sa doctrine, elles sont *l'expression de sa dépravation générale*, elles le montrent à l'apogée de sa vie, dans sa pleine maturité ! Arrivé à la fin de sa carrière, Luther se laissa aller complètement à ses penchants, dans sa doctrine et sa conduite, dans ses paroles et ses actions.

Certains protestants cherchent à l'excuser en disant qu'il fut le fils de son temps, et que ses paroles, ses écrits ne sont pas plus obscènes que ceux de ses contemporains ; il a parlé la langue du peuple à son époque. Aussi, ajoutent-ils, ses crudités furent jugées alors d'une manière tout opposée à celle d'aujourd'hui ; bien loin de s'en scandaliser, on les a plutôt regardées comme des plaisanteries spirituelles [1]. D'autres

1. WRAMPELMEYER, *Tagebuch von Cordatus*, p. 37 (préface), et au n° 124, p. 27. Il en appelle à Seckendorf, qui dit : « Multa verba et dicteria, quæ hodie (1694) vilia aut spuria habentur, illo tempore sine turpitudine dici poterant et inter facetias non inhonestas locum habebant ». Voir SECKENDORF. *Commentarius de Lutheranismo*, 1694, III, 699 sqq ; voir aussi I, 185-187, III, 536, 556. Mais Seckendorf, d'où le savait-il, lui qui écrivait

trouvent que « certains traits de Luther, petits et sans beauté, *sont le lot de tout fils de la terre, même du plus noble* ». Telle est l'opinion de BEZOLD et que partage aussi LÖSCHE [1]. « Mélanchthon dit, assurait Bezold, que malgré toute sa violence, ce rude médecin d'une époque profondément atteinte eut un cœur droit et plein de bonté. Précisément par cette union d'une force indomptée et d'une douceur intime, union qui se maintint au milieu de toutes les difficultés et amertumes, la figure de Luther sera toujours sympathique aux Allemands et forcera l'adversaire religieux lui-même à y trouver un certain plaisir avoué ou secret. Sans doute, dans *l'homme le plus puissant* de notre nation, les petits esprits aimeront à ne rechercher que les traits petits et sans beauté, tels qu'on en trouve dans tout fils de la terre, même le plus noble. Mais la grandeur historique de l'homme qui a brisé l'omnipotente domination de l'Eglise romaine en

plus de cent ans après ? De même qu'en général ses contemporains protestants, il ne connaissait que des écrits protestants. Que les compagnons et les premiers adeptes de Luther aient nagé dans les mêmes eaux bourbeuses que leur maître, que sous couleur de plaisanteries, de « traits spirituels », ils aient cherché à faire assaut d'obscénités, c'est ce que tout le monde sait ; mais il n'y a rien là en faveur des affirmations de Seckendorf et de Wrampelmeyer. D'ailleurs, on doit dire à l'honneur des contemporains protestants de Luther qu'il ne partageaient pas tous l'opinion de Seckendorf ; nous en avons une preuve dans l'aveu de Flacius Illyricus, qu'on a lu ci-dessus, p. 134. — Dans la collection des *Propos de Table* de Mathésius, on voit qu'au sujet de la bigamie du landgrave de Hesse Luther s'est servi d'une expression tellement hardie que Mathésius n'a pas osé la transcrire (*Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung*, édit. Kroker, 1903, p. 156).

1. LÖSCHE, *Analecta Lutherana...*, p. VII-VIII.

Occident n'en sera pas atteinte ; *elle est au-dessus de tout dénigrement, comme aussi de toute palliation* [1]. »

En fait de grandes phrases creuses, les historiens protestants ont une supériorité indiscutable. Ce qu'on vient de lire le montre une fois de plus. Assurément Luther fut l'homme le plus puissant, ou plus exactement le plus violent de sa nation, mais nullement dans les qualités, qui seules pourtant établissent la valeur personnelle d'un homme. Si Bezold (pour ne rien dire de son imitateur Lösche) était si aveuglé sur l'esprit de mensonge de Luther, sur sa déloyauté et sa perfidie dans la lutte contre l'Eglise, sur son hypocrisie et sa dissimulation, sur son orgueil et son entêtement, sur ses haines, ses rages et ses colères, sur sa violence et ses emportements sur sa manie de diffamer, sur ses calomnies et ses injures qui dépassent toute mesure, sur son amour du plaisir et son penchant à la boisson, sur son infidélité à Dieu par la rupture de ses vœux ; alors il était incapable d'écrire avec impartialité et sans préjugés une histoire de la Réforme. Si, au contraire, il ne cherchait qu'à aligner des phrases, alors il pouvait parler des « traits petits et sans beauté » qui ne se rencontrent pas seulement chez Luther, mais « chez tout fils de la terre, même le plus noble. » Mais si l'on a vraiment étudié la vie du Réformateur, on reconnaîtra que grâce à Dieu les défauts de Luther sont loin de se rencontrer

1. Fr. von Bezold, *Geschichte der deutschen Reformation*, 1890, p. 764. C'est moi qui souligne. Naturellement, Lösche nomme Bezold « le brillant et victorieux Anti-Janssen » ! C'est un concours d'hyperboles !

chez tous les fils de la terre, et qu'ils ne se trouvent jamais chez les plus nobles.

Ses grossièretés, obscénités, vulgarités et trivialités, ses *crudités* ou *verdeurs*, tiennent-elles aussi à tout fils de la terre, même le plus noble ? Ou bien Bezold se place-t-il à un point de vue où il ne peut les remarquer, ou qui les lui fait regarder comme quelque chose d'insignifiant ? Et cependant elles sont si bien au premier plan et dans toute leur laideur, qu'il n'est vraiment pas besoin de « petits esprits » pour les « rechercher. »

Les explications boiteuses de Bezold et autres historiens protestants, leurs phrases creuses, parmi lesquelles celle sur le « cœur de Luther, *droit et plein de bonté* », dénotent simplement leur grand embarras. Ils sentent que père de la « Réformation évangélique », « homme de Dieu », et « vase d'élection », Luther *devrait* être « au-dessus de tout dénigrement et de toute palliation ». Seulement, entre *être* et *devoir* être il y a de la distance. De là ces échappatoires : Luther fut l'enfant de son siècle, il parla comme le peuple, ses contemporains ne firent pas mieux.

Assurément, personne ne niera qu'à cette époque, en Allemagne et ailleurs aussi, il n'y eût des gens dont la vie et la langue manquaient également de retenue. Il me suffit de rappeler le *peuple ;* or, comme Wrampelmeyer aime à le rappeler, « Luther parle la langue du peuple » [1]. En outre personne n'ignore ce que dans l'Italie de la Renaissance a produit « la littérature

1. *Loc. cit.*, préface n° 224, p. 27.

grivoise, ce qu'ont écrit un Rabelais[1], un Fischart, un

1. Il y aurait un curieux parallèle à établir entre Luther et Rabelais : mainte page de Luther rappelle la *vie de Gargantua et de Pantagruel :* même prédilection pour les proverbes, les longues énumérations, les accumulations burlesques même amour des grossièretés et des obscénités ; et, en sens opposé, même élévation de sentiments dans certaines pages. Pour ce qui est notamment des énumérations, voir, par exemple, ci-dessus, t. I, p. 230, la manière dont Luther a consacré l'évêque de Naumbourg. Dans le même genre, voici le début de son pamphlet *Contre la Bulle de la Cène du Seigneur.* (Sur ce pamphlet, voir ci-dessus, p. 80-81).

« Bulle de la Cène du Seigneur, c'est-à-dire Bulle sur la mangeaille par notre très saint Seigneur le Pape, traduite en allemand par Martin Luther ».

« Martin Luther au très saint Siège de Rome et à tout son Parlement.

Tout d'abord, sentiments tout dévoués et salut. Très saint siège, ne te frappe pas pour ce nouveau salut, où je te donne d'abord mon nom et où j'oublie de t'embrasser le pied ; je vais t'en dire la raison. Voici une nouvelle année, comme tu n'en as jamais passé. Puis, j'ai trop besoin de te parler pour penser à garder les manières de l'an passé. Je te remercie, saint, aimable et savant siège, au nom de toute la chrétienté, en présence de la nation allemande, de ce qu'une fois encore tu veux bien ouvrir les yeux de ta grâce et le trésor de ta miséricorde, et que tu nous fasses voir la bulle hautement renommée, profondément redoutée et largement obscure de ton maître sur la mangeaille.

« Car, après que nous avons eu à souffrir tant de marchands de bulles, tant de cardinaux, de légats, de commissaires, de sous-commissaires, d'archevêques, d'évêques, d'abbés, de prévôts, de doyens, de chanoines archistupides, de prieurs, de gardiens, de trafiquants de reliques, de quêteurs et d'envoyés : envoyés de chapitres, envoyés de couvents, envoyés de chapelles, envoyés d'autels, envoyés de cloches et envoyés de clochers, et toute la clique infinie d'écorcheurs du même genre, si nombreux que le Rhin serait à peine suffisant pour noyer tous ces polissons-là, et si cela avait à durer plus longtemps, les oies et les coucous eux aussi devraient devenir des porteurs de bulles et des marchands d'indulgences, c'est-à-dire des légats et commissaires du Très Saint-Siège de Rome ; parce que si le trésor des indulgences

Gryphius, un Shakespeare »[1]. D'une manière générale, les humanistes ne furent pas des modèles de pudeur, ni de réserve dans le langage. Et même quelques célèbres *prédicateurs populaires*, comme Geiler de Keiserberg, pour ne nommer que lui, ne s'interdirent pas toujours les « crudités », soit dans leurs sermons, soit dans leurs écrits ; encore moins quelques controversistes, par exemple, Thomas Murner, qui, en contact continuel avec le bas peuple, en adoptèrent aussi la langue.

Mais ces hommes prétendirent-ils jamais être des réformateurs de l'Eglise au sens de Luther ? Sont-ils le modèle, marquent-ils l'apogée de la vie religieuse à cette époque ? De plus, ces prédicateurs, Geiler de Kaisersberg, par exemple, ont-ils même simplement approché du ton de Luther ? D'ailleurs l'eussent-ils

restait sous clé dans l'armoire du Très Saint-Siège, la rouille et les teignes finiraient par le dévorer, et l'Allemagne par devenir trop riche ; après tout cela donc, grâce à tous ces fidèles apôtres, on a pourtant senti encore un grand et insurmontable désir de cette bulle sur la mangeaille. »

Voir aussi dans *la Croix* (15 juin 1911), le résumé de ma Conférence du 17 janvier 1911 à l'Institut catholique de Paris, sur *Luther tribun et écrivain populaire*.

Ainsi, comme les Allemands, les Français ont une sorte de Luther ; c'est l'auteur des prouesses de Gargantua et de Pantagruel, le fondateur de l'abbaye de Thélème. Mais les Français n'ont pas songé à faire de Rabelais un réformateur religieux. (N. d. T.).

1. Lösche, *ouv. cité*, p. 3. — Lösche ajoute : « Tout spécialement, ce que beaucoup plus tard encore ont produit les pseudo-moralistes des Jésuites dans l'anatomie lascive des péchés de la chair ». Peut-être aussi ce dont traitent les médecins et les juristes dans leurs revues spéciales ? Pour plus de brièveté, je me contente de renvoyer à J. Franz, S. J., *Die Behandlung der sexuellen Sünden in der Moral*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, XXV, 577 et suiv.

fait que la comparaison serait inexacte : en regard de *l'apogée* du luthéranisme d'alors, on ne doit mettre que l'*apogée* de la vie catholique. Et les *sommets moraux* d'une époque n'ont pas le droit de se laisser envahir par la grossièreté et la brutalité de la populace ; autrement, ils ne seraient que des sommets de grossièreté et de brutalité. Leur devoir est bien plutôt de s'élever au-dessus de leur entourage et de leur époque, afin d'avoir sur elle une heureuse influence. Une phrase de KOLDE sur Luther nous montre à quel point les historiens protestants du Réformateur ignorent ces vérités pourtant élémentaires : « Assurément, dit-il, un homme qui dépassait son entourage plus que de la hauteur de la tête.... était en grand danger de se laisser aller » [1]. Kolde ne s'est-il pas aperçu que *dépasser* son entourage et *se laisser aller* sont deux concepts disparates, que si l'entourage et les contemporains de Luther se laissaient aller, lui, le « Réformateur » de son entourage et de son époque, il devait précisément ne pas se laisser aller? Mais pour Luther comment ne se pas laisser aller? Il lui aurait fallu se vaincre, se faire violence ; or, il y avait renoncé dès l'instant où il avait émis le principe tiré de sa propre expérience : « La concupiscence est absolument invincible » ; et depuis son apostasie, il y avait renoncé davantage encore. Dès lors, non seulement il parla

1. *Martin Luther*, II, 524. [Dans *Luther im katholischen Urteil*, p. 90, HEGEMANN dit tout bonnement : « Quod licet Jovi, non licet bovi. De nos jours, sera-t-on encore obligé de répéter ce proverbe aux théologiens romains ». Note du P. Weiss].

comme ceux qui l'entouraient, mais il tomba même *au-dessous* d'eux.

Ce laisser-aller se manifesta dès l'époque de sa *première* campagne contre le vœu de chasteté, alors que de la manière la plus répugante et la plus obscène, il se fit séducteur de prêtres, de moines et de religieuses; alors que, fidèle à son principe qu' « on ne peut lutter contre le courant », qu'on ne peut résister aux impulsions de la nature, il chercha à leur persuader qu'il leur était impossible de garder la continence[1]. La vulgarité et la grossiéreté de ce qu'il a dit et écrit alors est à la hauteur des écrits et des gravures de ses dernières années, si bien que l'explication et les excuses de Kolde sont des plus comiques : « La crudité de son langage qui, dans les écrits polémiques de ses *dernières* années va ça et là jusqu'au cynisme, sans du reste atteindre celle de ses adversaires, montre, *ce qui ne doit étonner personne*, qu'il paya son tribut à l'accroissement manifeste de décadence morale d'un siècle si troublé[2] ».

Est-ce seulement sur la fin de sa vie que Luther devint cynique et obscène ? Kolde connaît-il si peu son Luther qu'il osât le soutenir ? En outre, qu'il prouve donc, comme il l'affirme, que les adversaires de Luther furent encore plus cyniques que lui. Rien de facile comme une affirmation sans preuve. Puis, que gagnerait-il à la prouver ? Absolument rien ! Car les *adversaires de Luther* ne sont pas eux-mêmes les sommets

1. De Wette, II, 674 (2 juin 1525), et ci-dessus, t. I, p. 163-174.
2. *Martin Luther*, loc. cit. C'est moi qui souligne.

de la vie morale. Absolument parlant, ce n'est pas même chez les *scolastiques* que nous trouvons les sommets de la vie catholique. Toutefois, que Kolde se mette en campagne pour découvrir chez eux les trivialités, les obscénités et le cynisme de Luther : il lui faudra alors avouer que ses recherches auront été sans résultat, et il trouvera aussi qu'une multitude de *prédicateurs* se sont complètement abstenus de grossièretés. Au reste, quel est le contemporain catholique de Luther, tant soit peu convenable, qui a publié des gravures du genre de celles de l'*Image de la Papauté !*

Les *sommets* de la vie catholique qu'il faut prendre comme terme de comparaison, ce sont les *docteurs de l'Eglise*, ce sont les *saints*, et *ces catholiques*, qui, intimement pénétrés de l'esprit de Jésus-Christ, ont passé leur vie dans l'imitation du Sauveur par la pratique des vertus chrétiennes et le renoncement à eux-mêmes ; ce sont ceux, qui, bien loin de nager dans le sens du courant, allèrent à l'encontre, luttèrent contre la corruption et s'élevèrent de la hauteur de la tête au-dessus de la moyenne de leur entourage et de leur époque ; ce sont ceux que l'Eglise présente à ses fidèles comme des maîtres et des modèles sur les traces de qui ils doivent marcher avec zèle. Voilà les thermomètres de la vie catholique ; ceux-là seuls peuvent être pris comme terme de comparaison avec le sommet du luthéranisme. Aux yeux des luthériens [1], Luther n'est-il pas

1. HARNACK lui-même écrit : « Quelle plénitude n'enfermait pas cette personnalité ! Elle a possédé d'*une manière héroïque* tout ce qui tout à l'heure nous semblait lui manquer : la culture complète de l'époque, la libre recherche et la critique ; il y avait

un *héros*, le « saint homme de Dieu » par excellence, l' « instrument choisi par Dieu » pour réformer une Eglise vieille de plus de mille ans, bien mieux, pour renverser cette Eglise, surtout en ce qui concerne la doctrine du salut ? N'est-il pas pour eux le Réformateur qui a apporté l'Evangile au peuple allemand ? Ne s'est-il pas donné lui-même comme possédant la plénitude du Saint-Esprit, comme l'Evangéliste du Christ, qui ne veut croire et entendre que le Christ [1] ? N'a-t-il pas dit que sa bouche était la bouche du Christ, sa parole, la parole de Dieu et du Christ ? N'a-t-il pas prétendu que sa doctrine lui avait été révélée par Dieu ?[2]. Pour ses adeptes, n'est-il pas un fondateur de religion, qui a donné à son époque la seule religion qui convînt, et qui a découvert de nouveau le christianisme en tant que religion ? [3].

Pour cette dernière fonction, aucun docteur de l'Eglise, aucun saint, si grands fussent-ils, ne sauraient être mis en parallèle avec lui. Il n'en doit donc que d'autant mieux pouvoir soutenir la comparaison avec

en lui une richesse de conceptions originales qui compensait tous les « éléments de culture », une certitude et une hardiesse de vues qui dépassait la « libre recherche ». une force pour atteindre le faux, pour conserver ce qui mérite de l'être, en comparaison de laquelle toutes les « méthodes critiques » paraissent pâles et faibles, mais par-dessus tout une admirable puissance pour donner de l'expression aux pensées vraies et aux sentiments forts, pour *parler*, dans toute la force du mot et convaincre par la parole, *comme chez aucun prophète avant lui* ». *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 3e édition, p. 733.

1. Erlangen, 48, 307 (1530-1532).
2. Ci-dessus, t. III, p. 480, 483 et suiv.
3. *Ibid.*, p. 414, n. 1, 416, n. 1.

ces sommets, avec ces héros du catholicisme. Eh bien ! qu'ils se réunissent tous, théologiens protestants et historiens de Luther, et que dans les *docteurs de l'Eglise*, depuis saint Augustin jusqu'à saint Bernard, saint Thomas et saint Bonaventure, ils recueillent l'ombre même des grossièretés, obscénités et trivialités que nous connaissons du Réformateur. Ils me répliqueront que ces docteurs de l'Eglise ont vécu avant Luther et, par suite, qu'ils n'avaient pas l'esprit de son époque. Soit ; je les renverrai alors aux héros catholiques de l'époque de Luther, aux sommets catholiques, aux saints qui furent ses contemporains. Pour leur rendre le travail plus facile, je vais leur nommer les principaux ; ce sont les fondateurs et fondatrices d'ordres : François de Paule, Gaétan de Tiene, Jean de Dieu, Pierre d'Alcantara, Ignace de Loyola, Philippe Néri, Angèle Merici et Térèse ; peu après, c'est Thomas de Villeneuve, Antoine Marie Zaccaria, François Xavier, François de Borgia, Félix de Cantalice, Louis Bertrand et Pie V, les deux ascètes et prédicateurs Jean d'Avila et Louis de Grenade, l'évêque anglais John Fisher, confesseur de la foi et le plus savant des adversaires de Luther, les premiers jésuites d'Allemagne, le bienheureux Pierre Faber et son illustre disciple le bienheureux Pierre Canisius, qui, entré dans la Compagnie de Jésus en 1543, devint l'apôtre et le héros de l'Allemagne, et à qui l'on doit, pour une bonne part, qu'elle ne soit pas complètement tombée dans le désordre et la sauvagerie. Je ne dirai rien des saints de la fin du XVI[e] siècle. Que les théologiens protestants et les historiens de

Luther recherchent si ces hommes, tous plus ou moins contemporains du Réformateur, ou du moins appartenant à son époque, ont, comme « le saint homme de Dieu » du protestantisme, « payé leur tribut à l'accroissement manifeste de décadence morale d'un siècle si troublé ».

Kolde *ne s'étonne pas le moins du monde* que Luther ait agi ainsi. Oh ! certes, moi non plus : la grossièreté fait partie inhérente de la vie, de l'être même du Réformateur. Mais si dans la vie, la parole et les écrits d'un saint, je veux dire dans la période qui appartient à sa vie de sainteté[1], un catholique trouvait la moindre obscénité, à plus forte raison les obscénités de Luther, *il en serait fort surpris*. Une obscénité, « une petite grivoiserie »[2] suivant le mot de Luther, serait pour l'Eglise un motif suffisant de refuser, même à un thaumaturge, l'inscription dans la liste de ses saints. Les saints possèdent et doivent posséder les vertus à un degré héroïque, avant tout la vertu de chasteté, dont la compagne est la pudeur, comme nous disait saint Ambroise[3] ; et la pudeur exclut tout ce qui touche à la débauche, à l'obscénité, à la grivoiserie. Le *simple* chrétien lui-même doit s'élever au-dessus de la corrup-

1. Il y a en effet bon nombre de saints qui ne l'ont pas toujours été, qui, *avant leur conversion*, menèrent même une vie licencieuse et parlèrent un langage aussi grossier que celui de leur entourage. Mais cette remarque ne fait que donner plus de force à mon argumentation ; car dès le moment où, touchés de la grâce, ils eurent abandonné leur vie antérieure et qu'ils furent sortis du bourbier, leur plus grand soin fut d'éviter les grossièretés, les obscénités et les frivolités.

2. Ci-dessus, p. 83.

3. Ci-dessus, p. 78.

tion morale de son époque ; c'est ce que fait le vrai catholique ; c'est ce qu'il a toujours fait, même au temps de Luther. A plus forte raison les *héros* du christianisme, qui possèdent les vertus à un degré héroïque, doivent-ils, dans leur vie, leurs paroles et leurs écrits, être au-dessus de la dépravation morale de leur siècle, alors même que par ailleurs il y aurait encore en eux des défauts et imperfections. Les saints de l'Eglise catholique, ceux-là présisément qui vécurent au XVI^e^ siècle, ne sont pas seulement au-dessus de l'abaissement moral de leur époque, dont la langue grivoise retentit à leurs oreilles, ils ne se contentent pas de pratiquer ces vertus que le coryphée du luthéranisme avait si gravement affaiblies et méprisées : par leurs paroles et par leurs actes, ils exercent encore une sainte influence sur une foule d'hommes, de femmes et d'enfants ; dans le monde et le cloître, dans le sacerdoce et l'état laïque, ils relèvent les malheureux du bourbier du vice ; bon nombre d'entre eux fondent même des sociétés de prêtres et de laïques, qui s'obligent rigoureusement, d'abord à se sanctifier eux-mêmes, puis à travailler à la sanctification de leur prochain par le bon exemple, par un ministère zélé, par un travail assidu et par la digne célébration du service de Dieu. Sans cesse ils se redisent : Nous sommes les enfants de l'éternité ; le temps n'a de valeur qu'autant qu'il est ordonné en vue de l'éternité.

Au contraire, surtout à partir de 1515-1516, le héros et le coryphée du luthéranisme *se rabaissa toujours davantage* au niveau de son grossier entourage, jusqu'à ce qu'enfin il demeura dans le bourbier sans pou-

voir en sortir. De même que les meilleurs catholiques se perfectionnent toujours davantage et s'élèvent de plus en plus au-dessus du terre à terre, ainsi le plus grand luthérien s'enfonça de plus en plus dans la décadence morale et le cynisme. Je n'ai pas besoin de le prouver, c'est Kolde lui-même qui nous l'a dit.

Non content, de ne rien faire pour relever le niveau moral de son entourage, pour améliorer la vie scandaleuse d'un grand nombre de prêtres et de religieux, pour les retirer du marécage du vice, Luther les poussa encore plus profondément dans l'abîme, il travailla, à jeter le mépris sur le célibat et la chasteté, sur le serment juré à Dieu ; il provoqua prêtres et religieux à rompre publiquement leurs vœux, à séduire et à profaner des religieuses ; enfin à la parole, il ajouta l'exemple. Puis, au lieu d'exercer une sainte influence sur l'état du mariage, il considéra le mariage à un point de vue absolument grossier et bestial, il lui enleva son caractère de sacrement, il formula des principes qui poussaient à la rupture des liens du mariage, fut cause d'une multitude d'adultères, et de la vie scandaleuse que jeunes et vieux ne rougirent plus de mener. Et, pour sa vie personnelle le moins qu'on puisse dire, c'est qu'il vécut sans renoncement à soi-même ; sans maîtrise sur soi-même, il se laissa aller, à la manière de son entourage corrompu. « Si tu veux vivre avec les loups, écrit-il, il faut savoir hurler avec eux [1] ». Déjà en 1521, nous le voyons à la Wartbourg complètement esclave de ses instincts sensuels [2], et il restera

1. Erlangen, 50, 349 (1528-1529).
2. Ci-dessus, t. I, p. 20, 144-145 : « Carnis meæ indomitæ uror

ainsi toute sa vie. Aussi ne désirait-il nullement que Dieu le jugeât d'après sa vie [1] ».

Ses manières, sa langue obscène n'étaient que l'expression de ses sentiments intérieurs ; à ce point de vue, il représente l'apogée de la grossièreté de son siècle, tout comme par sa doctrine, il a mis le comble au courant de la décadence antérieure et contemporaine [2]. Grossièreté et doctrine contre les œuvres se résument dans le même axiome : *se laisser complètement aller* ; et ce sont deux conséquences d'un même principe : La concupiscence est absolument invincible. Et du reste nous savons qu'en sens inverse, ce principe lui-même était le produit d'expériences antérieures. Par son cynisme, la grossièreté de sa parole et de ses écrits, Luther ne s'élève pas au-dessus de n'importe quel garçon d'écurie, gardeur de porcs ou balayeur de rues à son époque. Sur ce point, on ne pouvait pousser le scandale plus avant. Bien loin de s'opposer à la grossièreté de son siècle, d'avoir cherché à élever et à ennoblir les goûts grossiers du peuple à qui il s'adressait, Luther, directement et indirectement, a contribué plus que tout autre à l'accroissement de cette grossièreté. Là, il a été vraiment grand [3] !

magnis ignibus... ; ferveo carne, libidine, pigritia, otio, somnolentia... ; peccatis immergor ».

1. Preger, *Luthers Tischreden aus den Jahren 1531 und 1532*, n° 545.

2. Ci-dessus, t. III, p. 247.

3. Dès lors, Kolde ne témoigne-t-il pas d'un singulier aveuglement, en terminant ainsi sa biographie de Luther : « Luther a montré la voie à *son* Allemagne comme *personne ne l'a fait avant*

Maintenant plus que jamais, nous sommes portés à dire très haut : *Luther, Dieu n'habite pas en toi*[1].

lui ou après, et malgré elle, la haine aveugle de ses adversaires d'aujourd'hni publie elle-même son immortelle grandeur. » (*Martin Luther*, II, 564). Quelle grandeur, Cher Monsieur ? Nous venons de donner la réponse : Luther a mis le comble au courant de la décadence.

1. En résumé, tous, protestants comme catholiques, reconnaissent que loin de diminuer, la violence et la crudité de la langue de Luther s'accrurent avec l'âge. Les protestants ont cherché à excuser cette intempérance de langage ou même à montrer qu'elle n'avait pas besoin d'excuse. Je compte au moins quatre explications de ce genre.

Förstemann dit : Autrement, il n'aurait pas réussi : à elle seule, qu'aurait fait la douceur de Mélanchthon ? (*Serapeum, Zeitschrift für Bibliothekwissenschaft*, 1841, p. 36). C'est possible ; mais sans leurs guerres, Mahomet et ses successeurs, eux non plus, n'auraient pas réussi. De ce qu'ils ont réussi, s'ensuit-il aussitôt que le Mahométisme soit voulu de Dieu ?

Walther dit : Si Luther parlait ainsi, c'était par l'ardeur d'une conviction qu'il voulait communiquer aux autres. *Für Luther wieder Rom*, 1906, 617, etc.). Ce n'est là qu'un pieux verbiage. Car il reste à chercher pourquoi Luther a cru que par là il communiquerait mieux ses convictions. Cette croyance qu'il pouvait ou même devait s'aider de la violence et de l'obscénité ne pouvait venir que de deux sources ; ou de lui-même, ou de la mentalité de ses contemporains.

De fait, chez Walther et d'autres écrivains protestants, on trouve ces deux excuses.

Depuis l'âge de quarante ans, dit Böhmer, Luther fut de plus en plus souffrant. C'est à ses souffrances qu'il faut attribuer ses violences et ses crudités toujours croissantes (H. Böhmer, *Luther im Lichte der neuren Forschung*, 2e éd., 1910, p. 112). Il est trop certain que la santé a une influence souvent immense sur l'intelligence, le caractère et le style des écrivains. Mais, par parenthèse, Luther n'était-il pas en partie responsable de ses souffrances ? Sa grande maladie dit Böhmer, devait être la goutte ; or ce n'est pas d'ordinaire la maladie des buveurs d'eau. En outre, et nous revenons ici à notre sujet, plusieurs saints ont beaucoup souffert, et ce n'est pas par les violences de langage,

moins encore par les grossièretés et les obscénités qu'ils se sont soulagés.

Enfin, on parle de la langue de l'époque : c'est l'explication la plus courante. Sans doute cette langue était libre. Mais même alors il serait difficile de trouver un écrivain aussi inconvenant que Luther, sinon chez les pornographes attitrés. Et puisque Luther était le *grand Réformateur religieux*, il devait réagir contre cette tendance de son époque, *au lieu de l'accentuer*. Il ne serait sans doute même pas difficile de prouver qu'en général au milieu du XVI^e^ siècle les grossièretés devenaient moins habituelles qu'à la fin du XV^e^ : tandis que l'époque s'épurait, Luther et son entourage devenaient plus inconvenants. (N. d. T.).

CHAPITRE VII

« OBJECTIVITÉ » ET « LIBERTÉ D'ESPRIT » DES THÉOLOGIENS PROTESTANTS, NOTAMMENT A L'ÉGARD DES SCOLASTIQUES [1].

Se targuant des « idées de l'Ecole de Berlin », **Max Lenz**, historien aux allures d'un théologien, écrit au sujet des études sur la période de la Réforme : « Il n'y a pas de terrain où une *complète objectivité* soit plus nécessaire pour bien montrer les causes des événements et exposer les faits eux-mêmes avec clarté. Seule, *une recherche impartiale*, un amour absolu de la *vérité* peut nous rendre capables d'apprécier sainement les deux conceptions de la vie humaine qui se sont alors livré le plus acharné des combats. » Puis Lenz parle d'un jeune auditeur catholique : « A ce jeune homme, il a ouvert la porte du temple, *où il n'y a d'autels que pour le génie de la science libre d'entraves* » ; il ne croit pas pouvoir affirmer que « dans l'exposé de ces événements son auditeur soit déjà parvenu à la *liberté d'esprit* nécessaire pour dominer une matière si difficile ; toutefois, il a fait preuve de bonne volonté afin d'acquérir une « conception indépendante et qui ne relève que d'elle-

1. On peut comparer ce chapitre, et notamment l'exemple des pp. 183-186, au ch. III, § 1 (Ci-dessus, t. II, p. 364-370) (N. d. T.).

même [1] ». Lenz fait ici allusion à un ouvrage sur Cochlæus qui fut, comme on sait, l'un des premiers et des plus grands adversaires de Luther ; dans cet ouvrage, on apprend que Luther fut le « plus grand Allemand de son époque », et l'on trouve beaucoup de phrases empruntées aux protestants. Bien que le jeune auteur n'eût pas encore acquis toute « la liberté d'esprit » désirable, ces preuves de bonne volonté suffisaient à Lenz pour augurer en lui un historien,

1. *Römischer Glaube und freie Wissenschaft* (1902), p. 5-6. C'est moi qui souligne. On lit à la page 24 : « Si le catholicisme a produit des savants, *ce que nous reconnaissons sans peine*, il ne le doit pas à l'esprit de l'Eglise dont la loi est le *Syllabus*, mais à *nos* règles, à *nos méthodes ;* autant que le leur permettaient les limites de l'obéissance envers leur Eglise, ce sont *nos* conclusions qu'ils ont adoptées. Comme nous l'avons fait remarquer, c'est surtout l'histoire qui a dispersé les brouillards qui enveloppaient autrefois nos connaissances ». Qu'il me soit permis de donner ici un exemple tiré de ma vie et de mon expérience personnelles. Lorsque, encore jeune Dominicain, j'eus peu à peu « dispersé les brouillards » et les mythes dans lesquels les historiens *protestants* avaient enveloppé les mystiques allemands, le vieux Zarnke [1825-1891, philologue, professeur à Leipzig], me demanda à qui j'avais pris ma *méthode*. A sa grande surprise, je lui répondis que c'était la *méthode aristotélico-scolastique* appliquée à l'histoire. Jusqu'alors je n'en connaissais pas d'autre, et ce n'est que plus tard que je m'occupai des méthodes modernes. Et où sont donc les grands résultats, où est le savoir si étendu de M. Lenz, pour se donner ainsi comme la mesure de toute science ?

N. d. T. L'élève catholique de Lenz est Martin Spahn. En 1898, il avait fait paraître : *Johannes Cochläus ; ein Lebensbild aus der Zeit der Kirchenspaltung*. Comme on le sait, M. Spahn est maintenant professeur à l'Université de Strasbourg ; il a été un moment député au Reichstag, et a été fortement attaqué, notamment par le comte d'Oppersdorf, dans la brochure *Ist M. Spahn Zentrumsmann ?* Berlin, 1910. Voir, en outre, ci-dessus, t. I, 2e éd., p. XXIX-XXXIV.

un historien dans le sens de son maître ! Si le travail sur Cochlæus eût eu une tournure complètement protestante l'auteur eût été alors en pleine possession de cette *liberté d'esprit.*

Il est en effet un point hors de conteste : pour que les théologiens protestants reconnaissent aux historiens qui s'occupent de la Réforme une objectivité parfaite, l'impartialité dans la recherche et la liberté de l'esprit, il faut à ces historiens étudier Luther avec des lunettes protestantes et dans un esprit anticatholique, *prendre parti* pour Luther contre Rome et contre l'Eglise. A leurs yeux, toute autre recherche, toute autre conclusion est nécessairement intéressée, antihistorique, partiale, tendancieuse, haïssable, etc. L'écrasement de l'Eglise romaine est le plus grand fait de l'histoire universelle ; tout ce qui y contribue est grand, quiconque y coopère est un héros religieux. Tel est le sens de tous leurs mots de *vues élevées*, d'*objectivité*, de *liberté de l'esprit*, etc.

Quiconque voit les faits sous un autre jour doit s'attendre à être traité par eux tout comme on l'est dans de certains clans quand on n'a pas constamment à la bouche les mots de liberté, d'égalité et de fraternité. En même temps, ce sont constamment les grands mots d'objectivité, d'impartialité dans la recherche, de liberté de la science ! Pour ces Messieurs, en réalité, objectivité ne signifie pas autre chose qu'enjolivement et subjectivisme protestants ; liberté de l'esprit, soumission à l'opinion publique dont ils ont hérité ou qu'ils ont eux-mêmes façonnée ; l'impartialité dans la recherche, c'est le travail d'après les

règles qu'ils ont établies ou acceptées *a priori*; aimer la vérité sans restriction, c'est se déclarer l'ennemi de l'Eglise d'avant la Réforme, l'ennemi des institutions catholiques, du pape, des évêques, des prêtres, des moines, etc.

On laisse de côté la critique, on proscrit les procédés d'une méthode scientifique. Les théologiens et les historiens protestants semblent craindre que Luther et le luthéranisme ne s'évanouissent si on leur appliquait les méthodes des autres branches de la science. La conséquence de cette routine que l'on ne souffre plus nulle part ailleurs, a été que ces théologiens et ces historiens ont toujours ignoré le point de vue où il faut se placer pour comprendre l'évolution de Luther, l'époque précise où elle eut lieu, etc. ; par suite, ils confondent les périodes dans la vie du Réformateur.

§ 1. — *Ignorance et parti-pris à l'endroit des idées catholiques.*

Les théologiens protestants sont dans une ignorance surprenante de la doctrine catholique. Cette ignorance, il est vrai, les a servis à merveille ; elle a eu pour conséquence que souvent ils ont donné comme spécifiquement luthériennes des doctrines qui avaient été formulées longtemps avant Luther, dont beaucoup étaient même devenues communes dans l'Eglise, bien mieux, qui faisaient partie de la doctrine catholique. Par contre, on a mis sur le compte de l'Eglise catho-

lique et de sa théologie des points qui pèsent sur la Réforme [1].

De ces deux tendances, il n'est pas difficile de donner des exemples.

Seeberg, le « grand théologien de Berlin », m'en fournit un premier, fort remarquable. Sur ces paroles de Luther : « Si je sais ce que je crois, je sais dès lors ce qu'il y a dans l'Ecriture, car l'Ecriture ne contient que le Christ et la foi au Christ [2], » il fait cette remarque : « Pour Luther ce n'était ni « le droit naturel », ni même « le droit divin » qui étaient le contenu de l'Ecriture ; mais elle lui apportait la révélation positive de Dieu en Christ : c'est dans la personne de Jésus-Christ que l'homme expérimente et éprouve la force et les effets de cette révélation. *Nous avons ici la pensée la plus grandiose dont l'Eglise et la théologie soient redevables à Luther* [3]. » Précédemment, Seeberg avait déjà parlé de « la voie nouvelle frayée par cette conception de Luther que Jésus-Christ est le véritable objet de l'Ecriture [4]. » Ainsi ce ne serait que depuis Luther que

1. Ici, j'ajoute huit pages (160-168) prises de la première édition, p. 376-381, et qui ont été supprimées dans la seconde. Elles me semblent offrir de l'intérêt, et c'est aussi la manière de voir du P. Grisar (*Luther*, III, 1912, p. 459). Du reste, ce n'est pas arbitrairement que je les place ici : tout ce commencement du chapitre VII est pris de la première édition, p. 374-386 : en y insérant les pages 376-381, je ne fais que les remettre dans leur milieu (N. d. T.).

2. Weim., VIII, 236 (1521).

3. *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*, p. 681. C'est moi qui souligne.

4. *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Erlangen et Leipzig, 1895-1898), II, 210. Ici, Seeberg s'appuie sur Weimar, I, 219 (1517).

l'on saurait que l'Ecriture tout entière n'a trait qu'au Christ, ne contient que le Christ et la foi au Christ ! Et cette conception a frayé une voie nouvelle ! Une si monstrueuse ignorance de la pensée des siècles chrétiens jusqu'à Luther est-elle donc possible en Allemagne chez un professeur de théologie protestante ! Seeberg a écrit une *histoire des dogmes* en deux volumes : il lui a fallu se mettre un bandeau devant les yeux pour ne pas voir que les paroles de Luther n'étaient qu'un reflet de toute la tradition catholique.

De tout temps, nous entendons dire dans l'Eglise qu'avant le Christ les saints livres n'avaient été écrits que pour l'annoncer, lui et son Eglise[1]. « Il n'y aura

1. Je ne ferai ici que quelques citations. Je ne puis m'étendre indéfiniment sur ce sujet ; du reste, comme on va le voir, de longues citations seraient absolument superflues sur un point qu'aucun catholique n'a jamais mis en doute. Pour représenter les Pères, je prends saint Augustin ; pour le moyen âge, saint Thomas, et pour l'époque immédiatement antérieure à Luther, l'augustin Jacques Perez de Valence.

Saint Augustin. *Enarr. in Psalm.*, 137, n. 9 : « Christum solum non agnoscis in Scripturis, propter quem factæ sunt Scripturæ ? — *Sermo* 46, c. 14, n. 33 : « Prope omnis pagina nihil aliud sonat quam Christum et ecclesiam toto orbe diffusam. » — *De catechizandis rudibus*, c. 3, n. 6 : « Neque enim ob aliud ante adventum Domini scripta sunt omnia, quæ in sanctis Scripturis legimus, nisi ut illius commendaretur adventus, et futura præsignaretur ecclesia. » — *Ibid.*, c. 4, n. 8 : « Omnis Scriptura divina, quæ ante scripta est, ad prænuntiandum adventum Domini scripta est ; et quidquid postea mandatum est litteris et divina auctoritate firmatum, Christum narrat et dilectionem monet... In veteri Testamento est occultatio novi, in novo Testamento est manifestatio veteris. » — De même *Enarr. in Psalm.*, 21, n. 15 ; *Ep.* 140, c. 14, n. 36. — Tout le XII[e] livre *Contra Faustum* développe cette doctrine ; voir notamment le ch. 3. Au livre XXII, ch. 24, il dit des patriarches et des prophètes : « Dico, illorum hominum non tantum linguam, verum etiam vitam fuisse propheticam, totumque illud

que le Christ que tu ne voudras pas reconnaître dans l'Ecriture, dit Saint Augustin, alors que c'est pour lui que les Ecritures ont été faites ? » « Presque toutes les

regnum gentis Hebræorum magnum quemdam, quia et magni cujusdam, fuisse prophetam », etc. Et au ch. 94 : « Christum igitur sonant hæc omnia; caput illud quod jam ascendit in cœlum, et hoc corpus ejus quod usque in finem laborat in terra, scribentium litteras vere sacras omnis parturivit intentio. » — Sur le Ps. 59, n. 1 : « Vix est ut in Psalmis invenias voces, nisi Christi et Ecclesiæ, aut Christi tantum, aut Ecclesiæ tantum, quod utique ex parte et nos sumus. » — Avant Augustin, on trouve les mêmes idées dans Tertullien, *Prax.*, 11, Hilaire, *in Psalmos*, prol. 5, Ambroise, *In Ps.* 1, n. 8.

Saint Thomas d'Aquin. *In Johann.*, 5, 39 : « Fides Christi in Veteri Testamento continebatur, sed non in superficie. Quia in profundo obumbrata figura latebat. » — *1ª 2æ*, qu. 102, a. 2 : « Sicut præcepta ceremonialia figurabant Christum, ita etiam Historiæ Veteris Testamenti; dicitur enim Cor., 10, 6, quod omnia in figura contingebant illis. » — *Ibid.*, qu. 104, a. 2 : il y reproduit la même idée, et *ad 2ªm*, il écrit : « Dicendum quod populus Judæorum ad hoc electus erat a Deo, quod ex eo Christus nasceretur ; et ideo oportuit totum illius populi statutum esse propheticum et singularem, ut Augustinus dicit contra Faustum (lib. 22, c. 24). » — Voir aussi *ibid.*, qu. 98, a. 2 ; *Comment. sup. Ephes.*, 5, lect. 10; *In Ps.* 21, etc.

Jacques Perez de Valence, évêque de Christopolis (mort en 1490). Au f. 2ᵇ de son bel ouvrage *Centum quinquaginta Psalmi Davidici* (Lugduni, 1514), souvent réimprimé, il donne plusieurs conclusions; voici la première : « Quod nullum mysterium scriptum aut factum in Veteri Testamento est gratia sui, sed omnia facta sunt in figura Novi Testamenti, et omnia prænuntiabant mysteria Christi et Ecclesiæ futura in Novo Testamento. » Oui, nous dit-il, le Nouveau Testament tout entier « latebat et continebatur virtualiter in Veteri Testamento sicut conclusio in præmissis », si bien que, sans recourir à l'Ancien Testament, on ne saurait comprendre vraiment et parfaitement les mystères du Nouveau concernant Jésus-Christ et son Eglise. L'ancienne Loi était une route qui menait au Christ, et c'est par rapport au Christ et à son Eglise qu'il faut l'interpréter : « Omnes patres et fideles Vet. Test. tendebant in Christum, ut in eo acci-

pages de l'Ecriture ne nous parlent que du Christ et de son Eglise répandue dans le monde entier. » « Dans l'Ancien Testament se cache le Nouveau, et le Nouveau est la manifestation de l'Ancien. » Les psaumes s'occupent tout particulièrement de J.-C. : d'après les Pères et les exégètes, presque tous parlent de lui. Dans Abrahaam, Isaac, Joseph, Moïse, David, Salomon, Job, dans tous les grands personnages de l'Ancien Testament, en un mot, on voyait des figures du Christ; dans les faits de leur vie, des préludes de la vie du Christ. L'Ancien Testament renfermait la foi au Christ : non seulement les cérémonies légales, mais les faits eux aussi y figuraient le Christ. Le peuple juif, d'où nous venaient les écrits de l'Ancien Testament, n'avait été choisi par Dieu que pour y faire naître le Christ ; aussi, dans ce peuple, tout était prophétique. Bref, d'après les exégètes et les théologiens avant Luther, les Ecritures, les Patriarches, les autres croyants, tout dans l'Ancien Testament se rapportait au Christ. Cette conviction catholique se fondait sur la parole même de Jésus-Christ : « Scrutez les Ecritures ; elles rendent témoignage de moi ». « Moïse a écrit à mon sujet [1]. »

Jésus-Christ est le centre de la prière de l'Eglise. Dans chacune de ses prières, l'Eglise parle de lui, soit pour l'adorer en union avec le Père et le Saint-Esprit, comme dans les doxologies des hymnes, soit pour

perent repromissiones » (f. 11), etc. Dans l'ouvrage lui-même, l'auteur revient fréquemment sur ces idées. Voir aussi Weiss, *Apologie des Christentums*, III, 3e édit., p. 655.

1. Jean, 5, 39, 46. Voir aussi Luc, 24, 27 ; de même *Act. Ap.*, 10, 43 ; I Cor., 10, 6, etc.

s'élever par lui vers Dieu le Père, comme dans les oraisons de la messe. J.-C. est le centre de la messe et du bréviaire, les pièces capitales de chaque jour : c'est autour de l'élévation et de la communion que s'est développé notamment le sacrifice de la messe, commémoration vivante de celui de la croix. Il est le centre de la semaine catholique : les deux jours les plus importants y sont le vendredi et le dimanche, c'est-à-dire le jour où il est mort et celui où il est ressuscité. Il est le centre de l'année liturgique : du premier dimanche de l'avent au dernier dimanche après la Pentecôte, toutes les fêtes y convergent vers ses deux naissances, sa naissance à la vie immortelle le jour de Pâques, et sa naissance à la vie de la terre le jour de l'Epiphanie, dont la fête de Noël est un dédoublement postérieur. Dans les temples matériels de l'Eglise catholique, tout est tourné aussi vers le Christ. Il n'est pas opportun de lui dédier spécialement certaines églises : dans leurs parties essentielles, tout en elles, au matériel comme au moral, lui est entièrement consacré.

Ce n'était pas un autre esprit qui animait la théologie du moyen âge. Comme le dit saint Bonaventure dans l'introduction au troisième livre des *Sentences*, ce recueil, qui fut le manuel de théologie de toute cette époque, est tourné tout entier vers l'exposé du mystère de notre régénération par J.-C. Le premier livre s'occupe du premier Principe de cette régénération, c'est-à-dire de Dieu et de la sainte Trinité ; le second, de la chute du premier homme, mais d'une chute dont on entrevoit le relèvement ; le troisième, le livre central, du Régénérateur, du Sauveur, de J.-C., et il expose comment le

relèvement s'est opéré ; le quatrième parle du salut de l'homme régénéré. Il n'y a donc pas à s'étonner que dans l'introduction du premier livre, Saint Bonaventure appelle le Christ « le sujet auquel tout se rapporte » dans la théologie [1].

Voilà, comme en courant, de quoi juger l'assertion principale de Seeberg. Comme on l'a vu, il la fait précéder d'une autre réflexion, d'allure énigmatique, et dirigée naturellement contre les catholiques. « Pour Luther, ce n'était ni le droit naturel, ni même le droit divin qui étaient le contenu de l'Ecriture. » Qui donc a jamais dit que le droit fût le principal objet de l'Ecriture ? Mais Seeberg prétend-il nier que le droit naturel et le droit divin soient contenus *aussi* dans l'Ecriture ? Ou se met-il au point de vue immoral de Luther, et veut-il nous dire que nous n'aurions qu'à nous débarrasser du Décalogue tout entier, parce que pour le chrétien, il n'y aurait aucune loi [2] ?

Du reste, la phrase de Luther sur laquelle il s'appuie est loin d'être aussi profonde qu'elle pourrait le paraître, ainsi détachée de son contexte. A cet endroit, Luther tempête contre la distinction entre la *foi implicite* et la *foi explicite*. Mais sur l'idée que « l'Ecriture ne contient que le Christ et la foi au Christ », nous y chercherions en vain des développements du genre de

1. Procem., qu. 1 : « Subjectum, *ad quod omnia reducuntur*, quæ determinantur in hoc libro, *ut ad totum integrum, est Christus.* » Voir aussi le prologue de son *Breviloquium*, où il expose la noblesse et l'autorité de l'Ecriture Sainte en des termes qui rejettent dans l'ombre tout ce que Luther a pu écrire sur ce point. Cherchons avec le désir de trouver, Messieurs les Protestants !

2. Ci-dessus, t. III, p. 339 et suiv.

ceux qu'avant lui on trouve dans les Pères, les exégètes et les théologiens. Il n'y dit censément rien de l'Ancien Testament ; pour ce qui est du Nouveau, nous n'avons pas besoin de lui pour savoir qu'il ne parle que du Christ et de la foi au Christ. Et c'est pourtant tout ce qu'il nous apprend : « Où trouve-t-on avec plus de clarté, écrit-il, que Dieu a créé le ciel et la terre, que le Christ est né de Marie, qu'il a souffert, qu'il est mort, qu'il est ressuscité, en un mot tout ce que nous devons croire [1] ? » Ainsi, les premiers mots de la Bible : « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre », et quelques articles du symbole des apôtres. Quand il ajoute : « Qui est assez borné pour lire ces articles et ne pas les comprendre », il a parfaitement raison. Et voilà « la pensée grandiose, la plus grandiose même dont l'Eglise et la théologie soient redevables à Luther » ! C'est Seeberg qui, du haut de sa monture guerrière, daigne faire descendre cet oracle sur nous.

Mais c'est peut-être que les Pères et les scolastiques, que l'Eglise entière avait obscurci cette vérité ? Je mets Seeberg au défi de le prouver.

Il y a plus : la phrase banale de Luther que nous cite Seeberg est en contradiction absolue avec l'idée fondamentale de Luther sur la Loi. La Loi, on le sait, est le centre des écrits de l'Ancien Testament. Or, d'après Luther, « l'Evangile et la Loi sont aussi opposés que le sont le ciel et la terre, la lumière et les ténèbres. » La Loi « ne se borne pas à obscurcir la connaissance de la grâce ; elle nous enlève le Christ avec ses bienfaits, et

1. Weim., VIII, 236-237 (1521).

l'Evangile tout entier [1]. » Le Christ et la Loi sont en opposition irréductible [2]. « La Loi ne révèle pas le Fils de Dieu, mais elle montre le péché, effraie la conscience, révèle la mort, la colère et le jugement de Dieu et l'enfer, et en tout cela il n'y a rien du Fils de Dieu. C'est l'évangile qui nous enseigne ce qu'il est, et il n'admet aucune loi [3]. » Mais s'il en est ainsi, la Loi et en général l'Ancien Testament ne sauraient contenir le Christ ni la foi au Christ ; ils nous révèlent bien plutôt le démon que le Christ, tant est grande la répulsion que Luther manifeste contre la Loi. Dès lors, la phrase de Luther n'est plus qu'une phrase creuse dont il a embarrassé « la théologie protestante » ; de « l'Eglise protestante », on sait qu'il n'y a pas lieu de parler.

Cette phrase n'a de sens que dans la doctrine catholique que saint Thomas d'Aquin expose parfaitement, notamment pour ce qui est de l'ancienne loi, lorsqu'il dit c'était que de deux manières qu'elle conduisait au Christ, premièrement en parlant du Christ, secondement, en disposant les hommes au règne du Christ, parce qu'elle les retirait de l'idolâtrie et les unissait

1. *In Gal.* (1535), I, 172. — *Ibid.*, p. 86 : « Non solum obscurat cognitionem gratiæ, sed Christum cum omnibus suis beneficiis tollit et totum Evangelium. » — Voir aussi, *ibid.*, p. 113.

2. *Ibid.*, p. 85 (ci-dessus, III, 366); voir aussi, p. 302 ; Erl., 51, 297 (1524 ?), où l'on apprend que la Loi est opposée aussi au Saint-Esprit.

3. *In Gal.*, I, 112-113 (ci-dessus, III, 341). Voir des développements à ce sujet, ci-dessus, t. III, 308 et suiv. (le § 5), surtout p. 359 et suiv.

dans le culte d'un seul Dieu, qui devait sauver le genre humain par le Christ [1]. »

Chez Luther, la doctrine qui nous montre la Sainte Ecriture toute remplie du Christ n'a eu son plein sens que lorsqu'il pensait encore en catholique. De fait, dans ses *Dictées sur les Psaumes*, il la présente avec toutes les variations possibles, sans laisser jamais soupçonner qu'il s'imagine être le premier à avoir fait cette découverte [2].

Mais, en voilà assez sur ce point. Tout lecteur intelligent en arrivera sans peine à cette conclusion que les théologiens protestants ne comprennent même pas leur Luther.

1. « Lex vetus a bono Deo data est, qui est *Pater Domini nostri Jesu Christi* (I Cor., 1, 3). Lex enim vetus ordinabat ad Christum dupliciter : uno quidem modo testimonium Christo perhibendo. Unde ipse dicit (Luc. ult.) : « Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in Lege, et in Psalmis, et in Prophetis, de me; » et (Joan., V) : « Si crederitis Moysi, crederetis forsitan et mihi, de me enim ille scripsit ». Alio modo per modum cujusdam dispositionis, dum retrahens homines a cultu idololatriæ, concludebat eos sub cultu unius Dei, a quo salvandum erat humanum genus per Christum ». *1ª 2ᵉ*, qu. 98, a. 2. — Conrad Kœllin écrit dans son Commentaire sur ce passage : « Vetus Testamentum a Deo testimonium perhibuit Christo, ut Christus potuerit se ostendere auctorem legis et Messiam per auctoritatem scripture et vetus testamentum. » Dans le même sens, Perez de Valence écrit dans son ouvrage sur les Psaumes (*Centum quinquaginta Psalmi davidici*, Lugduni, 1514, f. 86, sur le ps. 24) : « Lex vetus nihil aliud fuit nisi quedam via dirigens in Christum tanquam in finem immediatum, et ideo nusquam petit regnum celorum, sed semper petit Christum Messiam futurum, qui doceat viam in regnum celorum. » Voir aussi *Gal.*, 3, 24.

2. Voir, par exemple, Weim., III, 13 (il y renvoie à Jean, 5, 39) ; 46, 63 ; IV, 153, etc. (1513-1515).

Après avoir constaté chez ces théologiens une ignorance aussi inimaginable sur un point capital de la doctrine de l'Eglise, personne ne s'étonnera de les trouver en défaut sur maint autre point moins important. Ainsi, ce n'est que dans l'*Exposé du Symbole,* de Jean Huss[1], que Holtzmann, professeur de théologie à Strasbourg, a découvert pour la première fois « la distinction vraiment hussitte entre *croire à Dieu, croire Dieu* et *croire en Dieu*[2] ». Ce n'est donc qu'au XV^e^ siècle que cette distinction aurait été faite, et par les Hussittes[3]. Avant les hérétiques, il n'y a du reste jamais eu de foi dans l'Eglise : c'est ce que le protestant sait par Luther.

S'il est permis à un professeur de théologie de faire montre d'une pareille science, pourquoi une dame protestante n'aurait-elle pas le même droit ? De fait, Friederike Fricke nous dit : « L'excellente explication (de Dietenberger) sur croire simplement à Dieu, croire Dieu et croire *en* Dieu nous rappelle les Frères Bohêmes[4] ».

Malheureusement, cette distinction a été faite mille ans avant l'apparition des Hussittes et des Frères Bohêmes ; déjà saint Augustin distinque entre « croire à Dieu », et « croire en Dieu », « croire Jésus-Christ »,

1. *Expositio symboli,* imprimé en 1520.
2. « Credere Deo, credere Deum, credere in Deum ».
3. *Die Katechese des Mittelalters,* dans *Zeitschrift für praktische Theologie,* XX^e^ année (1898), p. 129.
4. *Luther's kleiner Katechismus in seiner Einwirkung auf die katechetische Literatur des Reformationsjahrhunderts.* Göttingen 1898, p. 183. Avec une lettre-préface des deux professeurs de théologie Knoke et Tschackert.

et « croire en Jésus-Christ [1] ». Si Holtzmann, professeur d'Ecriture sainte (je ne m'occupe pas de la dame), eût été quelque peu familiarisé avec l'histoire de l'Ecriture Sainte au moyen âge, il aurait trouvé les paroles de saint Augustin réunies dans la *Glose ordinaire* de Strabon au IX^e^ siècle, donc plus de cinq cents ans avant les Hussittes [2]. Si Holtzmann eût un peu mieux connu son Luther, il aurait encore trouvé qu'avant de rien savoir des Hussittes, le Réformateur lui-même connaissait déjà cette distinction de « croire Dieu, croire à

1. « Credere Deo, credere in Deum ; Credere Christum, credere in Christum ». Dans le *Tr. 29 in Joann.*, n° 6, saint Augustin écrit: « Non autem continuo qui credit *ei*, credit *in eum*. Nam et dæmones credebant ei, et non credebant in eum. Rursus etiam de Apostolis ipsius possumus dicere : credimus Paulo, sed non credimus in Paulum ; credimus Petro, sed non credimus in Petrum... Quid est ergo credere *in eum* ? Credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et ejus membris incorporari. Ipsa est ergo fides, quam de nobis exigit Deus ». Voir aussi *Enarrat in Psal.* 77, n. 8. — Dans le *Sermo* 144, n. 2, on trouve : credere *Christum*, credere in *Christo*. — De même Luther, Weimar, VII, 215 (1520). — [Voir aussi, ci-dessus, t. III, p. 314-315, n. 1. — *Croire à Dieu* et *croire Dieu* rendent assez convenablement les expressions *credere Deo*, *credere Deum*, mais *croire en Dieu* ne rend que très imparfaitement *credere in Deum;* le mouvement qu'indique *in* avec l'accusatif ne se retrouve plus en français ; il faudrait: *croire vers Dieu*. Dans leurs textes allemands, Holtzmann et Denifle citent ces expressions en latin. N. d. T.].

2. « Credit illi, qui credit vera esse quæ ille loquitur, quod et mali faciunt. Credere illum est credere quod ille sit Deus, quod et diaboli faciunt. Sed credere *in eum* est illum credendo amare, credendo diligere, credendo in eum ire et ejus membris incorporari ». Sur Rom. 4, 5, dans Migne, *Patr. lat.*, T. 114, 482. — Voir en outre le *Sermo* que l'on attribue à tort à saint Augustin dans *Opp. s. Aug.* (Parisiis, 1685), t. VI, Append., p. 279, c. 1. — Voir aussi mes *Quellenbelege* (*Pièces justificatives*), pp. 71, 82, 93, 114, etc.

Dieu et croire en Dieu », et qu'il l'avait empruntée aux *Sentences* de Pierre Lombard, qui a vécu plus de deux cents ans avant les Hussistes et les Frères Bohêmes[1]. Cette trouvaille lui aurait donné quelque chance de découvrir que cette dictinction était devenue banale, qu'on la trouve constamment chez les scolatiques, jusqu'à l'époque des Hussittes et de Luther[2].

Une telle ignorance de la tradition de l'Eglise explique que les théologiens protestants ne découvrent que de loin en loin quelques rayons de lumière avant Luther. C'est les *yeux fermés* qu'ils entrent dans la période qui précéda immédiatement la Réforme, Viennent-ils par hasard à se heurter à un auteur catholique du moyen âge qui parle, par exemple, de la confiance en Dieu ou de l'inutilité de nos œuvres, ils le considèrent aussitôt comme une exception : chez

1. Dans les notes marginales de Luther sur les *Sentences* (lib. III, dist. 23), que l'on a publiées en 1893, on trouve cette distinction. (Weim., IX, 92 ; 1510-1511):

Credere { Deo / in Deum / Deum }

Si les écrivains protestants que nous venons de nommer s'étaient donné la peine d'ouvrir les *Sentences* au passage indiqué (et ils auraient trouvé cet ouvrage dans toute bibliothèque d'Université), ils auraient découvert que Pierre Lombard commence un article par ces mots : « Aliud est enim credere *in Deum*, aliud credere *Deo*, aliud credere *Deum* » ; puis il explique ces expressions (*Sent.* lib. III, dist. 23, art. ou n° 4). J'ajouterai encore que dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, fol. 131 [Ficker, II, 88], Luther, parlant de ces différents sens du mot *credere*, renvoie en termes formels non pas à Jean Hus ou à un Frère Bohême, mais au Maître des Sentences.

2. Voir Weiss, *Apologie des Christentums*, III, (3e édit.), p. 270, 1104 et suiv.

cet enfant perdu, ils découvrent, pour parler comme Lenz, de « brillantes étincelles de cette plénitude de lumière qui, devait bientôt s'allumer pour le monde entier en la personne de Luther ».

S'ils consentaient à *ouvrir les yeux* pour étudier la tradition catholique, ils arriveraient à cette conclusion qu'au contraire Luther ne possédait qu'un faible reste de la plénitude de lumière qui avait brillé avant lui, que par ses ruses et ses mensonges il s'entendit à merveille à obscurcir cette lumière, et à s'en donner à lui-même les apparences. Ils reconnaîtraient combien ils se sont trompés en le prenant pour guide. Et ils auraient alors une autre attitude à l'endroit des mensonges du Réformateur sur nombre de points prétendus de la doctrine et du culte catholique : la justification par les œuvres, la confiance dans les œuvres et dans les saints au lieu de la confiance en Jésus-Christ, la contrition, la satisfaction, le juge qui punit, etc.

Si encore les théologiens et les historiens protestants n'ignoraient que le moyen âge ! Mais leur ignorance se manifeste aussi dans la patristique, surtout à propos de saint Augustin, celui que l'Eglise et Luther s'accordent à regarder comme le plus important des Docteurs. Seeberg ne va-t-il pas jusqu'à écrire : « C'est peut-être la plus belle œuvre d'Augustin d'avoir frayé à Luther, le plus grand de ses fils, le chemin vers saint Paul[1] » Mais comment Seeberg et ses pareils

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 205. Voir, ci-dessus, t. II, p. 368, t. III, p. 5 et suiv.

lisent-ils donc saint Augustin ? Un seul exemple, vraiment étonnant, va nous le montrer.

Dans une remarque sur cette phrase de Mélanchthon, que les vertus des païens doivent être regardées non comme de véritables vertus, mais comme des « vices », Kolde écrit : « Mélanchthon fait ici allusion au mot *bien connu* d'Augustin dans son *Traité contre Julien*, livre IV, ch. 3, nos 25-26, que les vertus des païens sont *des vices éclatants*[1] ». Ainsi, ce mot bien connu de saint Augustin, que les vertus des païens sont « des vices éclatants », doit se trouver, c'est Kolde qui nous le dit avec une assurance parfaite, dans le Traité d'Augustin *contre Julien*, livre IV, chap. 3, nos 25-26. Quoi de plus précis ! Et, pourtant, au passage indiqué, le mot bien connu ne se trouve pas[2] ! Seeberg, lui aussi, attribue cette parole à saint Augustin[3]. Et comme il faut bien avoir sa petite originalité, il ne donne pas la même référence que Kolde : il renvoie à plusieurs chapitres de la *Cité de Dieu*[4]. Le mot s'y trouverait donc plusieurs fois répété. Par malheur, en réalité, on ne l'y trouve même pas une seule fois ! Pour la même parole, Prantl, qui était du côté protestant, renvoie comme Seeberg à la *Cité de Dieu* ; mais au lieu du livre V, il cite le livre XIX, chapitre 25[5]. Et sa réfé-

1. « Splendida vitia ». — *Loci communes de Philippe Mélanchthon*, publiés par Kolde (1900), p. 86, note 1. C'est moi qui souligne le mot « connu ».

2. Voir Migne, *Patr. lat.*, T. 44, col. 750-751. Je reviendrai à l'instant sur ces passages, et je les replacerai dans leur contexte.

3. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 271.

4. *De Civitate Dei*, V, 12 et suiv.

5. *Geschichte der Logik im Abendlande* (1855-1870), I, 655.

rence n'est pas plus heureuse que les autres. Alexandre d'Œttingen se contente d'écrire que saint Augustin « appelle les vertus païennes des vices éclatants[1] ». C'était déjà ce qu'avait fait Leibniz, mais, d'une manière plus réprouvable encore : il donnait comme une « saillie de saint Augustin que les vertus des païens n'étaient que de *splendida peccata*, des vices éclatants[2] ». Si Leibniz avait lu saint Augustin, il aurait vu que la saillie consistait à *attribuer* cette parole à saint Augustin, et qu'en outre, identifiant le mot *vice* et le mot *péché*, il faisait preuve d'une complète ignorance de la langue de saint Augustin. Là où se trouve le grand Leibniz, la place de Harnack est tout indiquée. De fait, il nous dit : « Toutefois, c'est Augustin qui le premier fit le pas suprême par son *affreuse théorie* que toutes les vertus des païens n'étaient que des *vices éclatants*[3] ». Mais plus prudent que son collègue Seeberg, il ne donne aucune référence de cette « affreuse théorie ». En ne s'en tenant pas *au mot latin*, il est toutefois aussi imprudent que Prantl et Thiemme[4], car notre mot *allemand* « Laster » dit beaucoup plus que « vitium », surtout chez saint Augustin[5]. Mais que faut-il penser de « l'affreuse théorie » elle-même ?

1. *Luthersche Dogmatik*, II, 1 (1900), p. 656.

2. *Théodicée*, § 259. (*Opp. philos.*, édit. Erdmann, p. 581).

3. *Sokrates und die alte Kirche*. Giessen, 1901, p. 23. C'est moi qui souligne.

4. *Die sittliche Triebkraft des Glaubens. Eine Untersuchung zu Luthers Theologie* (1895), p. 80-81.

5. Le mot *Fehler, défaut*, serait plus exact. Dans le texte allemand, Denifle garde toujours le mot latin *vitium*.

En français, on pourrait traduire aussi *vitium* par *défaut*, (et

Stupéfaction ! Le mot bien connu de saint Augustin : « les vertus des païens ne sont que des vices éclatants » non seulement *ne se trouve pas* dans les passages indiqués, mais il *ne se trouve même pas dans tout saint Augustin*. Ces grands érudits se sont trompés, et de plusieurs manières : d'abord, l'expression « vices éclatants » *n'est jamais employée* par ce Docteur ; ensuite, il *n'écrit jamais*, sans l'expliquer, une phrase aussi générale que celle-ci : « toutes les vertus des païens ne sont que des vices », car elle ne serait pas seulement sujette à méprise, elle serait fausse. Toutes les fois que saint Augustin dit quelque chose d'approchant, il explique ce qu'il entend par là : c'est toujours une conséquence de ce qu'il vient d'exposer. Or sa pensée constante est qu'une action vertueuse en apparence ne l'est pas réellement quand la fin n'en est pas bonne, quand cette fin n'est pas Dieu, mais au contraire quand cette action a été accomplie soit avec une mauvaise intention soit par complaisance en soi-même, par orgueil et vaine gloire. Alors, si belle même que paraisse cette action considérée extérieurement, elle est gâtée par une défectuosité intérieure. Elle n'a que l'apparence de la vertu, elle est souillée, par conséquent, elle est un « vice » [1].

pour *splendidum* mettre *splendide, brillant)*. (Voir ci-dessus, t. II, p. 415, t. III, p. 18). Nous aimons à croire, toutefois, qu'en traduisant *vitium* par le mot correspondant *vice*, nous ne nous écartons pas sensiblement de la pensée de saint Augustin (N. d. T.).

1. Que l'on médite les passages suivants. *De civitate Dei*, lib. 19, c. 25, (Migne, *Patr. lat.*, T. 41, c. 656) : « Proinde virtutes, quas sibi habere videtur (mens *veri Dei nescia*) nisi ad Deum retulerit, etiam ipsæ vitia sunt potius quam virtutes. Nam licet a quibusdam tunc veræ et honestæ putentur esse viriutes, cum ad se ipsas

Il donne comme un principe non pas particulier à lui, mais admis par tous les gens vraiment vertueux, que « sans la vraie piété, c'est-à-dire sans le véritable culte du vrai Dieu, personne ne peut posséder une vertu véritable ; et que la vertu n'est pas véritable quand elle se met au service de l'honneur humain [1] ».

referuntur, nec propter aliud expetuntur et iam junc inflatæ ac superbæ sunt. Et ideo non virtutes, sed vitia judicanda sunt ». Voir l'explication de la note suivante. — Dans *Contra Julianum*, l. IV, c. 3, n. 19 (Migne, T. 44, c. 747-748), il enseigne que si les vertus, telles que la prudence, la tempérance, la justice, au lieu de venir d'une bonne intention, sont plutôt inspirées par une mauvaise, alors elles sont « tali fine turpes atque deformes, et ideo nullo modo germanæ veræque virtutes ». — Traitant de ce passage (2ª 2ᵃᵉ, qu. 23, a. 7), saint Thomas dit : « Si particulare bonum (ad quod virtus ordinatur) non sit verum bonum, sed apparens, virtus etiam quæ est in ordine ad hoc bonum, non erit vera virtus, sed falsa similitudo virtutis. — Dans le *Traité contre Julien*, après avoir exposé sa pensée dans le passage du nº 19 que nous venons de citer, saint Augustin la développe au nº suivant. Puis dans les numéros 24-26, il s'occupe de la différence entre la véritable et la fausse vertu au point de vue de la foi. Sans la foi, dit-il, on ne peut diriger ses actions vers le but auquel elles devraient tendre pour être vertueuses. « Non actibus, sed finibus pensantur officia ». Nous disons tous en effet, que, sans la foi, les vertus manquent de la véritable vie surnaturelle, et [dans l'état présent où Dieu vous a placés], de leur perfection naturelle elle-même. — Dans le *De civitate Dei*, lib. 5, cap. 12, n. 4, saint Augustin indique de nouveau la mesure de la véritable vertu : « Neque enim est vera virtus, nisi quæ ad eum finem tendit, ubi est bonum hominis quo melius non est ». C'est d'après cette règle que dans les chapitres suivants il apprécie les vertus des vieux Romains.

1. *De civitate Dei*, lib. 5, c. 19 (*Patr. lat.*, t. I et c. 166) : « ...dum illud constet inter omnes veraciter pios, neminem sine vera pietate, i. e. veri Dei vero cultu, veram osse habere virtutem, quando gloriæ servit humanæ ». Ce que saint Augustin dit dans le passage cité au début de la note précédente est une conséquence de ce principe.

Je n'ai pas *à examiner ici* jusqu'à quel point et quand saint Augustin reconnaît aussi aux païens des vertus véritables et réelles quoique naturelles, ou même une certaine foi, fruit de la grâce de Dieu : ces questions sont en dehors du sujet qui nous occupe. L'unique question dont il s'agit ici est si le mot *bien connu* que les vertus des païens ne sont que des vices éclatants se trouve réellement dans saint Augustin.

Si cette question était du ressort des philologues protestants, des juristes protestants, dont les travaux dénotent une méthode beaucoup plus scientifique que ceux des théologiens protestants, il y aurait longtemps qu'ils l'auraient résolue par la négative, et ils auraient montré en même temps comment on en est arrivé à cette expression : ils auraient renvoyé à deux passages de saint Augustin *que ne citent jamais les théologiens protestants*, et qui pourtant ont très probablement donné lieu à la formation de cette expression malheureuse de « vices éclatants[1] ». S'il n'y avait

1. Partant de son exposition des prétendues vertus qui ont à leur source une intention mauvaise (*Contra Julianum*, lib. 4, n° 19), saint Augustin conclut (n. 20) : « Ita omnibus virtutibus non solum sunt vitia manifesta discretione contraria (sicut prudentiæ temeritas), verum etiam vicina quodam modo, nec veritate, sed *quadam specie fallente* similia ». Jansénius, qui avait lu si souvent saint Augustin tirait de là « Augustini doctrinam. qua Romanorum, Philosophorum vel quorumcumque infidelium virtutes non veras virtutes, sed vitia *specie virtutum palliata* fuisse tradit ». (*Augustinus, De Statu naturæ lapsæ*, 4, c. 8 ; Rothomag, 1652, II, p. 238ᵇ). D'ailleurs, je n'ai pas à m'occuper ici de la doctrine de Jansénius ni des conséquences qui en découlent. — Kolde ne cite que ce passage. La raison en est délicieuse : l'autre ne se trouvait pas dans le modèle qu'il avait sous les yeux ! Ce second passage est dans *Retract.*, l, 1, c. 3, n. 2, où le saint

plus de théologiens protestants, il y aurait beau temps qu'on ne parlerait plus de ce mot *si connu !* [1]

Telle est la science de cette critique soi-disant impartiale. Mais ces messieurs aux prétentions d'objectivité ne reculent même pas devant la contrainte morale. Avant de présenter son élève *catholique* au « colloquium [2] », Lenz lui posa, comme il le dit lui-même, la « question de conscience » : « Quelle est ton attitude à l'égard de la religion ? — C'est-à-dire, je lui deman-

Docteur manifeste du regret d'avoir dit (*De ordine*, lib. 1, c. 11, n. 31) : « Philosophos (non vera pietate præditos) *virtutis luce fulsisse* ». Puisque d'après saint Augustin les vertus des infidèles sont plutôt des « vices », un esprit inattentif ou insuffisamment formé a pu conclure *vitia* virtutis *luce fulsisse*, et par conséquent, que les vertus des infidèles étaient des vices éclatants, conclusion contre laquelle saint Augustin aurait protesté, et à bon droit.

1. Denifle aurait pu citer aussi 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 aussi à saint Augustin. En réalité, elle n'est certainement pas de lui. On ne sait pas encore avec certitude à qui elle remonte. Quelques-uns 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 kirchtichen Friedenspruchs* : 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). [Placée ci-dessus, au t. II, 364, elle en disparaîtra à la deuxième édition].

2. Le « colloquium » est l'épreuve orale que tout *privatdozent* doit soutenir avant son *habilitation*. (N. d. T.).

dais si, *dans ses études, il se sentait en état de faire abstraction de toute attache à la volonté de l'Eglise* dans laquelle il avait été élevé, de tous égards à ce qu'une volonté étrangère voudrait lui imposer ; si, dans ses recherches et dans son enseignement, il ne voulait suivre que sa propre et libre conviction[1] ». Est-il cependant jamais venu à l'esprit de Lenz, ou à celui de tout autre professeur protestant, de poser à l'un de leurs élèves *protestants la question de conscience* de la manière suivante : « Dans tes études sur Luther ou dans tes recherches sur la période de la Réforme, te sens-tu en état de garder une entière objectivité et un véritable amour de la vérité ? Si tu en venais à cette conclusion que Luther s'est de plus en plus affaissé, qu'il n'a formulé sa doctrine que sous l'empire des passions qui le dominaient, qu'il s'y est enfoncé pour faire pièce à l'Eglise, que son œuvre, la prétendue Réforme, n'est que le comble de la corruption antérieure, ferais-tu alors abstraction de toute considération et de toute volonté étrangères, y compris les théories de l'Ecole de Berlin ; et, suivant ta libre conviction, publierais-tu les résultats de tes recherches ? » Pour poser de pareilles questions, ces professeurs devraient posséder eux-mêmes une objectivité parfaite, aimer la vérité sans limites et être libres de toute opinion préconçue. Mais lorsqu'il s'agit de Luther et de sa réforme, ces qualités leur sont étrangères ; à la place, ils ont des axiomes *a priori*, des idées fixes auxquelles personne ne doit toucher, à tel

1. LENZ, *Römischer Glaube und freie Wissenschaft* (1902), p. 6.

point que celui qui oserait le faire serait aussitôt mis au ban de la science.

Quoi d'étonnant si tous les biographes protestants de Luther font leurs recherches et leurs travaux sous l'empire de cette contrainte ? Ils sont aprioriques, c'est-à-dire tout, plutôt que de vrais historiens. Ainsi Jürgens, Köstlin, Kolde, Berger, Lenz, Buchwald, Kawerau acceptent sans la moindre critique presque toutes les fables que le Luther d'après 1520, et surtout d'après 1530 a racontées sur sa vie monastique d'autrefois, celles-là aussi qui sont contenues dans les sources les plus suspectes, comme le sont notamment les *Propos de table* d'Aurifaber [1];

1. D'une manière générale, tous les *Propos de Table* sont suspects en ce sens que dans ses conversations, plus encore que dans ses écrits, Luther abondait en exagérations et même en graves altérations de la vérité. Mais quelle est la valeur de ces *Propos de Table* comme documents psychologiques sur Luther ; reproduisent-ils fidèlement ces conversations ?

Quatre travaux récents ont été faits sur les *Propos de Table*, et tous s'occupent plus ou moins de cette question : *Luther's Table Talk* par Preserved Smith (New-York, 1907) ; un article du P. Grisar dans son *Luther*, t. II, 1911, p. 178-199 ; *Les Propos de Table de Luther* : articles de M. Cristiani dans la *Revue des Questions historiques*, t. 90, 1911, p. 470-497 ; t. 91, 1912, p. 101-135 ; t. 92, 1912, p. 436-461 (fin) ; enfin, le premier volume des *Propos de Table* dans l'édition critique de Weimar, publié par le Dr Drescher (Martin Luthers *Werke*, *Tischreden*, I, 1912). Ces travaux arrivent à des conclusions qui sont substantiellement les mêmes.

M. Smith décrit la *table* de Luther dans l'ancien couvent de Wittenberg ; puis il passe en revue les diverses sources des *Propos de Table*, et les collections postérieures, notamment celle d'Aurifaber (p. 62-69). Cet Aurifaber fut le premier à publier les *Propos de Table* (1566). En 1545 et 1546, il avait été le *famulus* de Luther, c'est-à-dire moitié son secrétaire, moitié son domestique. Mais, dans son gros volume, ce qu'il mit surtout, c'était des récits qu'il n'avait pas entendus lui-même ; il s'était particulièrement

puis avec une calme assurance, ils bâtissent sur ces fables, sans vouloir remarquer qu'elles sont en contradiction avec les témoignages de Luther pendant sa

servi d'une collection précédente de Lauterbach. Or, dans sa collection, « il a traité les originaux avec beaucoup d'arbitraire ; il a enlevé des propos à leur contexte », etc. (P. 69). « Pratiquement cette collection est inutilisable ; plus nous apprenons à connaître les textes originaux des *Tischreden*, plus la collection d'Aurifaber baisse dans notre estime. » (P. 75 : jugement de Kroker que Smith fait sien).

D'après Grisar, les études récentes sur les *Propos de Table*, la découverte de plusieurs originaux prouvent que ces *Propos* ont une grande valeur historique ; mieux encore que les lettres de Luther, ils nous le peignent tel qu'il était. Sans doute la collection d'Aurifaber a été faite de seconde main ; toutefois elle-même, elle ne doit pas être dédaignée (P. 183-185).

M. Cristiani entre dans plus de précisions : « Il y a trois sources principales de l'histoire de Luther. Ce sont, par ordre d'importance : les *Lettres*, les *Ouvrages* et enfin les fameux *Tischreden* ou *Propos de Table*. » C'est cette troisième catégorie qui est la moins classée. Puis M. Cristiani étudie l'origine et la valeur de ces *Propos de Table*. Il montre longuement les défectuosités de la collection d'Aurifaber. Depuis 1872, beaucoup de sources ont été publiées ; elles permettent de placer les *Propos* dans leur cadre, avec leurs dates et le nom de celui qui les a écrits. « En résumé, l'œuvre d'Aurifaber ne saurait inspirer grande confiance à l'historien. Il est à regretter surtout qu'il ait employé l'ordre analytique de préférence à l'ordre chronologique ». (T. 91, p. 134).

Mais pour les sources originales publiées depuis 1872, M. Cristiani cite en l'approuvant ce jugement de Kroker (1903) : « A la vérité, les *Tischreden* ne doivent être employés pour des travaux scientifiques que dans le cas où la date, le nom du transcripteur et le texte sont bien établis ; mais dans ce cas, ils doivent être employés sans restriction... Les originaux des *Tischreden*, à l'exception de Cordatus, méritent pleine confiance, et tout au moins la même confiance que nous accordons aux sermons non publiés par Luther lui-même, mais relevés et livrés à l'impression par se amis et disciples. » (T. 92, p. 448-449).

En somme, ces sources ont une *vérité psychologique* : elles nou

vie monastique [1]. Il n'est pas de *Vie* d'homme tant soit peu célèbre qui ait été écrite avec moins de critique que celle de Luther par ses biographes. C'est ainsi toutefois qu'ils devaient agir ; c'était là le seul moyen de maintenir leur axiome : Luther eut toujours raison contre l'Eglise [2]. Si, en effet, l'on arrive à prouver que

peignent Luther au moment où il parlait ; elles peignent l'âme de Luther de 1531 à 1546.

Dans son étude, M. Cristiani disait que « dans l'état actuel de la question le problème ne semblait pas comporter de solution définitive, et que l'édition critique des *Tischreden*, dans l'édition de Weimar, se ferait sans doute encore attendre de longues années. » (T. 90, p. 472). Sur ce dernier point, il se trompait : en 1912, le Dr Drescher en a donné le premier volume, de 656 pages. L'ensemble de l'édition est confié à Kroker qui en a écrit l'introduction générale, avec brièveté et précision. (P. IX-XXV). Puis le volume contient les collections de Veit Dietrich : elles vont de 1531 à 1535 environ (N. d. T.)

1. J'en ai parlé suffisamment plus haut (T. I, p. 57 et suiv., t. II, p. 243-326, surtout p. 364 et suiv., t. III, p. 474). Les théologiens dont je parle dans ces passages s'appuient uniquement sur les biographes de Luther. Ses contradictions entre ses premières affirmations et celles qui vinrent plus tard sont surtout frappantes en ce qui regarde son état d'âme personnel et celui des autres *après* le repentir et la confession. Dans sa première manière, il se reprochait alors et reprochait à ses adeptes un trop grand *calme*, une trop grande *sécurité*, et, plus tard, il parlera encore assez souvent dans le même sens. Mais peu à peu, à partir de 1520 et surtout de 1530, il ne se lasse pas de nous renseigner sur ses inquiétudes, sur ses angoisses d'autrefois.

2. Les biographes de Luther s'entêtent à s'attacher aux fables défavorables à l'Eglise. Dans la 3e édition de sa vie de Luther (*Martin Luther*, 1883, I, 420), Kœstlin cite ces « paroles d'Aléandre » : « Si vous, Allemands, qui donnez au pape le moins d'argent de tous, vous secouez le joug de Rome, nous ferons en sorte que vous vous égorgiez les uns les autres ; jusqu'à ce qu'enfin vous disparaissiez dans votre propre sang ». Dans la 5e édition qu'il a donnée de cet ouvrage, Kawerau ne trouve ici aucune remarque à faire (*Martin Luther*, 1903, I, 387,

le droit de Luther contre l'Eglise est controuvé, alors s'effondre pour l'Eglise luthérienne le droit d'exister. C'est pourquoi ce à quoi songent le moins les biographes protestants de Luther, c'est d'examiner si ses récits sont fidèles et honnêtes, s'ils ne seraient pas plutôt pleins de fourberie. *A priori*, ils sont certains qu'il avait « une âme candide » [1], et un grand « amour de la vérité » [2]. Les « idées de l'Ecole de Berlin » se manifestent avec bonheur dans les matières historiques qui ne se rapportent pas à Luther et à la Réforme, par exemple, dans les *Monumenta Germaniæ* ou dans les œuvres de WAITZ ; mais quand il s'agit d'études sur Luther et la Réforme, ces idées sont mises complètement de côté. Là, on travaille avec d'autres préoccupations, tout opposées aux premières.

Prenons un exemple indiscutable. Si dans un écrivain antérieur, un collaborateur des *Monumenta Germaniæ* ou un juriste avait trouvé les trente articles qu'en décembre 1520 Luther prétendit avoir tirés des collections du droit canon, et qu'il publia pour sa justification [3]. il les aurait confrontés avec les sources, et il aurait dévoilé sans ambages les *falsifications* et les

769). Pourquoi donc Kawerau n'a-t-il pas fait la moindre allusion au travail de PAQUIER, *Jérôme Aléandre* (Paris, 1900), œuvre capitale sur ce personnage, et qui anéantit tant de fables ?

1. « Einfache seele ». Dilthey, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, de L. Stein, V, 356.

2. *Luther als Erzieher* (*Luther et l'éducation*). Berlin, 1902, p. 97. L'auteur a eu du moins le bon sens de taire son nom,

3. Weimar, VII, 161 et suiv.

mensonges dont ils sont remplis. Je me contente d'énumérer brièvement les premiers de ces articles.

I. « Le pape et les siens ne sont pas obligés de se soumettre aux commandements de Dieu et d'y obéir. » « Cette abominable doctrine est nettement formulée dans le chapitre *Solitæ, de majoritate et obedientia* (titre 33) [1]. A cet endroit, on explique le texte de saint Pierre : « Soyez soumis à toute institution humaine [2] », de la façon suivante : « Par là, ce n'est pas *lui-même* ni ses successeurs que saint Pierre a visés, mais ses *sujets*. » — Or, dans ce passage, de quoi s'agit-il en réalité ? De l'obéissance aux *commandements de Dieu?* Pas le moins du monde ; ces commandements n'y sont pas même mentionnés. On y trouve une lettre d'Innocent III à l'empereur de Constantinople ; elle roule tout entière sur ce sujet que « dans le domaine spirituel », le sacerdoce n'est pas soumis à l'empereur, mais, en sens contraire, que l'empereur y est soumis au sacerdoce. L' « abominable doctrine » *ne s'y trouve donc pas*.

2. « Lorsque saint Pierre enseigne que tous les chrétiens doivent être soumis aux rois, ce n'est pas un *précepte* qu'il donne, mais un *conseil* ». — Eh bien ! dans le Décret ou les décrétales, on ne trouve pas le moindre mot en ce sens. Sur le passage dont il vient d'être question au n° 1, la Glose fait cette remarque : « *A cause de Dieu.* Il *semble* donc que ce soit un conseil de perfec-

1. *Decret.* lib. I, tit. XXXIII, cap. 6 (éd. Friedberg, 1881, t. II, c. 197.)
2. I Pierre, II, 13.

tion où l'on garde sa liberté. [1] » Mais la Glose n'appartient pas à la collection du *droit papal* ; elle n'est qu'un commentaire, qui a disparu des éditions modernes [2]. Du reste, la présente remarque est-elle erronée ? Non. Le *précepte* est : « Soyez soumis », et le *conseil* : « à cause de Dieu », c'est-à-dire, faites-le *pour l'amour de Dieu.*

Avec ces articles, Luther a montré de bonne heure [3] précisément le contraire de la « candeur », ou de l' « amour de la vérité ». Les autres articles ressemblent aux deux que nous venons d'examiner, avec cette seule différence que souvent ils conviennent mieux à ses faits et gestes postérieurs qu'aux doctrines contenues dans les livres du droit pontifical [4]. Natu-

1. « Propter Deum. Per quod videtur esse consilium perfectionis, in quo est liberum arbitrium. »

2. Cette *Glose*, formée des commentaires de plusieurs auteurs du moyen-âge et notamment de Bernard Bottoni ou Bernard de Parme († 1263) se trouve dans presque toutes les éditions des *Décrétales* d'avant 1500, et même du commencement du XVI[e] siècle. Je l'ai lue notamment dans l'édition de 1507 (Paris, Gering et Rembolt), f. 75 ; de 1519 (Lyon, Pradin), f. 92. Voir aussi J. F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des Canonischen Rechtes*, t. II (1877), p. 115, etc. (N. d. T.).

3. Déjà, du reste comme nous l'avons vu, il n'en était pas à ses débuts.

4. Ainsi, à propos de l'*article 4* : « Le pape et son Siège ne sont pas obligés de se soumettre aux conciles et aux décrets », Luther cite le *cap. Significasti de elect.* [Decret. lib. I, tit. VI, cap. 4]. Pour son malheur, ce reproche n'atteint pas le pape Pascal, l'auteur de cette décrétale ; par contre, dès 1519, c'est-à-dire, un an avant qu'il écrivit ces articles, Luther lui-même s'est déclaré indépendant des conciles : « *Je veux être libre, et n'être captif d'aucun concile ni d'aucun pouvoir.* Désormais, une voie nous a été ouverte pour paralyser la puissance des conciles, parler librement contre leurs actes et juger leurs décisions. » Weimar, II, 404-406 (1519). — Et que dire

rellement, Knaake, qui a publié ces articles dans l'édition de Weimar, n'a rien vu de tout cela ; il va même jusqu'à laisser passer sans mot dire le mensonge extravagant de l'article 27, où l'on apprend qu'on lit dans le droit canon : « Les gens mariés ne peuvent servir Dieu ». Les biographes de Luther agissent comme Knaake. Köstlin, par exemple, parle de ces articles et les approuve sans la moindre réserve. Kawerau marche sur ses traces [1]. La méthode critique, dont ailleurs on sait faire usage dans les ouvrages scientifiques, doit être exclue des études protestantes sur Luther !

On est esclave des axiomes protestants traditionnels qui remontent aux *mensonges* de Luther. Tel est, par

de *l'article 10* : « Personne ici-bas n'a le droit de juger le pape » ? *Tous les malheurs qui ont fait irruption sur l'Eglise*, écrit Luther, ont leur source dans cet article capital. Très bien, mais pourvu qu'à la place du pape on mette Luther. Lorsqu'il extrayait cet article *il ne songeait pas* encore à fonder une Eglise ; mais après 1521, lorsque d'ailleurs sans succès, il se préoccupait de cette fondation, il écrivit qu'il *ne voulait voir sa doctrine jugée* ni par l'Eglise, ni même par un ange quel qu'il fût..., car « sa doctrine était de Dieu et non de lui » (Erlangen, 28, 144 (1522) ; ci-dessus, t. III, p. 495). La même année, il disait dans un sermon : « Pape, mon cher sire, que Votre Grâce entende bien. Je dis : Celui qui a la foi est un homme spirituel et il juge toutes choses et *il n'est jugé par personne*, et si une simple petite fille de meunier, voire même un enfant de neuf ans qui aurait la foi, juge d'après l'Evangile : le pape lui doit obéissance, et s'il est vraiment chrétien, il doit se mettre sous ses pieds. Même devoir aussi pour les hautes écoles, pour les savants et pour les sophistes » (Erlangen, 18, 249). Ainsi donc, la fillette d'un meunier, un enfant de neuf ans qui juge selon « l'Evangile » de Luther *ne doit être jugé par personne ;* bien plus, le pape doit se soumettre à cet enfant, se mettre sous ses pieds !

1. *Martin Luther*, 5e édit. (publiée par Kawerau), I, 376.

exemple, le cas de la *Revue catéchétique*[1], officiellement recommandée, lorsque dans un article « Sur la pratique nationale de l'*instruction des confirmands* », elle donne cette différence entre « l'Eglise évangélico-luthérienne » et l'Eglise catholique romaine : « Notre Eglise (!) évangélique (luthérienne) a pour devise : Christ seul ! L'Eglise catholique romaine : le pape seul ! » Ces deux phrases renferment des erreurs si monstrueuses que, comme machinalement, l'auteur, un certain Bœhmer, licencié en théologie et pasteur, les fait suivre de points d'exclamation !

Sous l'empire des mêmes préjugés, on colporte partout le mot contraire à la Bible, que pierre fondamentale de la conception hiérarchique d'une *médiation antichrétienne* entre Dieu et le monde, le pape ne

1. *Katechetische Zeitschrift*, organe pour l'instruction religieuse protestante, au temple et à l'école. Quatrième année (fascicule 8), Stuttgart, 1901, p. 339. On y lit plusieurs autres erreurs vraiment monstrueuses, des fables luthériennes très goûtées dans les milieux protestants. Par exemple : « Dans l'Eglise romaine, il n'y a que le pape à avoir le droit d'expliquer la Bible, mais *il l'explique à faux et il met ses propres doctrines au-dessus de la Bible* (*Doctrines erronées* sur la messe, les sept sacrements, le culte des saints, l'*adoration* de Marie, le *culte des reliques*, les indulgences, la confession auriculaire, le pouvoir sacerdotal) ». « Dans l'Eglise romaine, *tout n'est qu'œuvres humaines*, le bonheur du ciel lui-même doit être *mérité*. Dans l'Eglise évangélico-luthérienne, *nous ne connaissons que le Seigneur Christ*, qui veut nous faire don de la béatitude et ne nous juger que d'après sa parole contenue dans l'Ecriture ». Il est vraiment attristant que des âmes d'enfants reçoivent de tels mensonges en nourriture, qu'on les égare, et qu'on leur inocule ainsi la *haine* de l'Eglise catholique. [Voir dans le *Deutsches Adelsblatt*, 1911, un très noble article du protestant Boddien sur les préjugés qui ont cours contre les catholiques dans les milieux protestants même les mieux instruits et les moins fanatiques. N. d. T.]

peut être fidèle à ses attributions que pour le *malheur du monde*[1].

Dominés par des principes *a priori*, on a écrit des phrases comme celles que nous avons citées plus haut[2] : les protestants ne peuvent prendre *qu'une* position à l'égard des Jésuites, à savoir, *de ne pas les tolérer*, car toute reconnaissance, toute tolérance que l'on accorderait à leurs principes et à *leur activité* serait une trahison à l'endroit de l'église protestante (!) et l'abandon de *son existence normale*, etc. Que dans des phrases de ce genre « transperce » cet axiome : *la fin justifie les moyens*, c'est ce que les protestants ne veulent pas reconnaître, ou ce dont ils se soucient fort peu. Par contre, et en cela ils sont fidèles à la méthode de Luther, c'est à d'autres, aux Jésuites, qu'ils attribuent ce principe. Ce que dans cet ordre de faits ont produit récemment Tschackert[3] et Zöckler[4] est vraiment incroyable ; toutes les protestations et réfutations les mieux fondées ont été inutiles ; ils ne les ont même pas discutées[5]. *La fin justifie les moyens* : si les protestants veulent être logiques, ils sont même *obligés* de se conduire d'après ce principe. Quiconque recon-

1. *Protestantenblatt*, année 1903, n. 35.

2. Ci-dessus, t. I, p. 380-381.

3. Paul Tschakert, né le 10 janvier 1848, professeur de theologie à Halle, puis à Königsberg, et à Göttingen depuis 1890 (N. d. T.).

4. Otto Zöckler (27 mai 1833-9 février 1906), professeur de théologie à Giessen, puis à Greifswald (N. d. T.).

5. Voir à ce sujet la solide étude du P. Matthias Reichmann, que nous avons déjà citée : *Der Zweck heiligt die Mittel, ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sittenlehre*, Freiburg, 1903. [Voir en outre l'article de M. G. Goyau, *La fin justifie les moyens*, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, 1911, t. II, col. 9-17.]

naît Luther pour père, parce qu'il a donné au peuple allemand « la seule religion qui lui convînt », quiconque veut que Luther et ses partisans aient eu le droit de se révolter contre l'Eglise et d'abandonner un état où il s'étaient engagés par serment, celui-là est obligé de dire que la fin justifie les moyens. Pour Luther, il ne s'est pas borné à laisser transpercer cet axiome [1], il l'a expressément formulé, et il est incontestable qu'il a recommandé aux siens le mensonge et la dissimulation, afin de mieux arriver à leurs fins [2]. Dans son œuvre, du reste, la fin n'était pas meilleure que les moyens.

Sous la contrainte d'axiomes *a priori*, on diminue, on excuse ou l'on arrange tout ce qui gêne chez Luther, même ses pires grossièretés ; dans cette voie, Walther, par exemple, va jusqu'à une sorte de cynisme [3]. Ail-

1. De bonne heure dans ses falsifications des textes de saint Augustin (ci-dessus, t. III, p. 6 et suiv.).

2. Ci-dessus, t. I, pp. 157-162, 206-224, surtout 218-224 ; t. III, p. 6 et suiv. ; t. IV, p. 32, avec les citations. Naturellement, *dans le même temps*, lorsqu'il le trouve bon, il conseille aux siens : « de ne pas mentir, de ne pas tromper, de ne pas médire, mais d'être bon, véridique, fidèle et constant, et enfin d'agir en tout comme il est prescrit dans les commandements de Dieu », etc. Erlangen, 25, 357 (1539), et souvent ailleurs.

3. Denifle parle ici d'un premier essai de Walther, *Das sechste Gebot und Luthers Leben* (1893), que l'auteur signa du pseudonyme de Lutherophilus. Voir, par exemple, ci-dessus, t. II, p. 199, n. 3. Depuis lors, Walther a fait paraître sous son vrai nom le gros volume que nous avons déjà plusieurs fois cité, *Pour Luther contre Rome* (*Für Luther wieder Rom* 1906). On y trouve à peu près la même candeur dans la défense de Luther, ou, si l'on veut, le même candide cynisme. Walther doit certainement avoir une âme ingénue ; dans son petit Rostock, il doit admirer toutes ses justifications de Luther et se dire que tout cela « est arrivé ». Il

leurs, on passera même complètement sous silence ce qu'il y a de désagréable dans la vie et la doctrine du Réformateur.

Esclaves d'axiomes *a priori*, les théologiens protestants défigureront les doctrines scolastiques, notamment la doctrine du salut ou d'autres points qui rentrent dans le domaine des études sur Luther. C'est dans ces exposés qu'on est en droit de regretter l'absence de *toute recherche impartiale*. L'amour de Luther les interdit : il doit avoir raison non seulement contre l'Eglise, mais aussi contre les docteurs de l'Eglise, en particulier contre saint Thomas. Pour y arriver, on retouchera Luther jusqu'à le rendre méconnaissable ; puis un exposé vraiment pitoyable des théories des scolastiques montrera qu'ils n'ont pas su ce que c'était que le péché, la justice, la justification, la grâce du Christ, etc ; que sur la contrition et les indulgences ils avaient des idées lamentables. Est-ce sur le compte de l'ignorance qu'il faut mettre cette dénaturation stéréotypée ; ou la mauvaise intention, la mauvaise foi, la mise en pratique du principe : la fin justifie les moyens, y entre-t-elle aussi en jeu ? Ou bien les deux s'y trouvent-ils à la fois ?

Puissent les théologiens protestants s'examiner ici avec sincérité devant Dieu et devant leur conscience, Plusieurs pages de cette étude ont pu déjà leur ouvrir les yeux. Je vais terminer ce chapitre et cette section

est le dernier survivant de ces luthériens du XVI^e^ et du XVII^e^ siècle, qui vénéraient Luther comme l'homme de Dieu par excellence (N. d. T.)

par quelques autres exemples de leurs travestissements des écrivains scolastiques.

§. 2. — *Les protestants et la scolastique. — Dieckhoff, Harnack et saint Thomas d'Aquin.*

Nous savons déjà jusqu'où allait à ce sujet l'ignorance de Luther. Je ne prétends pas qu'il fût un *incapable*; sur plusieurs points il était au contraire *fort bien doué*. Saint Augustin a dit : « Il n'y a que des hommes remarquables à avoir suscité des hérésies; mais ils étaient d'autant plus mauvais qu'ils étaient plus remarquables[1] ». Et Luther nous cite ce proverbe : « Ce ne sont pas des hommes de peu de valeur, mais de grands hommes qui fomentent les hérésies. De même : les grands hommes font les grandes folies et un imbécile suffit à faire du mortier[2] ». Mais en scolastique, comme je l'ai déjà prouvé[3], il n'était qu'un *demi savant*; néanmoins (ou peut-être plutôt pour cette

1. *In Psalm. 124*, n. 5 : « Non enim putetis, fratres, quia potuerunt fieri hæreses per aliquas parvas animas. *Non fecerunt hæreses, nisi magni homines; sed quantum magni, tantum mali homines* ». — *In Psalm. 134*, n. 18 : « Sunt docti, qui affligunt ecclesiam, schismata et hæreses faciendo ». — *In Psalm. 106*, n. 14 : « Principes sunt, docti sunt, lapides pretiosi sunt ». C'était surtout Donat et Photin que saint Augustin avait en vue. Cf. *Sermo* 37, n. 3 et 17.

2. Erl. 44, 35 (1537-1540). Voir *ibid.*, p. 54 : « Comme dit le proverbe : « Il est trop simple pour jamais faire d'hérésie ». — Par sa conduite, il a montré aussi la vérité de ce qu'il dit ailleurs : « Plus ces gens-là ragent et tapagent, et plus leur folie augmente. » Erlangen, 48, 237 (1530-1532).

3. Ci-dessus, t. III, p. 79 et suiv., etc.

raison) il n'avait que du dédain pour la scolastique, surtout pour le prince des scolastiques, saint Thomas, qu'il ignorait complètement. MÉLANCHTHON ne fit pas mieux. « Qu'est-ce que la doctrine de Thomas ou de Scot, nous dit-il, sinon une barbarie produit de deux choses mauvaises, une philosophie ignorante et par trop loquace, et le culte des idoles, c'est-à-dire, l'abus de la Cène du Seigneur, l'invocation des morts, le célibat et les superstitions monacales [1] ».

1. *Corp. Ref.* XI, 786 : « Quid est enim doctrina Thomæ aut Scoti, nisi barbaries conflata ex confusione duarum malarum rerum, ineruditæ et nimis garrulæ Philosophiæ, et cultus idolorum, videlicet abusus cœnæ Domini, invocationis mortuorum, cœlibatus, superstitionum monasticarum ». Voir, ci-dessus, t. I, p. 341-342.

Dès 1521, dans son apologie contre les Docteurs de la Sorbonne, il a montré son ignorance de la scolastique. (Ci-dessus, t. III, p. 189-190). Il va sans dire qu'à la façon de Hutten les plaisanteries banales sur les *magistri nostri* n'y font pas défaut : « Les théologiens de la *Sorbonne* ne sont qu'une collection de *Sorbes.* » (Weim., VIII, 305). [Ihr, Theologi von *Sorbonna* seyd doch nichts denn eyttell *Sorba*. On saisit le jeu de mots entre *Sorbona* et *Sorba*. En note, Mélanchthon explique que les « Sorbes sont des fruits qui viennent auprès de la Mer Morte ; lorsqu'ils sont mûrs, ils tombent en poussière et ne sont d'aucune utilité »]. Un enfant allemand, dit plus loin Mélanchthon, aurait pu suffire à trouver dans Biel et dans Scot les articles de la Sorbonne contre Luther (p. 308). Il s'aventure même à reprocher aux Docteurs de Paris, parmi lesquels se trouvaient des hommes de la valeur de Clichtoue, de n'avoir jamais lu saint Augustin ! (p. 310). Ce ne sont que de grosses bûches ; personne ne voudra croire qu'ils ont des yeux, une raison et un cerveau. « O, pauvre France, qui en est arrivée à ce point d'avoir de tels juges en matière de religion ! Ils seraient mieux à *balayer les cabinets* qu'à traiter de l'Ecriture » (p. 311). Et voilà ce qu'écrit celui qui *peu auparavant*, de concert avec Luther et les luthériens, *en avait appelé à ces mêmes Docteurs* pour juger des points en litige ! A ce moment, comme ils attendaient d'eux un jugement favorable, ils les mettaient au-dessus

Bucer lui-même défendit les scolastiques contre les attaques de Mélanchthon ; en 1535, il écrivait à Bullinger : « Pour les scolastiques, il ne s'agit pas de savoir ce que Mélanchthon réprouve en eux, mais ce qu'il doit réprouver... Nous avons tellement maltraité tous les scolastiques que nous avons gravement indisposé beaucoup de gens sérieux qui nous étaient favorables ; car ils se rendent compte ou *que nous ne les avons pas lus*, ou que nous les *avons sciemment et volontairement* calomniés[1]. »

Aujourd'hui encore, le reproche de Bucer garde toute sa force. Pour être concis, je vais me borner à le montrer pour Dieckhoff et pour Harnack, et je le ferai le plus brièvement possible.

Dieckhoff (mort en 1894), représente les tendances rigoureusement orthodoxes du protestantisme, tandis

de tout ; ils cherchaient même à préparer l'opinion publique en faveur de ce jugement. (Voir la dépêche d'Aléandre dans Brieger, *Aleander und Luther*, p. 188 ; Enders, III, 21 : Luther à Spalatin, 15 décembre 1520). Mais lorsque la *sentence* de la Sorbonne parvint à Worms, alors tout fut fini ! Fidèles à leur principe : *la fin justifie les moyens*, ils traitèrent ces docteurs de grosses bûches stupides, tout comme ils avaient fait pour l'Eglise, le pape et tous leurs adversaires. Quand on les contredisait, les premiers « Réformateurs » ne savaient que se conduire en gamins mal élevés.

1. *Corp. Ref.*, X, 138 : « De scholasticis non spectandum, quid Melanchthon damnarit, sed quid damnari debeat. Infinita turba est vere christianorum, qui dogmatibus detinentur scholasticorum, sed depravatis. His longe malim quidem consuluissemus, si depravationem, non dogmata quæ in se recta sunt, oppugnassemus, sicque nostra omnia temperassemus, ne ulla in nobis hæreret calumniæ suspicio. Nunc ita tractavimus scholasticos omnes, ut cordatis et bonis multis non contemnendum offendiculum objecerimus, dum *vident nos illos non legisse, aut prudentes calumniari voluisse* ».

que Harnack est aujourdhui le représentant, le chef de la théologie libérale.

Parmi les théologiens soit orthodoxes, soit libéraux, Dieckhoff s'était fait une grande réputation ; il s'entendait à merveille à lancer par le monde des mots à effet, comme *doctrine relâchée des scolastiques sur la contrition et les indulgences*. Les théologiens protestants de toute nuance s'emparaient aussitôt de ces mots avec avidité ; dès que quelque chose semble aller contre l'Eglise ou ce qui lui touche, tous ces théologiens le saluent avec joie ; c'est un point qui fait partie de leur objectivité et de la liberté de leur esprit. Avec l'un de ses derniers ouvrages, *La doctrine de Luther dans sa forme première*[1], Dieckhoff eut un succès énorme ; les théologiens protestants, sans excepter Seeberg et Harnack, le citent presque comme une source. Pendant un instant, je voudrais étudier cette œuvre, et en particulier ce qu'on y lit sur le péché originel[2].

Dieckhoff y place dans la première période de l'évolution de Luther sa théorie du péché originel, que pourtant il n'a formulée que plus tard, aussi, sur les diverses phases de la vie de Luther ; il marche complètement dans le noir, avec presque toute la théologie protestante[3] et, sur le point capital qui nous occupe ici, il parvient à tout brouiller. « Dès la *toute première* période de l'évolution de sa doctrine évangélique, écrit-il, la

1. *Luther's Lehre in ihren ersten Gestalt* (Rostock, 1887).

2. Ci-dessus, t. II, p. 391-407, j'ai exposé la conception que Luther se faisait du péché originel. Dans ce qui va suivre, je suppose ces développements connus.

3. Ci-dessus, t. II, p. 370-377.

corruption originelle dans toute sa profondeur et dans toute son étendue est certaine aux yeux de Luther. Pour lui, *il est certain aussi que tout ce que l'homme naturel veut et accomplit est et ne peut être que mauvais* [1] ». Comme nous l'avons vu [2], cette affirmation est complètement erronée. Ce n'est que dans la seconde moitié de 1515 qu'il commence à parler ainsi. Sans doute, dès ses *Dictées sur le Psautier*, il dit qu'en Adam nous sommes tous une masse de perdition [3] », et débiteurs de la mort éternelle, ou encore que nous naissons enfants de colère. Mais c'est ce que tout le monde dit, et cela n'a rien à voir avec sa thèse postérieure que par le péché originel l'homme a été radicalement corrompu. Dieckhoff a complètement manqué d'idées précises à ce sujet. Il le prouve encore par la juxtaposition des thèses suivantes tirées des écrits *de la première et de la dernière* période du Réformateur :

« La concupiscence est essentiellement une inclination vers les choses périssables et vers nous-mêmes..., l'amour-propre, le sens-propre..., un esprit courbé, qui en toutes choses se replie sur lui-même, cherche son intérêt propre et nous est inné [4] ». Mais tout cela ne forme que l'élément matériel du péché originel, et l'Eglise catholique tout entière l'admet. Encore une

1. *Luther's Lehre in ihrer ersten Gestalt*, p. 33. C'est moi qui souligne.

2. Ci-dessus, t. II, p. 391 et suiv., surtout p. 394, n. 1.

3. Weim., IV, 343 (1514-1515). A cet endroit, Luther explique encore très exactement la parole de saint Augustin : « Debitores mortis eterne », mais Dieu « mutat nobis propter Christum eternam penam in temporalem ex maxima misericordia ».

4. Dieckhoff, *ouvrage cité*, p. 35.

fois, cela n'a rien à voir avec l'identification de la concupiscence et du péché originel. De plus, qui nie que tout homme ne possède le « vice », le défaut qui en tout, et même dans le Christ, cherche son bien propre, comme le dit Dieckhoff d'après Luther dont il dénature la pensée[1] ? Puis, comment, immédiatement après, Dieckhoff peut-il tirer cette accumulation de conséquences : « Ainsi la concupiscence du péché originel est le *péché radical*, la racine, la source, la cause de tout mal » ? La première assertion : la concupiscence est le péché radical, *ne découle pas* des thèses précédentes ; elle reste absolument suspendue en l'air ; la seconde : la concupiscence est la *racine* du péché n'a pas de connexion avec la première ; car la concupiscence est la racine du péché, sans être toutefois le péché originel lui-même. Au contraire, si elle est le péché originel, elle est alors le mal, et il est faux qu'elle n'en soit que la racine.

Dieckhoff (et avec lui maint autre théologien protestant), tâtonnait dans la nuit, privé de tout fil conducteur ; aussi n'a-t-il pas remarqué que, dans la suite, Luther retombe toujours dans la doctrine catholique. Car même après avoir déjà formulé sa thèse que la concupiscence était absolument invincible, après

1. Luther ne dit pas : « le vice du péché originel », ainsi que Dieckhoff a cru le lire dans *Opp. varii argumenti*, t, I, 182 (Weim., I, 98) (31 oct. 1516), mais simplement : « ce vice ». Il est une suite du péché originel, mais il ne s'ensuit pas pour cela qu'il soit le péché originel lui-même : « Hoc autem vitium est in quolibet homine nisi per gratiam sanetur, et fuit ab initio mundi eritque usque in finem, quia quærit in omnibus, etiam in Christo, quæ sua sunt. »

l'avoir identifiée avec le péché originel, il use encore fréquemment du langage catholique : par suite de la concupiscence, l'homme est *enclin* au mal et va *péniblement* au bien. Ses thèses fondamentales lui défendaient de parler ainsi ; elles auraient dû lui faire dire : l'homme fait *nécessairement* le mal, il *ne peut* faire le bien. Mais de son propre aveu, Luther était « un bavard, un rhéteur[1] » plutôt qu'un logicien[2].

Dans ses études sur Luther, Dieckhoff a donc complètement manqué de critique. Et si sur ce point capital, il n'a pas compris son cher père Luther, à plus forte raison ne peut-on pas lui demander une

1. *Analecta Lutherana et Melanthoniana*, éd. Lösche, p. 326, n° 528.

2. Seeberg n'a pas mieux vu que Dieckhoff le point de départ des doctrines de Luther. Il écrit : « Ce n'est pas du déchaînement de certaines passions en particulier que Luther a souffert pendant sa vie monastique. Ce qui l'oppressait, c'était sa nature pécheresse, c'était le péché originel. » (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, 212). Mais pourquoi était-il ainsi vaincu ? Cette question capitale ne lui est pas même venue à l'idée. Seeberg est moins digne d'excuse que Dieckhoff : en tête du paragraphe sur *La doctrine de Luther dans la période avant la Réforme*, le *seul* ouvrage qu'il indique à consulter est celui de Dieckhoff. Mais, et les *Gloses* de Luther sur les *Sentences*, publiées depuis cet ouvrage ? Si les *Dictées sur le Psautier* ne suffisaient pas à lui fournir l'indication d'une *première* étape dans les années de Luther avant la Réforme, l'existence de cette étape devait du moins lui sauter aux yeux à la lecture de ces *Gloses*. Il ne l'a pas vue, et dès lors c'est chez lui un éternel quiproquo. Ce manque de critique a eu aussi pour conséquence de lui faire donner sans la moindre raison comme point de départ théologique de Luther la lutte sous la pression d'une fausse pensée de pénitence satisfactoire (*Ibid.*, p. 207). Seeberg a pris la conséquence pour la cause. qu'il ne connaît pas, mais qu'il aurait dû connaître.

grande intelligence des scolastiques. De fait, que nous dit-il à leur sujet ?[1]. « A l'encontre du *semi-pélagianisme* de la scolastique, Luther rappelle avec force qu'avec le péché originel il n'y a pour l'homme naturel qu'une impossibilité absolue de faire le bien. Par là, il se sépare ouvertement de la scolastique et il en soumet les tendances semi-pélagiennes à la plus profonde critique » ! Nous avouerons ne pas connaître cette profonde critique, et Dieckhoff ne nous donne aucune lumière à se sujet. Mais que peut bien comprendre au semi-pélagianisme et à la scolastique un homme qui en parle comme CHAMBERLAIN de la « science moyenne[2] » !

De fait, tout au début de sa brochure sur la scolastique, Dieckhoff écrit : « *La scolastique méconnaît la*

1. *Luthers Lehre*, etc., p. 35.

2. Ce Chamberlain nous a montré jusqu'où va l'inintelligence des protestants à l'endroit des jésuites (Houston Stewart Chamberlain, *Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, II, 3e éd., p. 567). [Cet ouvrage a paru en 1899 ; en 1907, il en était à sa 8e édition]. Voici comment il termine un exposé absolument dépourvu de sens : « Ainsi peu à peu la vraie notion du mythe de la chute originelle a été à ce point affaiblie qu'aujourd'hui, d'une manière universelle, on donne les Jésuites pour des *semi-pélagiens*, bien plus, que les Jésuites eux-mêmes appellent leur doctrine une *science moyenne* (scientia media). » Incroyable, mais vrai ! Voilà un homme qui se targue d'être appelé à conduire les intelligences, et qui n'a pas la plus petite notion des concepts les plus ordinaires de l'Eglise catholique. Donc les Jésuites donnent à leur *doctrine* le nom de « scientia media » ! Et pour parfaire le non-sens, Chamberlain estime que le mot *moyen* de *science moyenne* et *semi* de *semi-pélagianisme* sont synonymes ! La *science moyenne* est une *demi-science* ! Que ce grand professeur aille donc trouver un étudiant en théologie catholique et s'informe auprès de lui du sens de l'expression *scientia media*.

véritable essence du péché originel[1] ». Et comment le prouve-t-il ? Il met en note : « Pour ce qui suit, voir Gabriel Biel, *Sur le livre II des sentences, distinction 30.* » Miséricorde ! Voilà le nominaliste, le quasi occamiste Biel devenu le représentant de toute la scolastique ! Pour les grands maîtres de l'âge d'or de la scolastique, Dieckhoff *ne les connaît que par les citations de Biel.* Ainsi, il ignorait complètement que Biel s'est borné à feuilleter les scolastiques de la bonne époque, et encore seulement quelques-uns d'entre eux, que fréquemment, il ne les cite que de seconde ou de troisième main, qu'il a mal compris et mal rendu leur doctrine, et tout spécialement leur doctrine sur le péché originel ! Dès lors, que pouvait bien nous donner le théologien protestant si vanté, ce grand professeur et conseiller de consistoire ? Tout juste ce que nous venons de voir [2].

« Pierre Lombard, écrit-il ensuite, voyait encore dans la concupiscence l'essence du péché originel, l'*élément matériel* de ce péché[3]. » Ainsi donc « *essence* » est identique à « *élément matériel !* » Dieckhoff ignore même la terminologie ! Il continue : « *De même* [4], Thomas d'Aquin avait conçu le péché originel comme une « blessure des facultés naturelles », non pas seulement dans « l'infection de la chair », mais encore « dans l'obcurcissement de l'esprit et le retour de la volonté vers elle-même. » Non, ce n'est pas ainsi que

1. *Luthers Lehre...*, p. 4.
2. Sur Biel, voir, ci-dessus, t. III, p. 114, n. 3, 164 n. 1
3. Dieckhoff, *ouvr. cité*, p. 5. C'est moi qui souligne.
4. C'est moi qui souligne.

saint Thomas a compris le « péché originel » ; Dieckhoff a confondu les conséquences avec la cause. S'il avait lu saint Thomas, il l'aurait sans doute mieux compris [1]. Au reste, où le théologien protestant a-t-il trouvé le texte latin qu'il donne comme de saint Thomas : « dans *l'obcurcissement* de l'esprit et le *retour* de la volonté vers elle-même [2] ? » Par là, il prouve une fois de plus qu'il n'a pas ouvert saint Thomas : *ces expressions ne se trouvent pas dans ses questions et articles sur le péché originel.* Les notions de Dieckhoff sur saint Thomas sont à la hauteur de celles de Kawerau [3].

1. Saint Thomas (1ª 2ªe, qu. 85, a. 3) enseigne que la « blessure de la nature (vulneratio naturæ) est une *conséquence* du péché de nos premiers parents ». — 1ª 2ªe qu. 83, a. 3 : « Peccatum originale per prius inficit *voluntatem* quam alias potentias. » — *De Malo*, qu. 4, a. 2, et 5 ad 2 : « Peccatum originale magis est in *superioribus* quam in inferioribus ».

2. « In mentis *obscuratione* et voluntatis ad seipsum *recurvatione.* » [Phrase latine intercalée dans le texte de Dieckhoff, et que nous avons traduite en français].

3. Dans sa première édition, comme on le sait, Denifle avait mis sur l'édition de Weimar des notes critiques qu'il a supprimées dans la seconde (ci-dessus, t. I, p. XIV, XXXVIII). Dans ses notes sur le t. IV, édité par Kawerau, il faisait remarquer notamment l'ignorance où Kawerau était de S^t^ Thomas (P. 46). Dans ses *Dictées sur le Psautier*, Luther a écrit : « Hinc recte dicunt Doctores, quod homini facienti quod in se est, Deus infaillibiliter dat gratiam. » (Weim., t. IV, 1514-1515, p. 262, 4). Au mot *Doctores*, Kawerau met en note : « Thomas von Aquino, *Summa theol.* II, 1, quæst. 112, art. 3 : « Hominis, *quod in se est, facientis* præparationem ad gratiam infusio gratiæ necessario sive infallibiliter sequitur ». Or, disait Denifle, cette phrase ne se trouve pas dans S^t^ Thomas : à l'endroit indiqué, elle ne se trouve, *équivalemment*, que dans la première *objection* ; et dans la solution de cette objection, S^t^ Thomas n'admet pas cet axiome tel quel ; en outre, dans le corps de l'article il dit en sens contraire : « Si ex *intentione Dei moventis* est quod homo, *cujus cor movet*, gratiam conse-

Puis voici que tout à coup nous rencontrons la phrase suivante : « Thomas a distingué la concupiscence, élément matériel du péché originel, et la perte de la justice primitive, élément formel, et il a compris ces deux éléments dans le concept du péché originel [1]. » Si, comme il vient de nous le dire à propos de Pierre Lombard, « élément matériel » est synonyme « d'essence », qu'est-ce donc alors que « l'élément formel [2] ? » Ce n'est pas trop exiger d'un auteur qu'il donne le même sens à des termes capitaux, au moins dans l'espace de quelques lignes : il s'ensuit donc que pour Dieckhoff c'est dans la concupiscence que saint Thomas a mis l'*essence* du péché originel [3] ! Mais, d'après saint Thomas lui-même, c'est dans la privation de la justice originelle que se trouve l'essence de ce péché. De Thomas ou de Dieckhoff, qui a le mieux compris Thomas ? En outre, comment cette dernière phrase de Dieckhoff sur l'élément formel et l'élément matériel concorde-t-elle avec celle qui précède, où l'on voit que saint Thomas a considéré le péché originel comme « une blessure

quatur, infallibiliter ipsam consequitur. » Ainsi concluait Denifle, Kawerau a cité S^t^ Thomas sans vérifier sa référence, sans lire S^t^ Thomas ; son excuse est qu'il n'a fait que suivre les méthodes en usage dans le monde protestant.

C'est à ce passage de la 1^re^ édition que Denifle fait allusion ici. Voir, en outre, ci-dessus, t. III, p. 166-191 (N. d. T.).

1. *Luthers Lehre...*, p. 5. C'est moi qui souligne.

2. Sur ce point, voir GIETL, *Die Sentenzen Rolands*, (1891), 134.

3. De fait, en se fondant sur la sagesse de Dieckhoff, KROPATSCHEK écrit : « C'est dans la concupiscentia mala que la scolastique thomiste a vu l'essence du péché originel » (Fr. Kropatschek, *Die natürlichen Kräfte des Menschen in Luther's vorreformatorischer Theologie*. Greiswald, 1898, p. 13). Voilà les grands théologiens du protestantisme !

des qualités naturelles ? » Avant de condamner la scolastique, Dieckhoff eût dû au moins chercher à en posséder une lueur. *Cette dernière confusion* ne remonte même pas *à Biel* ; elle est tout entière de Dieckhoff. Il ajoute : « Avec une logique inflexible (!) la scolastique postérieure acheva d'en arriver à des conclusions semi-pélagiennes : elle écarta ces éléments plus positifs [la concupiscence, la blessure des facultés naturelles]. Scot *et* Occam *distinguent nettement la concupiscence et le péché originel en tant que tel.* Pour eux, le péché originel *ne consiste que* dans la privation de la justice originelle ; la concupiscence n'est qu'une punition du péché de la chute, mais elle-même n'est pas péché » etc. [1]. Ici, en réalité, Scot parle absolument comme saint Thomas. Avec lui, il fait consister l'élément formel du péché d'origine dans la privation de la justice originelle, et l'*élément matériel*, dans la concupiscence, considérée non comme une inclination de l'appétit sensible, mais comme une inclination de la volonté à suivre cet appétit, auquel elle est unie, et à participer à ses jouissances désordonnées. C'est ainsi, conclut Scot, que la concupiscence est l'*élément matériel du péché originel ;* autrefois, la concupiscence était arrêtée comme par des rênes sur la pente des plaisirs désordonnés ; par suite de la privation de la justice originelle, au contraire, elle est inclinée à désirer immodérément la jouissance [2].

1. Dieckhoff, *Luthers Lehre..., ibid.*

2. In 2 Sentent., dist. 32, qu. un., n. 7 : « Si objicitur, quod aliqui sancti videntur dicere, concupiscentiam esse peccatum originale, respondeo : Concupiscentia potest accipi vel prout est

En ce qui regarde l'élément formel du péché originel, Occam est complètement de l'avis de saint Thomas et de Scot, mais il s'écarte d'eux à propos de la concupiscence, ou, comme il aime à s'exprimer, du foyer du péché ; il en fait « une *qualité* corporelle qui incline d'une manière agréable ou triste l'appétit sensible à

actus vel habitus vel pronitas in appetitu sensitivo, et nullum istorum est formaliter peccatum, quia non est peccatum in parte sensitiva... Vel potest accipi prout est pronitas in appetitu rationali (i. e. in voluntate) ad concupiscendum delectabilia immoderate, quæ nata est condelectari appetitu sensitivo cui conjungitur : et *hoc modo* concupiscentia est *materiale* peccati originalis, quia per carentiam justitie originalis, que erat sicut frenum cohibens ipsam ab immoderata delectatione, ipsa, non positive, sed per *privationem* fit prona ad concupiscendum immoderate delectabilia ». Par là, on voit en même temps combien SEEBERG a lu Scot d'une manière superficielle ; voici comment il expose sa doctrine sur le péché originel (*Die Theologie des Johannes Scotus*, p. 218) : « Ainsi donc ce n'est pas la concupiscence qui est l'essence du péché originel, car elle est naturelle, et *en outre c'est dans le domaine sensible qu'elle agit, domaine fermé au péché* (c'est moi qui souligne). Non, le péché originel n'est que le défaut de justice originelle (carentia justitiæ originalis). S'il arrive souvent que des auteurs marquants regardent la concupiscence comme l'essence du péché d'origine, ce ne peut être que dans le sens qu'elle est l'élément matériel, élément qui ne devient immodéré et faute que par le manque d'un frein pour le retenir (frenum cohibens) ». Quiconque lit, sans les séparer, ces deux phrases où il est question de la concupiscence, doit dans la seconde prendre ce mot dans le sens qu'elle a dans la première (c'est dans le domaine *sensible* qu'elle agit, domaine fermé au péché), d'autant plus que Seeberg ne donne pas ces textes en latin. Or c'est précisément la concupiscence prise *en ce sens* que Scot exclut comme l'élément matériel du péché originel, tandis que Seeberg ne donne pas le sens invoqué par Scot dans le texte qu'on vient de lire. Et que de fois ne découvre-t-on pas dans son ouvrage de pareilles négligences ! LOOFS (*Symbolik oder christliche Konfessionskunde*, I, 266), n'a pas même compris Seeberg à propos de la doctrine de Scot sur le péché originel.

un acte plus intense qu'il ne devrait l'être d'après la saine raison[1] », alors que saint Thomas *et* Scot *ne voient pas* en elle une qualité.

Mais comment Dieckhoff en est-il venu à établir une distinction entre saint Thomas et Scot, et à mettre ce dernier en compagnie d'Occam ? Uniquement parce qu'au lieu de lire saint Thomas, Scot et Occam, il n'a lu que Biel, qui s'est rendu ici coupable d'une grave confusion. Dans son *Commentaire sur les Sentences*, à la question : « Le péché originel est-il quelque chose de positif dans l'âme ou dans la chair ? » Biel cite trois opinions : la première, de Pierre Lombard, la seconde, de saint Anselme qu'il attribue aussi à Scot, à Occam et à Grégoire de Rimini, enfin la troisième, d'Alexandre de Halès dans laquelle il fait entrer celle de saint Thomas et de saint Bonaventure[2]. Mais comme Biel met ici à tort Scot et Occam sur la même ligne, et que d'ailleurs, dans ses développements, il ne parle que d'Occam, voilà notre célèbre théologien protestant qui attribue l'opinion d'Occam à Scot sans les avoir lus ni l'un ni l'autre ! Incapable de contrôler Biel, il n'a pas vu davantage que cet auteur superficiel et verbeux, mais toutefois *l'une des sources capitales où Luther a puisé ses connaissances de la belle époque*

1. « Qualitas corporalis inclinans appetitum sensitivum delectabiliter vel tristabiliter ad actum intensiorem quam sit secundum rectam rationem eliciendus ». Voir *In 2 Sentent.*, qu. 26, à la fin ; *in 3 Sentent.*, qu. 2, au début ; *Quol.* III, qu. 10, où il prend le « foyer du péché » (fomes) comme qualitas carnis inordinata, inclinans appetitum sensitivum ad actum deformem.

2. *Comment. sur les Sentences*, II, dist. 30, qu. 2 : « Utrum peccatum originale sit aliquid positivum in anima, vel in carne » ? (Ed. Brixiæ, 1574, vol. 2, fol. 152[a]).

de la théologie scolastique, n'a pas même *exposé exactement* l'une quelconque de ces trois opinions. Aussi Biel a-t-il fait commettre d'autres méprises à notre professeur.

En effet, Dieckhoff continue au même endroit : « Le Lombard, Thomas et autres avaient encore vu dans la concupiscence deux qualités morbides, l'une dans la chair, l'autre dans l'âme même. » Comment en arrive-t-il à cette énormité? Par Biel. A tort, Biel attribue à Pierre Lombard et à d'autres partisans de la première opinion (partisans qu'il ne nomme pas), l'idée des « deux qualités morbides l'une dans l'âme, l'autre dans la chair »; faussement aussi, il fait dire aux tenants de la troisième opinion : « La concupiscence, *surtout celle* qui réside dans l'âme[1] », est une certaine qualité morbide, alors pourtant que saint Thomas, et Scot avec lui, ne parle pas ici de *qualité;* aggravant l'erreur de Biel, le théologien protestant donnera comme allié à Pierre Lombard mal compris saint Thomas plus mal compris encore ! Est-ce là ce qu'on appelle faire un travail scientifique? En réalité, l'opinion que Biel attribue à Pierre Lombard est celle que, vers le milieu du XIV^e^ siècle, soutiendra Grégoire de Rimini[2]; Biel la fait remonter à Pierre Lombard qui

1. *Ibid.*, fol. 152^b^, 154^b^ et 153 : « duæ qualitates morbidæ, una in anima, alia in carne ». — « Concupiscentia est quædam qualitas morbida, maxime illa, quæ inhæret animæ ».

2. *In 2 Sent.*, dist. 30-33, qu. 2, a. 2 (Venetiis, 1503, f. 101^b^). Voici en peu de mots l'opinion de Grégoire : « Peccatum originale essentialiter est concupiscentia seu fomes; concupiscentia est realis qualitas existens in anima; ista qualitas causatur ex quadam alia qualitate corporali morbida, quam contrahit puer, i. e. ex

ne la favorisait qu'indirectement[1] (et beaucoup moins que Henri de Gand). C'est faire preuve d'une parfaite inintelligence que de donner comme représentant de cette opinion erronée saint Thomas et ceux des scolastiques qui regardent la concupiscence comme l'élément matériel du péché originel : s'ils disent que la concupiscence est l'élément matériel de ce péché, c'est uniquement parce qu'ils considèrent la justice originelle, ravie par ce péché, comme un frein pour les puissances de l'âme, tombées maintenant dans le désordre, et par là aussi comme un frein pour la concupiscence[2].

Vraiment on ne peut que tout brouiller en compagnie de Dieckhoff. Incapable de comprendre un seul des scolastiques qui ont écrit sur ce sujet, *ne les ayant même pas lus*, il leur attribue des opinions contre lesquelles

libidinosa concupiscentia coeuntium parentum inficitur caro pueri. » Nous arrivons ainsi à cette conclusion : « Ex qualitate morbida, quam ex parentibus contrahit *caro* pueri, causatur *in anima* quando infunditur, aliqua alia qualitas, *quæ est peccatum originale* ». Faisons remarquer en passant que Seeberg (*Dogmengeschichte*, II, 172) donne une idée fausse, ou tout au moins inexacte, de l'opinion de Grégoire : « Il insistait fortement sur ce point... que la concupiscence était l'élément matériel du péché originel ». Nullement : Grégoire donne la concupiscence comme l'*élément formel* du péché originel, comme *le tout du péché originel* ; pour lui, la privation de la justice originelle n'était qu' « un effet du péché d'origine » (*ibid*). Ici, il enseignait le contraire de Thomas et de Scot.

1. Il appelle la concupiscence une « affection morbide » (morbidus affectus). II Sent., dist. 31, c. 3. De même dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains*, c. 7.

2. Sur les doctrines des scolastiques que nous venons de nommer, voir Jos. Schwane, *Dogmengeschichte der mittleren Zeit*, 400-413.

ils ont protesté. Pour exposer la doctrine des réalistes, Dieckhoff s'inspire de la fausse exposition d'un nominaliste ou occamiste, dont il aggrave même les erreurs. Voilà comment les théologiens protestants se font un jugement sur la scolastique.

Et comment s'est comporté ici Köstlin, le « vieux maître » des biographes de Luther ? Il est du moins assez loyal pour avouer que dans l'exposition de la doctrine scolastique, il s'en tient de préférence à l'ouvrage de Dieckhoff. S'il lui arrive de citer Biel, la citation est empruntée à Dieckhoff[1]. Ainsi, en fin de compte, les théologiens protestants jugeront constamment la scolastique d'après les données de Luther. Chez eux, ces données sont devenues des axiomes, des principes, des vérités inattaquables. Et à côté de cette pauvreté de méthode on n'en trouvera pas moins la plus superbe arrogance !

« Comme on l'a déjà vu, ajoute Dieckhoff[2], *l'essence véritable du péché originel, l'incapacité totale de faire le bien a été méconnue, d'une manière toute semi-pélalagienne, par la scolastique en général, et même par ceux des théologiens du moyen âge* qui se rattachent étroitement à Augustin ». Qu'est-ce que le semi-pélagianisme vient faire ici[3] ? Au lieu d'études sérieuses,

1. *Luthers Theologie*, 2e édit. (1901), I, p. 16 et suiv.

2. *Luthers Lehre*, p. 12. C'est moi qui souligne.

3. De fait, sur le semi-pélagianisme, nous apprenons les choses les plus curieuses. P. TSCHAKERT, par exemple, nous dit (*Protestantische Realenzyklopädie*, III, 3e édit., p. 209) : « Le semi-pélagianisme de Biel se montre dans cette phrase : Actus meritorius ex duobus dependet : ex nostro arbitrio libero et ex gratia » D'après le *Protestantische Taschenbuch*, de Hermens et Kohls-

partout de grands mots vides et des attaques sans objet.

Çà et là, il est vrai, Dieckhoff a ouvert la *Somme* de saint Thomas, et vérifié des références. Mais cet effort ne lui sert de rien : il ne comprend pas la langue de saint Thomas. Dans son exposé de la doctrine de la grâce d'après saint Thomas, il en a donné une preuve remarquable. Nous venons de voir que de tous les scolastiques il fait des semi-pélagiens. Sur le « semi-pélagianisme » de saint Thomas, voici ce qu'il écrit : « A propos des paroles de saint Paul : « (L'élection) ne dépend donc ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde [1] », Thomas dit qu'il ne faut pas entendre ces paroles en ce sens que l'homme ne voudrait pas ou ne courrait pas par sa libre volonté, mais que la volonté libre de l'homme n'y suffit pas ; qu'elle doit être mue par Dieu et soutenue par lui. *Ce semi-pélagianisme se retrouve aussi dans la doctrine de Thomas sur la grâce* [2] ».

Ce que nous avons dit plus haut [3] contre Luther, en nous fondant sur saint Augustin, nous dispenserait de rien ajouter. Car cette fois-ci il est évident que ce n'est pas saint Thomas que le reproche atteint, mais

chmidt (p. 1666), le semi-pélagianisme doit son origine à ce « qu'à côté de la grâce, on attribua à l'homme une liberté sans doute affaiblie par le péché, mais non détruite par lui ». Ainsi donc la doctrine du libre arbitre est semi-pélagienne ! Ici cesse toute histoire des dogmes, et aussi toute possibilité de s'entendre. (Note du P. Weiss).

1. *Rom.*, IX, 16.

2. *Luthers Lehre*, p. 12. C'est moi qui souligne. Dieckhoff se réfère à 1ª, qu. 83, a. 1, ad 2.

3. Ci-dessus, t. III, p. 54 et suiv.

celui qui ignore complètement ce qu'est le semi-pélagianisme. Voyons toutefois où saint Thomas a écrit ces paroles. C'est en traitant la question : « L'homme est-il doué du libre arbitre? » Il se pose ensuite cette objection. « Il ne paraît pas; car celui qui possède le libre arbitre possède aussi la faculté de vouloir et de ne pas vouloir, d'agir et de ne pas agir. Or, l'homme n'a pas cette puissance, puisque l'Apôtre dit : « Le vouloir ne dépend pas de celui qui veut, ni le courir de celui qui court ». A cette objection il répond : « Les paroles de l'Apôtre ne doivent pas pas être entendues en ce sens que l'homme ne veut ou ne court pas en vertu de son libre arbitre, mais que le libre arbitre n'y suffit pas si Dieu ne le meut et le soutient. » Où voit-on là du semi-pélagianisme? D'après saint Thomas, la volonté commence-t-elle l'œuvre du salut, de sorte que ce ne serait qu'ensuite que la grâce nous viendrait en aide, comme le soutenaient les semi-pélagiens? A en croire Dieckhoff, si tant est qu'il sût ce qu'était le semi-pélagianisme, telle serait l'opinion de saint Thomas.

D'après saint Thomas, écrit-il encore[1], une préparation du côté de l'homme est nécessaire ; en sorte que nous voilà renvoyés au bien naturel [[préparant directement la venue de la grâce en nous] ; saint Thomas, nous dit-il, parle « de la préparation à la grâce du côté de l'homme qui fait ce qui est en son pouvoir ». Et Dieckhoff nous renvoie à la première section de la seconde partie, question 112, articles 2 et 3. Or, dans

1. *Ibid.*, p. 14.

ces deux articles *c'est précisément le contraire que dit saint Thomas* : « Toute préparation de l'homme à la grâce vient de l'aide de Dieu, aide *qui pousse l'âme au bien*. De même l'excitation de la bonne volonté comme préparation à la réception de la grâce vient d'une motion de Dieu. L'homme ne peut pas se disposer à la grâce *si Dieu ne le prévient et ne le porte au bien*. Il n'y a pas une seule préparation à la grâce *qui n'ait Dieu pour auteur* [1] ». D'après saint Thomas, c'est donc Dieu qui commence et non l'homme. Les textes que cite Dieckhoff contiennent exactement le *contraire* de ce qu'il y a lu [2].

1. 1^a 2^{ae}, qu. 112, a. 2 : « Quæcunque præparatio in homine (ad divinum auxilium) esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis præparatur ad donum gratiæ suscipiendum, est actus liberi arbitrii *moti a Deo* ». — Ad 2 : « Cum homo ad gratiam se præparare non possit, *nisi Deo eum præveniente et movente ad bonum* », etc. — Ad 3 : « Ad hoc quod Deus gratiam infundat animæ, *nulla præparatio exigitur quam ipse non faciat.* »

2. Sous toutes ces descriptions se retrouve toujours l'idée fondamentale que nous avons déjà si souvent rencontrée : péché originel, concupiscence et homme déchu sont tout un. L'homme déchu est donc un mal vivant ; il ne peut *rien faire*, il ne doit rien tenter de faire dans l'ordre du salut : que ce soit autant qu'on le voudra sous la motion de Dieu, vouloir y faire agir l'homme est une tendance au pélagianisme.

Cette théorie se perd nécessairement dans le manichéisme ou dans le panthéisme. Le manichéisme eût été plus logique : si l'homme ne pouvait rien faire, c'était parce que son activité était radicalement viciée ; de là, on aurait dû remonter à un Principe mauvais, incapable lui aussi de devenir bon. Toutefois, c'est vers le panthéisme que le mouvement s'est dessiné. On comprend assez qu'il en ait été ainsi : le protestant ne voulait pas couper les rapports avec Dieu ; au contraire, il voulait faire abstraction de cette activité viciée, *n'en pas tenir compte*, et y substituer l'activité de Dieu. Dès lors il en est arrivé peu à peu, et

Il ajoute avec assurance : « C'est, dit Thomas, l'affaire de l'homme de préparer son cœur, car cette préparation se fait par le libre arbitre ». — Saint Thomas ne dit rien de cela, *il se borne à rapporter le texte de la sainte Ecriture* : » C'est à l'homme de préparer son âme [1] », texte qu'il explique en ce sens que tout d'abord, la préparation *vient de Dieu, qui meut la volonté* [2] ». C'est donc Dieu qui commence la préparation

comme instinctivement, à dire que l'être et l'activité de l'homme n'étaient que des apparences. Dans cette théorie, le manichéisme ne vivra plus que comme un souvenir, un vestige, témoin d'un état transitoire, à la manière de ces organes plus ou moins atrophiés et inutiles où le transformisme voit des témoins de stades anciens et dépassés dans l'évolution de la nature physique.

Par une autre voie, par l'autre idée capitale de Luther, je veux dire le rejet de la hiérarchie, le protestantisme en arrivait du reste aussi au panthéisme. Le rejet de la hiérarchie amena vite de profondes divergences doctrinales. *Malgré qu'on en eût, il fallut bien en arriver à trouver un moyen de nier la nécessité d'une doctrine pour être chrétien* : de là, la religion du sentiment, inventée par Schleiermacher et par Ritschl. Nous sommes au-dessus de la vérité religieuse : c'est notre sentiment religieux qui produit les dogmes. Avec Kant, cette théorie passa de la religion dans la philosophie : l'homme est au-dessus de la vérité dans l'ordre profane. Quoi qu'en dise Kant, dans l'ordre des idées, l'on est allé en sens inverse de celui où marchait la science du monde : la cosmographie est allée de Ptolémée à Copernic ; elle a fait du soleil le centre du monde ; la philosophie, au contraire, a fait de l'homme le centre autour duquel gravite la Vérité. Kant gardait encore un bien qui s'imposait à l'homme ; sous ses successeurs, le bien, comme le vrai, est devenu un produit humain : le surhomme de Nietzsche n'a d'autre règle que son besoin de grandeur : il est « au-delà du bien et du mal ». Ainsi l'homme est le centre et la règle de tout : il est Dieu. (N. d. T.)

1. *Proverb.*, XVI, 1.

2. « Quantum ad hoc, (c'est-à-dire avec cette réserve que la prémotion divine est une condition *sine qua non* pour la préparation) dicitur homo se præparare sec. illud Proverb. : « Hominis

de l'homme, mais « non sans l'homme », comme le dit saint Augustin [1].

Dieckhoff continue : « Saint Thomas, il est vrai, ajoute que l'homme ne le peut faire sans l'aide de Dieu qui le meut et l'attire à lui ». Comment ? « *Saint Thomas ajoute, il est vrai !* » La vérité, c'est que dans tous les passages de la *Somme* où il vient à parler de la préparation du côté de l'homme et tout spécialement dans le passage cité par Dieckhoff, il regarde *la prémotion de Dieu* comme le *fondement indispensable*, le premier élément de toute préparation du côté de la volonté humaine, à tel point qu'à beaucoup de théologiens catholiques il semble que sa doctrine restreint la liberté de l'homme plutôt que l'activité de Dieu.

Et maintenant à quoi peut bien servir qu'à la suite de la phrase que nous venons de citer, Dieckhoff rapporte des passages de saint Thomas qui limitent encore davantage la volonté libre ? Tels qu'il les arrange, ces passages semblent des concessions arrachées à saint Thomas. Puis de ces prétendues concessions, il diminue encore la portée par sa conclusion : « Malgré tout, il reste acquis que c'est *dans le bien naturel ou moral, dans la direction de l'homme vers Dieu par l'amour naturel envers lui, que Thomas lui aussi voit la conversion de l'homme, conversion qui le dispose à rece-*

est præparare animam », et *est principaliter a Deo movente liberum arbitrium*. Et secundum hoc dicitur a Deo voluntas hominis præparari, et a Domino gressus hominis dirigi ».

1. « Utrumque (credere et velle) ipsius est, quia ipse (Deus) præparat voluntatem, et utrumque nostrum, quia non fit nisi *volentibus* nobis ». *Retract.*, I, c. 23, n. 3. Voir en outre, ci-dessus, t. III, p. 166-191.

voir la grâce qui rend agréable aux yeux de Dieu ». Que l'on veuille bien peser les mots de cette phrase : pour saint Thomas, les actes que l'homme produit dans l'*ordre naturel* opèrent sa *conversion*, et cette conversion ainsi accomplie est la *préparation* à recevoir la grâce qui rend agréable aux yeux de Dieu ! Après une telle caricature de la doctrine de saint Thomas, il n'y a plus qu'à tirer le rideau [1] !

Cette caricature témoigne-t-elle seulement de l'ignorance de Dieckhoff, en sorte qu'il faudrait lui appliquer ce qu'Isidoro Isolani écrivait à Luther : « Je te soupçonne d'avoir très peu dépensé d'huile à lire les volumes de saint Thomas [2] ? ». Ou bieu y a-t-il là *en même temps l'intention* de faire mieux ressortir chez

1. L'exposé du péché originel dans Herm. Schmidt (*Handbuch der Symbolik*, 2e édition, 1895, p. 304), fait le pendant de ces pages de Dieckhoff : « Quoique l'Eglise du moyen âge n'ait pas oublié d'exciter le sentiment du péché, elle se rattachait cependant toujours à l'*acte particulier*, et quelque violemment que dans des cas particuliers ce sentiment *personnel* d'être pécheur pût se manifester, toutefois, la concentration de ce sentiment pour ainsi parler, la conscience d'une réprobation et d'une incapacité absolue ne pouvait pas se faire jour, car la pensée des péchés *particuliers* comportait toujours la possibilité d'une réaction personnelle, fruit d'une volonté libre qui subsistait toujours, et, pour tout dire d'un mot, la possibilité du *mérite*. L'entrée dans l'Eglise entraînait aussi la restitution du *donum superadditum*. Du péché, le baptême n'enlève pas seulement la faute mais encore l'élément matériel : la concupiscence devient un simple foyer du péché, et ce foyer ne détruit pas la possibilité d'une activité méritoire ; la reconstitution des rapports normaux avec Dieu est laissée entre les mains de l'homme, qui par cette activité méritoire amène Dieu à lui être favorable. » [Pour parvenir à une certaine intelligence de ce singulier morceau, voir, ci-dessus, p. 210, n. 2. N. d. T.].

2. Ci-dessus, t. III, p. 163, n. 1 [Fr. Lauchert, *Die italienischen Gegner Luthers*, Freiburg, 1912, p. 200-215].

Luther la doctrine du « non-mérite » ? Je n'ose pas aller jusqu'à prétendre que la mauvaise foi, que l'axiome, *la fin justifie les moyens*, a joué ici un rôle. Du reste, le célèbre professeur aurait dû savoir que chez Luther la doctrine du « non-mérite » vient de principes totalement irreligieux et anti-chrétiens, de ce principe, fruit de sa triste expérience, que la concupiscence est absolument invincible; que, cette doctrine a des conséquences anti-chrétiennes : par sa loi, par ses commandements, Dieu nous a demandé l'impossible; nous n'avons pas de libre arbitre dans l'œuvre du salut; le Christ a accompli la loi à notre place, il est le manteau qui couvre notre ignominie, il doit *tout* faire et *nous rien*. Le point de vue religieux et moral, le point de vue chrétien de saint Thomas exclut formellement celui de Luther, irréligieux et anti-chrétien, ainsi que ses tours de passe-passe avec la Bible et saint Augustin.

Venons-en maintenant à HARNACK, en nous en tenant à la *doctrine de la grâce* dans saint Thomas. Au cours de cet ouvrage, j'ai eu beaucoup plus souvent affaire avec Harnack qu'avec tout autre théologien protestant, et je lui ai demandé maintes explications sur ses idées fausses et contraires à l'histoire. Voyons s'il connaît mieux saint Thomas que ne le font ses coreligionnaires. Sur ce point, il se montre à nous monté sur les épaules de Dieckhoff et de Ritschl; il doit donc voir plus loin qu'eux.

Son travail débute par une phrase qui ne promet pas beaucoup, ou plutôt qui ne promet rien du tout : « Là

où ne se trouve pas ce qui est à la fois le plus simple et le plus difficile, le sentiment filial et la foi en regard du péché, là aussi la piété et la spéculation sont condamnées à traiter la *nature* et la *morale* (la *nature divine* et le *bien*[1]) en d'interminables spéculations, à reconnaître la « grâce » dans l'union de ces deux éléments, pour en arriver finalement, lorsque la raison se réveille et se rend compte de ses limites, à un simple *quelque chose* et à une morale qui reconnaît sa faiblesse[2] ». Comme plus haut pour Ritschl[3], on éprouve le besoin de respirer, avec cette différence toutefois que la phrase de Ritschl est beaucoup moins incompréhensible et moins alambiquée. On dirait d'un enfant qui se serait amusé à découper des mots et à les coller bout à bout au petit bonheur. La banalité qui suit éveillerait plutôt un sentiment de pitié : « Cette conclusion, dit Harnack, répond au Dieu qui est le bon plaisir insondable, et qui comme unique établissement d'assurances sur la vie a créé un institut de grâces d'un bon plaisir également insondable ».

Ensuite Harnack entre dans son sujet, et voici la première découverte qu'il nous apporte sur la doctrine de la grâce dans saint Thomas : « *Ce qu'il y a de plus étonnant chez Thomas*, c'est que dans tout son exposé, il ne tient aucun compte du *mode spécifique de la grâce en tant que « grâce du Christ*[4] ». *Le lecteur*

1. Cette parenthèse est de Harnack (N. d. T.).
2. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3e édit., III (1897), 556.
3. T. III, p. 467.
4. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, p. 556, note 1 ; souligné par moi. Quelques pages plus loin, il répète son affirmation (P. 572, n. 2) : « On peut aussi faire remonter à Augustin que chez Tho-

sait-il ce qu'il y a de plus étonnant chez Harnack ? C'est l'impudeur avec laquelle il supprime ce qui le gêne ; c'est sa légèreté et le caractère superficiel de ses travaux, c'est l'ignorance que dénote cette phrase, et, dominant le tout, une arrogance sans égale. Jugement sévère, à l'adresse d'un homme qui jouit d'une telle réputation. Néanmoins il ne me sera pas difficile d'en établir le bien fondé.

Une véritable fatalité pèse sur l'exposé de Harnack Il écrit dans le texte : « D'après Thomas, les principes extrinsèques de l'acte moral sont la loi et la grâce. Dans la première section de la seconde partie, au début de la question 90, il dit : « Le principe extérieur qui nous meut au bien est Dieu ; il nous instruit par la loi et nous aide par la grâce[1] ». Dans les questions 90 à 108, il traite de la loi ; à la question 107, article 4, il dit que sans doute la loi nouvelle est plus facile en ce qui regarde les commandements extérieurs, mais que toutefois elle est plus difficile en ce qui touche la « répression des mouvements intérieurs ». Les questions 109 à 114 nous donnent la théorie de la grâce[2].

mas, dans toute sa théorie de la grâce, comme nous en avons déjà fait la remarque, le mode spécifique de la grâce *propter Christum et per Christum* est loin de ressortir clairement. » Ensuite, Harnack a l'audace de reprocher aux Occidentaux et notamment à S[t] Thomas « d'avoir été dans une incertitude complète sur la manière de tirer une dogmatique de la Christologie ». Naturellement, Harnack est le seul à n'avoir pas d'incertitude à ce sujet, lui qui ne se tient même pas sur le terrain chrétien, *qui nie la divinité de Jésus-Christ !*

1. *Summa*, II, 1, qu. 90 (préambule) : « Principium exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem et juvat per gratiam. »

2. *Lehrbuch*, p. 556.

Harnack a fort justement vu, (il faut bien lui accorder quelque chose), que les questions 90 à 108 forment l'*introduction fondamentale* à la doctrine de la grâce dans saint Thomas; autrement, pourquoi en aurait-il fait mention ici ? *Il n'en était donc que plus tenu à les lire.* Or l'a-t-il fait, ne serait-ce que superficiellement ? Non, et ç'a été pour son malheur. Car c'est précisément dans les questions 106 à 108, vestibule de sa théologie de la grâce, que saint Thomas traite *du mode spécifique de la grâce en tant que grâce du Christ ou grâce du Saint-Esprit*, laquelle nous est donnée en vertu des souffrances de Jésus-Christ, ce qui dans la suite lui permettra de n'y revenir qu'en passant.

A la question 106, article 1, saint Thomas dit : « *Le plus important dans la nouvelle Loi, et en quoi consiste toute sa force, c'est la grâce du Saint-Esprit, qui est donnée par la foi du Christ. Aussi la loi de la nouvelle Alliance est surtout la grâce même du Saint-Esprit, qui est communiquée aux fidèles du Christ* ».

Dans l'article 2, saint Thomas *place en première ligne dans la nouvelle loi la grâce du Saint-Esprit intérieurement donnée, et enseigne qu'en ce sens la loi justifie.*

Dans l'article 3, voici le premier motif qu'il donne pourquoi la loi de la nouvelle Alliance n'a pas été donnée dès le commencement : « *La loi nouvelle est avant tout la grâce de l'Esprit-Saint* qui ne devait pas être donnée abondamment avant que la rédemption eût enlevé le péché, obstacle qui s'y opposait ».

Dans l'article 4, il enseigne que la loi de la nouvelle Alliance doit durer jusqu'à la fin du monde. A l'état présent n'en succèdera aucun autre : « *La nouvelle loi est non seulement la loi de Jésus-Christ, mais aussi celle de*

l'Esprit-Saint, selon ces paroles de saint Paul (Rom. VIII, 2) : « *La loi de l'Esprit de vie dans le Christ Jésus*[1] ». Il n'y a donc pas d'autre loi à attendre[2] ». Cependant, « de même que l'état de l'ancienne Loi a subi de grandes modifications, en ce sens que tantôt les préceptes en ont été observés avec la plus haute perfection, et tantôt complètement négligés, de même aussi l'état de la nouvelle Alliance change selon les lieux, les temps et les personnes, *en tant que la grâce du Saint-Esprit* (c'est-à-dire du Christ), *est plus ou moins parfaitement possédée par chacun* ».

A la question 107, article 1, saint Thomas compare la loi nouvelle avec l'ancienne; toutes les deux ont le même but, dit-il, à savoir, la soumission à la volonté de Dieu; néanmoins, il y a une différence entre elles : elle leur vient du plus ou moins grand éloignement de ce but unique. D'après saint Paul[3], la loi ancienne ressemble à un précepteur, tandis que la nouvelle est la loi de la perfection. « C'est le lien de la perfection[4] ». Quoique la Loi ancienne contint des préceptes de charité, elle ne communiquait pas le Saint-Esprit, « par qui la charité est répandue dans nos cœurs[5] ». La loi nouvelle s'appelle « *la loi de la foi* », parce qu'elle consiste surtout dans la grâce qui est donnée intérieurement aux croyants, et qui de là est nommée « *la grâce de la foi*[6] ». Comme conséquence, elle renferme « des faits moraux et sacramentels », autrement dit des œuvres ; mais dans le Nouveau Testament, ces œuvres n'occupent pas la première place, alors que dans l'Ancien il en était autrement. Toutefois, ceux qui ont été justifiés

1. Rom. VIII, 2.
2. Art. IV, ad 3.
3. Gal. III, 24.
4. Coloss. III, 14.
5. Rom. V, 5.
6. Ad 3.

sous la Loi ancienne, l'ont été par *la foi en Jésus-Christ;* conséquemment, ils appartenaient au nouveau Testament, d'après ces paroles de l'épître aux Hébreux[1] : « Moïse estima *l'opprobre du Christ* une richesse plus grande que les trésors des Egyptiens[2] ».

Dans l'article 2, saint Thomas enseigne que la loi nouvelle est l'achèvement de l'ancienne, laquelle avait aussi *pour fin la justification*. Quoique ne pouvant pas produire la grâce, elle la figurait par des rites cérémoniels et la promettait par des paroles ; *à ce point de vue, la Loi nouvelle a parfait la Loi ancienne : elle nous justifie par la vertu de la passion du Christ* ».

A la question 108, article 2, il montre que la Loi nouvelle règle suffisamment les actes extérieurs. « La Loi nouvelle ne devait faire des prescriptions ou des défenses dans le domaine de l'activité extérieure qu'autant qu'il était nécessaire pour nous conduire à la grâce ou pour nous en montrer le véritable et bon usage, Et parce que ce n'est pas de nous-mêmes, mais *seulement par le Christ* que nous pouvons mériter la grâce, le Seigneur lui-même et sans intermédiaire a institué des sacrements qui vous permettent de l'acquérir[3]. »

Saint Thomas ajoute : « *Les choses de la foi sont au-dessus de la raison humaine ; c'est pourquoi nous n'y pouvons atteindre que par la grâce*[4] ».

1. Ad Heb., XI, 26.

2. Ad 3.

3. Qu. 108, art. 2 : « Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, *sed per Christum solum*, ideo sacramenta, per quæ gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum : scilicet baptismum... »

4. « Ea, quæ sunt fidei, sunt supra rationem humanam : unde in ea non possumus pervenire nisi per gratiam. » (Qu. 108, a. 2, ad. 1).

Au même endroit, il enseigne que « *la grâce qui nous est donnée dans les sacrements de la loi nouvelle vient uniquement du Christ : c'est pourquoi ils doivent venir du Christ*[1] ».

A la question 108, article 1 : « *Le point capital* de la loi nouvelle est la grâce du Saint-Esprit, qui se manifeste dans la foi opérant par la charité. Or, *on obtient cette grâce par le Fils de Dieu fait homme*, dont la nature humaine a été remplie par la grâce, laquelle est ensuite dérivée jusqu'à nous. C'est pourquoi saint Jean dit ; « Le Verbe s'est fait chair », et il ajoute « plein de grâce et de vérité » ; « nous avons tous reçu de sa plénitude, et grâce pour grâce ». D'où il dit ensuite que « la grâce et la vérité sont venues par J. C. ». C'est pourquoi il convient que ce soit par des moyens extérieurs et sensibles que vienne en nous la grâce qui découle du Verbe incarné, et que cette grâce intérieure, par laquelle la chair est soumise à l'esprit, produise certaines œuvres extérieures et sensibles ».

« Ainsi donc les œuvres extérieures peuvent avoir deux sortes de rapports avec la grâce : d'abord elles peuvent servir à conduire à la grâce : c'est le cas pour les sacrements de la loi nouvelle, comme le baptême et l'eucharistie ; puis elles peuvent être produites sous l'impulsion de « la grâce[2] ».

1. « In sacramentis novæ legis datur gratia, quæ non est nisi a Christo : et ideo oportuit quod ab ipso institutionem haberent. » (Qu. 108, a. 2, ad. 2).

2. « Principalitas legis novæ est gratia Spiritus Sancti, quæ manifestatur in fide per dilectionem operante. *Hanc autem gratiam consequuntur homines per Dei Filium factum*, cujus humanitatem primo replevit gratia, et exinde est ad nos derivata. Unde dicitur Joh. 1, 14 : « Verbum caro factum est » ; et postea subditur : plenum gratiæ et veritatis » ; et infra (vers. 16) : « De plenitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam pro gratia. » Unde subditur (vers. 17) quod « gratia et veritas per Jesum Christum facta est. »

Ces citations suffiront, je l'espère, à montrer la légitimité du reproche que j'ai fait à Harnack sur son insuffisance à l'endroit du prince de la scolastique. Dans quel autre domaine de la science est-il permis de traiter aussi superficiellement le sujet dont on s'occupe, les doctrines que l'on combat et ses lecteurs eux-mêmes !

Mais lorsque Harnack a réellement lu saint Thomas, et qu'il le cite en note, il trahit la même incroyable légèreté. Restons-en au début de son travail. En corrélation avec la phrase que nous avons citée plus haut sur les principes extrinsèques de l'acte moral dans saint Thomas[1], il écrit : « Thomas s'occupe d'abord de la nécessité de la grâce. L'article 1 établit que sans la grâce l'homme est incapable de connaître une *vérité quelconque* ».

Eh bien ! cette assertion *est formellement contredite* par le texte que, du reste *en le mutilant*, Harnack cite en note pour la prouver[2].

Et ideo convenit ut per aliqua exteriora sensibilia *gratia a Verbo incarnato* profluens in nos deducatur ; et ex hac interiori gratia, per quam caro spiritui subditur, exteriora quædam opera sensibilia producantur. »

« Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gratiam pertinere possunt. Uno modo, sicut inducentia aliqualiter ad gratiam. Et alia sunt opera sacramentorum quæ in lege nova sunt instituta : sicut baptismus, eucharistia, et alia hujusmodi. Alia vero sunt opera exteriora, quæ ex instinctu gratiæ producuntur... » 1ª 2ᵉ, qu. 108, a. 1).

1. Ci-dessus, p. 216 ; *Lehrbuch*, III, p. 556-557.

2. 1ª 2ᵉ, qu. 109, a. 1 : « Utrum homo sine gratia aliquid verum cognoscere possit. » — Voici le texte comme le cite Harnack (p. 557, n. 1). [Pour l'intelligence de ce qui va suivre, nous mettons entre crochets les passages que Harnack a omis] : « Non solum a

Lorsque sur des points aussi simples un homme commet d'aussi formidables méprises, évidemment rien ne doit guère nous étonner de lui. Les phrases qui suivent nous en sont une nouvelle preuve. Ainsi, toujours au sujet de l'article 1 de la question 109, sur la

Deo est omnis motio sicut a primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut a primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscunque entis creati dependet a Deo quantum ad duo. Uno modo in quantum ab ipso habet (perfectionem sive) formam per quam agit, alio modo in quantum ab ipso movetur ad agendum. »

[« Unaquæque autem forma indita rebus creatis a Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem : ultra autem non potest, nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur] intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile numen, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda, [ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire]. Altiora vero intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, [sicut lumine fidei, vel prophetiæ] ; quod dicitur lumen gratiæ, in quantum est naturæ superadditum ».

« Sic igitur dicendum est, quod ad cognitionem cujuscunque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus a Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendam veritatem in omnibus nova illustratione superaddita naturali illustrationi, sed in quibusdam quæ excedunt naturalem cognitionem. — [Et tamen quandoque Deus miraculose per suam gratiam aliquos instruit de his, quæ per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculose facit quædam quæ natura facere potest. »]

En mutilant le texte de saint Thomas, Harnack espérait sans doute pouvoir maintenir sa conclusion. Ou bien est-ce par pur hasard que, sans même en indiquer l'existence par des points, il laisse de côté le passage qui suit « movetur ad agendum » ? Afin d'exposer avec exactitude la doctrine de saint Thomas, nous le traduisons ici le plus littéralement possible : « Cependant toute forme mise par Dieu dans les choses créées a une efficacité dirigée vers un acte déterminé, à l'égard duquel elle a de la puissance

prétendue impossibilité pour l'homme dépourvu de la grâce de connaître une vérité quelconque, Harnack ajoute : « L'exposé est d'autant plus digne de remarque qu'il porte très fortement l'empreinte d'influences

selon sa propriété. Elle ne peut *aller au-delà* sans qu'une *autre forme* lui soit ajoutée : ainsi, l'eau ne peut réchauffer qu'autant que le feu lui a communiqué de la chaleur ». Est-ce par pur hasard que Harnack remplace par des points l'explication qui suit les mots « intelligibilia cognoscenda » : l'intelligence est suffisante pour connaître quelques intelligibles ? Cette explication, la voici : « à savoir les intelligibles à la connaissance desquels nous pouvons parvenir à *l'aide des faits sensibles* ». Est-ce par pur hasard qu'après : « perficiatur » : « à moins que l'intelligence ne soit perfectionnée par une lumière plus forte », Harnack supprime quelques mots, ceux-là précisément qui servent à la parfaite intelligence de la doctrine de saint Thomas : « par exemple, par la lumière de la foi ou de la prophétie ». Est-ce par pur hasard que Harnack laisse de côté la dernière phrase de l'article ? Mais cette phrase est nécessaire pour bien saisir la doctrine de saint Thomas : « Toutefois, *par sa grâce, Dieu instruit quelquefois* miraculeusement certains hommes de *ce que la raison naturelle pouvait connaître,* de même que quelquefois il produit miraculeusement ce dont la nature est capable ».

Ces mots ne peuvent avoir qu'un sens : c'est que, *sans la grâce,* l'homme peut connaître certaines vérités de l'ordre naturel. C'est d'ailleurs ce que, dans le même article, saint Thomas répète à satiété en répondant aux deux premières objections. La grande raison de Harnack, ce sont sans doute les mots : « Pour connaître le vrai *quel qu'il soit,* l'homme a besoin d'un *secours divin* ». Mais alors je lui ferai remarquer qu'avant d'écrire sur saint Thomas, il devrait se familiariser avec sa *terminologie* [*et l'une des idées fondamentales de sa philosophie*]. L'aide dont il est question ici, ce n'est pas « l'aide de la *grâce* », mais « l'aide de la *motion,* le concours *général* de Dieu « par lequel une faculté est amenée à son *acte naturel* ». (Voir, ci-dessus, t. III, p. 164, 183-184). C'est cette motion que Harnack a prise pour la grâce au sens propre du mot, c'est-à-dire pour la grâce surnaturelle. Oh ! évidemment, il n'y a ici que l'ignorance en cause ! Mais c'est vraiment une fâcheuse méprise, qui a amené Harnack à des conclusions par trop malheureuses.

aristotéliciennes ». Vraiment ! Et néanmoins cet aristotélicien de Thomas aurait enseigné « que *sans la grâce* (pourtant inconnue d'Aristote) l'homme était incapable de connaître une vérité quelconque » ! Puis, alors même que l'exposé dénoterait de très fortes influences aristotéliciennes, s'ensuivrait-il aussitôt qu'il serait faux ?

Harnack semble découvrir l'influence d'Aristote dans ce que saint Thomas dit du *mouvement* ; dans toute la citation, c'est, en effet, le seul mot qu'il souligne : « Tout exercice de l'activité comporte un *mouvement* ». Mais quel sens saint Thomas donne-t-il à ce mot ? Harnack ne le dit pas ; il remplace même par des points le membre de phrase dont saint Thomas le fait suivre : « en prenant le mot de *mouvement* au *sens large* d'après lequel *comprendre* et *vouloir* sont appelés des mouvements, comme on le voit par le Philosophe au livre III *de l'âme*[1] ». Harnack voudrait-il nier que *comprendre* et *vouloir* soient des mouvements spirituels ? Niera-t-il aussi que cet article trahit non seulement des influences aristotéliciennes, mais aussi des influences *pauliniennes* ? Qu'est-ce que saint Paul veut-il donc dire par ces mots : « C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être[2] » ? Tout simplement, ce que saint Thomas enseigne dans son article.

Maintenant, voici venir une monstruosité : « En

1. « Usus quilibet quemdam motum importat, large accipiendo motum, secundum quod *intelligere* et *velle* motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in III de Anima (1ª 2ᵉ, qu. 109, a. 1).

2. Act. Ap. XVII, 28 : « In quo vivimus, movemur et sumus. »

même temps, dit Harnack, se montre ici dans tout son jour l'intellectualisme de saint Thomas : la grâce, dit-il, *est* [1] *la communication d'une connaissance surnaturelle* [2]. » Pour saint Thomas, elle n'est vraiment que cela ? Harnack a-t-il donc si peu étudié et si mal compris celui qu'il veut traduire à son tribunal ? Il ajoute : « Puis *la lumière de la grâce* est *ajoutée à la nature* ». Et alors vient la remarque du sage : « Dans les deux cas, c'est une adjonction funeste ; car ce qui est *ajouté* n'est pas nécessaire à l'homme pour atteindre sa fin [3] ;

1. C'est moi qui souligne.

2. Partout et toujours des conceptions trop exclusives ! L'un ne cherche la grâce que dans l'« illumination » de l'intellect, l'autre, que dans la motion (ou même dans l'oppression) de la volonté, alors cependant que, d'après la doctrine théologique, ce que la grâce *habituelle* donne *tout d'abord et essentiellement* à l'homme, c'est une nature supérieure, l'être surnaturel, ainsi donc, « *une qualité de l'âme* », c'est-à-dire un « don habituel », que Dieu confère (Thomas, 1ª 2ªe, qu. 110, a. 2), et qu'il met « dans l'*essence* de l'âme » (*ibid.*, a. 4). Les vues erronées que nous blâmons viennent de ce que tant d'hommes confondent la grâce *habituelle* et la grâce *actuelle*. *Celle-ci* n'est qu'un secours passager de Dieu, « in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid *cognoscendum vel volendum vel agendum*, et hoc modo... non est qualitas, sed motus quidam animæ » (*ibid.*, a. 2). Cette distinction n'est pourtant pas fort difficile à saisir. (Note du P. Weiss.)

3. En effet, l'Eglise a toujours dit que l'ordre *surnaturel* n'était pas nécessaire à l'homme, qu'il était un don de Dieu. Toutefois avec l'Evangile (Matt., XXII, 1-14 : parabole des noces du fils du roi, *etc.*), elle ajoute que l'acceptation de ce don n'est pas facultative : Dieu veut que nous acceptions la révélation et les institutions de J.-C. En avait-il le droit ? Ce n'est pas le seul don que Dieu nous ait imposé : nous n'avons pas été consultés davantage pour entrer dans la vie. Dieu a le droit de nous imposer ce qui lui plaît, pourvu que ce ne soit pas un mal. Et pourquoi Dieu nous a-t-il imposé ce don ? On peut assez bien en voir la raison. Nous sommes des êtres sociaux ; à l'endroit des institutions de J.-C., nous ne saurions vivre dans une indépendance

cette addition pourrait donc faire défaut [1] ; et si elle existe, elle engendre une valeur surhumaine, par conséquent un mérite. » Pour comprendre combien « cette adjonction est funeste », il faut se rappeler que Harnack part d'une autre adjonction funeste, mais qui lui est toute personnelle : c'est que d'après saint Thomas, l'homme *sans la grâce* est incapable de connaître une *vérité* quelconque, même de l'ordre naturel. Cette méprise funeste l'a empêché de voir que saint Thomas ne regarde pas l'aide de la grâce comme nécessaire pour la connaissance des vérités qui répondent à la fin *naturelle* de l'homme, mais de celles qui « *dépassent* la connaissance *naturelle* », et « spécialement de celles qui appartiennent au domaine de la *foi* [2]. »

Je ne dis rien d'excessif en affirmant que *chaque* phrase de ce travail de Harnack contient pour le moins *une* méprise. C'est à peine si aucun autre historien protestant, si ce n'est peut-être Dieckhoff, a été jamais aussi mal inspiré. On jurerait que Harnack s'est évertué à mal comprendre saint Thomas. Ses *réflexions générales* sont de même force que ses *explications* de textes. Ainsi il écrit [3] : « Au point de vue religieux, la doctrine de la grâce chez saint Thomas présente un

individuelle qui dans le domaine religieux et même profane engendrerait l'anarchie, celui-ci usant du droit de s'en servir, l'autre du droit de les rejeter (N. d. T.).

1. Evidemment. C'est même pourquoi la grâce est un *don gratuit de Dieu*, comme l'enseigne la doctrine catholique. (Note du P. Weiss).

2. *Summa Th.*, 1ª 2ᵃᵉ, qu. 109, a. 1.

3. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 572-573.

double aspect. D'une part, elle regarde en arrière vers Augustin, de l'autre, en avant vers la désagrégation de l'augustinisme au XIV^e^ siècle. Si l'on examine attentivement le thomisme, on voit que, grâce à une méditation d'un caractère très religieux, saint Thomas s'est sérieusement efforcé d'affirmer l'efficacité exclusive de la grâce divine ; mais d'autre part on sera obligé de constater que *presque sur tous les points décisifs, l'explication aboutit finalement en un sens opposé,* parce que l'effet même de la grâce nous y est présenté comme ayant un caractère en partie supraphysique, et en partie moral[1] : *participation à la nature divine, — charité,* unies par cette pensée que *la charité mérite la vie éternelle.* Et sur ces mots, Harnack fait, en note, la remarque suivante : « C'est pourquoi, malgré tout ce que l'on peut dire, la *foi* et la rémission des péchés jouent ici un rôle très secondaire. La foi est ou « la foi non informée », *c'est-à-dire qui n'est pas encore la foi* (!), ou « la foi informée », c'est-à-dire *qui n'est plus la foi.* (!) La foi en tant que *confiance intérieure* n'est qu'une phase de transition[2] ».

Nous sommes ici, semble-t-il, au point culminant du travestissement que nous présente Harnack de la doctrine de la grâce dans saint Thomas.

1. Evidemment, puisque, malgré son caractère surnaturel, la grâce n'exclut pas la coopération de l'homme, mais qu'au contraire, elle l'appelle et la soutient. (Note du P. Weiss).

2. La « confiance » (fiducia), ou comme s'exprime la doctrine catholique, la vertu théologique d'espérance, est différente de la foi (*fides*), soit de la foi informe (*fides informis*), soit de la foi informée (*fides informata*) ; elle est une vertu *spéciale.* (Note du P. Weiss).

Saint Thomas s'est-il efforcé « *d'affirmer l'efficacité exclusive de la grâce divine* » ? Non, pas plus qu'il n'a affirmé l'efficacité exclusive de la foi ou du libre arbitre. Lui prêter cette idée est le méconnaître profondément. Si saint Thomas avait tenté d'affirmer *l'efficacité exclusive* de la grâce, il se serait placé au point de vue irréligieux de Luther ; avec lui, il aurait dû nier tous les actes vitaux et, par-dessus tout, le libre arbitre, et faire de l'homme un bâton desséché. Harnack n'a donc pas même compris l'*idée fondamentale* de saint Thomas.

Tout *préoccupé* des idées et de la phraséologie de Luther, on comprend qu'il en arrive à écrire: « Malgré tout ce que l'on peut dire, la foi ne joue dans saint Thomas qu'un rôle très secondaire. » Je pourrais lui répondre : « Pas plus secondaire que dans l'Ecriture et dans la Tradition. » Seulement, Harnack ne me comprendrait pas : car à défendre la foi selon Luther, foi qui est une impossibilité[1], et à laquelle Luther n'en attribue pas moins toutes les qualités possibles, on en vient à n'avoir qu'un pâle soupçon non seulement du concept de la foi dans saint Thomas, mais de la nature de la foi chrétienne elle-même.

De fait, c'est ce que nous prouvent ces autres mots de Harnack : « La foi non-informée *n'est pas encore la foi,* la foi informée *n'est plus la foi.* » Je ne veux plus répondre à ce non-sens ; j'ai déjà prouvé contre Luther que cette affirmation ne peut venir que d'une *demi-*

1. Ci-dessus, t. III, p. 271 et suiv.

connaissance de la scolastique[1]. Cette phrase, n'est même pas personnelle à Harnack : il l'a empruntée à Ritschl.

Lorsqu'enfin il conclut que dans saint Thomas la foi, en tant que confiance intérieure, n'est qu'une phase de transition, il achève d'étaler son ignorance. *Saint Thomas n'enseigne ni n'accepte jamais cette foi luthérienne*, et Harnack l'introduit chez lui par contrebande. Dès lors, comment chercher à s'entendre avec Harnack ? Que faire avec un homme qui ne comprend bien ni Luther et « ses pensées les plus originales », ni la scolastique et surtout saint Thomas ? Que faire avec qui *ne veut pas* comprendre Luther comme il doit être compris, *ne veut et ne peut* entendre saint Thomas comme il doit être entendu ?

C'est ce que l'on voit clairement aussi d'après ce qu'il dit du *mérite ;* il ne veut pas reconnaître que si Luther a nié le mérite, ç'a été uniquement à cause de sa

1. Ci-dessus, t. III, p. 319 et suiv. Puisqu'il s'agit ici de saint Thomas, je recommande à M. Harnack de lire attentivement, outre les articles déjà indiqués, les passages suivants : 2^a 2^{ae}, qu. 6, a. 2 ; qu. 4, a. 4, où saint Thomas dit : (ad 4) « De ce que la foi informée devient informe, il ne s'ensuit pas que la foi *change* ; ce qui change, c'est le *sujet* de la foi, l'âme : tantôt elle possède la foi sans la charité, tantôt, avec la charité ». Harnack ne comprend rien à tout cela ; alors même qu'il connaîtrait la doctrine de saint Thomas, il ne pourrait y parvenir, parce qu'il n'admet ni la foi informée ni la foi informe. Ainsi que l'enseigne saint Thomas dans ce même traité de la foi (qu. 5, a. 3), l'hérétique qui s'obstine à rejeter ne serait-ce qu'un seul article de foi ne possède *ni* la foi informée *ni* la foi informe. [Luther lui-même a toujours reconnu pour la foi cette nécessité d'être intégrale. Voir A. Weiss, *La Pyschologie de Luther et du Protestantisme*, livre I, ch. I, liv. II, chap. III, vers la fin dans les deux cas. Note du P. Weiss].

conception irréligieuse et immorale, d'après laquelle, dans l'œuvre du salut, l'homme n'était qu'un billot, qu'un bâton, sans libre arbitre, si bien que désormais il faudrait dire : dormir et ne rien faire, voilà l'œuvre des chrétiens. Harnack n'a pas même compris la doctrine de saint Thomas et la doctrine catholique en général : que l'on peut *mériter* la vie éternelle, alors cependant que la foi et la grâce, c'est-à-dire les fondements pour l'acquisition de la vie éternelle, sont *gratuites*. D'une manière générale, lui et tous les protestants n'entendent rien au mystérieux enchaînement de l'activité de Dieu et de l'homme, de la grâce de Dieu, surnaturelle et libre, et de la libre volonté de l'homme.

Si Harnack ne veut pas se donner la peine d'atteindre à la liberté de l'esprit, à l'abandon complet de ses préjugés luthériens, à une étude objective et approfondie de la doctrine catholique et de la saine scolastique, qu'il abandonne donc le moyen âge pour se retirer sur le terrain de l'ancienne littérature chrétienne, qu'il a souvent fouillée avec bonheur. Comme commentateur de saint Thomas, il aura peine à mériter une couronne de lauriers.

Du reste ces reproches n'atteignent pas seulement Harnack, mais, d'une manière générale, tous les théologiens protestants, à quelque nuance qu'ils appartiennent. Ils sont tous plus ou moins incapables de comprendre les scolastiques. En outre, quand il s'agit de points de démarcation entre le protestantisme et l'Eglise catholique, ils sont *préoccupés :* c'est avec des

yeux luthériens qu'ils voient ce qui est catholique[1]. Les protestants dits libéraux suspectent même et détestent l'Eglise catholique du seul fait qu'elle enseigne le surnaturel, et qu'elle ne veut pas faire de la croyance à la Révélation un conte de Peau d'âne.

Nous ne craignons rien d'un exposé exact de la doctrine catholique et de la saine théologie ; au contraire, nous le *désirons*, nous le *demandons*. De leur côté, les théologiens et pasteurs protestants sont-ils également prêts à souhaiter, à demander et à accepter les conclusions d'une investigation impartiale sur la doctrine de Luther ? Jusqu'ici ils ont prouvé le contraire. Ils craignent qu'une critique sans préjugés ne fasse s'écrouler Luther et le luthéranisme.

* * *

Que les protestants orthodoxes, ceux qui veulent rester sur le terrain chrétien, considèrent donc une bonne fois la haine infernale de Luther contre l'Eglise et la papauté, surtout à partir de l'époque où il s'est écrié (10 juillet 1520) : « Le sort en est jeté ; de Rome j'ai méprisé les fureurs et les faveurs ; *à tout jamais, je ne veux ni me réconcilier, ni avoir de rapports avec eux*[2] » ; qu'ils considèrent cette haine qui

1. On peut remarquer, par exemple, la manière dont Seeberg, dominé par ses idées luthériennes, comprend la *doctrine de la contrition et des indulgences* chez les théologiens catholiques d'avant la Réforme. Voir l'étude approfondie de N. Paulus dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, XXV, (1901), p. 738 et suiv.

2. A me quidem, jacta mihi alea, contemptus est Romanus furor et favor ; *nolo eis reconciliari nec communicare in perpetuum* » (Enders, II, 432 ; Luther à Spalatin).

lui faisait regarder comme permis *tout* moyen, *toute* arme contre le pape, la papauté et les papistes; cette haine qui le poussait à les vouer tous à la mort et aux abîmes de l'enfer[1] : à elle seule, ne suffirait-elle pas à les rendre pensifs et à les faire se dire : « Com-

1. Je reviendrai sur ce sujet dans le second volume, lorsque je traiterai cette question : en quel point Luther et le courant de la décadence déjà existant se sont-ils rencontrés? [Dans ce second volume (1909), le P. Weiss a profondément modifié le plan de Denifle, et, notamment, ne semble pas avoir traité cette question]. Quelques mots seulement du début, du milieu et de la fin de sa vie d'hérétique. Dès le mois de juin 1520, il écrit dans la préface de l'*Epitoma responsionis...* : « Nunc, vale, infelix, perdita et blasphema Roma, pervenit ira Dei super te, sicut meruisti in finem...; relinquamus ergo Babylonem, ut sit habitatio draconum, lemurum, larvarum, lamiarum, et juxta nomen suum confusio sempiterna ». Et dans la conclusion : « Mihi vero videtur, si sic pergat furor Romanistarum, nullum reliquum esse remedium, quam ut Imperator, reges et principes vi et armis accincti aggrediantur has pestes orbis terrarum remque non jam verbis sed ferro decernant... Si fures furca, si latrones gladio, si hæreticos igne plectimus, cur non magis hos magistros perditionis, hos cardinales, hos papos et totam istam Romanæ Sodomæ colluviem, quæ Ecclesiam Dei sine fine corrumpit, *omnibus armis impetimus et manus nostras in sanguine istorum lavamus*, tanquam a communi et omnium periculosissimo incendio nos nostrosque liberaturi? » (Weim., VI, 329, 347). — En 1531, il écrit dans son pamphlet *aux Allemands* : « Pour terminer, nous ferons ensemble un petit pèlerinage : eux (les papistes) dans les abîmes de l'enfer vers leur Dieu de mensonges et de meurtres, qu'ils ont servi par des mensonges et par des meurtres ; moi, vers mon Seigneur Jésus-Christ, *que j'ai servi dans la vérité et dans la paix*... Rendons-nous y ensemble : eux en enfer, au nom de tous les diables, moi, au ciel, au nom de Dieu. Personne, j'en ai l'intime conscience, ne saurait aussi peu me faire tort que je désire peu faire tort aux autres... Ma vie doit être leur bourreau, ma mort, leur démon » ! (Erlang., 25, 7-8). — En 1545, dans sa scandaleuse brochure *Contre la papauté* : « On devrait prendre pape, cardinaux et toute la clique de l'idolâtrie et sainteté papiste, *tirer la langue à ces*

ment l'esprit du Christ aurait-il pu habiter dans un homme qui, par sa haine diabolique, a éteint en lui jusqu'à la moindre étincelle d'esprit chrétien ». Si en outre, et les protestants libéraux avec eux, ils voulaient examiner avec attention et sans parti pris les doctrines de Luther, ses manœuvres, ses mensonges, ses falsifications, ses sophismes, sa vie et sa conduite vides de Dieu, ses parjures envers Dieu, ses bouffonneries, ses trivialités, son manque de tenue, ses grivoiseries, bref, Luther en chair et en os, ils devraient, ne serait-ce qu'en se plaçant à un point de vue purement humain, le considérer comme une monstruosité à rejeter.

Par la faute de Luther, l'antique *loyauté* du caractère allemand s'éteignit fréquemment chez ses adeptes, à qui il avait inoculé la ruse, la fausseté et la dissimulation [1]. Son Evangile a mis le comble à la corruption antérieure, et a attiré sur l'Allemagne d'innombrables malheurs. C'est lui aussi qui a posé les fondements de l'incrédulité et de l'indifférentisme modernes. *Ces faits indéniables* ne doivent-ils pas faire rejeter enfin toute la phraséologie courante : « *Luther est le plus grand des Allemands ; pour l'univers entier, il a été le plus grand des libérateurs.* » Sans doute, les protestants trouveront dur de renoncer à cette pitoyable phraséologie. Mais s'ils ont le sens droit, si jusqu'à présent, ils n'ont péché que par ignorance, s'ils n'ont

blasphémateurs jusque derrière le cou, et les clouer à des potences dans le même ordre qu'ils allignent leurs sceaux sur les bulles ». Erlang., 26, 155. Voir, ci-dessus, p. 130, et, ci-après, Appendice II, la figure IX.

1. Ci-dessus, t. I, p. 157-162, 216-224, et *passim.* ; GRISAR, *Luther*, II, 1911, p. 436-522 (N. d. T.).

pas imité « leur père », qui par avance avait coupé tous les ponts par où il aurait pu revenir à l'Eglise[1], la grâce de Dieu les touchera, et ils reconnaîtront leur erreur. Puissent-ils se tourner vers Dieu et le supplier instamment de leur donner de plus en plus le sens *droit*, le supplier de les éclairer, de leur accorder la foi pure et véritable[2], le courage et la force d'agir selon leur conscience.

1. Dans la *Confession de la Cène du Christ* (1528), après avoir exposé sa profession de foi avec toutes les erreurs qu'il avait prêchées et défendues depuis sa rupture avec l'Eglise, il dit (Erlang., 30, 373): « C'est pourquoi je supplie les cœurs pieux de prier pour moi afin que je reste ferme dans cette foi jusqu'à la fin de ma vie, et de vouloir bien en être les témoins. Car, *ce qu'à Dieu ne plaise, si les tentations et les angoisses de la mort venaient à me faire dire autre chose, cela doit être nul, et je tiens à déclarer ici publiquement à l'avance que cela n'est pas convenable, et est inspiré par le diable.* Que mon Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, béni dans tous les siècles, m'aide à tenir cette résolution. Amen ». Ce n'est pas pris de vin qu'il écrivait ce blasphème, comme ç'a été le cas pour nombre de ses affirmations; il dit, au contraire, expressément: « *Je ne suis ni ivre, ni distrait en ce moment;* je sais ce que je dis, et je sens parfaitement ce qui m'attend à la venue du Seigneur Jésus-Christ au dernier jugement » (P. 363). — Nous avons ici l'explication de cette phrase qu'il écrivait l'année précédente (1527): « On n'a jamais entendu dire qu'un hérésiarque se fût converti; ce péché est trop grave, c'est un blasphème contre la parole de Dieu, un péché contre le Saint-Esprit. *C'est pourquoi Dieu laisse dans l'endurcissement celui qui le commet* ». Weim., XXIII, 72. — Ou comme il écrivait la même année dans une autre circonstance: « Un hérésiarque se convertit très difficilement, il est et reste *endurci;* mais ceux qu'il séduit peuvent se convertir. » (Ci-dessus, t. II, p. 460, n. 1).

2. Le grand humaniste et pédagogue espagnol Louis Vives, contemporain de Luther, dit à bon droit à la fin de son dernier ouvrage, *De veritate fidei christianæ libri* V. (*Opp.* ed. Majansius, Valentiæ, 1782-1790, VIII, 455): La foi est une grâce de Dieu, elle ne peut s'acquérir et se conserver que par la prière; la raison et la science peuvent seulement la *préparer* et la *fortifier*.

Puissent-ils se mettre à *pratiquer* le christianisme, à modeler leur vie sur l'Evangile, sur un Evangile vrai et pur de tout alliage, et non sur celui de Luther, qui n'en est que la caricature et la falsification. Le bras de Dieu ne s'est pas raccourci : je suis certain qu'alors ils diront avec moi :

QUITTONS LUTHER, RETOURNONS A L'ÉGLISE !

APPENDICE I

LES PORTRAITS DE LUTHER

Dans la première édition, Denifle avait tout un chapitre sur *Luther d'après ses portraits* [1] : « sa physionomie, disait-il, était comme ses livres », une triste image de son triste intérieur. Mais il reconnaissait déjà que, dans des études de ce genre, les faits prêtaient à des interprétations très diverses, et que les idées de l'auteur y jouaient un grand rôle; il donnait donc cette étude comme une *opinion*, en *appendice*.

Dans la seconde édition, le P. Weiss dit que ces raisons avaient de plus en plus frappé Denifle : « il avait annoncé que dans cette seconde édition, il supprimerait ce chapitre [2] » ; dans cette édition, le P. Weiss se borne donc à donner les portraits de Luther, avec une notice historique sur chacun d'eux [3].

1. P. 815-828.

2. Ed. all., au bas du portrait n° I. Voir, en outre, ci-après, la dernière page de l'opuscule contre Harnack et Seeberg.

3. Dans son compte-rendu de cette seconde edition, le Dr Paulus approuve cette suppression. *Kölnische Volkszeitung; Literarische Beilage*, 7 juin 1906 (n° 23 de 1906), p. 173.

Ce sont ces portraits que nous reproduisons ici. Toutefois, dans la brochure de Preuss, *Les portraits de Luther*, certains d'entre eux nous ont paru mieux venus[1]. En outre, à la gravure de 1523, qui dans Denifle porte le n° II, nous en avons substitué une autre, de deux années antérieures; elle est de la même inspiration, mais, de l'avis de tous, elle est plus expressive; elle est même « le plus beau et le plus vivant portrait que Cranach nous ait donné de Luther[2] ». Que ce soit celle qui parle le plus en sa faveur, il serait sans doute plus téméraire de l'affirmer : le pli des sourcils, les ailes du nez, la coupe des lèvres, tout semble y indiquer non pas tant l'énergie qu'un orgueil et un entêtement qui n'ont rien de très religieux. Il est vrai que c'est Luther en 1521, au moment où déjà condamné par le pape il va partir pour comparaître devant la diète de Worms; mais ce n'est pas avec ce port agressif que l'on s'imagine Jésus-Christ pendant sa Passion.

Dans une petite biographie de Luther, œuvre de vulgarisation, mais de vues très personnelles, Boehmer dit qu'aucun des portraits de Luther ne nous donne sa véritable physionomie, et notamment, « ces yeux démoniaques, qui lançaient des éclairs et scintillaient

1. Hans Preuss, *Lutherbildnisse* (Leipzig, 1912), n°s 2, 11, 14, 15; ci-après, n°s 1, 3, 6, 7.

2. Ed. Flechsig, *Cranachstudien*, I (1900), p. 55 ; voir aussi Hans Preuss, p. 8; dans cette brochure, elle est au n° 6.

Nous n'avons pas osé faire dans cette collection de portraits des remaniements plus profonds. Ceux qui voudront des renseignements plus complets pourront consulter Böhmer et Preuss, ainsi que les sources qu'ils indiquent.

comme des étoiles, si bien qu'on pouvait à peine les fixer. » [1] Assurément, il est à regretter qu'un Albert Durer ou un Holbein n'aient pas fixé les traits de Luther par la gravure ou la peinture : à côté du regard incisif et pénétrant des personnages de Durer, du regard maître de soi de ceux de Holbein, les yeux des têtes de Cranach occupent une place désavantageuse : avec leur regard terne et alangui, ses personnages semblent se débattre péniblement contre la somnolence.

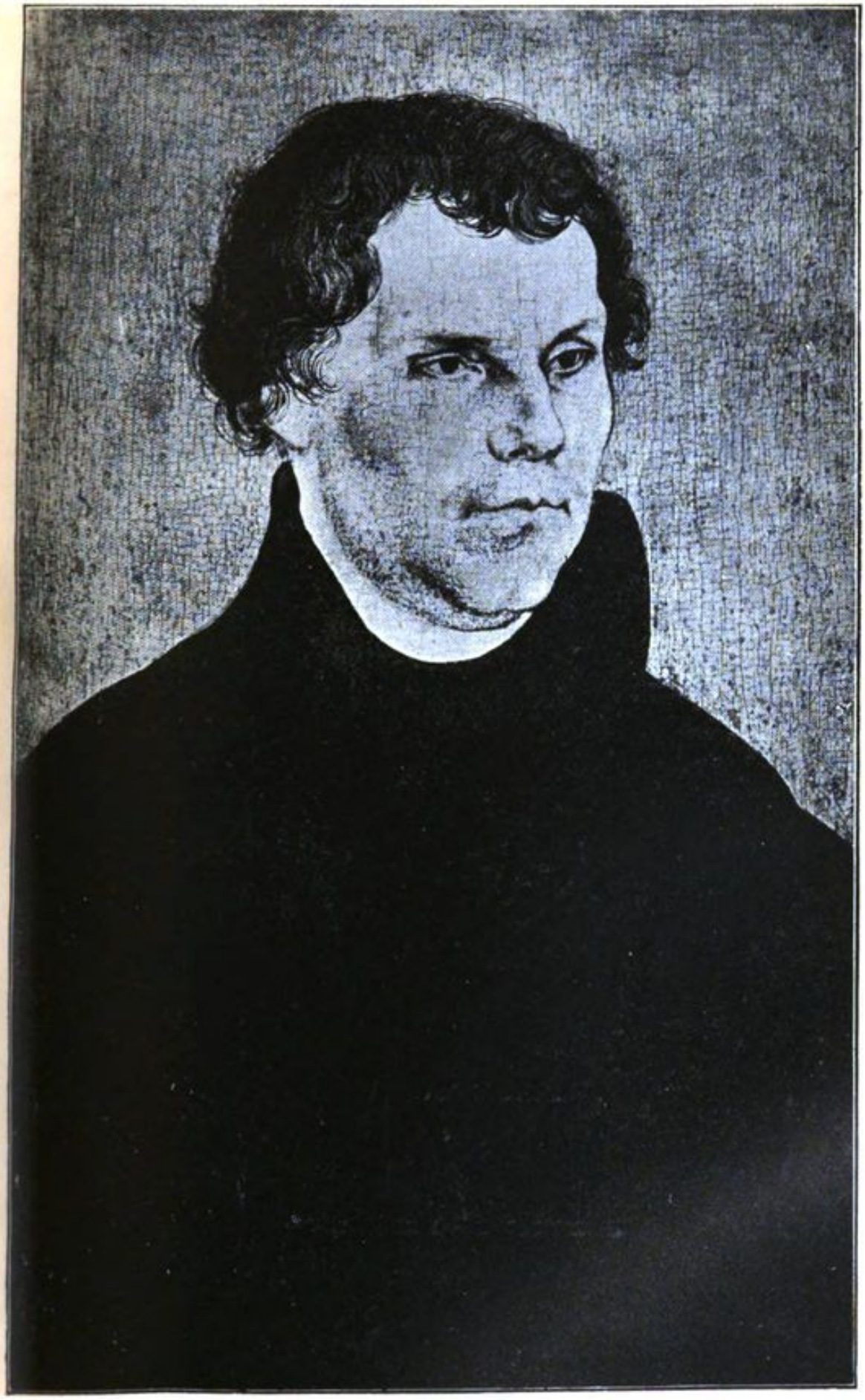
Toutefois par les neuf portraits qui suivent, on pourra, croyons-nous, se faire une idée assez approchante de la physionomie de Luther.

Et les gravures de l'appendice sur l'*Image de la Papauté* permettront de se faire une idée encore plus précise de ses préoccupations dominantes pendant ses dernières années !

1. H. Böhmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung* (1910), p. 4.

Luther en 1520. Gravure de Lucas Cranach. (Fr. Lippmann, *Lucas Cranach, Sammlung von Nachbildungen seiner vorzüglichsten Holzschnitte und seiner Stiche*, 1895, n° 61.

Luther en 1521. Gravure de Cranach. (Lippmann, *ouvr. cité*, n° 62).



Luther en 1526. Peinture de Cranach (Berlin ; *Collection Kauffmann* ; Ed. Flechsig, *Tafelbilder Lucas Cranachs*, 1900, n° 85).

Luther en 1529. De l'atelier de Cranach. (Florence, *Galleria degli Uffizi*; voir O. v. Leixner, *Geschichte der deutschen Literatur*, 6e éd. 1903, I, 209).

Luther en 1532. De l'atelier de Cranach. (*Pinacothèque* de Munich.)

VI

Luther en 1532. De l'atelier de Cranach (*Galerie* de Dresde). — A droite on lit : Obdormivit in Domino, 1546, 18 Feb., aetatis suae 63. — 1532, Aetatis suae 50.

Luther en 1533. De l'atelier de Cranach. *Musée germanique* de Nuremberg.

Luther en 1543 (?). De l'atelier de Cranach. Florence, *Galleria degli Uffizi.*

Luther mort, par Lucas Fortnagel. Leipzig, *Bibliothèque de l'Université.*

APPENDICE II

L'IMAGE DE LA PAPAUTÉ

(Abbildung des Bapstum durch Mart. Luth. D. Wittemberg. 1545).

Comme Denifle le dit [1], ce pamphlet est extrêmement rare. Il ne se trouve dans aucune des éditions des œuvres de Luther. On verra ce que feront sur ce point ceux qui publient l'édition de Weimar [2]. Car personne ne met en doute l'authenticité de ces gravures, et les pages qui suivent, s'ajoutant à ce que

1. Ci-dessus, p. 124. Denifle suppose que les exemplaires en auraient été détruits intentionnellement par les protestants. C'est fort possible : Bœhmer dit qu'aujourd'hui ces gravures, avec les vers qui les accompagnent, seraient saisies par la police (H. Bœhmer, *Luther im Lichte der neueren Forschung*, 2e éd., 1910, p. 105).

2. Et l'on verra si les Bibliothèques de Worms, de Halle et de Wittenberg mettront à leur refuser la photographie de ces gravures l'obstination dont elles ont usé à mon endroit.

Dans un catalogue du 1er avril 1913, on annonce comme *sous presse* le T. L, qui doit contenir les écrits de Luther de 1540 à 1546, année de sa mort. (*Inhaltsverzeichnis der bis 1. April 1913* erchienenen *Bände von D. Martin Luthers Werken. Kritische Gesamtausgabe.* Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger).

Denifle et nous-même nous en avons dit plus haut[1], permettront encore moins de le faire à l'avenir. Par ailleurs, l'édition de Weimar a publié, *avec ses gravures, le Passionnaire du Christ et de l'Antechrist*[2], et ce pamphlet *était moins de Luther* que celui dont il s'agit ici[3].

Pendant mes vacances de 1910, j'étais en Allemagne à préparer une première série de conférences sur Luther, que je devais donner à l'Institut catholique de Paris[4]. J'avais pensé aller à Worms voir l'exemplaire de l'*Image de la Papauté* que Denifle décrit dans son ouvrage. M. Chatelain, l'aimable conservateur de la Bibliothèque de la Sorbonne, me dit qu'il demanderait à Worms qu'on voulût bien envoyer le pamphlet pour quelques semaines à Paris : ces échanges étaient journaliers, et il n'avait censément jamais essuyé de refus.

Il fit cette demande au mois d'octobre. Les jours, les semaines se passent : rien. M. Chatelain, moi-même, nous écrivons lettre sur lettre : silence absolu.

Enfin, j'écris à un jeune Français résidant à Franc-

1. Ci-dessus, p. 118-136.

2. Weim, IX, p. 701 et suiv. et appendice I.

3. Comme on peut le voir plus haut (p. 110), Luther fut l'inspirateur du *Passionnaire* ; mais on y mit la dernière main quand il était à Worms ; les auteurs immédiats furent Mélanchthon et le juriste Schwertfeger.

4. Je les ai données du mois de novembre 1910 au mois de janvier 1911, avec ce titre : « LUTHER ; *Le théologien et l'homme de combat. — Réaction contre la doctrine et la hiérarchie catholiques.* » Il en a paru des comptes-rendus, de ma composition, dans *La Croix*, 6 avril-15 juin 1911.

fort-sur-le-Main ; je lui demande de vouloir bien aller à Worms voir pourquoi on ne répond pas, et faire photographier le pamphlet sur place.

Le 14 janvier 1911, il me répond :

« Cher Monsieur l'Abbé. Je reviens de chez le directeur de la Bibliothèque ; il m'a dit qu'il lui était impossible de faire droit à votre demande, le fondateur du Musée ne le permettant pas ».

En tout cas, ce fondateur du Musée et le directeur de la Bibliothèque auraient pu répondre aux nombreuses lettres qu'on leur avait adressées, et me dispenser de demander à ce jeune homme de faire le voyage de Francfort à Worms, au milieu de l'hiver !

Au mois de décembre, comme M. Chatelain et moi nous sentions déjà que les affaires allaient mal du côté de Worms, nous nous étions adressés à Halle, à la *Marienbibliothek*, où se trouve l'autre exemplaire dont parle Denifle, celui que Förstemann a décrit dans le *Serapeum*, en 1841.

M. Weissenborn, bibliotécaire, répondit à M. Chatelain qu'il ne pouvait envoyer à Paris l'exemplaire de sa bibliothèque.

Eh bien, me suis-je dit, je vais du moins le faire photographier sur place. M. Weissenborn, fort poliment du reste, m'a répondu que sa bibliothèque appartenait à une communauté protestante, autrement dit à une paroisse protestante, et qu'il communiquerait ma demande à la commission préposée à la *Marienbibliothek*.

Le 2 mars 1911, il m'écrivit que ma demande

n'avait pas été agréée : quelques années auparavant, à l'occasion d'une démarche du même genre, on avait décidé de refuser la reproduction photographique de ces gravures.

Ah ! Ah ! me suis-je dit alors, il faut donc croire que ces gravures ont un terrible intérêt. Je me mis à relire ce que Schuchardt en dit dans ses trois volumes sur Lucas Cranach l'Ancien. Au milieu de certaines obscurités, je crus comprendre qu'aux deux exemplaires mentionnnés par Denifle, il fallait en ajouter un troisième, qui désormait se trouvait à la *bibliothèque* ou *Halle de Luther* à Wittenberg[1]. Comme, si peu que je sois, mon nom commence déjà à être mal famé dans l'Allemagne protestante, je demandais à un jeune licencié es lettres, M. René de la Perraudière, d'écrire à ma place, ou peut-être plutôt me l'offrit-il le premier. Comment la demande, formulée au commencement de mai 1912, n'obtint-elle de réponse que le 20 septembre suivant?[2]. C'est une nouvelle preuve de la promptitude de nos voisins, surtout quand la bonne volonté fait défaut. L'exemplaire existait bien ; mais « la commission refusait l'autorisation de le laisser photographier ».

1. Christian Schuchardt, *Lucas Cranach des älteren Leben und Werke.* Leipzig, III, 1870, p. 230. Cet exemplaire a été décrit très minutieusement par Camillus Wendeler, dans *Archiv für Litteraturgeschichte*, t. XIV, 1886, p. 17-40 ; mais ce n'est que plus tard que j'ai eu connaissance de cette étude.

2. Par parenthèse, précisément à la fin des vacances, ce qu explique comment le voyage que je voulais faire en Allemagne a été reculé d'un an.

Trois demandes, trois refus ! Au mois de juin 1912, dans une réunion de la *Société des Etudes historiques*, à laquelle j'ai l'honneur d'appartenir, je faisais part de mes tribulations à l'un des membres les plus aimables et les plus distingués de cette Société, M. Laborde-Milaà. Les lenteurs de Wittenberg à me répondre me faisaient déjà assez prévoir le refus qui, de fait, arriva le 20 septembre suivant. Mais, disais-je à M. Laborde-Milaà, à Worms l'on n'a pas osé me donner un refus écrit. La bibliothèque est communale : a-t-on bien le *droit légal* de rejeter ma demande ?

Je dis le *droit légal* ; car à un homme de bon sens toute cette histoire doit paraître un conte des *Mille et une Nuits*. Voilà un pamphlet dont tout le monde connaît l'existence, que l'on peut voir dans trois bibliothèques, qui appartient à l'histoire religieuse, à l'histoire de l'art, à l'histoire populaire du XVI^e^ siècle, qui est caractéristique de Luther, de Cranach et de leur époque. Et cette œuvre, personne ne pourra la voir ni la juger à moins d'avoir à dépenser trois cents francs, huit jours et de la santé, pour aller à Worms, à Halle et à Wittenberg ! Puis on reviendra avec quelques notes sur un papier, *et dans l'imagination une vision qui se fera de plus en plus lointaine*. Ai-je besoin d'enfoncer une porte ouverte en rappelant qu'une peinture, une gravure demandent avant tout *à être vues*, et que d'en refuser la reproduction, c'est autant dire qu'on en refuse la communication !

M. Laborde-Milaà et moi, nous convînmes d'employer les grands moyens : à l'automne, nous aurions recours à la voie diplomatique ! Et alors le vieux

bibliothécaire de Worms serait bien obligé de répondre ! M. Dumaine, notre ambassadeur à Vienne, et ancien ambassadeur à Munich, voulut bien s'intéresser à l'affaire ; mais on vit qu'il valait mieux la transmettre à M. Jules Cambon, ambassadeur à Berlin. Je me dis alors : « Au milieu des embarras de la guerre des Balkans, et d'un certain nombre d'autres, M. Cambon trouvera évidemment qu'il peut attendre quelques loisirs, pour s'occuper d'un pamphlet du XVI^e^ siècle à la Bibliothèque de Worms » ! Eh bien, pas du tout ! A la fin du mois de janvier 1913, je recevais de l'ambassade de Berlin la communication d'un long papier en allemand, du 15 janvier précédent ; M. Zimmermann, le bibliothécaire de Worms, y disait... que « le fondateur de la bibliothèque de Luther refusait de donner l'autorisation demandée par M. l'abbé Paquier ».

Mais autrefois j'avais lu dans Horace :

> Justum et tenacem propositi virum
> Non civium ardor prava jubentium,
> Non voltus instantis tyranni
> Mente quatit solida...
> Si fractus illabatur orbis,
> Impavidum ferient ruinæ.

Et je suis Breton, de cette province où quand on se cogne la tête contre une pierre, c'est la pierre qui se casse.

Avec l'Allemagne, j'avais encore au moins deux ou trois manières de m'y prendre ; mais ç'aurait été une nouvelle guerre de Trente Ans, et d'ailleurs je rêvais de procédés qui ne m'auraient donné que des repro-

ductions *au trait*. Avant d'en arriver là, je me tournais d'un autre côté.

Au mois de septembre 1912 avait paru le troisième volume du *Luther* du P. Grisar : énorme in-8° de 1108 pages ! A la page 356, je vis que des gravures *du même genre* se trouvaient, et même en deux exemplaires, au *British Museum*. A vrai dire, je n'aurais pas dû avoir besoin d'être renseigné par Grisar, puisque tout ce qu'il savait là-dessus, il l'avait pris dans le catalogue imprimé de cette bibliothèque [1]. Mais jusque-là, j'avais négligé de rechercher d'autres données au sujet du fameux pamphlet : quelle apparence que de deux ans de pérégrinations de Worms à Halle, et de Halle à Wittenberg, je serais revenu les mains vides !

Bref, aussitôt après la réception du refus définitif de Worms, j'écrivis à Dom Gatard, prieur de l'abbaye de Farnborough, où naguère, pendant deux mois de vacances, j'avais été entendre les mélodies grégoriennes, et j'avais dit la messe entre le tombeau de Napoléon III et celui de Napoléon IV. Il parla à un bibliothécaire, M. Herbert, qui très aimablement nous procura un

1. *Catalog of printed books*, au mot *Luther* (*Martin*), p. 30, n^os^ 554, e, 38, et 11.517, c [27]. — Köstlin-Kawerau donnent aussi, mais fort sommairement, cette indication (*Martin Luther*, V^e^ éd., 1903, II, 692).

Le catalogue du British Museum annonce ainsi ces gravures : [Abbildung des Bapstum. A collection of thirteen satirical woodcuts relating to the Papacy ; with German legends, most of them bearing the name of Luther]. [Nuremberg ?] 1545, fol. *Without titlepage.*

Abbildung des Bapstum durch Mart. Luth. D. [Nine woodcuts, with German legends in verse]. Wittemberg, 1545 [reprinted 1800 ?], in-4°.

photographe, M. Donald Macbeth, fort habile, comme on peut en juger par les reproductions que je donne ici.

J'ai fait prendre et j'ai en ma possession *deux reproductions photographiques intégrales* des deux opuscules indiqués au catalogue du *British Museum*, l'une en négatifs sur papier, par le procédé *blanc sur noir:* elle est censément en grandeur naturelle ; l'autre en négatifs sur verre, de 10 × 15 : elle a servi à établir les reproductions que l'on trouve ci-après.

Avec ce bagage d'indications et de documents, je suis alors parti pour l'Allemagne (8 juin 1913). Pendant huit jours, j'ai fait un *pèlerinage de Luther ;* j'ai séjourné plus d'un jour entier à la Wartbourg, demandant au vieux château féodal, aux forêts et aux gorges d'alentour de me répéter les mots terribles qu'ils avaient fait entendre à l'oreille de Luther, ce langage mystérieux et effrayant où il avait reconnu la voix et les attaques de Satan. Puis, je me rendis à Cobourg, le château où en 1530 il avait séjourné pendant la diète d'Augsbourg, mais où, malheureusement, l'on est en train de supprimer la chambre qu'il y avait occupée. A travers la Thuringe, je gagnais Erfurt, où il s'était fait moine ; de là, j'allais à Eisleben, où il était né et où il était revenu mourir, puis à Halle, ville industrielle qui ne m'attirait guère que par les dix gravures de l'*Image de la Papauté*, perdues au fond de la *Marienbibliothek*.

C'était le vendredi 13 juin. Or cette bibliothèque n'est ouverte que le jeudi. Mais le bibliothécaire, M. le

Docteur Weissenborn, et le gardien de la bibliothèque me reçurent fort aimablement, et je pus à loisir consulter le fameux opuscule.

Le lendemain, j'étais à Wittenberg. Je visitais le vieux cloître où Luther avait été moine, et où plus tard il avait vécu avec Catherine Bora.

Au premier étage se trouve le *Lutherhalle* ou *musée de Luther*. Tout en écoutant les explications du gardien, je vis mon opuscule sous une vitrine : c'était bien lui, il était ouvert à la gravure où le pape Clément IV coupe la tête du jeune Conradin. Je fus saisi d'une violente émotion, le sang m'afflua au cœur.

C'était un jour de congé ; autour de moi allaient et venaient des groupes de petits Allemands. A qui mieux mieux, instituteurs et élèves parlaient du pape, et de la tyrannie romaine. J'étais dans la ville sainte du protestantisme ; un chrétien perdu au milieu de pèlerins de Médine ou de la Mecque. Allais-je seulement oser demander à voir l'opuscule en grande partie cause de mon voyage ? allait-on reconnaître le traducteur de Denifle ?

Je me hasardais... On me conduisit au bibliothécaire, M. le Docteur Jordan. Il me reçut fort poliment. Il me dit qu'à sa connaissance l'édition de Weimar ne reproduirait pas ce pamphlet, ou que du moins la commission du *Halle de Luther* ne voulait pas que cette reproduction eût lieu de son fait ; mais il ajouta que je pourrais consulter l'exemplaire de la vitrine, naturellement sous la surveillance d'un sous-bibliothécaire.

* * *

Bientôt, je fus donc en possession de l'objet de mes vœux ! Alors, pendant deux heures je comparais entre eux l'exemplaire de Halle, tout frais dans ma mémoire, celui de Wittenberg présent sous mes yeux, et mes photographies des deux exemplaires du *British Museum*.

L'exemplaire de Wittenberg donne absolument la même impression que celui de Halle : même absence de titre, même nombre de gravures ; gravures complétement semblables, et inscription écrites avec les mêmes grosses lettres, latines pour celles d'en haut, gothiques pour celles d'en bas. Toutefois, dans ces inscriptions, il y a quelques divergences de fond et de forme, et cela jusque dans les mots qui sont à l'intérieur des deux gravures représentant le pape lançant une excommunication, et Clément IV décapitant le jeune Conradin[1]. *Du reste, il n'y a pas un seul exemplaire où ces textes soient absolument identiques.*

Mais l'exemplaire de Wittenberg est mieux conservé que celui de Halle. Toutes les gravures, il est vrai, en ont été coloriées ou plutôt barbouillées à la main ; mais à Halle beaucoup le sont aussi, et, par ailleurs, l'exemplaire de Wittenberg se présente plus avantageusement : il a une belle reliure en veau rouge, et, malgré les couleurs qui les enlaidissent, les gravures ont encore une certaine fraîcheur. A Halle, au contraire, reliure

1. Voir Wendeler, *art. cité ;* il note très minutieusement les divergences.

et gravures sont vieillies et usées. En outre, ces gravures y sont jointes à une collection de brochures de 1530 à 1545, sur les affaires religieuses de l'Allemagne ; comme les inscriptions dépassaient les dimensions des brochures, on les a coupées, et mises sur le verso de la gravure suivante ; pour la dernière, sur le verso de la feuille blanche qui suit [1].

Et les deux exemplaires de Londres ?

Des quatorze gravures du premier, il convient d'abord d'en écarter quatre qui n'appartiennent pas à notre opuscule : deux contre Alexandre VI, avec une explication satirique [2], une bouffonnerie grossière contre le pape et les moines, enfin, une autre bouffonnerie, fort obscène, contre les moines, chacune d'elles avec une pièce de vers satiriques. Mais les dix autres sont les dix gravures de l'*Image de la Papauté*, et *je crois pouvoir affirmer qu'elles sont identiques à celles de Halle et de Wittenberg* : mêmes détails dans les gravures, mêmes grosses lettres dans les inscriptions d'en haut et d'en bas [3].

1. Du reste, il n'y a aucun titre. Seulement, sur le v° de la première figure, l'Ane-Pape, se trouve la note dont plus haut Denifle a cité quelques mots (p. 122) ; et sur un feuillet d'écriture moderne : « Bilder zu Luther : Teuflisches Papsttum. Angebliches Unikum : Images concernant Luther : la papauté diabolique. Cet exemplaire paraît unique » ; ce qui, en effet, était vrai vers 1850.

2. L'une des deux est dans Ed. Fuchs, *Die Karikatur der europäischen Völker* (Berlin, 1904), I, p. 61, n° 63. L'auteur ne dit pas où il l'a prise ; mais comme il a publié quelques autres gravures qui se trouvent aussi dans notre exemplaire, on peut croire que c'est de là qu'il les a toutes tirées. (Voir, ci-après, p. 260, n. 1.)

3. Toutefois, toujours avec des nuances, faibles il est vrai, dans le fond et la forme des inscriptions. Gravure II de Wittenberg

Un moment c'est cet exemplaire que j'avais pensé reproduire ici. Mais là aussi les gravures ont été coloriées à la main, et plus grossièrement encore qu'à Wittenberg ; bien qu'en elles-mêmes elles soient quelque peu supérieures à celles pour lesquelles je me suis décidé, elles sont en réalité assez détériorées et indistinctes ; des gens compétents m'ont dit que dans certaines parties, il serait impossible de faire revivre la gravure cachée sous la couleur. En outre, la dimension des inscriptions n'eût laissé ici pour la gravure elle-même qu'une place assez restreinte.

C'est pourquoi je me borne à en donner la description en note[1], et je reproduis le second exemplaire de Londres.

(l'Ane-Pape), 1re vers : Wass Gott *selbst* ; Londres : *selbs* ; — Gravure V de Wittenberg (Clément IV et Conradin) : les lignes de l'inscription qui est à l'intérieur de la gravure ne sont pas disposées de la même manière ; — de même, dans la gravure IX (la réponse aux excommunications du pape), le mot *maledetta*, etc.

Sur ce point, je le répète, il faut désespérer de trouver deux exemplaires *absolument* semblables ; mais on aurait tort d'en conclure aussitôt à la différence des planches des gravures : sur la même planche, il était facile à l'imprimeur de disposer différemment ses caractères ou d'en mettre d'autres.

1. *British Museum*, mot *Luther* (*Martin*), p. 30, n° 554, e, 38. — Sans titre ; reliure vélin.

1re gravure : Alexandre VI en pape. De la main droite, il esquisse un geste de bénédiction ; de la gauche, il tient une croix archiépiscopale à laquelle est attachée une oriflamme. En haut, en gros caractères : Alex. VI. Pont.Max. (Dimensions : 162 mm. × 91 1/2).

2e gravure (faisant le pendant de la précédente, à laquelle elle est assujettie par le haut). Le même Alexandre VI, comme on le voit aisément par le bas des vêtements. Mais toute la partie supérieure jusqu'au bas de la poitrine est recouverte d'une peau de bête fauve, à la manière de certains Barbares, qui aimaient à se

Quelle est la valeur de cette seconde collection ?

couvrir de la dépouille des animaux qu'ils avaient abattus. Au bas de la poitrine, ce trophée se termine par une tête humaine. Peut-être : « Le pape est recouvert des dépouilles de l'humanité. »

Le pape a des cornes de bouc, des griffes de vautour et de longues dents de morse ; le nez se termine aussi par deux énormes défenses. La main ou plutôt la griffe droite se lève menaçante ; de la gauche, il tient une fourche aux dents recourbées, à laquelle pend une corde, sans doute pour les pendaisons.

En haut, en gros caractères : « Ego sum papa. » (154 mm. × 91).

Voir cette caricature dans Ed. Fuchs, *Die Karikatur*, I, 3e éd. 1904, n° 63.

Une longue inscription donne l'explication de cette gravure quand il était cardinal, Alexandre VI s'était donné au diable afin de devenir pape, ce qui arriva en effet. Au bout de onze ans de pontificat, dans une maladie, il envoya son plus fidèle domestique dans une chambre, pour y chercher un livre de sortilèges. Mais le domestique y trouva le diable, en habits pontificaux ! Le diable lui dit : « Ego papa sum. » Puis il vint dans la chambre où était le pape et discuta avec lui sur la durée du pontificat qu'il lui avait promis ; peu après, Alexandre mourut.

La description se termine par les récits ordinaires sur Lucrèce Borgia.

3e-4e gravures. Sur la même feuille sont représentés côte à côte *le pape monté sur une truie* (ci-dessus, p. 132, n° VII) et *le pape jouant de la cornemuse* (ci-dessus, p. 134, n° VIII. — 21 centim. × 14 ; ce sont les mêmes dimensions que dans l'exemplaire de Wittenberg ; il en est ainsi pour les suivantes.)

Dans l'exemplaire de Wittenberg, ces deux gravures sont accolées de la même manière. A Halle, elles sont séparées, mais on se rend compte qu'elles l'ont été après coup. Dans les reproductions qui suivent, les deux parties du pilier subsistent aussi, mais la coupure a été opérée sur la planche elle-même, par le graveur.

5e gravure. A terre, à droite, des diables sont occupés à piler dans un baquet des prêtres et des moines ; en haut, d'autres diables apportent d'autres moines, soit séparément, soit dans un second baquet : on dirait une scène de vendanges. Au bas, à gau-

Les gravures sont semblables à celles de Halle et de

che, deux diables soufflent dans la bouche d'un énorme pape vêtu de la tiare et d'une feuille de vigne : comme l'expliquent les vers ajoutés à la gravure, c'est la création du pape : il vient d'une mixture « de moines, de prêtres et de nonnes. » En haut : « Vom ursprung und herkunfft des Antichristi. De l'origine et de la race de l'Antechrist. » (285 mm. × 180).

6e gravure. L'Ane-Pape. (Ci-dessus, p. 125, n° I. — 14 1/2 × 10 1/2).

7e gravure. Le pape et les cardinaux pendus. (Ci-dessus, p. 130, n° V. — 14 1/2 × 10 1/2).

8e gravure. La tiare renversée. (Ci-dessus, p. 129, n° IV. — 14 1/2 × 10 1/2).

9e gravure. Le pape met le pied sur la tête de l'empereur. (Ci-dessus, p. 136. — 10 × 10,8).

10e gravure. L'enfantement du pape. (Ci-dessus, p. 135, n° IX. — 14 1/2 × 10 1/2).

11e gravure. Clément IV et Conradin. (Ci-dessus, p. 131, n° VI. — 14 1/2 × 10 1/2).

12e gravure. La descente du pape dans les enfers. (Ci-dessus, p. 126, n° II. — 12,8 × 11 1/2).

13e gravure. L'origine des moines. Trois diables sont sur une sorte de portique de gymnase ; du derrière de celui qui est au milieu sort un cordelier tout habillé, avec *d'autres substances* en même temps ; les deux autres diables regardent la scène avec un ravissement burlesque. En bas, une troupe de moines, déjà mis au monde de la même manière. En haut : « Woher die München kommen seien ; D'où les moines sont sortis. » (26 cent. × 181). — Des vers satiriques expliquent la gravure. — En voyant cette gravure, on se prend à regretter celles de l'*Image de la Papauté*, où il y a du moins le gros esprit de Luther, et sinon l'art de Granach lui-même, du moins celui de son atelier.

14e gravure. La réponse aux excommunications du pape. (Ci-dessus, p. 126, n° III. — 14 1/2 × 10 1/2).

Si l'on ne compte la 3e et la 4e gravures que pour une seule, on n'arrive qu'au chiffre de treize, qu'indique le catalogue du *British Museum*.

Ces gravures, ainsi par conséquent que celles de Halle et de Wittenberg, ont tous les caractères des deux que Schuchardt a vues à Cobourg : *l'excommunication* et *la tiare renversée* (*ouv. cité*, II, p. 255). Dès lors, contrairement à ce qu'il dit, ces deux gravures ne doivent pas être des copies, mais des originaux. Ce qui

Wittenberg [1] ; mêmes dimensions, à la différence çà et là de quelques millimètres en moins ; mêmes poses des personnages. Toutefois, une étude attentive y fait découvrir deux ou trois différences : d'une manière générale, les traits sont moins fins, et quelques-uns. un peu usés ; puis il y a quelques détails qui ne sont pas semblables : dans la scène où Clément IV tranche la tête à Conradin, par exemple, la tiare du pape est surmontée d'une sorte de tête de diable qui lance des rayons ; ici, ces rayons sont plus uniformes que dans les trois autres exemplaires.

Les inscriptions qui sont à l'intérieur de deux de ces gravures offrent le même aspect général que dans les autres exemplaires. Par contre, celles qui sont en haut et en bas de chacune d'elles sont en caractères beaucoup plus ténus, mais fort nets d'ailleurs et d'une lecture facile [2].

le prouve aussi, c'est que, dit-il, elles sont sur une même feuille. Or dans l'exemplaire de Wittenberg, il en est ainsi : les mêmes gravures, c'est-à-dire la 9e et la 10e, ainsi, du reste, que les gravures 1 et 2 (Ortus, Monstrum), 5 et 7 (Papa agit gratias... Digna merces), sont sans doute séparées par des marges ; mais elles ont été tirées deux à deux sur la même grande feuille.

1. Comme je l'ai dit plus haut (p. 122, n. 4), cette collection est identique à celle qui a été décrite dans l'*Anzeiger* en 1799, identique aussi à l'exemplaire que Wendeler appelle une copie de 1545.

2. Ici encore, les inscriptions contiennent des variantes, dont quelques-unes sont même plus importantes que celles qui existent entre les autres exemplaires.

Gravure IV, 2e vers :

Und *bis* nicht so zorniger man, pour *sey*. Mais *bis* est une seconde forme de l'impératif, fort employée à partir du XIIIe siècle.

Même gravure, dans la planche elle-même : Ecco qui Papae mio belvedere. C'est là non seulement une variante, mais une véritable faute : l'imprimeur allemand ne savait sans doute pas

Cet exemplaire n'a aucune coloration : des quatre que j'ai examinés, c'est celui dont les gravures présentent de beaucoup l'aspect le plus net, le plus agréable à l'œil.

En outre, à la différence des trois autres, il présente l'aspect d'un opuscule qui a de l'unité ; il a un titre ; les gravures y sont imprimées des deux côtés de chaque feuille[1]. Et c'est ici qu'elles sont distribuées dans l'ordre le plus logique : on commence par la naissance du pape, pour terminer par sa mort. La troisième, il est vrai, où des diables descendent le pape dans l'enfer, serait mieux au dernier rang ; la place de cette gravure, ainsi que de la précédente, le monstre trouvé à Rome en 1496, vient sans doute de ce que c'étaient là deux sujets qui avaient déjà été traités, et auxquels, par une sorte d'obsession, l'on continuait de penser dès l'abord.

l'italien. La vraie leçon est évidemment celle des trois autres exemplaires : Ecco qui Papa *el* mio belvedere.

Gravure IX, 3e vers :

Ihr *lesterung* verdienet hett : votre *habitude de la diffamation* aurait mérité ;

pour *lesterzung* : *votre mauvaise langue*. Dans les deux cas, du reste, le sens est absolument identique.

Dans notre exemplaire, la signature et la date sont partout uniformes et sur la même ligne : « Mart. Luth. D. 1545. » Au contraire, dans les trois autres exemplaires de Halle, de Wittenberg et de Londres, ainsi du reste que dans celui de Worms, la date ne se trouve pas sur toutes les gravures ; quand elle y est, les chiffres sont en général espacés : 15 45 ; ou 1 . 5 . 4 5, et placés une ligne au-dessous de « Mart. Luth. D. ».

1. L'opuscule a six feuilles : f° 1 : le titre ; — ff°s 2, 3, 4, 5 : les huit premières gravures, au r° et au v° ; — f° 6 : la neuvième gravure. (Rectifier en ce sens ce que ci-dessus, p. 122-123, on lit du 9 renversé).

Dès lors, on peut assez facilement reconstituer la naissance des gravures de l'*Image de la Papauté*. A partir du mois de mai, ou peut-être même du mois de février 1545[1], elles parurent isolément, ou deux par deux[2]; elles n'étaient imprimées que d'un côté de la feuille, peut-être pour qu'on pût les afficher. Plusieurs imprimeurs se disputèrent sans doute les planches, et y introduisirent les divergences typographiques que l'on constate dans les exemplaires de cette première série de tirages. Les caractères, il est vrai, sont partout les mêmes ; mais à partir de 1530, cette unité ne prouve pas contre la multiplicité des imprimeurs[3].

Peu de temps après, en tout cas en 1545, par conséquent sous le regard de Luther, on songea à réunir ces gravures en un tout. On prit un encadrement, qui avait déjà beaucoup servi[4], et au milieu, tant bien que

1. Köstlin-Kawerau, *Martin Luther* (1903), II, 602.

2. Ci-dessus, p. 255, note.

3. Alfred Götze, *Die hochdeutschen Drucker der Reformationszeit* (1905), p. VII.

4. L'imprimeur Joseph Klug l'avait utilisé de 1528 à 1537, Georges Rhau en 1530, et Nickel Shirlenz en 1537.

La création de l'Université et plus encore la présence de Luther attirèrent à Wittenberg beaucoup d'imprimeurs ; à l'époque de Luther, on y trouve :

Jean Rauh de Grünenberg (Viridimontanus), 1509-1522. Georges Rhau (ou Rauh ?) lui succède en 1520.

Melchior Lotter le jeune, puis son frère Michel, 1519-1529. En 1517, le père, Melchior Lotter l'aîné, avait imprimé à Leipzig les 95 thèses sur les indulgences.

Hans Weiss, 1520-1539 ;

Nickel Schirlenz, 1521-1546 ;

Lucas Cranach et Christian Döring, 1522-1525 ;

mal, on imprima le titre du pamphlet. Comme les premières planches étaient sans doute usées, on en fit d'autres d'après les mêmes dessins [1].

L'imprimeur de cette seconde édition fut sans doute Joseph Klug ; mais les éléments de comparaison me manquent pour pouvoir l'affirmer catégoriquement.

Cette édition ne contient pas la gravure où un pape met le pied sur le cou d'un empereur. Pourquoi ? Peut-être, comme le suppose Schuchardt [2], l'a-t-on trouvée trop peu respectueuse de la majesté de l'Empire. Mais on a bien laissé celle où Clément IV tranche la tête à Conradin ! Il est vrai que Conradin n'était que fils d'empereur. Toutefois, je chercherais plutôt l'explication ailleurs. Assurément, par l'inspiration, cette gravure est la sœur des neuf autres : l'en-tête, les vers allemands sont de Luther, et les caractères typographiques ont la même physionomie que dans les autres exemplaires de la première édition. Néanmoins, la gravure elle-même a une physionomie à part ; les dimensions en sont fort différentes, et la composition comme l'exécution en sont sensiblement supérieures : le paysage, le ciel, la pose et les traits des

Hans Luft, 1522 environ — 1574 ;
Joseph Klug, 1524 environ - ? 1552 ;
Voir Richard Mutter, *Die deutsche Bucherillustration der Gothik und Frührenaissance, 1460-1530* (1884), p. 234 ; A. Götze, *ouv. cité* (1905), p. 29, 51-56.

1. Dans la publication des *Provinciales*, on devait suivre une marche analogue : elle est dans la nature du sujet. Les célèbres lettres parurent d'abord isolément et sans titre. Ce ne fut qu'ensuite qu'on les réunit sous le titre où on les connaît désormais.

2. *Ouv. cité*, II, 231.

deux personnages sont également remarquables. Cette gravure a donc été faite à part ; c'est peut-être la raison pour laquelle on ne l'a pas comprise dans cette seconde édition. Peut-être alors n'avait-elle même pas encore vu le jour.

La reproduction que l'on trouve ci-après est donc prise du premier exemplaire de Londres.

∴

Voilà le fruit de mes comparaisons dans la vieille maison de Luther le matin du 14 juin dernier. Après cette fructueuse matinée, j'allais déjeûner à l' « Hôtel de l'Empereur » sous la surveillance d'un portrait du prince héritier, dont les yeux regardaient de tous les côtés dans la salle, ce que mes voisins trouvaient « délicieux ».

L'après-midi, je visitais la maison de Mélanchthon, l'église paroissiale, devenue le principal temple de Wittenberg, et où par parenthèse la personne qui me conduisait me montra des confessionaux protestants ; il y a ici de vieilles gens, me dit-elle, qui se rappellent encore s'y être confessés. Ce sont des espèces d'armoires où, si j'ai bien compris, entraient trois ou quatre personnes à la fois, toute une famille, pour y faire une confession collective.

Je terminais ma visite de la ville par la fameuse chapelle du château à la porte de laquelle, en 1517, Luther afficha ses quatre-vingt-quinze thèses, et dans laquelle il est enterré.

Retourné en France, je m'occupais de corriger les épreuves du commencement de ce volume, et de faire reproduire les gravures que je venais d'identifier avec tant de bonheur. A l'origine, je n'avais pas l'intention de les publier. Mais puisqu'elles sont si précieuses, puisque les bibliothèques protestantes de l'Allemagne les gardent comme au haut d'inaccessibles donjons, que les membres des commissions préposées à ces bibliothèques se changent en duègnes farouches veillant nuit et jour sur la vertu de leurs livres, j'ai estimé qu'il y aurait de l'égoïsme à vouloir enfouir un document de cette importante dans un tiroir de ma bibliothèque[1].

1. De ces gravures, six ont déjà été çà et là reproduites : *l'âne pape* et *le pape porté en enfer*, parce qu'on les trouvait aussi dans d'autres œuvres de Luther ; *le pape monté sur une truie* et *la pendaison du pape avec trois cardinaux* : dans Drews, *Der evangelische Geistliche*, 1905, p. 8, 16 ; il a tiré la première d'une collection de Potsdam, et la seconde du cabinet des estampes de Berlin ; mais cette seconde gravure est une reproduction postérieure, vraisemblablement de la seconde moitié du XVI[e] siècle, et elle offre quelques détails qui diffèrent des exemplaires originaux, notamment dans la position et même le sexe des diables. Dans J. Scheible, *Das Schaltjahr*, II, 1846, p. 125, il y a une mauvaise reproduction du *pape monté sur une truie ;* elle a été faite d'imagination, d'après les indications de Sleidan, dans l'intention de montrer la vulgarité de Luther. De même dans Audin, *Luther*, in-8, 1845, II, 397 : *le pape porté en enfer*. Enfin Fuchs a reproduit l'*Ortus et Origo Papæ*, en notant que c'était sous l'influence de Luther que Cranach l'avait dessinée (*Die Karikatur*, 1904, p. 65, 72), et, mais en très petit, *le pape jouant de la cornemuse* (p. 60, n° 62). La reproduction de la caricature contre Alexandre VI (ci-dessus, p. 251) et l'aspect général de celles-ci portent à croire que c'est dans ce premier exemplaire de Londres que Fuchs les a prises ; toutefois, s'il en est ainsi, la photographie de l'*Ortus et Origo Papæ* a été retouchée : la gravure de Londres est moins uniformement noire, etc. Si Fuchs a pris ces gravures à Londres, il est le seul, semble-t-il,

L'obscurité presque complète où ces gravures sont restées jusqu'ici a vraiment quelque chose d'extraordinaire. Qu'on prenne les ouvrages qui s'occupent de Luther ou de Cranach ; dans tous ceux qui ont des illustrations, et ils sont nombreux, on trouvera quelques scènes du *Passionnaire du Christ et de l'Antechrist*, ou le *veau-moine*, ou quelques gravures de ce genre ; de l'*Image de la Papauté*, c'est à peine si çà et là on en rencontre une ou deux, prises de copies généralement lointaines. Dans plusieurs productions, on se garde même avec soin d'utiliser ce peu que l'on en connaissait jusqu'à présent : pour employer un mot cher à nos voisins, on garde sur elles un silence *colossal*. En 1908, par exemple, Worringer et Heyck font paraître chacun une monographie de Cranach [1]. A la page 107, Worringer dit : « Longtemps avant la Réforme règne dans les scènes religieuses de Cranach l'esprit de la piété protestante... La gravité protestante règne aussi dans la série des gravures sur la passion de Jésus-Christ. » Il est vrai qu'ensuite, Worringer nous dit que Luther a beaucoup nui à Cranach et au protestantisme ; pour lui, le protestantisme, c'est la nature sérieuse des peuples du Nord.

à avoir reproduit quelque chose de ce pamphlet d'après l'un des exemplaires complets que nous en possédons.

Mais *c'est la première fois depuis 1617* (ou tout au moins depuis le XVIII[e] siècle : Wendeler, *art. cité*, 1886, p. 38, et ci-dessus, p. 247, le catalogue du British Museum), que l'on reproduit le titre et les quatre autres gravures. Comme on peut le voir, ce sont en général les plus caractéristiques.

1. Wilhelm Worringer, *Lukas Cranach* (Munich, 1908) ; voir p. 57, et n[os] 25, 45, 46, 94, 95 des reproductions ; Ed. Heyck, *Lukas Cranach* (Bielefeld et Leipzig, 1908).

Encore vingt ans, en effet, et je ne serais pas étonné de voir les protestants allemands s'exclamer en chœur qu'ils n'ont rien à voir avec Luther, et déplorer son influence sur le protestantisme !

Quoi qu'il en soit, dans la suite, notre auteur parle des gravures du *Passionnaire*, et de celles de la *Bible* de Luther. Mais ni chez lui, ni chez Heyck on ne saurait trouver un traître mot de l'*Image de la Papauté*.

C'était sans doute que ne l'ayant jamais eue intégralement sous les yeux, ils craignaient de n'en pas parler assez pertinemment.

Eh bien ! la voici aujourd'hui en entier, cette fameuse *Image*, et par là voici une profonde lacune de comblée dans la biographie de Luther. Voici « son testament », ainsi donc le résumé, la quintessence des préoccupations de sa vie, *quelque chose comme les discours de Jésus-Christ dans saint Jean après la dernière Cène !* La voici en entier, la première fois depuis 1617 ; la voici telle qu'en 1545 l'admiraient Luther et ses amis, tandis que, dans un coin de la salle, le délicat Mélanchthon se lamentait sans doute sur l'incurable « légèreté » du Réformateurr.

Cette publication fera le pendant de la reproduction qu'en 1885 Kawerau a donnée du *Passionnaire du Christ et de l'Antechrist*[1].

1. Voir, ci-dessus, p. 110.

Kawerau ne dit pas si ses reproductions sont en grandeur naturelle. Pour celles qui suivent, le format du volume a forcé de les réduire à peu près du cinquième. Ainsi, dans l'original, la première des gravures, inscriptions comprises, a 178 millimètres ; ici, elle en a 143.

L'encadrement du titre est presque en grandeur naturelle

La comparaison de ces deux œuvres est éminemment instructive. Dans les deux pamphlets, *c'est la même préoccupation* : Luther veut faire du pape un objet de haine et de mépris. La différence, c'est que le *Passionnaire* est du début de sa vie de Réformateur : il était encore habillé en moine et il n'y avait que quelques semaines qu'il s'était séparé définitivement de l'Eglise. L'*Image de la Papauté* au contraire est du soir de sa vie : elle est le résumé de vingt-cinq années de méditations en dehors de l'Eglise et contre elle. Or le *Passionnaire* ne contient pas la moindre grossièreté, tandis que des dix gravures de l'*Image de la Papauté*, la première nous exhibe une scène d'accouchement, la seconde, une sorte d'hermaphrodite, avec toutes les parties sexuelles de la femme, et quatre autres, des excréments humains[1].

Par là, on peut voir une fois de plus si la grossièreté de Luther était un souvenir de sa vie monastique, si loin de l'Eglise et de ses cloîtres, en compagnie de Catherine Bora, son âme est allée de plus en plus en s'épurant, jusqu'au jour où, chaste colombe, elle s'est envolée vers l'azur[2].

(13,4 × 9,5 au lieu de 14,7 × 10,3), le n° III n'est réduit que du septième, et, au contraire le n° X l'est presque de moitié.

1. Pour tomber dans une précision érudite, j'ajouterai qu'on en peut signaler deux autres : bien qu'inspiré par Luther, le *Passionnaire* plongeait ses racines dans l'époque antérieure : l'idée de plusieurs gravures remontait à Wicleff et à Jean Huss; et ce ne fut pas Luther non plus qui en surveilla l'agencement et l'exécution, mais Mélanchthon et Schwertfeger. Mais ces deux autres différences sont-elles à la décharge de Luther ? Au contraire, hélas ! elles iraient à prouver que des grands ennemis de Rome à cette époque, c'est Luther qui a eu les tendances les plus triviales.

2. Voir aussi J. Paquier, *Jérôme Aléandre* (1900), p. 348-349.

***

L'histoire a ses vicissitudes. Et je pourrais peut-être dire en m'assimilant pieusement la langue de Luther : « Avec ces diablesses d'images, les gardiens des livres de Worms, de Halle et de Wittenberg vont entrer dans une belle colère. Ah ! les c..... » [1].

Je n'achève pas. Une fois de plus, les Allemands s'écrieraient que *ces Français* sont d'une inconvenance...

Quel malheur que je ne sois pas un Réformateur religieux !

Paris, le 29 juillet 1913.

J. PAQUIER.

1. Ci-dessus, p. 121. — Je veux parler des commissions préposées à ces bibliothèques ; mais je n'entends pas par là MM. les bibliothécaires de Halle et de Wittenberg, et moins encore les aimables protestants qui ont travaillé à me procurer des reproductions de ces gravures. Et je n'ai pas davantage l'intention d'attaquer la personne privée de qui que ce soit ; mais enfin, il restera toujours fort bizarre qu'aujourd'hui les luthériens se montrent si embarrassés de ces gravures, alors qu'autrefois Luther en était si naïvement fier et enthousiaste !

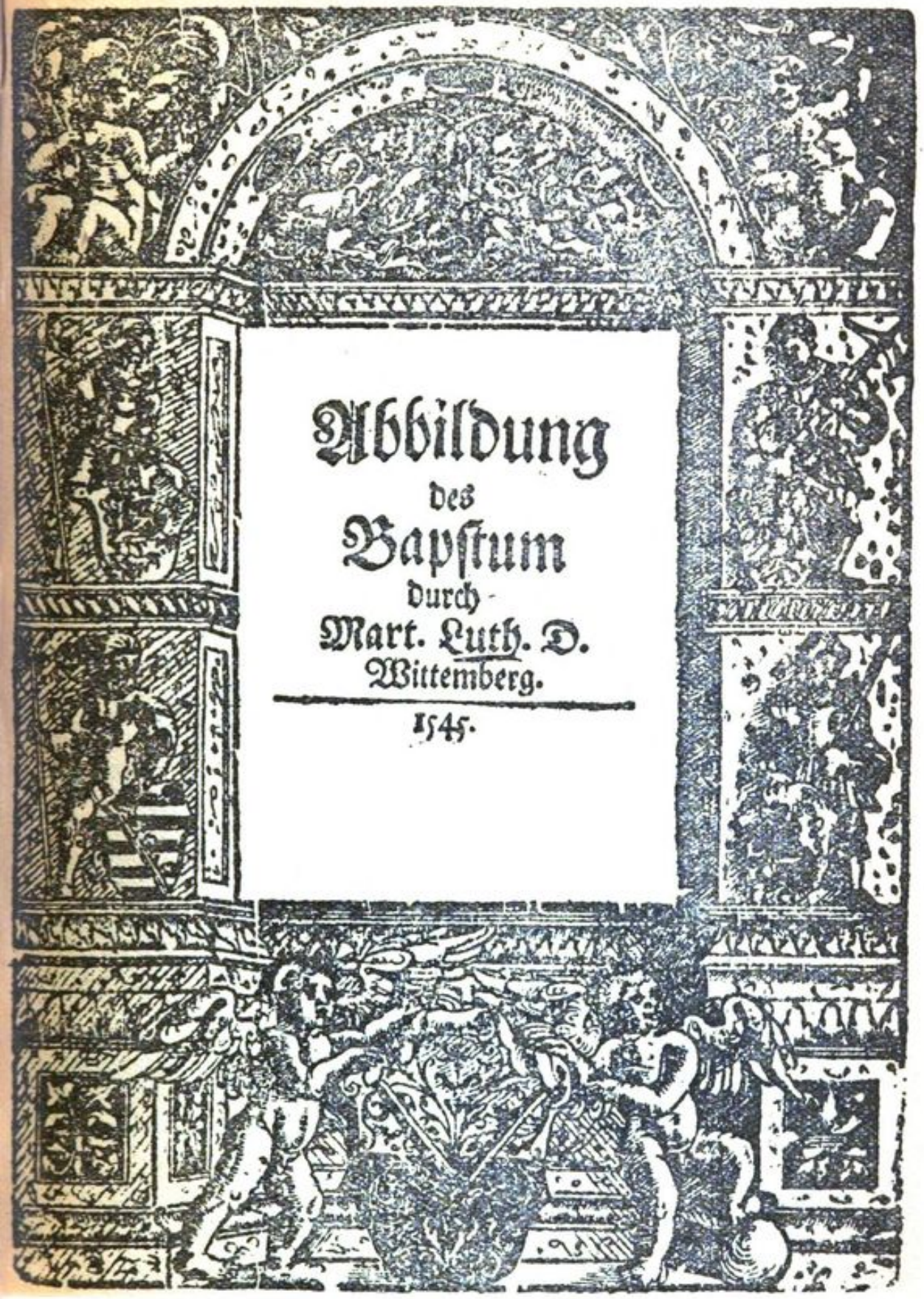


Abbildung des Bapſtum durch

Mart. Luth. D.

Wittemberg.

1545.

I.

ORTVS ET ORIGO PAPAE

Hie wird geborn der Widerchriſt
Megera ſeine Seugamm iſt:
Alecto ſein Kindermeidlin
Tiſiphone die gengelt in.

Mart. Luth. D. 1545.

II.

MONSTRVM ROMAE INVENTVM MORTVVM IN TIBERI. ANNO 1496.

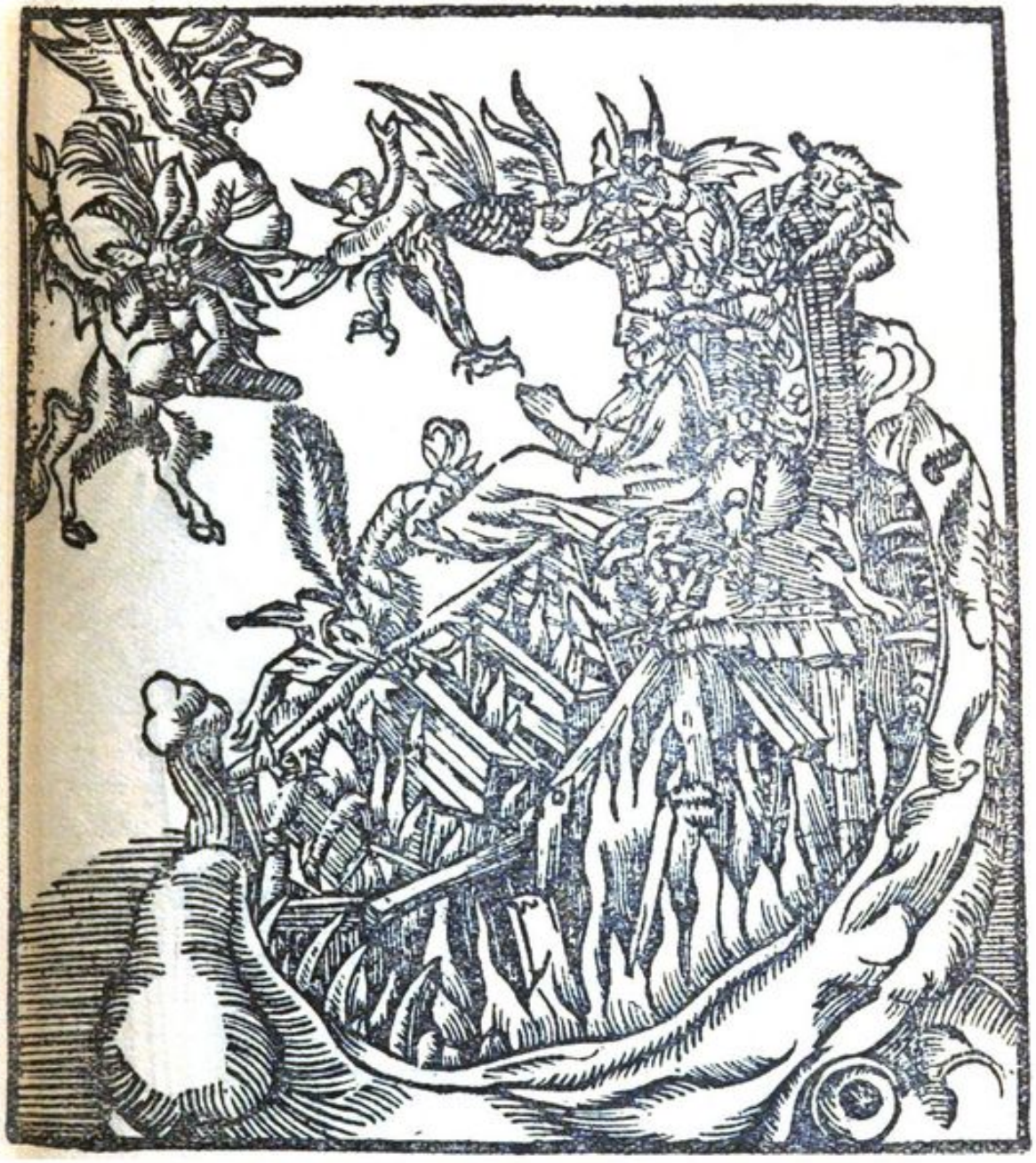
Was Gott ſelbs von dem Bapſtum helt
Zeigt dis ſchrecklich bild hie geſtellt:
Dafur jederman grawen ſolt
Wenn ers zu hertzen nemen wolt.

Mart. Luth. D 1545.

III.

REGNVM SATANAE ET PAPAE.

2 THESS. 2.

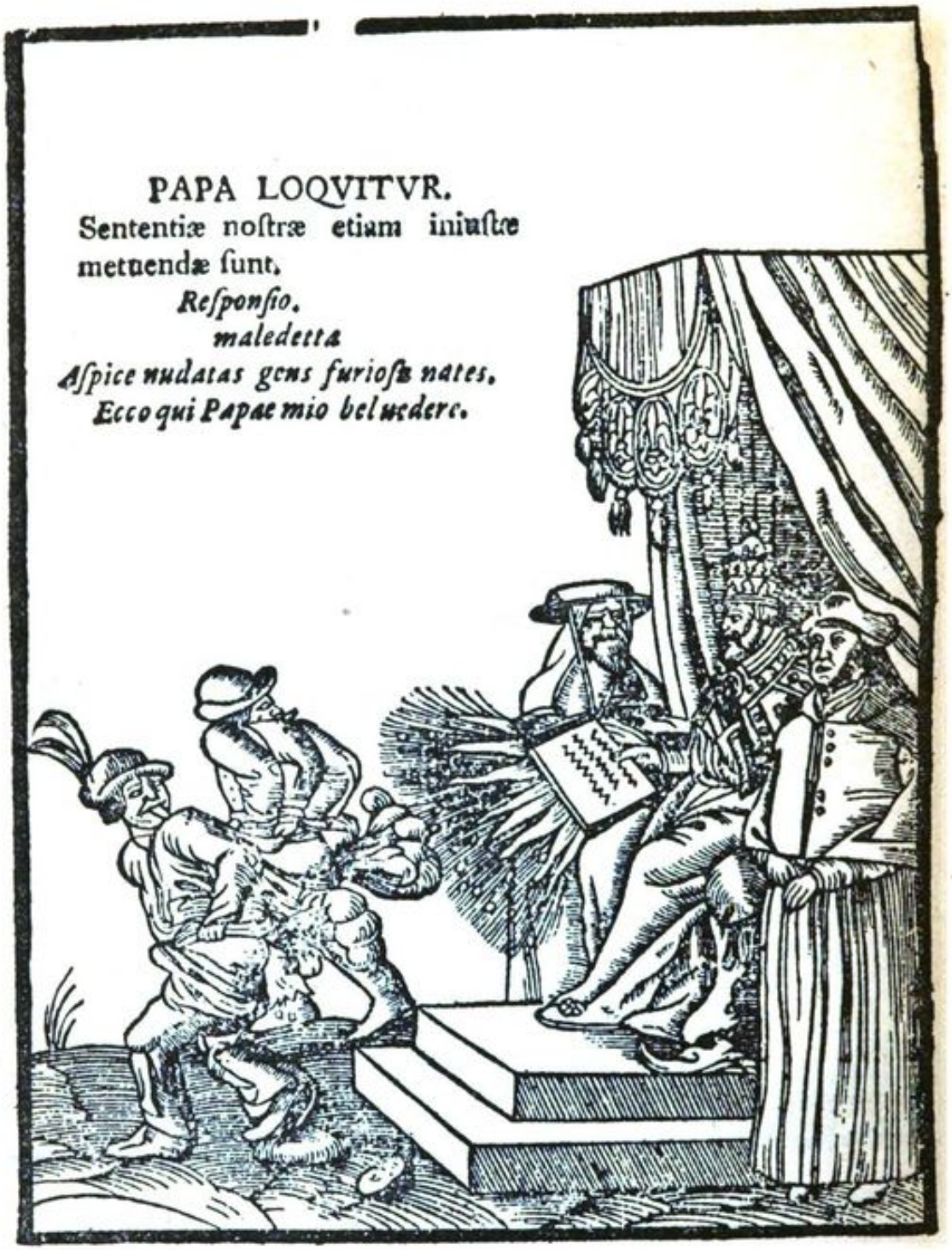


In aller Teufel namen ſitzt
Albie der Bapſt: offenbart itzt,
Das er ſey der recht Widerchriſt
So in der Schrifft verkündigt iſt

Mart. Luth. D. 1545.

IV.

HIC OSCVLA PEDIBVS PAPAE FIGVNTVR.

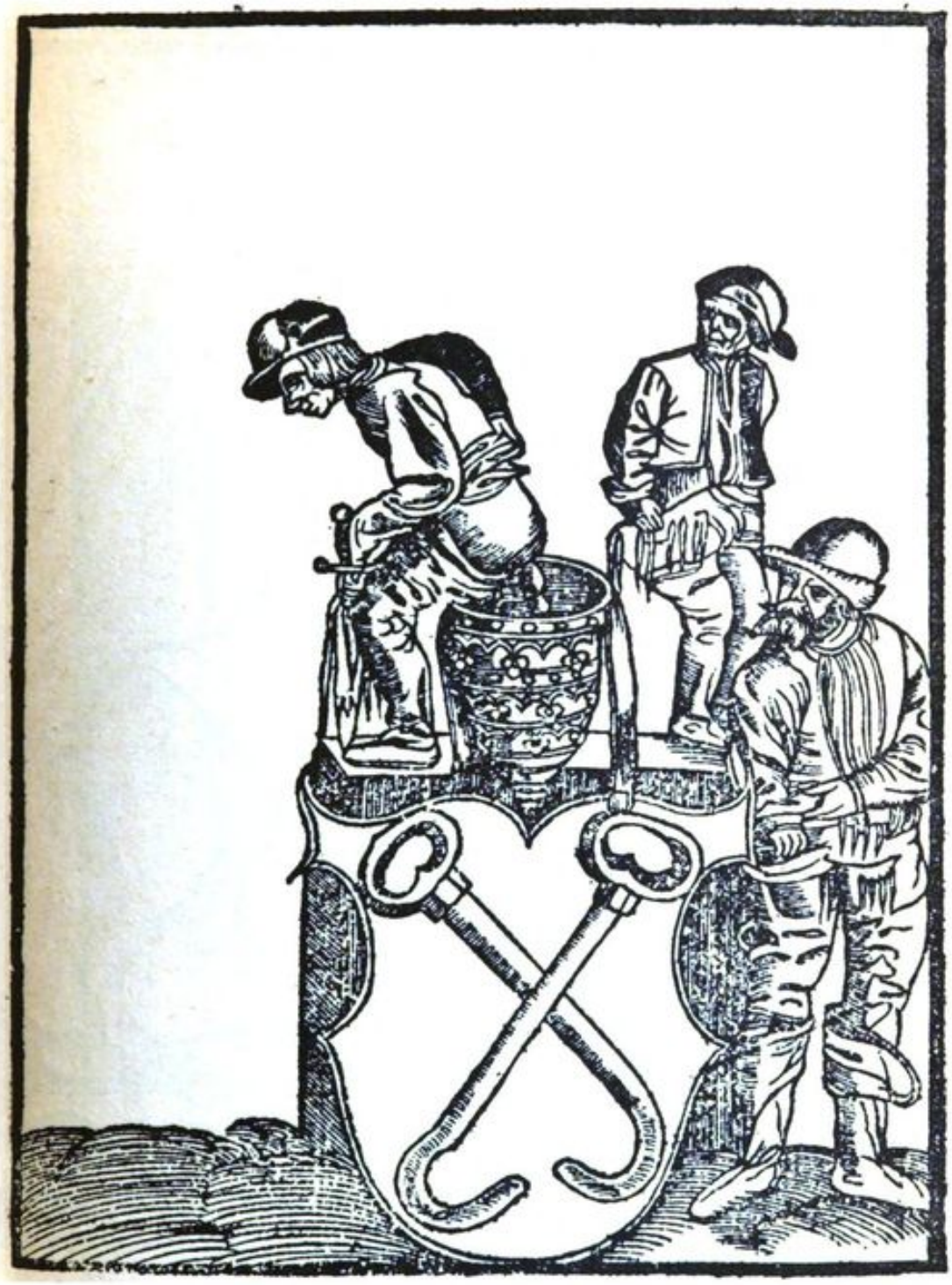


Nicht Bapſt: nicht ſchreck vns mit deim Bann
Vnd bis nicht ſo zorniger man.
Wir thun ſonſt ein gegen wehre
Vnd zeigen dirs, Bel vedere.

Mart Luth. D. 1545.

V.

ADORATVR PAPA DEVS TERRENVS



Bapſt hat dem reich Chriſti gethon
Wie man hie handelt ſeine Cron.
Machts ir zweifeltig. ſpricht der geſt Apo. 18.
Schenckt getroſt ein: Gott iſts ders heiſſt.
Mart. Luth. D. 1545.

VI.

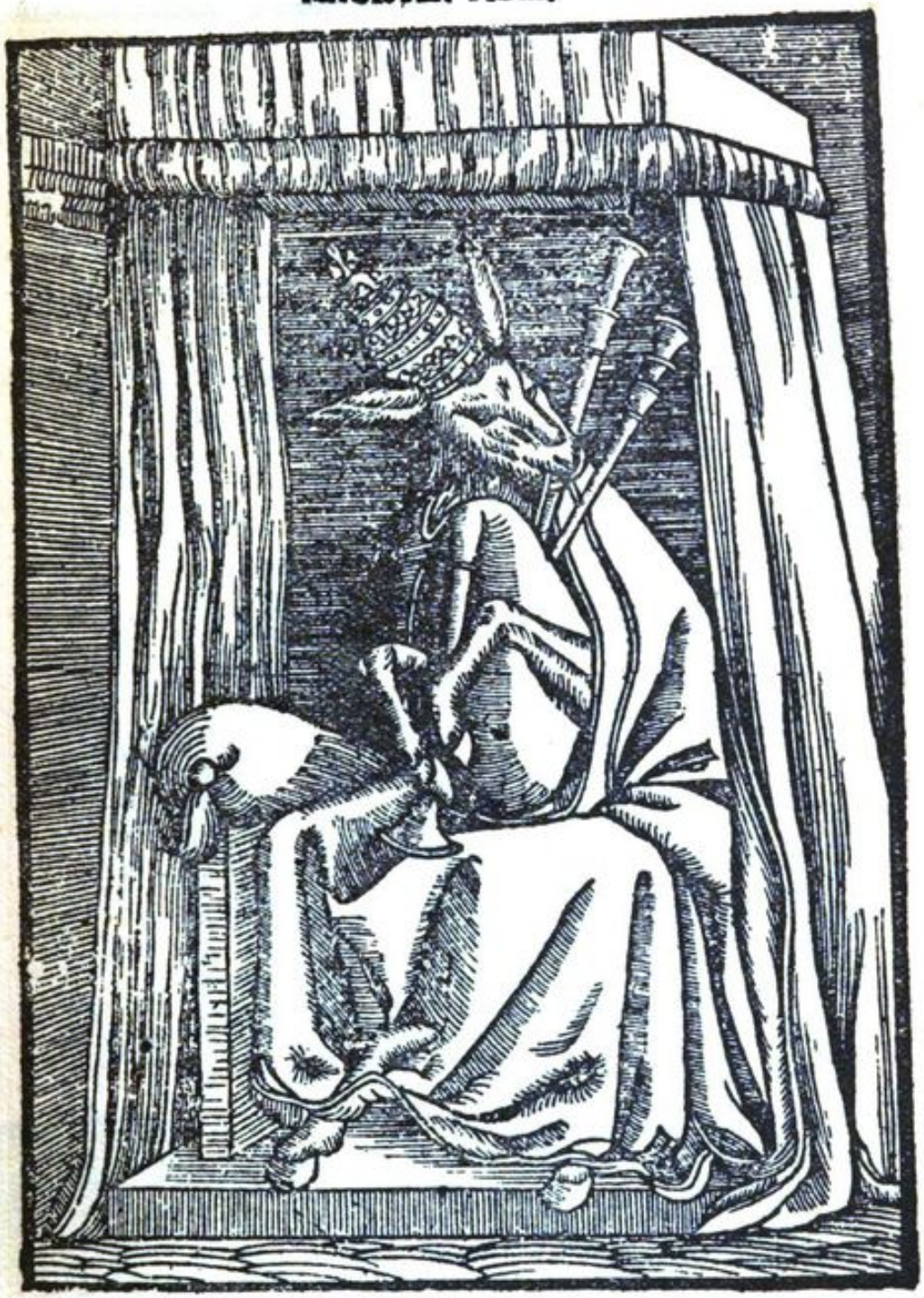
PAPA DAT CONCILIVM IN GERMANIA.

Saw du muſt dich laſſen reiten.
Vnd wol ſporen zu beiden ſeiten.
Du wilt han ein Concilium
Ja dafur hab dir mein merdrum.

Mart. Luth. D. 1545.

VII.

PAPA DOCTOR THEOLOGIAE ET MAGISTER FIDEI.



Der Bapſt kan allein auslegen
Die Schrifft 2 vnd irthum ausfegen
Wie der Eſel allein pfeiffen
Kan: vnd die noten recht greiffen;
Mart. Luth. D. 1545.

VIII.

PAPA AGIT GRATIAS CAESARIBVS PRO IMMENSIS BENEFICIIS

Was gut die Keiſer han gethan
Dem Bapſt: und vbel gelegt an:
Dafür jn der Bapſt gedancket hat/
Wie dis Bild dir die Warheit ſagt

Mart. Luth. D. 1545.

IX.

DIGNA MERCES PAPAE SATANISSIMI ET CARDINALIVM SVORVM.

Wenn zeitlich geſtrafft ſolt werden:
Bapſt vnd Cardinel auff erden.
Jhr leſterung verdienet hett:
Wie jr recht hie gemalet ſteht.

Mart. Luth. D. 1545.

HIC PAPA OBEDIENS S. PETRO HONORIFICAT REGEM.

Hie zeigt der Bapſt mit der that frey/
Das er Gotts vnd menſchen feind ſey.
Was Gott ſchafft vnd wil geehrt han/
Mit füſſen tritt der heiligſt man.

M. Luther D. 1545.

ERRATUM

P. 99, n. 3. — *Trotzisch* doit être un mot plaisant pour indiquer un instrument de correction, quelque chose comme un martinet : « le nonobstant », « le nargueur », « l'obstiné », « l'opposition », « la réaction ». *Wachholder* doit désigner ici le bois du genièvre, les baguettes et non les fruits. D'où l'on a : « Il t'arriverait un de ces malheurs où il faudrait remédier à coups de gaule et de martinet. » — Luther se souvenait des rudes années de son enfance.

P. 106, note de p. 105, dernière ligne. — Au lieu de : *c'est la même planche*, mettre : *c'est le même dessin* (Voir p. 258, l. 3). Même correction, p. 118 (note 1 de p. 115), lig. 11-12.

P. 122, n. 4, l. 7 et suiv. — Voir p. 256, n. 1.

P. 127, note, l. 18. — Au lieu de *Dresde*, lire *Berlin*.

NOMS PROPRES

DE PERSONNES ET DE LIEUX [1]

Abert, Fr., I, 255[1].
Adrien VI, III, 144.
Adrien, cardinal de S[t]-Chrysogone, III, 229[3].
Aegidius Romanus ; *voir* Gilles de Rome.
Agricola, Rodolphe, III, 229[3].
Ailli, Pierre d', I, 284, 285, 287, 290, 298 ; — III, 79, 148[3], 155, 198, 199[1,3], 204, 215[1], 216[1], 228, 229.
Aimond, de Halberstadt, I, 166[2] ; — III, 237[1], 242[2].
Aix-la-Chapelle, Synode d', (816), I, 238.
Alain de Lille, I, 76, 77 ; — III, 237.
Albert de Brandebourg, cardinal, archevêque de Mayence, I, 23 ; — IV, 126[2].
Albert le Grand, I, 256, 257 ; — III, 117[1], 163, 235, 444[1].
Albert de Padoue, III, 153.
Albertus Laurent, IV, 42[2].
Alcuin, Pierre, IV, 6[2].
Aléandre, Jérôme, I, 180 ; — III, 189[1] ; — IV, 73, 74, 182[2].
Alexandre II, I, 363.
Alexandre VI, IV, 251, 252[1], 260[1].
Alexandre de Halès, I, 342[3] ; — III, 61[4], 163, 235, 270[3], 437[3], 445[1] ; — IV, 204.
Alfeld, Augustin d', I, 17, 226, 271 ; — IV, 71[1].
Alger de Liège, III, 242.

1. Les deux index qui suivent sont faits sur la seconde édition du tome I et la première édition des trois autres. Dans le premier, nous n'avons pas voulu entasser pêle-mêle tous les *noms d'auteurs* que l'on trouve dans les notes ; en règle générale nous avons mis ceux qui ont une physionomie propre, c'est-à-dire qui figurent à tout le moins avec quelque remarque les concernant.

La première table se complète par la seconde. Il est clair, par exemple, que le nom *Philippe de Hesse* a son complément dans le mot *Polygamie*.

La 1re édition allemande, qui parut du vivant de Denifle, n'avait pas ces deux tables ; dans la seconde, le P. Konrad Wagner, dominicain, a fait *la table des noms de personnes*, et le P. Reginald Schultes, autre dominicain, celle des *noms de choses et de lieux*. En général, les deux tables qui suivent reflètent assez peu les leurs. (N. d. T.).

Alphonse de Ligori (S'), I, 400 ; — II, 27[1].
Althoff, I, XXV, XXVI, XXXVI, XLI, LIX[2].
Alvarez de Paz, Diego, I, 239[2], 252[3].
Alvarus Pelagius ; *voir* Pelagius.
Amandus, Jean, I, 219.
Ambroise Coriolan (Ambrogio de Cora), I, 395.
Ambroise (S'), II, 51, 62 ; — III, 10, 11[1], 34[3], 37, 237[1], 242[1], 243 ; — IV, 150.
L'Ambrosiaster, I, XVI ; — II, 283, 366 ; — III, 400[1].
Ammon, Christophe Fr., IV, 78[4].
Amsdorf, Nicolas d', I, 28[1], 230 ; — III, 186[3], 449 ; — IV, 82, 118[1], 136[1], 143[1].
André d'Escobar ; *voir* Escobar.
Ange de Clavasio, II, 190.
Ange de Silésie, III, 414[2].
Angèle Merici (S'), IV, 149.
Anselme (S'), I, XLVII, XLVIII, 85[3] ; — II, 358[2], III, 54[1], 155[3], 174[2] ;— IV, 204.
Antoine (S'), abbé, I, 84 ; — II, 260[2].
Antonin (S'), I, 290 ; — III, 137 ; — IV, 44.
Apel, Jean, I, 187[3].
Aquasparta, Matthieu d', III, 118, 268[2], 278[2], 311[3], 322[1].
Aristote, I, 231 ; — II, 16, 296, 414 ; — III, 10, 74[2], 75, 85, 86, 89, 102, 103, 118, 156[2], 217[2], 227-229, 231[1], 232, 291, 323[2], 349[3], 435 ; — IV, 68, 87, 224.
Arnoldi d'Usingen, Barthélemy ; *voir* Usingen.
Astrain, R. A., I, 306[2].
Athanase (S'), 111, 244, 252.
Augsbourg, confession d', I. 342-354 ; — II, 82[2] ; — diète d', 1530, IV, 248.
Augustin (S'), I, XVI, XXII, XXXIV, XXXV[3,4], XXXVI, XXXVIII, XL, LIX[2], 25, 60, 84[1], 93[1], 96, 97, 99, 103, 104, 107[2], 116, 118, 123, 137, 141, 142, 155, 166[1], 173, 190, 217[5], 240, 242, 263, 266, 285[2], 314, 332, 337, 349[1], 384, 392 ; — II, 8, 10, 30, 34, 50, 62, 65[6], 86, 95[1], 102, 104, 253, 254, 270, 288[2], 292[1], 321[1], 334[3], 368, 369, 390, 398[1], 404, 409, 415[2], 417, 425, 429, 435 ; — III, 7, 10-34, 37, 38, 41, 42, 45, 46, 48[1], 49, 56 - 64, 67[1], 81, 101, 104-108, 114[3], 118, 121, 130[2], 144, 151, 174 - 176, 185[1], 187, 202, 203, 212[1], 227, 254, 265, 268[2], 271, 274[1], 285[1], 311-313, 315, 324[1], 326[2], 330, 331, 334[1], 336, 348, 349[3], 358[3], 360[2], 367[1], 375[2], 383, 384, 391 - 397, 400[1], 403[1], 412, 415, 456[2], 458, 463-468 ; — IV, 91[1], 149, 161[1], 162, 169, 170, 172 - 178[1], 191, 192, 195[3], 207, 208, 212, 214, 215[4], 227.
Aurifaber, Jean, I, 100[1], 172[2], 230[1], 282[2] ; — II, 59[3], 126[3,4], 159[1], 170[5], 201[2], 302[4] ; — III, 13[4], 28[1], 359[1], 414[2], 472[3] ; — IV, 25[1], 180.
Avila, Jean d', IV, 149.

Bacon ou Baconthorp, Jean, III, 217, 218, 445[3].
Barnes, Robert, I, 217.
Barthier, J. G., I, 255[1].
Barthélemy de Pise, I, 126[1], 272[3].
Barvane, Antoine, IV, 108.
Basile le Grand (S'), I, 384 ; — II, 82. 261.
Bauer, I, 225.
Baumann, I, XXV, LXVIII[1].
Bayol, A., I, XIII, XXIX[2] ; — II, 5[1].
Beck, Jean, II, 451[4].
Bède, I, XL ; — II, 72.

Bellarmin, I, XLII, 355[1].
Benoît (S'), I, 88, 94, 98, 108, 111[2], 123, 128, 155, 240, 241, 266, 270, 293, 367, 384 ; — II, 153, 261, 263.
Benoît d'Aniane, I, 363.
Benrath, Karl, I, XVII ; — II, 26[1], 91[1].
Benzler, I, XXVI.
Berchorius, Petrus, II, 421[4].
Bérenger de Tours, III, 235, 242.
Berger, A., I, L ; — II, 334[3] ; — IV, 180.
Berlin, bibliothèque de, IV, 122[4] ; — cabinet des estampes, IV, 260[1].
Bernard (S'), I, XI, XL - XLVI, LI, 26[3], 74-95, 98, 155, 157[2], 178, 222, 241, 253, 255, 266, 267, 270, 298, 305, 314, 364[1], 393, 400 ; — II, 6[1], 21, 22, 26, 27, 34, 37, 38, 80 - 82, 213, 263-265, 270[2], 271, 272, 297, 457[1] ; — III, 12, 140, 169[3], 371[1] ; — IV, 16, 34[2], 38, 40, 149.
Bernard, abbé du Mont Cassin, I, 98[3], 111[2], 272[3].
Bernardinus de Bustis, II, 27, 28.
Berthold de Chiemsee, I, 8 ; — III, 325[2].
Berthold de Ratisbonne, I, 258 ; — II, 73.
Besler, Georges, IV, 25[3].
Beyer, Léonard, IV, 25,
Bezold, F. de, I, 218[1] ; — IV, 140-142.
Bidembach, Guillaume et Balthasar, IV, 27.
Biel, Gabriel, I, 298 ; — II, 56[3], 73[3] ; — III, 79, 91[2], 99, 111[1], 114[3], 147, 148[3], 152, 155, 163, 164[1], 185, 199[1], 216[2], 273[2], 322[2], 446 ; — IV, 192[1], 199, 202, 204, 205, 207.
Billicanus, Theobald, I, 29[1].
Bindseil, H. E., II, 302[3] ; — III, 460[2] ; — IV, 20[2].
Blarer ou Blaurer, Ambroise, II, 150, 220.
Blick, Simon, II, 211[2].
Bœhme, Jacques, I, 375.
Bœhmer, Henri, II, 105[2], 120[4] ; — IV, 153[3], 238, 241.
Bœhmer, pasteur, IV, 186.
Bonaventure (S'), I, XLII, 63[1], 80, 99[4], 100, 111[4], 126[1], 156[2], 245, 257, 258, 329, 334, 357, 407-413 ; — II, 47[1], 58, 59, 63, 80, 104[1], 131, 188[2], 250[1], 269, 270[2] ; — III, 61[4], 104[2], 111[1], 115 - 117, 139 - 144[1], 153[2], 155[3], 167, 169[3], 184[2], 215[2], 219[3], 279[1], 320[2], 323[2], 414[2], 437[3], 444[1], 445[2], 466 ; — IV, 149, 164, 165, 204.
Bora, Catherine de, I, XXIV[2], 21[1], 184 ; — II, 109, 121-124[1], 157 ; — III, 414[2] ; — IV, 85, 249, 263.
Bossuet, III, 252[1].
Brant, Sébastien, II, 281[5].
Braunsberger, O ; S. J., I, 80.
Brenz, Jean, II, 111 ; — III, 307.
Brieger, Théodore, I, VIII[3], 222[1] ; — II, 105[2].
Brière, Y. de la, S. J., I, 400.
Brigitte (S'), II, 265[5].
Brismann, Jean, I, 187[3], 219 ; — II, 135[2] ; — III, 433 ; — IV, 71[1].
Brulefer, Etienne, II, 331[4] ; — III, 139, 142, 143, 211[1].
Bruno d'Asti, I, 242[2].
Bucer, Martin, I, 187[3], 207, 208, 210, 211, 214, 233 ; — II, 104[3], 148, 150 ; — III, 398[2] ; — IV, 75, 193.
Buchwald, G., I, XXXVIII[2], XL ; — III, 297[2], — IV, 70[1], 180.
Bugenhagen, Jean (Pomeranus), I, 89[4], 157[2], 187[3] ; — II, 99, 135[2], 146, 212 ; — III, 340, 433 ; — IV, 19, 83.
Bullinger, H. I, 206[2] ; — IV, 193.
Bünau, Günther de, I, 226.

Burer, Alb., IV, 70[1].
Busch, Jean, I, 22.

Cajétan, Thomas de Vio. cardinal, II, 24[1], 190, 193[1] ; — III, 83, 145, 146, 158, 159, 219[3], 423[2], 480 ; — IV, 110[3].
Calvin, Jean, I, 342[1] ; — III, 41[1], 51[2], 428[1].
Camerarius, Joachim, II, 120[4] ; — IV, 76.
Campanus, Jean Ant., IV, 129[1].
Canisius, Pierre, I, 80 ; — IV, 149.
Capiton, Wolfgang, IV, 72[2], 75.
Capreolus, Jean, II, 104[1] ; — III, 84[1], 114[3], 136, 137, 152[1].
Carcerius, II, 112.
Carlstadt, Andreas Bodenstein, dit, I, 121, 157[2], 220, 230 ; — III, 151, 152, 162, 186[3], 246, 489[2] ; — IV, 75.
Cassien, I, 239, 250[2], 261 ; — II, 259, 261, 267, 272, 282[1].
Castellanus. Albertus, I, 77[1].
Catharinus, Ambrosius, IV, 71[1].
Catherine de Friesen, II, 15.
Catherine de Mecklembourg, I, 212[3].
Celichius, André, IV, 28.
Chamberlain, Houston Stewart, IV, 198.
Charles d'Anjou, IV, 132[1].
Charles Quint, III, 188 ; — IV, 30, 73, 87, 93[2], 97.
Chatelain, Emile, I, XLVI ; — IV, 242, 243.
Chemnitz, Martin, IV, 27.
Chezal-Benoist, I, 292-293.
Claire (S[te]), I, 126[1].
Clemen, O., I, 270[6].
Clément IV, IV, 131, 249, 250, 255, 258.
Clément VI, III, 187.
Clichtoue, Josse, I, 304 ; — II, 21[3], 26[1] ; — IV, 192[1].
Clugny, I, 362 et suiv. ; — IV, 36.
Cobourg, Château de, I, 182 ; — IV, 248. — Collection de, IV, 254.
Cochlæus, Jean, I, 229 ; — III, 233[4], 489 ; — IV, 157, 158.
Cœsfeld, Henri de, I, 282.
Cohr, IV, 33[1].
Colet, Jean, III, 336[3].
Commer, D[r], I, XXVIII[2].
Conrad de Marbourg, I, XLIII [4], 243.
Conradin, IV, 131, 132, 249, 250, 255, 258.
Contarini, Gaspard, III, 188 ; — IV, 73, 74.
Cordatus, Conrad, II, 129[1], 152[1] ; — III, 352[3], 353[2], 460[2], 471[1] ; — IV, 20[2], 21[3], 25[1], 27[2], 33[2], 121[3], 139[1].
Corneille, Pierre, I, 314[1].
Crampon, A., I, XV[1].
Cranach, Lucas, l'ancien, I, 182 ; — IV, 118, 137[3], 238, 239, 244, 245, 254, 257[4], 260[1], 261, 262.
Cranach, Lucas, le jeune, IV, 104[2].
Cristiani, Léon, I, XX ; — IV, 180[1].
Crotus, Jean (Rubeanus), I, 229 ; — III, 494[2].
Cyprien (S[t]), IV, 46.
Czecanovius ; *voir* Staphylus.

Damien, Pierre (S[t]) ; *voir* Pierre Damien.
Dantiscus, Jean, IV, 74.
David d'Augsbourg, I, 258 ; — II, 268, 269.
Decurtins, G., I, XXIX[2].
Démétriade, II, 20 [5].
Denifle, Henri, I, V-XXII, XXIX, XXXVII-XLIII, XLV, XLVIII, LV-LVII, LXIX, LXXIII, LXXIV, 12[2], 15[1], 26[1], 30[1], 142[1], 277[1], 299[1], 358[3], 384-415 ; — II, 5[1], 17[1], 19[1], 26[1], 30[1], 91[1], 104[2], 105[1], 120[4], 130[1], 141[1], 142[1],

183[2], 210[1], 318[2], 368[1], 391[1], 396[1], 400[1], 402[1], 407[2], 408[2], 425[2] ; — III, 5[1], 16[1, 2], 56[1], 73[3], 84[2], 91[2], 130[2], 132[1], 138[2], 191[2], 208[1], 209[2], 219[2], 233[3], 245[2], 364[1], 392[3], 399[2], 453[2], 481[1] ; — IV, 12[1], 178[1], 200[3], 237, 241-243, 249, 251[1].
Denis le Chartreux, I, 290 ; — II, 321[1], 456[1] ; — III, 61[4], 105, 137.
Denis le Cistercien, III, 126, 127[1].
Descartes, III, 223[1].
Deutz, Rupert de ; *voir* Rupert.
Dieckhoff, Aug. Wilh., III, 66, 79[1] ; — IV, 191, 193-214, 226.
Dietenberger, Jean, I, 148, 166[2], 303 ; — IV, 169.
Dilthey, W., III, 73[2], 158[2], 417 ; — IV, 81[4].
Dominique (S[t]), I, 265, 314, 372 ; — II, 184, 185.
Donat, I, XXII, XXIII ;— IV, 191[1].
Döring, Christian, IV, 257[4].
Dunes, l'abbé de, I, 86.
Dungersheim, Jérôme, III, 146.
Duns Scot ; *voir* Scot.
Durand de Saint-Pourçain, III, 121[1], 128[1].
Durer, Albert, IV, 239.

Eberhard de la Thann, I, 208.
Eberlin de Gunzbourg, I, 44, 127[2], 209[3] ; — II, 124[1], 174, 175, 210, 229[2] ; — IV, 63[1].
Ebner, Jérôme, III, 216[3].
Eck, Jean, I, 220, 221 ; — III, 158, 166 ; — IV, 62[1], 87.
Eckehart, Maître Jean, II, 387[1] ; — III, 169[3].
Eger, K., II, 84[5].
Egli, E., I, 197[1].
Egranus, Sylvius (Jean Wildenhauer), III, 217[1], 326[1] ; — IV, 62[1].
Eisleben, IV, 248.
Eliphat, Robert, III, 127[1].
Elisabeth de Thuringe (S[te]), I, 242, 243.
Emser, Jérôme, I, 220, 229 ; — III, 158, 392[3] ; — IV, 71[1], 87.
Engelhus, Théodoric, I, 83, 278 ; — II, 79[2].
Eoban ; *voir* Hesse.
Erasme, I, 35, 44, 72, 171[1], 209[3] ; — II, 124[1] ; — III, 133[4], 157, 196 ; — IV, 60, 68, 122[1].
Erfurt, IV, 248.
Escobar, André d', II, 190, 193[2].
Etienne d'Autun, III, 236.
Eucken, E., I, 224 ; — II, 444[1].
Eugène IV, II, 188[2], 191.
Evangélique, La ligue, I, LV.

Faber, Pierre, IV, 149.
Fackel (*Le Flambeau*), I, XXIX.
Feine, P., III, 402[2], 442[2].
Felix de Cantalice (S[t]), IV, 149.
Fernand, Charles, I, 7, 253[2], 293, 294 ; — IV, 37, 38.
Fester, I, XXV, LVI.
Ficker, Gerhard, III, 416[1].
Ficker, Jean, I, LXXIII ; — III, 16[2].
Findling, Jean (Apobolymæus), II, 213[2].
Fischart, IV, 143.
Fisher, John, II, 460[1] ; — III, 239, 246[2], 347[2] ; — IV, 149.
Flacius Illyricus, III, 94[2] ; — IV, 27, 133[2], 139[1].
Flasch, Sébastien, II, 118.
Florentine d'Oberweimar, I, 112.
Förstemann, Charles, IV, 122[3], 123[1], 243 ; *voir aussi* Aurifaber.
François d'Assise (S[t]), I, 99, 124-128, 266, 314, 367, 370-372, 384 ; — II, 174, 184, 185.
François de Borgia (S[t]), IV, 149.
François de Paule (S[t]), IV, 149.

François Xavier (S'), IV, 149.
Frank, Grégoire, IV, 178[1].
Frédéric, électeur, duc de Saxe, III, 478[2], 487.
Frédéric de Wirsberg, évêque de Wurzbourg, II, 64[1].
Freiberg, I, 170[1].
Freidank, II, 281.
Fricke, Fr., IV, 169.
Friemar ; *voir* Henri.
Fuchs, Edouard, IV, 251[2], 252[1], 260[1].
Fulbert (S'), II, 153.

Gabriel de Venise, I, 107[2], 386, 387 ; — II, 256[1].
Gaëtan de Tiene (S'), IV, 149.
Garcia de Cisneros, I, 82.
Geiler de Kaisersberg, I, 8, 62[2], 298 ; — II, 9[3], 279, 280, 358[2] ; — IV, 38, 39, 45, 144.
Georges de Brandebourg, II, 128 ; — IV, 112[2].
Georges de Polentz, I, 219.
Georges, duc de Saxe, I, 21[2], 28[2], 223, 224[1] ; — II, 37, 97[3], 114, 376 ; — IV, 87.
Gerbel, Nicolas, II, 159.
Gerhard, Jean, I, 355[1].
Gerhard de Zütphen, II, 275, 276 ; — III, 97.
Germain (S'), évêque de Paris, III, 243.
Gerson, Jean, I, 8, 46, 62[2], 145, 248[1], 285 - 290, 352[2] ; — II, 133, 273, 274, 297, 358[2] ; — III, 144[1], 155, 446[1].
Gietl, Ambroise, I, 80 ; — III, 240[3].
Gilles de Rome, I, 101 ; — III, 39, 43, 59, 60[4], 79, 84, 91, 98, 104, 114[2], 119, 120[1], 121[1], 122, 167, 169[3], 184[2], 190, 391[5], 444[1].
Gilles de Viterbe, I, 107[2], 387, 389.
Goch ; *voir* Pupper.
Godefroy d'Ambroise, II, 21[3].
Godefroy de Fontaines, I, 260,
Godham, Adam, III, 153, 197[1], 201[2].
Gometius, Guillaume, II, 167[2].
Gorran, Nicolas, III, 104.
Gottschick, II, 87, 89 ; — III, 302[3].
Grabmann, Martin, I, VI[2], XVII[1].
Grabow, Matthieu, I, 287-289.
Grégoire I^er^, le Grand (S'), I, 245[3], 261, 327[1] ; — II, 263, 269 ; — III, 403[1].
Grégoire VII (S'), I, 270[1], 361-366 ; — III, 242[2] ; — IV, 136.
Grégoire IX, I, 100 ; — III, 233.
Grégoire XI, II, 191.
Grégoire de Rimini, III, 14, 15, 16[1], 122, 123[1], 127, 128, 136, 137, 150 - 153, 159, 163-165, 202, 203, 228 ; — IV, 204, 205.
Grisar, H. S. J., I, XX, 213[3], 365, 383, 385, 388, 389[2], 391[4], 403, 404, 406 ; — II, 51[1], 119[3], 120[4], 151[3], 176[2], 227[3], 306[1], 316[2], 380[1], 391[1], 402[1], 408[2] ; — III, 187[4], 473[2], 481[1] ; IV, 12[1], 160[1], 180[1], 233[1], 247.
Groote, Gerhard, I, 280-282 ; — II, 275 ; — III, 97, 99, 101.
Grünenberg, Jean ; *voir* Rauh.
Gryphius, Sébastien, IV, 144.
Guigo Carthusianus, II, 265[1].
Guillaume d'Auxerre, III, 163, 235, 240.
Guillaume de Dijon ou de S'-Bénigne, I, 369[1].
Guillaume de Hirschau, I, 364.
Guillaume de Paris, III, 235.
Guillaume de S'-Amour, II, 23.
Guillaume de S'-Thierry, II, 265, 270[2] ; — III, 240, 241[1].
Gundelwein, André, IV, 27.
Günther de Bünau, I, 226 ; — III, 162[1].

Halle, Marienbibliothek, *l'Image de la Papauté*, IV, 123, 136, 241[2], 243-245, 247, 248, 250-256, 260, 264.

Haner, Jean, IV, 62[1].
Harnack, Adolphe, I, XIII, XVIII, XIX, XXV, XLI, LVII, LIX[2], LXI, LXVIII, 33, 34[2], 194, 354-381 ; — II, 11, 248, 294, 295, 360, 369, 373, 444[4] ; — III, 359, 360, 367[3], 373, 385, 386, 388, 411[5], 413, 433[2], 435, 468-476, 486[4], 487, 489 ; — IV, 16, 17[1], 118, 147[1], 174, 191, 193, 194, 214-230.
Hausrath, A. I, XXV, L, LXX ; — II, 251 ; — III, 414[2] ; — IV, 40[4].
Haussleiter, Joh. I, XXV, LVI ; — II, 110[1].
Haussmann, Nicolas, IV, 27.
Hedwige (S[te]), I, 243.
Hegemann, IV, 133[1], 145[1].
Hemming, Nicolas, II, 112.
Henri VIII, I, 217 ; — III, 486 ; — IV, 47, 137[3].
Henri, duc de Brunswick, IV, 85, 89.
Henri d'Allemagne, I, 263[3].
Henri de Friemar, I, 263.
Henri de Gand, I, 98[3], 112[3], 254[3], 260, 261, 262, 319[2], 328[1] ; — IV, 206.
Henri le pieux, duc de Saxe, I, 212[3].
Henri Suso ; *voir* Suso.
Hermès, Georges, III, 286[5].
Herolt, Jean, I, 290[3] ; — II, 9[3], 26[1], 73[3].
Herpf, Henri, II, 73[3].
Herrmann, W., I, 33.
Hesse, Eoban, I, 181, 189 ; — II, 123[1].
Hetzer, Louis, I, 209[3].
Heyck, Ed. IV, 261, 262.
Heyden, Joachim de, II, 121-123.
Hilarion (S[t]), IV, 8.
Hildebert de Lavardin, I, XLV, XLVI ; — III, 235.
Hildegarde (S[te]), III, 236.
Hochland, I, XXXIII.
Hofer, André, I, XXVI.
Höflich, Jost, II, 211[1].
Holbein, Hans, IV, 239.
Holkot, Robert, III, 226[2].
Hollen, Gottschalk, II, 73[3].
Holtzmann, Henri, IV, 169, 170.
Hoogstraten, Jacques, III, 338, 423[2].
Hoppenrod, A., II, 125[1].
Hugues de Digne, I, 126[1].
Hugues de Saint-Cher, II, 282, 290, 321[1], 337[4], 339[2].
Hugues de Saint-Victor, II, 70[2], 79, 90[4], 258, 263, 264, 277 ; — III, 240, 241[1].
Hugues de Strasbourg, III, 117[1].
Hulst, Maurice d', I, 266[1].
Huss, Jean, IV, 169, 171[1], 263[1].
Hutten, Ulrich de, I, 72, 231, 342 ; — II, 119[3].

Ickelsamer, Valentin, I, 41.
Ignace de Loyola (S[t]), I, 278, 305-311, 379 ; — II, 278 ; — IV, 149.
Innocent III, I, 107 ; — III, 233, 234, 238 ; — IV, 184.
Isidore (S[t]), docteur, II, 52[2].
Isinder de Königsberg, IV, 27.
Isolani, Isidoro (Italus Cremonensis), III, 163[1] ; — IV, 213.

Jacopone da Todi, I, 373[2].
Jacques de Cluse, I, 140[1].
Jacques de Sienne, II, 151.
Jacques de Valence ; *voir* Perez.
Jansenius, IV, 177[1].
Jean (S[t]), III, 315, 316 ; IV, 16[1].
Jean XXII, III, 187.
Jean Chrysostome (S[t]), I, 238 ; — IV, 57, 58[2], 68[2].
Jean de Dieu (S[t]), IV, 149.
Jean, électeur, duc de Saxe, II, 140[2].
Jean de Turrecremata ; *voir* Turrecremata.
Jérôme (S[t]), I, 272 ; — II, 6[1], 20, 22, 34, 50, 62, 153, 165, 261, 262 ; — IV, 8[1].

Johannes de Varenis, I, 187[3].
Jonas, Justus, I, 21[3], 54, 187[3], 197[1], 123 ; — II, 213[2] ; — III, 433, 473 ; — IV, 27, 99[4], 107[1].
Jordan, Raymond, II, 276.
Jordan (*et non* Jean) de Saxe, I, 96[2], 392, 394[3], 395 ; — II, 270, 271.
Jouvenneaux, Guy, I, 7, 292, 293.
Les Juifs, IV, 91-93.
Julien (le Rélagien), II, 405 ; — III, 7[1], 11[3], 18-22, 32.
Jundt, André, I, XVIII.
Jürgens, C., IV, 180.

Kalteisen, Henri, III. 187[4].
Kant, III, 94[2], 413[5]; — IV, 210[2].
Kattenbusch, F., III, 31[4], 36[1].
Kaufmann, D[r], I, XXXII[1].
Kawerau, G., I, XXV, XXXVI, XXXVIII[2], XXXIX, XL, XLI, 54, 55, 62[2], 76, 77, 80, 91, 93, 95, 100, 148, 157[2], 218, 387[2], 405 ; — II, 6[1], 83[2], 91[1], 316[2], 400[1] ; — III, 254[4], 256[2] ; — IV, 91[1], 106[1], 180, 182[2], 186, 200, 247[1], 262.
Kehrein, J. II, 357[2].
Keppler, IV, 46.
Kettenbach, Henri de, I, 44.
Kirn, O., IV, 18.
Klauser, Conrad, II, 134.
Kleindienst, O. P., I, 272 [3].
Kluckhohn, A., I, 23[1].
Klug, Joseph, IV, 257[4], 258.
Knaake, J. K. G., I, XXXVIII[2], XL ; — III, 45[5], 56[1], 156[2], 232, 297[2] ; — IV, 186.
Köhler, W., I, XXIV[2], XXV, XXXVI-XXXIX, XLI, LXV, LXVI, LXVIII[1], 77, 80, 274[3] ; — II, 362[1], 457[1] ; — III, 9[2], 239, 240[1], 352[2] ; IV, 31[3].
Kolde, Th., I, XXV, XLI-LV, 28[1], 118[1], 120[1], 133, 182[2], 213[2], 214[2], 341[1], 355[1] ; — II, 90, 92, 100, 101, 103-105, 113, 120[4], 201[4], 302[2,4] ; — III, 172 ; — IV, 23[1], 31[2], 76[1], 106, 109, 137, 145-147, 150, 152, 153[3], 173, 177, 180.
Köllin, Conrad, I, 342 ; — III, 83, 84[1], 105, 145, 146, 219[3].
Koppe, Léonard, I, 40[1].
Köstlin, Julius, I, 62[2], 184[2], 207[1], 218[1] ; — II, 131[2], 194, 195, 321[1], 364-377, 382[1], 400[1] ; — III, 41[1], 79[1], 156[2], 281[1], 426[1], 476[1], 492[2] ; — IV, 79[3], 106, 137, 180, 182[2], 186, 207, 247[1].
Kramer, Michel, II, 118.
Kroker, E., IV, 180[1]; *voir aussi* Mathesius.
Kropatschek, Fr., III, 249[2] ; — IV, 201[3].
Kühne, Henri, II, 7, 12, 26[1].

Lambert d'Avignon, I, 187[3].
Landau, Jean, I, 183, 184.
Lang, Jean, I, 20[1], 21[3], 54, 61[1], 62, 225, 272, 354[3], 385-387 ; II, 197[3], 198-200, 202, 204[3] ; — III, 422[3], 483[4] ; — IV, 40[3].
Laurent Justinien (S[t]), II, 277.
Latomus, Jacques, III, 13[2] ; — IV, 71[1].
Lauterbach, Antoine, I, 69[2], 208[1], 215[1] ; — II, 108[2], 129[1], 201[2], 298[2] ; — III, 103[3], 112[3], 473[1] ; — IV, 22[3], 121[1], 180[1].
Lechler, Got. Vict., II, 444.
Lefèvre d'Etaples, Jacques, II, 21[3] ; — III, 107[1].
Leib de Rebdorf, Kilian, IV, 137[2].
Leibniz, IV, 174.
Leisentritt, Jean, II, 71[1].
Lemnius, Simon, I, 224[2] ; — II, 123 ; — IV, 75[2].
Lenz, Max, I, 31[1], 174[2], 207-216 ; — IV, 156, 157, 172, 178-180.
Léon X, I, 203 ; — II, 14 ; — III, 24, 28[3], 188 ; — IV, 31, 73.
Lichtenstein, A., III, 80[4].

La ligue évangélique, I, LV.
Link de Colditz, Wenzel, I, 54, 182 ; — II, 200, 223 ; — III, 480 ; — IV, 110[3], 112[2].
Lobstein, Paul, III, 437[2].
Lochmayer, Michel, II, 76.
Lombard, Pierre ; *voir* Pierre.
Londres, British Museum, *Image de la Papauté*, IV, 122[1], 123[2], 247, 248, 250-256, 259, 260[1].
Lonicer, Jean, IV, 71[1].
Lösche, G. ; *voir* Mathesius.
Lotter l'aîné, Melchior, IV, 257[4].
Lotter le jeune, Melchior, IV, 257[4].
Lotter, Michel, IV, 257[4].
Louis XI, III, 125[2].
Louis Bertrand, IV, 149.
Louis de Grenade, IV, 149.
Luft, Hans, IV, 257[4].
Lyra, Nicolas de ; *voir* Nicolas.

Mabillon, Jean, I, XLII, 98[1], 111[2], 364[1] ; — III, 244[2].
Major, Jean, III, 127[1], 152[1].
Malachie (S[t]), évêque d'Armagh, légat du pape en Irlande, I, 87.
Manuel, Nicolas, I, 29[1].
Marc de Weida, I, 297, 298 ; — II, 9[3], 73[3].
Marforio, I, 226.
Marsile d'Inghen, II, 347[2] ; — III, 125, 126.
Marstaller, Ch., II, 135[1].
Martensen, H., I, 355[1].
Martin V, II, 191.
Mathesius, Jean (éd. Kroker), I, 181[2] ; — II, 126[2], 155[2], 158[1], 182[3], 197, 213[2], 231[4], 334[3] ; — III, 472[3] ; — IV, 25, 27, 121[3], 139[1].
Mathesius (éd. Lösche, *Anal. Luth. et Mel.*), I, XXV, 181[2], 182[1] ; — II, 108[3], 152[1,2], 170[5] ; — III, 301[1] ; — IV, 13[2], 25[1], 85[1], 140[1], 144[3].
Mausbach, Jos., I, 248[4], 255[1], 263[1] ; — II, 107[2], 161[2] ; — III, 348[2], 366[2], 382[3].
Mayence, concile de (1549), II, 80.
Mayer, Wolfgang, I, 17, 146, 148, 305, 318[3] ; — II, 164[2], 211[2].
Mayron, François, III, 222.
Mechler, Gilles, I, 300 ; — II, 7.
Meister, A., I, XXXIII[1].
Mélanchthon, Philippe, I, XIII, 53, 54, 73, 136[3], 144[1], 157[2], 181, 207-209[1], 212, 216, 217[4], 218, 220, 225, 256, 322[1], 340-354 ; — II, 5[1], 18, 82[2], 108[3], 120, 122, 123, 157, 159, 162, 221, 223, 296, 415[1] ; — III, 13, 14, 25, 108[4], 150[1], 185[1], 189, 225[1], 305[1], 307, 325[2], 398[2], 401[2], 423[2], 424-426, 428, 446, 447, 484, 492, 495[1] ; — IV, 31[2], 69, 71[1], 72[2], 74, 76, 82, 112, 140, 153[3], 173, 178[1], 192, 193, 259, 262, 263[1].
Mélandre, Denis, I, 208[2], 209, 384.
Meldenius, Rup., IV, 178[1].
Ménégoz, Eugène, III, 286[5].
Menius, Justus, III, 432[1], 436[1], 441[3] ; — IV, 65[2].
Mensing, Jean, II, 14[3], 117, 160, 196, 203, 204, 206.
Mercati, Angelo, I, XII[1].
Michel de Brünn, II, 189[4].
Middleton, Richard de, III, 61[4], 116, 127, 139, 140, 142, 169[3].
Miltitz, Charles de, I, 220.
Mirabeau (Gabriel, etc.), IV, 108.
Molinos, Michel, II, 402[4].
Morgenstern, Grégoire, I, 332[3].
Mörlin, Joachim, IV, 27.
Müller, Alphonse, I, XX, 385-415.
Müller, Joseph, I, XXVII[1], XXVIII.
Müller, Nicolas, I, 54.

Münzer, Thomas, I, 224[3]; — II, 231; — III, 478.
Murner, Thomas, IV, 144.
Musa, Antoine, III, 472[3].
Musculus, Wolfgang, I, 182; — II, 112, 143[1].
Myritsch, Melchior, II, 203, 461.

Nathin, Jean, II, 419, 420, 425.
Naumbourg, l'évêque de ; *voir* Amsdorf.
Nicolas V, III, 187.
Nicolas de Cusa, II, 80.
Nicolas de Lyra, I, XLVIII, XLIX ; — II, 284[2], 409 ; — III, 103.
Nicolas de Méthone, III, 236, 241.
Nicolas de Niise, II, 73[3], 337[4] ; — III, 139, 143.
Nicolas de Siegen, II, 207.
Nider, Jean, I, 7[1], 27, 287, 315 ; — II, 73[3], 86[4], 189, 193[1].
Nietzsche, Frédéric, IV, 210[2].
Notker, Balbulus, II, 334[3].

Occam, Guillaume d', II, 451[4] ; — III, 5, 76, 79, 91[2], 103, 111, 117, 120, 122, 123, 125, 153, 155, 156, 170, 179, 191-232, 275[2], 287 ; — IV, 202-204.
Odon de Cluny, II, 21[3].
Œcolampade, Jean, II, 150, 220 ; — III, 254 ; — IV, 33[2].
Œrgel, G., I, L.
Œttingen, Alex. d', I, 355[1] ; — IV, 174.
Oldecop, Jean, II, 407[2], 419 ; — III, 484.
Oppersdorf, I, XXIX[2].
Ortuinus, Gratius (Ortwin de Graes), II, 428.
Ovide, I, 177.

Pack, Otto, I, 223.
Paltz, Jean de, I, XLVIII, LI, LII ; — II, 26[1], 35[2].
Pascal II, IV, 185[4].
Pasquino, I, 226 ; — IV, 31[1]. — *Pasquillus Marranus exul*, I, 226.
Paul (S[t]), I, XVI, 2, 68, 84, 113, 114, 117, 147-149, 157[2], 164, 170, 179, 186, 191, 192, 200, 234, 239, 245[3], 246[1], 257, 326, 412[1] ; — II, 41-43, 45, 48, 49, 55, 66, 98[3], 102[1], 105[2], 136, 174, 183, 198, 247, 265, 266, 283, 330[3], 344, 366, 367-369, 377, 395, 398[1], 409, 412, 441 ; — III, 24, 87[2], 103, 104[2], 105-107, 151, 173, 174, 285, 313, 316, 331, 335, 336, 341, 343, 344, 346, 355, 358, 392-398, 401-406, 410, 423, 426, 433[3], 457, 472, 480, 489[1] ; — IV, 32, 46, 57, 59, 172, 208, 218, 224.
Paul III, I, 227[5], 228 ; — IV, 93[2], 95, 97.
Paulsen, Fr., III. 493, 494[2].
Paulus, Dr. Nicolas, I, XX, LVI, LXIII, 9[2], 44[2], 68[1], 168[3], 184[1], 197[1], 217[4,5], 222[1], 290[3], 297[1], 300[1], 301[1], 305[1] ; — II, 9[3], 11[3], 14[3], 26[1], 73[4], 79[1,2], 105[2], 117[2], 306[1] ; — III, 66[2], 73[1], 187[4], 246[2], 419[2], 481[1] ; — IV, 12[1], 24[1], 25[3], 33[3], 40[3], 42[1], 231[1], 237[3].
Peckam, Jean, I, 126[1].
Pelagius, Alvarus (Alvaro Paes), I, 283[1] ; — III, 222.
Pelbart de Temesvar, II, 73[3], 321[1], 456[1] ; — III, 139-142.
Pellican, Conrad, I, 72, 151[2].
Pérégrin, II, 73.
Perez de Valence, Jacques, II, 321[1], 456[1] ; — III, 138[2] ; — IV, 161[1], 168[1].
Philippe de Hesse, I, 21[2], 40[2], 206-218 ; — II, 100, 105[2], 158[1].
Philippe Neri (S[t]), IV, 149.
Photin, IV, 191[1].
Pic de la Mirandole, *François*, III, 229[3].

Pie II, II, 79.
Pie V, II, 218[1] ; — IV, 149.
Pie IX (1857 ; *et non* Léon XIII), I, 399.
Pierre (S[t]), I, 164, 186, 232 ; — II, 228[2] ; — III, 298, 463, 496 ; — IV, 184.
Pierre d'Ailli : *voir* Ailli.
Pierre d'Aquila, III, 127.
Pierre de Blois, III, 237.
Pierre de Celle, III, 237.
Pierre Chrysologue (S[t]), II, 262, 263.
Pierre Damien (S[t]), I, 239, 363 ; — II, 21[3], 22.
Pierre Lombard, I, 166[2] ; — II, 23[2], 70, 79, 248, 269, 284, 321[1], 373, 393, 394[1], 425 ; — III, 12, 15, 34[3], 79, 81, 90, 103, 104, 146, 199[1], 202, 242, 273[1], 322[1] ; — IV, 171, 199, 201, 204, 205.
Pierre de la Palu, II, 56[3] ; — III, 128[1].
Pierre de Pavie, III, 237.
Pierre de Poitiers, III, 238, 241[1].
Pierre de Soto ; *voir* Soto.
Pierre de Tarentaise, III, 104, 115, 116, 169[3].
Pierre du Mas, I, 291.
Pietsch, P., III, 244[1].
Pirkheimer, Wilibald, I, 36, 44 ; — IV, 109, 137[2].
Pistorius, Jean, II, 137, 138 ; — III, 316[4], 427[1] ; IV, 46.
Platon, III, 130[2], 191[2].
Plawnitz, Catherine de, II, 15.
Polentz, Georges de ; *voir* Georges.
Pollion, Symphorien, I, 197.
Polner, Jean, II, 126.
Pomeranus ; *voir* Bugenhagen.
Pomponace, Pierre, III, 226[2], 275[3] ; — IV, 31[2].
Prantl, Car., IV, 173, 174.
Le « Précepteur » de Luther à Erfurt, II, 297, 298 ; — III, 426[1].
Preger, W. ; *voir* Schlaginhaufen.
Preuss, Hans, II, 456[1] ; — III, 476[1] ; — IV, 238.
Prévostin, III, 238, 445[3].
Prierias, Sylvestre, III, 158-160, 188 ; — IV, 71[1].
Propst, Jacques, II, 203.
Pulleyn, Robert, III, 242.
Pupper de Goch, I, 315[2].

Rab, Hermann, I, 231 ; — II, 14, 15, 16[2], 17[1], 31.
Rabelais, François, I, VII ; — IV, 143.
Rabus, Jacques, II, 145[1].
Radulphus, Ardens, II, 72[1], 77[4].
Ranke, Léopold, I, XXXIII[1] ; — III, 188, 483[3].
Rauh, de Grünenberg, Jean, I, 226 ; — IV, 257[4].
Raulin, Jean, I, 7, 295, 296, 297 ; — II, 73[3], 278 ; — IV, 35, 37, 38.
Renaissance, I, XXVIII.
Reuchlin, Jean, I, 233[1].
Rhau, Georges, IV, 257[4].
Rhegius, Urban, I, 29[1] ; — IV, 24[1].
Rhenanus, Beatus, IV, 70[1].
Richard de S[t]-Victor, I, 242[2].
Ritschl, A., I, 347[1], 350[2], 354-362, 364, 365, 373 ; — III, 286[5], 317, 318, 323, 467 ; — IV, 210[2], 214, 215, 229.
Rivius, J., II, 127.
Roger de Caen, I, XLVII.
Roland, I, 80 ; — III, 240 ; — IV, 201[2].
Roothan, Jean, I, 307[1], 308[1].
Rorarius, Georges, IV, 27.
Rufach, I, 72[3].
Rupert de Deutz, I, 238, 242[3] ; — III, 240, 241[1].
Ruusbroeck, Jean de, I, 278-280.

Sabatier, Aug., III, 286[5].
Sackur, E., I, 362.
Salmuth, Henri, III, 414[2].
Sarcerius, E., II, 115[2,3], 124, 134 ; — III, 379[3].
Schæfer, E., I, 77, 78, 80.
Schaff, Ph., I, 93[1].
Schatzgeyer, Gapard, I, 127[2], 148, 154[1], 168[2], 229, 272[3], 300-302 ; — II, 151[2] ; — III, 423[2] ; — IV, 71[1].
Scheel, Otto, I, XVIII, 413[3] ; — II, 19[1], 26[1], 91[1] ; — III, 254[4].
Scheurl, Christophe, I, 178[1] ; — II, 110[1] ; — IV, 71[1].
Schiller, I, LIV.
Schilter, III, 244[2].
Schlaginhaufen, Jean, III, 76[1], 460[2], 486[4] ; — IV, 19[1], 25[1], 153[1].
Schleiermacher, Frédéric, III, 286[5], 467 ; — IV, 210[2].
Schlosser, F., II, 166[2].
Schmidt, H., IV, 213[1].
Schnepf, Erard, II, 124[1].
Schuchardt, Chr., IV, 123[2], 126[2], 244, 254, 258.
Schurf, Jérôme, III, 186[3].
Schwab, J. B., I, 285[2], 287[4].
Schwan, Jean, I, 270[6].
Schwenkfeld, Gaspard de, I, 38 ; II, 197 ; — IV, 50.
Schwertfeger, Jean, IV, 263[1].
Scot, Duns, I, 225 ; — III, 99, 103, 111, 117, 127, 139, 148, 149, 153, 155-157, 170, 183, 191[2], 196, 202[2], 219[3], 245 ; — IV, 192, 202-205.
Scriptoris, Paul, III, 223[2].
Sébastien de Heussenstamm, archevêque de Mayence, II, 64[1].
Seckendorf, V. L. de, II, 302 ; — IV, 139[1].
Seeberg, R., I, XIII, XVIII, XIX, XXIV[2], XXV, LVII, LX, LXI, LXVIII, 90[1], 184[3], 244[2], 354-362 ; — II, 49[3], 59, 294, 368, 369 ; — III, 16, 66, 79, 155[3], 186, 187, 281[1], 315, 399, 461-463, 466 ; — IV, 160, 161, 165, 166, 172-174, 194, 197[2], 202[2], 205[2], 231[1].
Seidemann, J. K. ; *voir* Lauterbach.
Senèque, I, 175[5] ; — II, 228[1].
Shakespeare, W., IV, 144.
Shirleuz, Nickel, IV, 257[4].
Sickingen, Franz de, I, 72, 232 ; — II, 229.
Sigismond de Lindenau, II, 53[2].
Silesius, Angelus ; *voir* Ange de Silésie.
Sleidan, Jean, IV, 133[1], 138[1], 260[1].
Sneck, Cornelius, I, 197, 198[2].
Soto, Pierre de, I, XLIII.
Spahn, Martin, XXIX[2]-XXXVI, LIX[2] ; — IV, 157[1].
Spalatin, Georges, I, 122, 130[1], 144[1], 172, 185 ; — II, 123, 140, 141[1], 203, 213[2], 428 ; — III, 128[2], 150, 151[1], 154, 163, 182, 492[1] ; — IV, 27.
Speratus, Paul, I, 219.
Stange, Karl, III, 14-16.
Staphylus (Czecanovius, Frédéric), I, 168, 170 ; — II, 96[2], 112[3], 115[2].
Staupitz, Jean, I, 60, 95, 96[1], 100, 107[2], 110, 111[1], 113[1], 115, 116[1], 118[1], 120, 121, 124[1], 177, 180, 388, 389, 398 ; — II, 11, 176[2], 207[2], 257, 292[1], 302, 416[1], 433 ; — III, 175[1], 216, 223, 270, 422[2], 494[2] ; — IV, 69, 71[1].
Steitz, G. E., I, 380[1].
Stichart, B., IV, 122[2].
Stolberg, Léopold de, IV, 45.
Strabon, IV, 170.
Suarez, I, 288[2], 325[1], 407, 409, 410, 412.
Surgant, J., II, 64[1], 76, 78[1].
Surius, Laurent, I, 264[1] : — III, 130[2], 132[1,2].
Suso (ou Seuse), Henri, I, 277,

281 ; — II, 105, 272 ; — III, 174, 175[1].
Sylvius, III, 175[5].

Tag (*Le Jour*), I, XXXV, XXXVI.
Tatien, II, 42, 43, 51[5], 91.
Taube, A., III, 41[1].
Tauler, Jean, I, XX, LXV[2], 19, 58, 202[2], 264-269, 274-276, 279, 297 ; — II, 7, 8, 272, 332[6], 387[1] ; — III, 52, 113, 128, 129-136, 169[3], 176, 313, 331, 446, 447 ; — IV, 13.
Térence, I, 179[1].
Térèse (S[te]), IV, 149.
Tetzel, Jean, III, 66[2].
Thamer, Théob., III, 423[2].
La Théologie germanique, I, LXV[2] ; — II, 8, 9 ; — III, 128[2].
Thiele, E., III, 430[3] ; — IV, 81, 89-91[1].
Thieme, K., I, 255[1], III, 281[1], 408[3], 419, 462[1] ; — IV, 174.
Thomas d'Aquin (S[t]), I, XXVIII, XXXV, L, LI, LX, LXVIII[1], 26, 80, 96, 101, 113, 122[3], 166[1,2], 185[2], 201[2], 225, 237, 244-264, 267, 272[3], 275, 276, 281, 284-288, 290, 293, 295, 302, 304, 310, 319[1], 322, 325, 327[1], 329, 330, 333, 334, 336, 341, 342, 349[1], 353, 354, 357, 373[2], 395, 407 ; — II, 5, 9[3], 17[1]-28, 30, 31, 34, 38, 47[1,2,3],-51, 86, 94[2], 103[1], 104[1], 188[2], 193, 262[2], 265, 267, 268, 275, 284, 321[1], 333[1], 337[4], 387[1] ; — III, 9[1], 10[1], 22[2], 34[3], 60[4], 61[4], 79, 80, 83-85, 89, 90[1], 94-99, 103, 108, 109[1], 111[1], 113, 114[2,3], 116, 117[1], 118, 120[3], 128, 130[2], 136-139, 143-146, 148, 151, 153, 155-164, 167, 169, 172[1], 184[2], 185, 187, 188, 191[2], 215[2], 219[3], 232-245, 255, 264[1], 273[1], 274[1], 311, 321[1], 322[1], 331[4], 341, 344[3], 348[1], 357[1,2,3], 367[1], 393[3], 394[1], 399-401[1], 404, 444[1], 465, 466 ; — IV, 70[1], 149, 161[1], 167, 175[1], 190, 191, 192, 199-231.
Thomas de Bradwardin, III, II, 122, 125, 127[1], 153[1].
Thomas de Celano, I, 373[2].
Thomas de Strasbourg, I, 244[1] ; — II, 255 ; — III, 120[3], 121.
Thomas de Villeneuve (S[t]), IV, 149.
Thomasin de Zerclaëre, II, 280.
Toitatus, Alph., III, 138.
Tucher, Etienne, III, 472[1].
Turrecremata, Jean Torquemada de, II, 72[2], 321[1], 456[1].

Ubald d'Alençon, I, 384, 394[3].
Ugolin, Malabranca, III, 122, 123, 127[1], 148[3].
Urbain V, III, 187.
Urban Rhegius ; *voir* Rhegius.
Ursule de Münsterberg, II, 13, 14.
Usingen, Barthélemy Arnoldi d', I, L, 9[2], 20[1], 68[1], 154, 229, 272, 300, 354[3] ; — II, 7, 11, 95, 151[2], 199[2], 200, 204[3], 206, 214[2], 300, 378 ; — III, 246[2] ; — IV, 40.

Valence, Jacques de ; *voir* Perez.
Valla, Laurent. III, 229[3].
Vallarsi, II, 153[3].
Veit, Dietrich, III, 455[1].
Vermeersch, A. S. J., I, 384, 395[3], 400, 411[2].
Virgilius de Tapsus, II, 298[3].
Vivès, Louis, II, 404[1] ; — III, 229[3] ; — IV, 234[2].
Vorlion, Guillaume, III, 139-143, 211[1], 273[2].

Waitz, G., IV, 183.
Waldner, Mart., II, 111, 115[5].
Walther, W., I, XVIII, XXV, LVI, 383, 404-406 ; — II, 26[1], 105[2],

119[3], 120[4], 141[1], 402[1], 423[1]; — III, 245[2], 260[2], 478[2], 481[1]; — IV, 12[1], 163[3], 189, 489[1].
Waltz, O., IV, 82[1].
Wanckel, Mathias, IV, 120.
Wann, Paul, II, 73[3].
Wartbourg, Château de la, IV, 248.
Weida ; *voir* Marc de Weida
Weigel, Valentin, I, 375.
Weimar, biblioth., IV, 122[1]; — édition critique des œuvres de Luther, I. XIV, XXXVIII-XLI, LXXIV, 54, 55, 76, 77, 80, 91, 93, 95, 100, 148, 157[2]; — II, 61[1], 83[2], 400[1]; — III, 455, 561[1], 156[2], 232, 244[1], 254[4], 297[2], 430[3]; — IV, 11[1], 186, 200, 241, 242, 249. — Voir aussi Buchwald, Kawerau, Knaake, Pietsch, Thiele.
Weislinger, N., IV, 45[1], 70[1], 104[2], 133[1], 138.
Weiss, Albert Maria, I, XIV, XVII, XIX, 291[1], 324[1]; — II, 105[2], 368[1]; — III, 5[1], 36[1], 37[1], 73[3], 94[2], 109[4], 481[1]; — IV, 12[1], 73[1], 237.
Weiss, Hans, IV, 257[4].
Weller, Jérôme, I, 181; — II, 130; — IV, 14[4], 20, 21, 27.
Wendeler, Camillus, IV, 244, 250, 255[1].
Werstemius, Joannes, I, 16; — II, 211[2], 214, 216; — III, 496[1]; — IV, 61.
Wicel, Georges, I, 171; — II, 164; — III, 423[2], 453[1]; — IV, 43[2], 60, 61, 75.
Wicleff, Jean de, IV, 263[1].
Wimpheling, Jacques, I, 8, 62[2]; — II, 270, 424, 425.
Wimpina, Conrad, III, 169[2]; — IV, 87.
Wittenberg, IV, 249, 257[4], 259, 260. — Couvent des Augustins, I, 60-63, 385-391; — II, 195-208. — Immoralité des étudiants, I, 206; — des habitants, II, 99; — une Sodome, II, 99, 109. — Lutherhalle, *l'Image de la Papauté*, IV, 122[1], 123[2], 241[2], 244-247. 249-256, 260, 264.
Wolfgang, Richard, IV, 137[3].
Wolsey, Thomas, IV, 68.
Worms, Bibliothèque de Luther, *l'Image de la Papauté*, IV, 122, 241[2], 242, 243, 245, 247, 256, 260, 264. — diète de, 1521, III, 492, 483; — IV, 70[1], 110[3], 238, 242[3].
Worringer, Wilhelm, IV, 261, 262.
Wrampelmeyer, H., II, 129[1], 152, 316[2]; — IV, 139[1], 142; *voir aussi* Cordatus.
Wrede, A., III, 349[3].
Wurzelmann, Marguerite, II, 124[1].

Zaccaria, Ant. Marie, IV, 149.
Zarnke, F., IV, 157[1].
Zasius, Ulrich, II, 185, 209[1]; — IV, 138.
Zentgraff, III, 489[2].
Zöckler, I, 380[1]; — IV, 188.
Zütphen, Gerhard de ; *voir* Gerhard.
Zwilling, Gabriel, I, 60, 61, 385-389; — II, 201[4].
Zwingle, Ulrich, I, 157[2], 197[1], 342[1]; — II, 124[1]; — III, 427; — IV, 33[2].

MATIÈRES PRINCIPALES

L'Absolution (Formule de): la vraie formule, II, 188 et suiv.

Luther la falsifie, II, 185 et suiv.

L'Acceptation (Théorie de) ; *voir* Justification.

L'Activité de l'homme pour l'œuvre du salut. Ce que dit ici la scolastique, III, 169 et suiv.

Luther rejette cette activité, III, 166-191, 363 et suiv. ; — actes vitaux impossibles, III, 53, 221 et suiv., 261-308, 321, 363 ; — Dieu fait tout en nous, même le péché, I, 203-205.

L'Adultère, sévèrement défendu par Luther, I, 172[1] ; — II, 114 ; — favorisé par sa doctrine, I, 28-30 ; II, 114-119.

L'Ame est catholique, non luthérienne, II, 142-146.

L'Amour de Dieu et du prochain ; doctrine catholique, III, 109-165, 395 et suiv. ; — *fides formata charitate*, III, 296-297, 308-323 ; — l'amour n'est pas la forme substantielle de la foi, III, 281-282, 320-323 ; — il est le but et la perfection de la loi, III, 393, 397 : — il forme l'union de la Loi et de l'Evangile, III, 395 et suiv. ; — de la religion et de la morale, III, 395 ; les œuvres sont une marque de l'amour, III, 403 ; — l'amour est l'habit nuptial, III, 309-310 ; — il est commandé, III, 356 et suiv. ; — il est le but des vœux, I, 141, 240 et suiv.

Luther confond la foi et l'amour, III, 308-323 ; — il ne connaît que l'amour du prochain, III, 325, 407 et suiv. ; — qui devient chez lui un mot vide de sens, III, 417-419. — La foi seule est nécessaire ; la charité ne l'est pas, III, 406-419 ; la charité est même impossible, III, 324, 357, 407,

457 ; — elle ne justifie pas, III, 406 et suiv. ; — elle est une œuvre de la loi, III, 337-359, 389 ; — elle est cause de la colère de Dieu, III, 347 et suiv.

L'Ane-Pape, II, 221 ; — IV, 112-118, 261.

Les Angoisses de Luther dans le cloître : *voir* Ascétisme.

Aprioriques (Idées) en histoire, IV, 156 et suiv.

Voir aussi Théologiens protestants.

L'Ascétisme, mortifications, pénitences, etc. ; notion, I, 376 et suiv. ; doctrine catholique, II, 259-284. Angoisses et mortifications de Luther dans le cloître : ont-elles existé ? ont-elles pu être causées par la doctrine catholique ? II, 243-326, 360, 372 ; — III, 471 et suiv.

Voir aussi Désespoir.

Les Augustins (Ermites de S^t^ Augustin) ; anciens statuts, et constitutions de Staupitz (1504), I, 60[2], 95-113, 116-117, 153-154, 157[2] ; — II, 245 et suiv., 301[2] ; — édition de Venise, 1508, I, 107[2] ; II, 254-256. — Noviciat, I, 106-113, 399-400 ; — habit, II, 249 ; — austérités, jeûnes, II, 254 et suiv. ; — bréviaire, missel, ordinarium, II, 327 et suiv., 369, 370 ; — décadence de l'ordre et notamment du couvent de Wittenberg, I, 60-63, 385-391 ; II, 195-208.

Le Baptême ; mensonges de Luther, II, 18 et suiv., 30 et suiv. ; — le baptême de Luther ne justifie que partiellement, II, 445 et suiv. ; — il n'enlève pas le péché lui-même, III, 6, 11 et suiv., 37 et suiv., 71.

Le baptême monastique. Ses effets : il n'est pas l'équivalent du vrai baptême, I, 4 ; — II, 5-29.

D'après Mélanchthon et Luther il aurait été inventé par S^t^ Thomas d'Aquin, I, 256 ; — II, 18-26 ; — III, 159 ; — il serait une apostasie, II, 19, 31-39.

Le baptême des œuvres, II, 31 et suiv.

Baptême (L'alliance du), II, 21.

La Bible ; *voir* Ecriture sainte.

La Boisson, chez Luther, I, LXI, 179-184 ; — II, 125-128 ; — IV, 73 ; — à son époque, II, 124-127 ; — ordre des soiffeurs, II, 126.

Le Bouddhisme (la chasteté dans), I, 415.
Les Bouffonneries, de Luther, I, 224-234.
Le Bréviaire ; Luther le délaisse, I, 62, 175 ; — II, 433, 434.

Caricatures ; *voir* Gravures.
Le Catholicisme allemand ; déliquescence, I, xxviii-xxxv.
Le Célibat ; Luther est pour, I, 68 ; — II, 48-49 ; — puis violemment contre, I, 69, 149-156, 157-162 ; — IV, 152.
Voir aussi chasteté, mariage.
La certitude du salut ; *voir* Salut.
La Charité ; *voir* Amour de Dieu et du prochain.
Les Chartreux, II, 179-181.
La Chasteté et le vœu de chasteté ; moyen de perfection, I, 250-253 ; — n'est pas le vœu le plus élevé, I, 331-339, 413-416 ; — la voie vers l'impossibilité de la garder, I, 174-184.
Luther sur la chasteté, I, 15, 16, 39, 131, 145, 146, 163-174.
Voir aussi langage, mariage, obscénités, vœu.
Chœur (Prière du), I, 311, 363.
La chute de Luther ; son orgueil en est la cause principale, II, 412-429, 459-460 ; — III, 359 et suiv. ; — il succombe à ses passions (vers 1519), I, 174 et suiv.
Les Cisterciens, I, 99.
Le Cochon ; *voir* Porc.
Le Commentaire (de Luther) sur l'Epître aux Romains, (1515-1516), I, lxxiii ; — importance capitale de cet écrit pour connaître l'évolution de Luther, II, 407 et suiv.
Le Concours divin, général et spécial ; non compris par Luther, III, 176 et suiv., surtout 182.
Les Concubinaires, avant et après Luther, I, 1 et suiv. ; — à la suite de Luther, I, 216-217 ; — II, 114 et suiv.
La Concupiscence ; doctrine d'Augustin, faussée par Luther, III, 6 et suiv. ; — doctrine catholique, III, 42-44.
D'après Luther, elle est invincible, I, 39-67, 163-174, 184-

196, 200-202; — II, 26, 134, 205, 381-384, 390, 391-407, 455, 460; — III, 65, 247-249, 360; — IV, 78; — elle est coupable, elle est le péché originel, II, 87, 390, 391-407, 445 et suiv., 455 et suiv.; — III, 8, 17 et suiv., 65-66, 247, 250; — conséquences de cette identification touchant les indulgences, la contrition, la confession, la satisfaction, III, 70-74; — contradictions, III, 74 et suiv. — La concupiscence invincible : *expérience* de Luther, II, 377-460; — III, 57, 210, 408 [3], 470; — IV, 78; — doctrine de laisser-aller, cause de la décadence morale de l'époque, III, 73-74, 246 et suiv., 483; — IV, 47 et suiv.; — point de départ des idées de Luther et centre de sa théologie, III, 246 et suiv.; — cause de son désespoir, III, 420; — IV, 23 et suiv.; — de son langage ordurier, IV, 78-109; — va contre l'amour de Dieu, III, 323 et suiv.; — cause du rejet des bonnes œuvres, III, 359 et suiv.; — de la passivité dans la justification, III, 261-308.

Voir aussi Tentations, Théologie de Luther.

Les Conseils évangéliques; dans l'Ecriture sainte, 114-156; — moyens de perfection, I, 71-72, 235-314.

Luther : première manière de voir, I, 67-68; — sophismes, erreurs postérieures, I, 144-156, 251.

Les Consolations de Luther, II, 129-131; — IV, 21 et suiv., 27 et suiv.

Consolation (Livres de) pour les luthériens, IV, 23.

La Continence; contradictions de Luther, I, 144-156; — elle est contre nature et impossible, I, 16-18, 197-206.

La Contrition parfaite, II, 8.

Dans Luther, elle ne s'explique pas : II, 421-423; — III, 50, 71 et suiv., 352; — il ne connaît que la crainte servile, II, 423; — III, 50, 349-354.

Le Culte rendu a Luther, I, xxii; — IV, 68-72.

La damnation; d'après Luther, on doit la désirer, III, 50 et suiv.

Décadence morale; dans l'Eglise à la fin du xv[e] siècle et au commencement du xvi[e], I, 1-10; — parmi les pro-

testants, conséquence de la doctrine de Luther, II, 106-146 ; — IV, 47-155.

Voir aussi RÉFORME.

LE DÉSESPOIR chez Luther et ses adeptes, fruit de la doctrine de Luther, II, 379, 385, 400, 405, 428 ; — III, 421, 471 et suiv. ; — IV, 7-47 ; — tendance au suicide, IV, 21, 24, 25.

Voir aussi ASCÉTISME.

DIEU : sa miséricorde ; doctrine catholique, II, 327-363.

Le service de Dieu mutilé par Luther, III, 411 et suiv. ; — il devient plutôt un service de l'homme, III, 413.

DIEU (Amour de) ; *voir* AMOUR.

DOMINICAINS, I, 311, 364, 372-373 ; jeûnes, II, 254-255.

DONATISTES, I, XXII, XXIII ; — IV, 191.

ECOLES MONASTIQUES, I, 369.

L'ECRITURE SAINTE, les conseils évangéliques et les vœux, I, 114-156 ; — et la polygamie, 217[5]. — L'Ecriture, la foi et la charité, III, 308 et suiv. — Avant Luther et mieux que lui, l'Eglise a dit que J.-C. est le centre de l'Ecriture, IV, 160-168.

Luther, l'Ecriture et la polygamie, I, 40, 217-218 ; — II, 101 ; — et le mariage, II, 41-44. — Il interprète l'Ecriture à sa fantaisie, III, 190. — Prétendue opposition entre la Loi et l'Evangile, III, 323 et suiv. ; — IV, 48 et suiv. — Emploi très inconvenant de l'Ecriture, IV, 130. — Les gravures de la traduction de la Bible, IV, 262.

Voir aussi EPITRE AUX ROMAINS ; LA JUSTICE DE DIEU, Rom., I, 17, etc.

L'EGLISE ; Catholicisme et Protestantisme ; l'âme est naturellement portée vers le catholicisme, non vers le luthéranisme ; II, 142-146.

Luther reconnaît d'abord la nécessité de l'Eglise, III, 257 et suiv. ; ensuite, il veut tout en détruire, II, 226-233.

L'EPÎTRE AUX ROMAINS ; *voir* COMMENTAIRE.

L'ETAT RELIGIEUX ; *voir* RELIGIEUX (ETAT).

Les Evèques, leur attitude en 1530, II, 232.

Les Expériences religieuses de Luther, III, 408[3], 469 et suiv.

Facienti quod in se est..., III, 166-191.

Falsifications de Luther ; points principaux : *Perdite vixi*, de S[t] Bernard, I, 75-90 ; — les Ordres religieux, I, 91-206, 316-339, 392-405, 407-416 ; — II, 5-235, passim ; — le pouvoir du supérieur, I, 91-95 ; — les règles et les constitutions monastiques, 95-105 ; — les vœux, I, 114-234 ; — II, 162 ; — la règle des franciscains, I, 124-128 ; — les conseils évangéliques, I, 144-156 ; — II, 162 ; — la perfection, I, 316-339 ; — la profession, II, 5 et suiv. ; — le baptême monastique, II, 5-29 ; — le mariage, II, 40-146 ; — la formule d'absolution, II, 185 et suiv., 323 ; — ses mortifications dans le cloître, II, 247 et suiv., 292-308 ; — le passage de S[t]-Paul, *Rom.* I, 17 ; II, 315 et suiv., 364-370, 409 ; *Rom.* VII, 17 ; III, 102 et suiv. ; — la justification, III, 5 et suiv. ; — le péché originel, III, 8, 79-101 ; — divers passages de saint Augustin, III, 6-36 ; — les suites du péché originel, III, 36 et suiv. ; — la liberté humaine, III, 63 et suiv. ; — le nom de Jésus, III, 76 ; — la justice primitive et le péché originel, III, 82-101 ; — l'axiôme : A qui fait son possible..., III, 166-191 ; — la charité, III, 323 et suiv. ; — la certitude du salut, III, 443 et suiv. ; — la vie et la mort dans l'Eglise catholique, II, 168 et suiv. ; — IV, 7-47 ; etc.

La Femme. Prétendu mépris pour la femme au moyen âge, I, XLI-XLIX ; — II, 104-105.

Mépris pour la femme et dépravation de la jeune fille, suites de l'enseignement de Luther, II, 106-113.

Les femmes et Luther, II, 119-124.

La Fin naturelle et la fin surnaturelle s'atteignent toutes deux par la grâce dans l'état présent de l'humanité, III, 119 et suiv., 207-210.

La fin justifie les moyens : chez Luther, III, 477 ; — IV, 32-33, 41 ; — chez les protestants, III, 477 ; — IV, 32, 188, 193, 214.

La Foi d'après Luther ; une opinion, une conjecture, III, 252-256, 429 ; — une confiance, I, 31-34, 41 ; III, 377, 420 et suiv. ; — confusion entre la foi et la certitude du salut, III, 428 et suiv. ; — *fides formata*, III, 296-297, 308-323, 401-406 ; — la foi incomplète dans Luther, III, 299 et suiv., 328 ; — la foi « des papistes », III, 328 ; — Luther conçoit la foi d'après ses expériences (Harnack), III, 469 et suiv. — Le concept de la foi chez les théologiens protestants, III, 461 et suivantes.

La foi impossible chez Luther, III, 53, 177-181, 219, 271-281, 427 et suiv. ; — elle n'est qu'une étincelle, III, 302. — La foi et la raison : opposition, III, 193, 274 et suiv. ; — la foi et la vie, III, 365 ; — IV, 59 ; — contradictions, III, 256-261, 437 et suiv.

Les effets de la foi ; d'après Luther, nous ne sommes redevables à Dieu que de la foi, I, 31 et suiv., 203 ; — II, 136 ; — III, 275, 325, 406-419 ; — la foi est la justice, III, 281-294. — Cet enseignement fut cause de la décadence morale, II, 127 ; — IV, 47 et suiv. ; — d'où vint l'amélioration postérieure ? II, 142-146.

Voir aussi Justification.

Les Franciscains. Règle, I, 384 ; — II, 254 ; — attaquée et dénaturée par Luther, I, 124-128.

Les Frères du libre Esprit, I, 3.

La Grace ; doctrine catholique, II, 340-364 ; — III, 60-61, 166 et suiv. ; — la grâce nécessaire pour observer l'ensemble des préceptes naturels, III, 113 et suiv. ; — nécessaire pour atteindre notre fin, III, 119 et suiv. ; — « A qui fait son possible, Dieu ne refuse pas la grâce. » II, 450 ; — III, 166-191.

D'après Luther, la grâce et le péché peuvent coexister, II, 402 ; — l'homme n'est pas capable de recevoir sa grâce, III, 263 et suiv. ; — il n'y a pas de grâce actuelle, III, 182-185, 383-385 ; — Luther et Occam, III, 79 et suiv., 191-232.

La théorie de la grâce dans S^t^ Thomas, d'après Dieckhoff et Harnack, IV, 194-231.

Gravures ; au temps de Luther, II, 220-221 ; — le pape

porté en enfer, IV, 105 ; — le passionnaire du Christ et de l'Antechrist, IV, 110, 242, 261-263 ; — la papauté et ses membres, IV, 111, 112 ; — l'âne-pape et le veau-moine, II, 221 ; — IV, 112-118, 261 ; — l'image de la papauté, IV, 118-137, 241-264 ; — gravures de la bible de Luther, IV, 262.

L'Habit religieux ; voir Religieux (habit).

L'Hérésiarque, l'hérétique, d'après Luther, II, 460 ; — III, 35, 258, 483.

Les Historiens protestants ; *voir* théologiens protestants.

Les Humanistes : pourquoi ils jugèrent favorablement Luther ? IV, 68-72.

L'Hypocrisie ; Luther y pousse, I, 157-162 ; — il la pratique, I, 220-224.

L'Idéal de la vie ; d'après l'Eglise catholique, ses docteurs et autres écrivains, c'est l'amour de Dieu, I, lii, 141, 235-315.

Fausses interprétations de Ritschl, de Seeberg et de Harnack, I, 354-362.

D'après Luther, c'est la vie du porc, IV, 10 et suiv.

L'Image de la Papauté, IV, 118-137, 241-264.

L'Immoralité, à l'époque de Luther, I, 10 et suiv. ; — II, 111-141 ; — intervention de l'autorité civile, II, 144 ; — immoralité de Zwingle, I, 197[1] ; — des étudiants et en général des habitants de Wittenberg, I, 206 ; — II, 99, 109.

Voir aussi morale (Décadence).

Les Indulgences dans la théorie de Luther, III, 71, 372 et suiv.

In necessariis unitas, IV, 178.

L'Intempérance ; *voir* Boisson.

Les Jésuites, I, 305-315, 375-381, 399-400.

Jésus-Christ d'après Luther ; il accomplit la loi à notre place, II, 436-440, 459 ; — III, 280, 382, 387 ; — il est la poule, II, 383 ; — le manteau qui cache notre ignominie,

II, 459, 460 ; — III, 58, 67 et suiv., 75 ; — il devient inutile, II, 390 ; — III, 76 et suiv. ; — il n'opère qu'un commencement de rédemption, III, 250 ; — moyen d'agitation contre l'Eglise, III, 250 ; — il est un tyran comme Moïse, III, 354 et suiv., 391 ; — il reçoit nos péchés sur lui, III, 295, 375 ; — il est la *forme* de notre foi, et devient une simple qualité de l'homme, etc., III, 287-292. — Avant Luther et mieux que lui, l'Eglise a dit que J.-C. est le centre de l'Ecriture, IV, 360-368.

Les Jeunes. Luther en reconnaît la nécessité, II, 284 et suiv. ; — prétendus jeûnes de Luther, II, 243 et suiv. ; — jeûnes des augustins, II, 254 et suiv. ; — adoucissements dans les Constitutions de Staupitz, II, 256-257, 303.

La Justice de Dieu, *Justitia Dei* : Rom. I, 17. — L'interprétation traditionnelle, d'abord donnée par Luther, II, 409.

L'interprétation postérieure de Luther, II, 315 et suiv., 364-370 ; — III, 102 et suiv. ; — ce n'est pas là qu'il faut chercher le point de départ de sa doctrine, II, 364-370.

La Justice originelle, III, 82-101.

La Justice propre ; sens catholique, II, 330-360, 413.

D'après Luther, notre effort pour répondre à la grâce n'est qu'un effort humain, II, 377-391 ; — il est en opposition avec la morale naturelle, II, 412 et suiv. ; — Luther confond la justice, vertu sociale, avec la justice infuse, ou état surnaturel, III, 10, 85, 435 ; — il n'a pas l'expérience de la coopération de la volonté humaine avec la grâce divine, III, 176 et suiv.

La Justification dans Luther ; la justification par la grâce, à l'origine admise par Luther, II, 409 ; — III, 6.

Point de départ de sa théorie de la justification : la concupiscence est invincible, II, 364-460 ; — justification par ses propres forces, II, 307, 384, 429 et suiv. ; — Luther en éprouve du dégoût, II, 385, 386 ; — Justification non véritable ; le péché demeure avec elle, II, 399-460 ; — *la justice parfaite ;* — justification seulement commencée (non *justificati*, mais *justificandi*), II, 446-454 ; — pour étayer sa théorie, Luther falsifie S[t] Augustin, III, 6-36.

Tous les actes des hommes sont des péchés graves, III, 44 et suiv. ; — exclusion de toute participation de l'homme à sa justification, III, 53, 221 et suiv., 261-308, 321, 363.

Voir aussi LA LIBERTÉ DANS LUTHER.

Par sa justice, J.-C. se borne à cacher notre manque de justification, III, 67 et suiv. ; — la justification est l'acceptation purement extérieure de Dieu : idée fondamentale de Luther ; influence d'Occam, III, 191-232.

Justification par la foi seule, II, 136 ; — III, 206 et suiv., 252 et suiv., 271-308, 371 et suiv., 420-496 ; — obscurités et contradictions, justification impossible, II, 440-444, 447-454 ; — III, 294-308. 333 ; — justification par l'espérance, III, 420 et suiv. — Justification par l'amour, impossible chez Luther, III, 308-359.

LANGAGE GROSSIER ET OBSCÈNE DE LUTHER, I, VII, LXII, 102, 129, 172, 224-234 ; — II, 55, 147-235, passim ; — IV, 73-155 ; — légèreté de langage, II, 128-132.

Voir aussi LE PORC.

LA LIBERTÉ. Doctrine de S[t] Augustin, III, 33, 57.

Défiguration de cette doctrine par Luther ; il nie la liberté, III, 33, 56 et suiv., 263 et suiv. ; — à partir de 1515, il estime que depuis la chute originelle le libre arbitre ne peut que pécher, III, 55 ; — que, dès lors, nous ne possédons pas une véritable justice surnaturelle, III, 67, 265-266.

Une négation plus radicale encore du libre arbitre découle d'une autre théorie parallèle, d'après laquelle Dieu seul est libre, III, 269.

LA LOGIQUE : Luther la méprise, III, 246.

LA LOI MORALE ; doctrine catholique, III, 359 et suiv.

D'après Luther, il est impossible de l'accomplir, II, 385, 390, 435, 459 : — III, 55, 65 ; — J. C. l'a abolie, III, 341, 359, 413 ; — la loi morale et la conscience, III, 377 et suiv.

LUTHER ; jugements que portent sur lui ses contemporains en général, IV, 68-77, 139-141 ; — Staupitz, I, 120 ; — II, 302 ; — Georges de Saxe, I, 223 ; — les humanistes, IV, 68-72.

LUTHER. LUTHÉRANISME ET PROTESTANTISME, I, 47.
LUTHER, PORTRAITS, IV, 237-239.

LE MARIAGE. Doctrine catholique, II, 67-82 ; — messe de mariage, II, 68-69 ; — allocutions et sermons pour le mariage, II, 70-77 ; — indissolubilité, II, 97, 102 ; — le mariage chrétien exclut la polygamie, II, 104 ; — le mariage et la concupiscence, I, 167 et suiv., 403.

Luther et le mariage ; mensonges sur la doctrine catholique au sujet du mariage, II, 40-67 ; — il rabaisse le mariage, le conçoit d'une manière toute sensuelle, II, 82-106 ; — il le dépouille de son caractère sacramentel, II, 96, 139-140 ; — le mariage est un paradis, II, 160, 167. — Il supprime les empêchements de mariage, II, 140-141 ; — le divorce est permis, II, 97, 102, 114 ; — la polygamie aussi : *voir* ce mot.

Le mariage des prêtres et des religieux, I, 11, 16, 23, 24 ; — II, 118-119, 148 ; — de Luther, II, 119, 156-157.

LA MÉLANCOLIE ; *voir* DÉSESPOIR.

LE MENSONGE, permis par Luther, I, LIX, LXIII, 157-162, 218-224 ; — II, 161, 234, 363 ; — IV, 32-33 ; — pratiqué par Luther, I, LXIII, 95 et suiv., 214-224 ; — II, 30-31, 43, 160 et suiv., 168 et suiv. ; — III, 35-36 ; — IV, 32-33.

LE MÉRITE ; — de J. C., d'après la doctrine catholique, II, 353.

D'après Luther, le mérite propre est impossible, II, 379 ; — III, 47 et suiv. ; — pure acceptation au sens d'Occam, III, 200 et suiv. ; — *meritum de congruo*, inconnu de Luther, III, 185.

LES MOINES, dénigrés dans la *Confession* d'Augsbourg, I, 347. — D'après Luther, ils ne sont pas chrétiens, II, 181 ; — autres injures à leur endroit, II, 147-241, *passim*.

Moines déchus, II, 196-212 ; — motifs qui poussèrent les moines à apostasier, I, 39, 189, 197.

Moines mendiants, I, 370-375.

Voir aussi RÈGLES ; — RELIGIEUSE (la vie) ; — RELIGIEUX (état, habit, ordres), VŒUX.

MONASTIQUE (LE BAPTÊME) ; *voir* BAPTÊME.

Monastiques (Ecoles), I, 369.
Morale (Décadence) ; *voir* Décadence.
Moralité inférieure de Luther, I, 210-224 ; — II, 119 et suiv., 152-158 ; — « Luther, Dieu n'habite pas en toi », IV, 5-155, 231-235.
Moralité naturelle ; d'après Luther, elle ne peut coexister avec la moralité surnaturelle, II, 385, 414.
La mort, à la lumière de la doctrine catholique et de la doctrine luthérienne, IV, 13 et suiv. ; — la mort des religieux, IV, 9 et suiv., 29, 34-35 ; — il fait bon mourir catholique, IV, 42 et suiv.
Pour Luther c'est la mort, et non J. C., qui est le vrai Rédempteur, II, 390 ; — III, 78.
Les Mortifications de Luther dans le cloître ; *voir* Ascétisme.
Le moyen age ; décadence morale à la fin du XV^e^ siècle et au commencement du XVI^e^, I, 1-10.
Les protestants ignorent le moyen âge, I, XXXVII ; — IV, 159-172.
La Mystique. L'union mystique ni la théologie mystique n'ont pour but la certitude du salut, I, 373 et suiv. ; — III, 469.
La mystique d'après Harnack, I, 373 et suiv.
Les mystiques allemands ; l'idéal catholique de la vie selon eux, I, 264-280.

Nobles dans les cloîtres, I, 367-370.
Le Nominalisme au moyen âge, III, 191 et suiv.
Le Noviciat, but, I, 106-113.

L'Obéissance ; Luther la recommande aux religieux, I, 58, 68 ; — II, 299-300.
L'Objectivité des théologiens protestants ; *voir* Théologiens.
Obscénités de Luther ; *voir* Gravures, Langage.
Les Œuvres. Doctrine catholique : elles sont méritoires par les souffrances du Christ, III, 338 et suiv. ; —

fruits, non cause de la justification, III, 399-400 ; — manifestation de l'amour pour Dieu, III, 403 et suiv.

D'après Luther, les bonnes œuvres sont impossibles, I, 34 ; — III, 47 et suiv. ; — toutes les œuvres sont des péchés graves, I, 41 ; — II, 385 ; — III, 47 et suiv., 53, 66, 266 ; — elles ne sont méritoires qu'à cause de l'acceptation de Dieu, III, 204 et suiv. ; — toutes les œuvres (à l'exception de la foi ou confiance) sont des œuvres de la loi, II, 429-446, *passim* ; — III, 336 et suiv. ; — par les œuvres, on renie la foi, I, 131 ; — III, 338 et suiv. ; — elles vont contre Jésus-Christ, II, 36-37, 178 et suiv. ; — III, 339, 345 ; — les œuvres sont dangereuses, III, 378 ; — insignifiantes, III, 381-382. — Les ordres religieux ne s'appuient que sur leurs œuvres, I, 130 et suiv. ; — II, 178-185, 194, 237-238.

Œuvres, le baptême des, II, 31 et suiv.

Facienti quod in se est... : exposé de cet axiome, III, 166-191. — Première interprétation de Luther, II, 411 ; — dans la suite, il l'attaque comme semipélagien, III, 166-191.

Voir aussi JUSTIFICATION, MÉRITE.

ORDRES RELIGIEUX. *Voir* RELIGIEUX (ORDRES).

PAMPHLETS ; contre Denifle, I, XXII-LXXII, *passim* ; — au temps de Luther, II, 208-222 ; — IV, 110 et suiv.

LE PAPE ET L'EGLISE (HAINE DE LUTHER CONTRE), I, 227 et suiv. ; — II, 39 et suiv., 152 et suiv. ; — IV, 84, 93-136, 231 ; — signe que l'on plaît à Dieu, III, 455 et suiv. ; — Luther antipape, III, 476-496 ; — le pape porté en enfer (gravure), IV, 105 ; — *la papauté et ses membres*, IV, 111, 112 ; — *l'Image de la Papauté*, IV, 241-264.

LE PASSIONNAIRE DU CHRIST ET DE L'ANTECHRIST, IV, 110, 242, 261-263.

PAYSANS (Guerre des), II, 143-144, 229.

LE PÉCHÉ. D'après Luther, il coexiste avec la grâce, II, 401-402 ; — il n'est pas enlevé par le baptême, III, 23 et suiv. ; motif d'humilité, III, 39 ; — falsifications de la doctrine catholique, III, 6-36 ; — le péché est neutralisé par a foi en J. C., III, 380 et suiv. ; — il n'y a qu'un péché,

celui contre la foi, II, 206 ; — III, 367-388 ; — tout péché est mortel, III, 44 et suiv., 66, 381 ; — tout acte humain est un péché, I, 32 ; — III, 47, 267 et suiv.

Le Péché originel ; doctrine catholique, III, 84 et suiv. : — IV, 194 et suiv.

Première idée de Luther, II, 393 ; — idée postérieure : ce péché est la concupiscence, II, 391-454 ; — conséquence de cette identification, III, 36-78.

Le péché originel chez Dieckhoff, IV, 194 et suiv.

Le Pélagianisme de Luther, III, 181, 256, 369, 431 et suiv., 460.

La Pénitence (dans la confession) ; d'après Luther, inutile et même dangereuse, III, 71 et suiv.

Les Pères de l'Eglise, ignorés des protestants, IV, 159-191.

La Perfection chrétienne ; — en quoi elle consiste, I, 235-315 ; — il n'y en a qu'une, I, 321-331 ; — voies diverses pour y parvenir, I, 264-280, 314, 7°.

Luther : déformation du concept de la perfection, I, 316-339 ; — état de perfection et d'imperfection, I, 321-331.

Voir aussi justification, loi morale, péché.

La Polygamie. La polygamie et la loi naturelle, II, 103 ; — et le Nouveau Testament, II, 217[5].

Luther la permet, I, 30, 40, 206-218 ; — II, 97-100, 114 ; — elle n'est pas contraire à l'Evangile, I, 40, 217-218 ; — II, 101.

Polygamie de Denis Mélandre et autres hérétiques, I, 209, 216, 217, 384.

Le *mariage turc* de Philippe de Hesse, I, 206 et suiv. ; — *le conseil de confession* de Luther, I, 207-214 ; — II, 100-105.

Le Porc, ses avantages sur l'homme, idéal de la vie heureuse, III, 303 ; — IV, 10 et suiv.

Voir aussi langage (de Luther).

La Prédestination, III, 41, 51, 428-429.

Voir aussi la certitude du salut.

Préjugés protestants ; *voir* théologiens et historiens protestants.

La prière publique de l'Eglise. Importance doctrinale, II, 326 ; — ce qu'elle nous dit de la miséricorde de Dieu, II, 327-330, 338-343 ; — de l'impuissance de l'homme et de la puissance de la grâce, II, 330-332, 343-352 ; — de Dieu, de J. C., de la rédemption, II, 333-338, 352-359.

Luther connaissait les prières de l'Eglise, II, 326 et suiv, ; — après son apostasie, il s'en est servi, mais souvent pour les dénaturer, II, 338-339, 361-363. — Ignorance des théologiens protestants, II, 360.

La prière et luther ; d'abord recommandée, I, 19, 22 ; — puis négligée, I, 20-21, 63, 174 ; — III, 414 ; — tournée en ridicule, I, 184-196 ; — III, 414.

Principes, respect des.... au XVe siècle, I, 4-8, 46.

La Probation ; *voir* Noviciat.

La Profession religieuse ; formules, I, 94 et suiv.

Luther fausse le sens de la profession religieuse, II, 5 et suiv.

Le Protestantisme. Principe fondamental : l'individualisme, III, 495-496.

Les Provinciales (Pascal), IV, 258[1].

La Puissance obédientielle, III, 264.

Le Quiétisme de Luther ; dans la justification, l'homme est complètement passif. III, 53, 221 et suiv., 261-308, 321, 363 ; — cause : la concupiscence invincible et la volonté morte, III, 263 ; — l'homme ne peut même pas recevoir la grâce, III, 265 et suiv.

La Raison et la foi ; *voir* Foi.

Le Réalisme et le nominalisme au moyen age, III, 191 et suiv.

La Réforme au XVe siècle ; nécessaire, I, 1 et suiv. ; — entravée par les humanistes, I, 7. — La Réforme catholique au XVIe siècle, I, 22. — Luther autrefois pour une bonne réforme, I, 46-47.

La Réforme protestante ; avantages, I, XXXIII et suiv. ; — comble des abus du moyen âge, I, 10-46, *passim* ; — III, 469-470 ; — comment la situation s'améliora, II, 142-146.

Voir aussi Décadence morale.

Les Règles des ordres religieux, I, 384-385. — Règle de S[t] Augustin, I, 95-99, 123 ; — de S[t] Benoît, I, 94 et suiv., 123 ; — de S[t] François, I, 99, 124.

Degré de l'obligation des règles ; rôle du supérieur, I, 91-105, 392-397.

Règles, constitutions, définitions, statuts, I, 60-113, *passim*, 384-385 ; — II, 245-326, *passim*.

Religieuse (La vie). Il est doux de vivre et de mourir dans le cloître, II, 166 ; — IV, 34-47.

La vie de Luther dans le cloître, I, 57-73 ; — II, 243 et suiv. ; — sa déclaration de 1516 sur le bonheur des religieux, I, 65-66 ; — II, 166. — Ses calomnies postérieures contre la vie religieuse, II, 168-185 ; — IV, 9 et suiv.

Voir aussi Religieux (Etat).

Les Religieuses. Luther les pousse à sortir du couvent, I, 27, 40, 197-206 ; — il les tourne en dérision, II, 152. — Tendances lubriques des évadées, I, 189 ; — II 119-124.

Religieux (L'Etat). But suprême : l'amour de Dieu, I, 114-144, 400-402 ; — but de l'austérité religieuse, I, 113, 250 et suiv. — De soi, l'état religieux est plus élevé que les autres ; il est une voie vers la perfection, mais il n'est pas la seule vie vraiment chrétienne, I, 235-315, *passim*, 321-331, 361-362, 407-413.

Voir aussi Vœux.

Luther : ses premières vues sur l'état religieux, I, 57-73 ; — II, 166 ; — III, 386, 473-475 ; — IV, 40-41 ; — haine et attaques postérieures, I, 74-234, 316-339 ; — II, 1-235, *passim* ; — cause de cette haine, II, 151 ; — il pousse les religieux à l'apostasie, II, 147, 158-167 ; — sa tactique pour détacher le peuple des ordres religieux, II, 156, 168-185, 195 et suiv. — Pamphlets contre les prêtres et les religieux, II, 208-218 ; — IV, 110 et suiv.

L'état religieux d'après la Confession d'Augsbourg, I, 342-354 ; — d'après Ritschl et Harnack, I, 354-362 ; — d'après Köhler, I, lxv.

Religieux (L'habit) ne fait pas le moine, I, lxv, 269-270, 314. .

Religieux (Les Ordres) ; abus et décadence au commencement du XVI[e] siècle, I, 1 et suiv. ; — II, 168 et suiv., 195 et suiv. — Réformes partielles, I, 7-8, 291 et suiv.

Les ordres religieux sont les meilleurs troupes auxiliaires de l'Eglise, I, 73 ; — II, 159, 234.

Religieux (Les Vœux des) ; *voir* profession, vœux.

Restriction mentale, I, 157 et suiv.

Salut (La certitude du), dans Luther, II, 444 ; — III, 40-41, 428-490 ; — IV, 6 et suiv.

La certitude du salut n'est pas le but de la mystique, I, 373 et suiv. ; — III, 469.

La Scolastique. Luther ignore et défigure la vraie scolastique, II, 456 ; — III, 8 et suiv. ; 79-191, 443 et suiv. ; — il ignore S[t] Thomas d'Aquin, et il le hait tout spécialement, III, 157 et suiv. ; — 232-245 ; — Luther occamiste, III, 191-232 ; — prétendu semipélagianisme des scolastiques, IV, 208 et suiv. — Ignorance de la scolastique chez les théologiens protestants, I, XXXVII ; — IV, 191-231 ; — Dieckhoff, Harnack et S[t] Thomas d'Aquin, IV, 194-231.

Splendida vitia, IV, 173-178.

Le Suicide, conséquence de la doctrine de Luther, IV, 21, 24, 25.

Le surnaturel ; Luther en fait bon marché, III, 207-220.

Les Tentations. Luther ne demande pas la grâce dans la lutte contre les tentations, I, 184-196 ; — II, 377-460, *passim* ; — il cherche son secours en lui-même, IV, 5 et suiv.

Voir aussi Concupiscence.

La théologie de Luther ; les théologiens protestants en ignorent le point de départ, II, 364 et suiv. ; — ce point de départ est sa propre concupiscence qu'il n'a pas su dompter, l'orgueil, le manque de soumission de l'esprit, II, 377-460 ; — III, 245 et suiv. ; — 481 et suiv. (Voir concupiscence, péché originel) ; — à la place de la justice propre (voir ce mot), il met la justice du Christ (Voir grace ; — justification ; — liberté ; — mérite ; —

ŒUVRES ; — QUIÉTISME), II, 377 et suiv., 407 et suiv. ; — III, 367.

Le triste intérieur de Luther, centre de sa théologie, III, 8, 203, 246-252, 359-388, 413 et suiv., 470 et suiv. ; — le centre n'en est pas le Christ, mais l'homme et Luther lui-même, III, 250 ; — falsifications de Luther pour appuyer sa doctrine ; voir FALSIFICATIONS ; — Luther demi-théologien, I, 341 ; — III, 79, 164, 188 ; — doctrine de fantaisie et de caprice, III, 246-496, *passim* ; — formée de pièces disparates, III, 453 ; — pleine de contradictions, par ex., I, 130 et suiv. ; — II, 44 et suiv., 82-105, 158 et suiv., 168 et suiv., 292-308, 445-454 ; — III, 263-308, 437-439 ; phrases creuses, III, 467 ; — variations, I, 57-73, 194 ; — II, 40-67 ; — III, 447-449, etc.

La théologie de Luther est le point d'arrivée de la décadence de la scolastique, III, 246-247.

Luther la donne comme une révélation divine, III, 475 et suiv. ; — IV, 148 ; — on croit sur la foi du maître, III, 485 et suiv.

La doctrine de Luther cause de la décadence morale de ses adeptes, II, 106-146 ; — IV, 47-155 (voir aussi RÉFORME).

Doctrine et vie en opposition, IV. 53-54 ; — différence sur ce point entre les catholiques et les protestants, IV, 67.

LES THÉOLOGIENS (ET LES HISTORIENS) PROTESTANTS ; préjugés et manque de critique, I, XXI et suiv., 76-80, 93, 340-381 ; — II, 195, 292 et suiv., 364 et suiv., 370 et suiv. ; — III, 14-16, 70, 80 ; — IV, 156 et suiv.

LA TRANSSUBSTANTIATION ; attaques de Luther ; il en attribue la doctrine à S[t] Thomas d'Aquin, III, 232-245.

TRISTESSE ; *voir* ASCÉTISME, DÉSESPOIR.

LE VEAU-MOINE, II, 221 ; — IV, 112-117, 261.

LA VERTU. Comment, d'après la saine doctrine, elle peut exister à côté de la concupiscence, II, 388 et suiv., 402 et suiv.

Fausses idées de Luther sur ce point ; d'après lui, nos

vertus ne sont que des vices, II, 384-391, 402 et suiv. ; — III, 89, etc. (Voir aussi JUSTICE PROPRE). — S[t] Augustin et les vertus qui ne seraient que des *vices éclatants* (*Splendida vitia*), IV, 173-178.

LA VIE RELIGIEUSE ; *voir* RELIGIEUSE (VIE).

LA VIRGINITÉ, état meilleur et plus élevé que la mariage, II, 44-55.

Luther la loue, I, 146 ; — il la bafoue, II, 45.

LA VOCATION. Les vocations laïques viennent de Dieu, I, 269, 326 ; — Tauler et les diverses vocations, I, 274-276.

LES VŒUX. But suprême : l'amour de Dieu, I, 63-66, 114-144, 400-402 ; — ils ne justifient pas, I, 134 ; — ils obligent, II, 150 ; — ils sont des moyens pour tendre vers la perfection, I, 235-315, *passim*.

Voir RELIGIEUX (L'ETAT).

C'est le vœu d'obéissance et non celui de chasteté qui est le plus élevé, I, 333-339, 413-416.

Luther et les vœux ; *Jugement sur les vœux monastiques*, I, 53 ; — II, 235 ; — il pousse à rompre les vœux, I, 74, 163 ; — II, 118-119, 158 et suiv. ; — IV, 146, 152.

Vœux substantiels et vœux accidentels, I, 317-321.

LA VOLONTÉ. D'après Luther, elle est complètement corrompue, II, 412 et suiv. ; — elle est morte (un cadavre), III, 57, 267 et suiv., 427 ; — par conséquent, incapable de coopérer à la justification ; bien plus, incapable d'être justifiée, III, 53 et suiv., 66, 263 et suiv. — Pourtant, dit Luther, tout doit dépendre de l'adhésion de la volonté, III, 269 et suiv., 331-332.

TABLE ANALYTIQUE

CHAPITRE VI. — LE SENS CHRÉTIEN CHEZ LUTHER. — *Luther, Dieu n'habite pas en toi* ! 5-140

§ 1. — *Le pourceau digne d'envie, idéal de la vie heureuse. Inefficacité de cet idéal dans la tristesse et en face de la mort* 7-47

Travestissement de la vie et de la mort des catholiques par Luther, 7. — Le pourceau, idéal du bonheur ; Luther voudrait être à sa place, 10 ; — aux heures difficiles, la recette de la certitude du salut s'évanouit comme un rêve, 12. — Comment Luther chasse le diable, 18 ; — tristesse et abattement de Luther et de ses adeptes, 20 ; — livres de consolation, 23 ; — tentations de suicide, 24 ; — mensonge de Luther sur la prétendue incrédulité des catholiques au sujet de l'autre vie, 29 ; — la fin justifie les moyens, 32 ; — la vie et la mort des vrais religieux et des bons catholiques convainquent Luther de mensonge, 34 ; — il fait bon mourir catholique ; les derniers moments de Léopold de Stolberg, 41.

§ 2. — *La doctrine de Luther et la vie morale.* . . 47-72

Les « fruits bénis » de la Réforme évangélique, 47 ; — l' « Evangile » de Luther, pépinière de vices et de péchés, 50 ; — d'après Luther, ce n'est pas la vie, mais la doctrine qui importe, 53 ; — l'Ecriture et la Tradition contre le peu de cas que Luther fait de la vie chétienne, 55 ; — par leurs mœurs, les Evangéliques renient l'Evangile ; impiété croissante, 59 ; — explications fantaisistes de Luther, 63 ; — à l'origine, les humanistes font l'éloge de Luther, 68 ; — leur but, 70.

§ 3. — *Langage obscène de Luther* 73-109

Divers témoignages, 73 ; — tant qu'il est catholique, il essaie de refréner sa tendance aux grivoiseries, 77. — De

1515 à 1544, 78. — L'âne et le cochon dans Luther, 86 ; — recueil de proverbes, 89 ; — Luther et les Juifs, 91. — *Contre la papauté romaine fondée par le diable*, 93.

§ 4. — *Gravures et vers obscènes de Luther* . . . 110-136

Le Passionnaire du Christ et de l'Antechrist, 110 ; — *la Papauté et ses membres*, 111 ; — *l'Ane-pape et le Veau-moine*, 112 ; — l'*Image de la Papauté*, 118.

§ 5. — *Que penser des obscénités de Luther et des gravures qu'il a inspirées ?* 137-155

Explications puériles des protestants, 137 ; — aux *sommets* du luthéranisme, on ne doit opposer que les sommets du catholicisme, 144 ; — au lieu de se laisser envahir par les défauts de leur époque, les saints les ont domptés en eux et combattus chez les autres, 147. — Doctrine et pratique viennent du même principe fondamental : se laisser aller, 153.

CHAPITRE VII. — « OBJECTIVITÉ » ET « LIBERTÉ D'ESPRIT » DES THÉOLOGIENS PROTESTANTS, NOTAMMENT A L'ÉGARD DES SCOLASTIQUES 156-235

Prétendue objectivité protestante, 156.

§ 1. — *Ignorance et parti-pris à l'endroit des idées catholiques.* 159-191

Seeberg et la grande nouveauté enseignée par Luther que l'« Écriture ne contient que le Christ et la foi au Christ », 160 ; — en réalité, l'Eglise catholique l'a dit de tout temps, et beaucoup mieux que Luther, 161. — « Croire à Dieu, croire Dieu, croire en Dieu », 169. — Saint Augustin et les « vices éclatants », 172. — Contrainte et idées *a priori*, 178. — Aucune vie n'a été écrite avec moins de critique que celle de Luther, 182. — Luther a falsifié le droit canon ; l'édition de Weimar n'en dit rien, 183. — Axiomes protestants traditionnels, 186 ; — la fin justifie les moyens, 188.

§ 2. — *Le protestantisme et la scolastique. — Dieckoff, Harnack et saint Thomas d'Aquin.* 191-231

Luther était intelligent, mais avait peu de science théologique, 191. — Dieckhoff, « La doctrine de Luther dans sa forme première », 194 ; — son ignorance de la scolastique et

notamment de saint Thomas d'Aquin, 197 ; — il prend Gabriel Biel pour le représentant de toute la scolastique et accumule méprises et erreurs, 199. — Harnack et saint Thomas d'Aquin, 214. — Méprises colossales, 215 ; — Harnack ne comprend rien à saint Thomas, 228.

CONCLUSION 231-235

Haine infernale de Luther contre l'Eglise et la papauté, 231 ; — « on n'a jamais entendu dire qu'un *hérésiarque* se fût converti », 234. — Que les protestants consentent à regarder sans idées préconçues, et ils diront : « Laissons Luther pour retourner à l'Eglise, 235 ».

APPENDICE I. — *Les portraits de Luther* 237

APPENDICE II. — *L'image de la Papauté.* 241

LUTHER

AUX YEUX

DU RATIONALISTE ET DU CATHOLIQUE

LUTHER

AUX YEUX

DU RATIONALISTE ET DU CATHOLIQUE

DISCUSSION DE PRINCIPES AVEC HARNACK ET SEEBERG [1]

Dans le camp protestant, mon ouvrage sur *Luther et le Luthéranisme* a produit l'effet d'un coup de foudre ! Quelle tempête contre le livre et contre l'auteur ! Ce serait vraiment à donner l'idée que l'on y lutte sans espoir pour sauver les derniers lambeaux de la légende de Luther. Comme sur un coup de baguette, la « furie protestante [2] » s'est répandue tout à coup

1. Cet opuscule parut au mois de *février* 1904 : à la dernière page, Denifle dit que « nous sommes au 18 février », et l'*imprimatur* est daté du 19. Il y avait quatre mois et demi que la première édition du tome I[er] avait paru ; deux mois et demi après, devait paraître la seconde édition de la première partie de ce tome. (Voir, ci-dessus, t. I, p. XIII-XIV).

Nous avons donné à cet opuscule sa pagination et ses tables à part, afin qu'il eût vraiment l'aspect indépendant qu'il a dans l'original (N. d. T.).

2. *Furor protestanticus*. Allusion à l'expression *Furor teutonicus*, qui, elle-même, a été mise en avant par Bismarck pour faire oublier la *furia francese* (N. d. T.).

en une vague écumeuse à travers tous les grands et les petits quotidiens protestants, allant du nord au sud, de l'est à l'ouest de l'Allemagne, et même au-delà de ses frontières, avec un accord qui, de mémoire d'homme, ne s'était jamais vu. La note dominante a été une fureur aveugle et de grossières injures. Mais on s'est bien gardé d'attaquer la substance et les idées fondamentales de l'œuvre ; on a tourné tout autour, ravi de découvrir çà et là quelques oublis de détail, pour en conclure que l'auteur était un falsificateur et pis encore.

De ces attaques, la *Poste*, de Berlin, nous offre un exemple caractéristique [1] : elle se borne à aligner mes thèses, mes reproches à l'adresse de Luther, de Mélanchthon et des théologiens protestants modernes, sans rappeler un seul mot de mes preuves à l'appui. Puis, en même temps qu'elle dénie à ma méthode tout caractère scientifique, elle témoigne d'idées historiques vraiment fabuleuses ! Jusqu'ici, prétend-elle, il n'est venu à l'esprit de personne de nier que, même avant Luther, on n'eût su que dans l'Ecriture tout convergeait vers Jésus-Christ. Et pourtant voilà qu'elle répète la phrase où Seeberg nous parle de « la voie nouvelle frayée par cette conception de Luther que Jésus-Christ est le véritable objet de l'Ecriture » [2] ; elle le dépasse même en absurdité en niant que dans l'Eglise, avant la Réforme, on ait connu pratiquement le don de soi-même à Dieu et à Jésus-Christ.

1. *Post*, n° 561 (1903).

2. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1895-1898), II, 210 ; ci-dessus, IV, 160.

comme fruit d'une foi sincère ; puis, elle ressasse la vieille calomnie de Luther « que le peuple ne connaissait Dieu que comme un juge qui punit ». Son appréciation peut se résumer ainsi : mon ouvrage n'est qu'un pamphlet sans valeur, qui de la première à la dernière ligne n'est inspiré que par de bas sentiments, et où foisonnent la saleté et l'ordure. Après un éreintement à si peu de frais, il ne faut pas être surpris de voir l'article se terminer par le regret que je trouble la paix religieuse, et d'y trouver la répétition du mensonge que le pape a désavoué mon livre. Tous les journaux du même clan ont donné des appréciations du même genre : mon livre avait été condamné par toute la presse non ultramontaine, il portait complètement à faux, c'était un véritable libelle.

Des rédacteurs plus avisés ont eu recours à des moyens plus raffinés. Craignant de n'être pas à même d'abattre à eux seuls ce gênant ouvrage, ils ont appelé des *catholiques* à leur aide : avec force flatteries, on a demandé à ces catholiques d'approuver la manière de voir des protestants, ce qui dispenserait ceux-ci de la développer eux-mêmes. C'est ainsi qu'a procédé la *Revue littéraire d'Allemagne*[1]. Se drapant hypocritement dans le manteau de l'objectivité absolue, elle s'en est allée mendier çà et là des comptes-rendus chez les écrivains catholiques ; en même temps, elle insinuait savamment *en quel sens* il convenait d'apprécier *un ouvrage perturbateur de la paix religieuse*. Je n'ai pas besoin de dire que les véritables catholiques

1. *Deutsche Literaturzeitung.*

ont repoussé ces gracieuses avances[1]. Mais quel triste certificat d'indigence pour les savants protestants ! Et ce sont pourtant ces gens-là qui ont toujours à la bouche *la recherche libre de tout préjugé*[2] ! Après tant d'efforts inutiles, *la Ligue évangélique* va évidemment emboucher la trompette pour appeler tous les protestants à la bataille [3].

La réfutation de HARNACK a donné au vacarme de la presse protestante un nouveau souffle de vie. D'une manière cauteleuse, il se demande si mon ouvrage ne doit pas être regardé comme une nouvelle *déclaration de guerre* ; dans les tirades des journaux, de même que dans les conversations privées, le mot a été habilement répété. Elles aussi, les critiques de SEEBERG et de HAUSSLEITER ont fourni une nouvelle matière à la pauvreté intellectuelle des rédacteurs et correspondants de la presse quotidienne. La plupart d'entre eux n'avaient pas même vu mon livre, et du reste ils n'étaient pas compétents pour en contrôler les critiques :

1. On a fini par trouver Sébastien Merckle, le professeur de théologie de Wurzbourg, connu du monde savant par la collection de documents intitulée *Concilium Tridentinum*, et d'un public plus nombreux par diverses appréciations bruyantes, comme l'éloge de l'*Aufklärung* ou *Siècle des lumières*, mot courant en Allemagne pour désigner la seconde moitié du XVIII[e] siècle. Le compte-rendu a paru le 21 mai 1904 (col. 1226-1240) ; il est peu aimable pour Denifle (N. d. T.).

2. *Voraussetzungslose Vorschung*. Au-delà du Rhin, on répète à satiété cette expression. Elle a été mise en avant par Mommsen dans une lettre au professeur Lugo Brentano (*Münchener Neuesten Nachrichten*, 15 nov. 1901) (N. d. T.).

3. Au dernier moment, j'apprends que la *Ligue évangélique* de Bavière va en effet adresser à tous les protestants un appel tiré à 100.000 exemplaires.

raison de plus pour eux de crier au « faussaire ». C'est le ton, par exemple, du *Journal universel*, de Munich. On se prit aussi à y douter que je fusse membre d'un certain nombre de sociétés savantes ; depuis, il est vrai, on y est revenu tant bien que mal sur ce qu'on avait dit à ce sujet[1]. Mais, dans le numéro 16 du *Supplément*, on ne recule pas devant le mensonge : *en s'appuyant* sur la *Patrie* de Vienne[2], on y dit que mon « livre sur Luther, dont il a été suffisamment question » dans le *Journal universel*, n'est qu'*une mise en œuvre* des matériaux d'Onno Klopp pour une histoire de la Réforme[3]. Naturellement, la *Patrie* ne disait *rien de cela*, car on y savait pertinemment que ce n'est qu'*au mois de janvier dernier* (1904) que ces matériaux m'ont été envoyés à Rome. L'affirmation du *Journal universel* allait à me faire passer pour un homme sans honneur, puisque ces travaux de Klopp ne sont même pas mentionnés dans mon ouvrage.

Cette conduite rageuse prouve simplement que j'ai frappé juste, et que le coup a été vivement ressenti. Aussi recourt-on à *tous* les moyens pour faire dispa-

1. *Allgemeine Zeitung* (*Journal universel, Univers*), n° 26 ; 19 janvier 1904.

2. Faute d'argent, le *Vaterland* (*la Patrie*), fondé en 1860, a cessé de paraître le 31 décembre 1911. (Voir *Chronique de la Presse*, 1911, 783-784) (N. d. T.).

3. Par contre, le P. Weiss a utilisé ces documents pour le second volume (en voir la préface, p. VI). Onno Klopp, né le 9 oct. 1822 à Leer (Frise orientale), est mort le 9 août 1903, à Penzing, près de Vienne. Il avait épousé une catholique et fini par embrasser le catholicisme (1873). Sa biographie a été écrite par son fils Wiard en 1907. Ennemi déclaré de la politique prussienne, il resta toujours fidèle au roi Georges de Hanovre, dont à partir de 1861 il fut le confident (N. d. T.).

raître mon ouvrage et l'anéantir sous les cris. Ce n'est pas seulement devant le pape que quelques journaux veulent porter l'affaire, mais devant l'empereur d'Allemagne et le procureur impérial. Par une telle conduite, on semble vouloir convaincre le monde entier que *jamais depuis Luther* il n'avait été porté un coup aussi rude au luthéranisme et à son auteur, alors pourtant que la partie la plus importante de mon travail est encore à paraître ! Mais dès lors pourquoi le souverain mépris avec lequel on déclare en même temps que ce livre si « mal famé » ne nuit en rien au protestantisme ?

Pour obliger les théologiens protestants à s'expliquer avec franchise il me fallait attaquer hardiment. Depuis fort longtemps, en effet, il est dans leurs habitudes de ne pas prêter la moindre attention aux œuvres catholiques écrites avec douceur ; quelque grande que puisse en être la valeur, ces œuvres leur ont servi tout au plus à rectifier et à multiplier des dates ! [Avec mon travail il s'agissait d'autre chose]. Et cependant que de points fondamentaux Harnack n'a-t-il pas laissés de côté dans sa réplique. Ce n'était pourtant pas par défaut de clarté et de précision que péchaient mes accusations : je l'avais mis en demeure de s'expliquer sur des questions où il y allait de son honneur de savant. Seeberg et Haussleiter, eux aussi, *ont passé complètement* à côté de la partie essentielle de mon livre ; ils ont simplement pointé des faits absolument secondaires, et, *du reste, en pure perte.*

S'il ne se fût agi que du vacarme des quotidiens protestants, je n'aurais pas consacré une minute à me

défendre. Si je le fais, c'est tout d'abord pour repousser avec indignation l'accusation d'avoir écrit par *haine* contre Luther et les protestants, ou d'avoir attaqué les coryphées du protestantisme « pour me décharger enfin de ce que j'avais depuis longtemps sur le cœur ». C'est ce que se permet d'écrire un jeune homme, non pas dans un journal protestant, mais dans les *Feuilles mensuelles académiques* [1], organe d'étudiants catholiques. Cette accusation se trouve assez réfutée par ce seul fait que je ne me suis procuré les œuvres de Harnack, de Seeberg et autres théologiens protestants qu'au moment où mon livre était déjà sous presse, à tel point qu'après coup j'ai dû modifier le titre du premier livre [2] : primitivement, j'avais l'intention de ne m'y occuper que des biographes de Luther et des éditeurs de ses œuvres. Il était encore plus loin de ma pensée de jeter dans le public un écrit incendiaire ; je ne voulais avoir affaire qu'à ceux qui s'occupent d'études sur Luther et en général au monde lettré. Dieu m'est témoin que je dis la vérité.

Les *Feuilles académiques* ont cru devoir me reprocher d'avoir à dessein passé sous silence l'organisation des bénéfices et autres abus qui régnaient alors dans l'Eglise catholique. Il est clair que l'auteur de cet article n'a pas même lu mon introduction : j'y dis en

1. *Akademische Monatsblätter*. [Fondées en 1888 ; paraissent à Cologne, chez Bachem. — Ce jeune homme était Martin Spahn. Le 24 février suivant, il devait revenir à la charge dans le *Tag*. Voir ci-dessus, t. I, p. XXXV. N. d. T.].

2. [Ci-dessus, t. I, p. 51].

termes formels que ces faits « viendront en leur lieu, dans le présent ouvrage[1] ». Ce reproche se fonde sur cette opinion généralement reçue, mais en grande partie inexacte, que le triste état de l'Eglise à cette époque a été la véritable cause du « changement » de Luther, et finalement de son apostasie. C'est dans le second volume, dans l'introduction à l' « origine et à la diffusion du luthéranisme », que j'aurai à parler de la situation de l'Eglise et des monastères à cette époque. Là, l'auteur de l'article verra comment « toute une nation » a pu suivre « un tel homme », c'est-à-dire le « Réformateur », malgré les « défauts odieux » que je lui attribue. Déjà, du reste, dans le présent opuscule, je vais toucher ce point à propos des critiques de Harnack et de Seeberg.

A aucun moment je n'ai caché le but de mon travail : *frapper au cœur le « Réformateur »*, mais le frapper ouvertement et avec les moyens que me fournissait la science. Il serait peut-être malencontreux que tout le monde voulût adopter ma manière ; mais il fallait que quelqu'un le fît une bonne fois, et consentît à recevoir les injures qui, par une fatalité de ce monde, sont le lot de celui qui dit la vérité telle qu'il la pense en son âme et conscience ; il fallait une bonne fois appeler les choses par leur nom, non seulement relater les faits, même les plus désagréables à exposer, mais encore en tirer les conséquences qu'ils comportent, puisqu'une longue expérience montre que les lecteurs protestants ne sauraient pas le faire par eux-mêmes.

1. [Préface de la 1re édition, p. VIII, X, XVI-XVII. Voir en outre, ci-dessus, t. I, p. 47-48.]

Dans les pages qui suivent, je m'occupe surtout de deux protestants, professeurs à l'Université de Berlin : l'un, Harnack, est le plus célèbre théologien rationaliste de notre époque ; l'autre, Seeberg, l'un des représentants les plus connus de la théologie positive. Si j'écris une brochure spéciale contre ces deux théologiens, c'est à cause du vacarme que la presse protestante, heureuse de s'abriter derrière eux, a fait autour de leurs attaques contre mon ouvrage : le 31 décembre dernier (1903), le *Journal de la Croix*, par exemple, demandait aux catholiques de consentir enfin à « donner quelque peu de créance à Seeberg : il avait péremptoirement prouvé que l'œuvre de Denifle contenait nombre d'inexactitudes et de méprises [1] ; » le 6 janvier, renchérissant sur le *Journal de la Croix*, le *Courrier de l'Empire* vantait la critique *profonde* que Seeberg avait faite des dires de Denifle ; il parlait aussi d'une désapprobation accablante du côté non ultramontain ; pour lui, il est même incompréhensible que ce soit du côté protestant que les catholiques en soient encore à trouver une réfutation de mon livre [2].

Représentants de deux doctrines essentiellement différentes, Harnack et Seeberg *devraient apprécier différemment* Luther. C'est pourquoi je parlerai d'eux séparément. En réalité, toutefois, leurs appréciations se

1. *Kreuzzeitung*, n° 610 (1903).

2. *Reichsbote*, n° 4 (1904). — De même dans le n° 11 du 14 janvier du même journal, sous le titre : « La lutte entre les deux conceptions monaco-ascétique et chrétienne-évangélique ». Le P. Grisar, dont la manière est pourtant beaucoup plus douce que la mienne, et qui ne s'occupe pas des théologiens protestants, y est tout aussi maltraité que moi.

ressemblent, tout comme, en général, celles des protestants des diverses nuances ; c'est même là un signe qui doit nous inspirer quelque peu de méfiance. C'est pourquoi aussi je vais commencer par un rappel de certains *principes* généraux ; ce sera en même temps une introduction aux discussions particulières qui viendront ensuite.

CHAPITRE PREMIER

Le point de vue catholique et le rationaliste dans un jugement sur Luther.

§ 1. — *Les principes.*

Bien que l'exposition suivante soit plutôt l'objet du second volume de mon « Luther et le luthéranisme », et qu'elle forme la conclusion de mes recherches sur Luther, je me vois toutefois contraint de la donner ici brièvement.

Le chrétien croyant et le rationaliste se placent à des points de vue si opposés que les mêmes considérations ne sauraient les atteindre. Ici, notre objet premier n'est pas de nous rallier à la première conception contre la seconde. En quelques lignes et le plus clairement possible, nous voulons simplement exposer les idées fondamentales qui les séparent ; et faire qu'il soit impossible de s'échapper de l'une dans l'autre.

Dans sa soumission à l'autorité divine, soumission conforme à la raison, dans son « culte raisonnable[1] »,

1. *Rom.*. XII, 1. — Crampon traduit par « culte spirituel ». Denifle suit la vulgate : « rationabile obsequium ». L'original porte : λογικὴ λατρεία. Or λογικὴ ne veut pas dire *spirituel*, mais

le chrétien croyant est beaucoup plus *rationnel* que le plus grand des rationalistes. Créature douée de raison, l'homme peut légitimement se dresser avec fierté contre tout ce qui, médiatement ou immédiatement, ne s'impose pas à lui au nom de la souveraineté de Dieu. Dieu doit le traiter comme un être doué de raison et de liberté : veut-il que l'homme courbe son intelligence et sa volonté devant lui, il doit lui révéler qu'il le veut ainsi. Dans l'ordre naturel, cette volonté se manifeste par le reflet de la création sur l'intelligence de l'homme. Ce reflet lui révèle le Créateur tout-puissant et réclame pour lui l'obéissance. Dieu demande-t-il en outre à l'esprit humain des sacrifices plus élevés, veut-il lui imposer des croyances en dehors de cette révélation naturelle, il doit de nouveau s'accommoder à sa créature raisonnable, lui manifester par des voies extraordinaires et surnaturelles son autorité, sa révélation et ses commandements. Pour cette révélation, pour cette transmission de ses ordres, veut-il se servir d'un instrument, veut-il parler aux hommes par l'intermédiaire d'un homme, il doit donner à cet homme un éclat divin qui le fasse reconnaître pour son envoyé.

Doué de raison et de liberté, l'homme n'incline raisonnablement sa raison et sa volonté devant aucun de ses semblables, à moins qu'il ne voie en lui l'éclat naturel ou surnaturel de la souveraineté de Dieu. Il répugne à notre bon sens que comme représentant de cet éclat

raisonnable. Ce n'est que par une déduction, rapide il est vrai, que l'on trouve le sens de *spirituel* : culte spirituel et non corporel, ainsi que la raison, le bon sens le demande (N. d. T.).

surnaturel, comme instrument de sa révélation et de ses commandements, la sainteté divine se choisisse un homme chargé de vices. Pour être compris de nous, pour exiger notre soumission, Dieu doit se choisir un envoyé digne de lui [1]. D'autre part, le plus grand saint lui-même ne serait pas autorisé à nous communiquer au nom de Dieu des commandements nouveaux, dépassant l'ordre naturel, s'il ne prouvait sa mission divine par une maîtrise particulière sur l'ordre naturel : établi par Dieu, cet ordre ne peut être suspendu que par lui seul ; ce n'est que lorsqu'il nous a prouvé sa mission par des miracles que le prédicateur d'une nouvelle doctrine a droit à notre croyance, à notre obéissance.

C'est lorsque nous *savons* que Dieu a parlé que notre foi peut suivre. Et nous savons qu'il a parlé lorsque son porte-parole est digne, et que, pour preuve de sa mission, il peut en appeler à la langue particulière par laquelle Dieu se manifeste. lorsqu'il peut en appeler au miracle.

Dans cette foi, y a-t-il quelque chose de contraire à la raison, quelque chose de déshonorant ? Nous ne nous courbons que devant la souveraineté de Dieu, devant celui dont le service est une véritable royauté. Dans cette chaîne de conclusions qui de l'existence de Dieu nous a menés jusque dans les parvis de l'Eglise catholique, où trouve-t-on un anneau défectueux, un anneau que l'on pourrait supprimer ?

Le rationalisme ne veut pas accepter cet exposé. Il

1. Pour les papes, voir ci-après, p. 48, n. 1.

ne veut pas croire : *son Dieu* ne fait pas de miracles qui puissent modifier cet ordre qu'il a tiré du néant [1]. *Les envoyés de Dieu sont exclus du monde rationaliste qui n'a que ses surhommes.*

Par contre, *catholiques et protestants croyants* doivent également accepter ce que nous avons dit des préliminaires de la foi. Pour les protestants croyants, eux aussi, il n'y a pas de foi chrétienne sans miracles, pas de divinité du Christ sans signes. Pour eux aussi, l'homme qui réclame la foi au nom de Dieu doit prouver sa mission par une *vie de sainteté* et par des *signes miraculeux*.

Venons-en maintenant au cas qui nous occupe. Nous sommes parfaitement d'accord avec Luther sur les conditions préliminaires d'une foi raisonnable ; du reste, ce sont les idées mêmes du fondateur du christianisme.

Jésus-Christ nous a apporté les vérités du christianisme et il a exigé notre foi à ces vérités. Il a annoncé au monde l'heureux message ; il pouvait le faire, car il était vraiment l'envoyé de Dieu, il était l'Homme-Dieu. Sa vie montra un Dieu incarné : « Qui de vous, demande-t-il à ses ennemis, me convaincra de péché [2] ? » Ceux-là mêmes qui le livrèrent à la mort disaient qu'il était juste [3]. En lui, rien d'impur ; dans ses paroles et dans ses œuvres tout était saint et

1. Pas de foi sans miracles; mais aussi, pouvons-nous ajouter, pas de vraie notion de Dieu sans la possibilité du miracle.

2. Jean, 8, 46.

3. Matth., 27, 4, 24 ; Luc, 23, 14-15.

vrai. Il n'était pas de ces grands hommes dont on dit qu'ils ont deux côtés, l'un produisant les actions qui dépassent le niveau ordinaire, tandis que l'autre, le revers, la vie morale, nous montre des faiblesses, des vices même et des égarements dont souvent l'énormité est en proportion de la mesure où ces personnages nous sont supérieurs. En tout et partout, Jésus-Christ a été le modèle de la sainteté, de la vérité et de la perfection ; il n'a pas été simplement un saint, il a été le modèle de tous les saints.

Pour prouver sa mission divine et pour corroborer son enseignement, Jésus-Christ a aussi opéré des *signes*, des *miracles* ; c'est à eux qu'il en appelait contre les Juifs incrédules. « Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, a-t-il dit, ne me croyez pas. Mais si je les fais, lors même que vous ne voudriez pas me croire, *croyez à mes œuvres* [1] ». « Si c'est moi qui rends témoignage de moi-même, mon témoignage n'est pas vrai. Il y en a un autre qui rend témoignage de moi... Vous avez envoyé vers Jean, et il a rendu témoignage à la vérité... Pour moi, j'ai un témoignage plus grand que celui de Jean ; car les œuvres que le Père m'a donné d'accomplir, *ces œuvres mêmes que je fais rendent témoignage de moi, que c'est le Père qui m'a envoyé* [2] ». Jésus-Christ en a appelé à la Sainte Ecriture, à Moïse, aux prophètes qui *avaient annoncé sa venue* [3] ; il est venu, affirme-t-il, pour accomplir la loi et les prophètes [4] ; et pour

1. Jean, 10, 37-38 ; voir aussi 14, 12.
2. Jean, 5, 31-36.
3. Jean, 5, 39, 46.
4. Matth., 5, 17.

chacun des événements de sa vie en particulier, il déclare qu'ils ont eu lieu afin que toute prophétie s'accomplît. Aussi saint Paul pouvait-il dire que la doctrine de Jésus-Christ, que son Evangile avait été promis à l'avance par les prophètes dans les Saintes Ecritures[1]. « Voilà ce qu'écrit l'Apôtre, dit LUTHER en 1515, afin qu'on ne croie pas que l'Evangile a été *inventé* par la sagesse humaine. La plus grande force, l'argument probant de l'Evangile se trouve précisément dans ce fait qu'il a pour lui le témoignage de la Loi ancienne et des prophètes annonçant qu'il devait en être ainsi dans l'avenir. L'Evangile enseigne ce que les prophètes avaient dit qu'il devait enseigner, afin qu'à Dieu seul revînt tout l'honneur de cette doctrine, et non à nos mérites ou à nos habiletés : nous n'étions pas encore, que le bel ordre de l'Evangile existait déjà[2]. » En outre, par ses propres *prophéties*, Jésus-Christ n'a pas montré avec moins de force qu'il était l'envoyé de Dieu.

Les *apôtres* et les disciples agirent absolument de la même manière que leur Maître ; ils prouvèrent qu'ils étaient des envoyés du Fils de Dieu, que, bien que sim-

1. Rom., 1, 2.

2. *Sur l'Epître aux Romains*, 1, 2 : « Quod ante promiserat... » : « Hoc dicit, ne ex nostris meritis datum aut humana sapientia inventum putaretur, in quo consistit maximum robur et omnis probatio Evangelii. Quod scilicet testimonium habet veteris legis et Prophetarum, tale esse futurum. Quia Evangelium ea loquitur, quæ prophetatum est locuturum, ut ex hoc arguatur Dei consilio ipsum fuisse præordinatum tale, antequam esset tale, et ita soli Deo tribueretur gloria hujus doctrinæ et non nostris meritis aut industriis, dum scilicet antequam nos essemus, ipsum ordinaretur ». (*Cod. Vat. Pal. lat.*, 1826, fol. 81[b]). [Ficker, II, 8.]

ples hommes comme les autres, ils avaient cependant été chargés d'annoncer son Evangile et sa doctrine, et d'exiger qu'on y crût. Ils se montrèrent ses vrais disciples par l'imitation de sa vie, en sorte qu'ils pouvaient dire : « Soyez nos imitateurs comme nous le sommes nous-mêmes de Jésus-Christ[1] » ; « vous êtes devenus nos imitateurs et ceux du Seigneur, en recevant la parole au milieu de beaucoup de tribulations avec la joie de l'Esprit-Saint[2]. » Et Luther a dit dans un sermon : « A ceux qui prêchent la parole, il est particulièrement nécessaire non seulement de *parler* en chrétiens, mais encore de *vivre* en chrétiens, et par leurs œuvres de rendre témoignage à leur enseignement. Là où doctrine et œuvres concordent, là aussi il y a des fruits ; par contre, personne ne peut trouver bon que la vie soit mauvaise et ne réponde pas à la doctrine[3] ».

Les apôtres « étant partis, prêchèrent partout, le Seigneur travaillant avec eux et *confirmant leur parole par les miracles qui l'accompagnaient*[4]. » Voilà pourquoi Luther lui-même disait, alors pourtant que déjà il était hérétique : « Ces signes sont donnés en témoignage public de la vérité de l'Evangile ; ils étaient particulièrement nécessaires au début de cette prédication, jusqu'à ce que l'Evangile se répandît dans l'univers ». Et il ajoute fort justement : « Cette même force, cette même efficacité du Christ *reste* dans la

1. I Cor., 4, 16 ; 11, 1.
2. I Thess., 1, 6.
3. Erlangen, 1, 169.
4. Marc., 16, 20.

chrétienté, de sorte qu'aujourd'hui encore, *là où il serait nécessaire*, ces miracles pourraient se produire[1] ». L'histoire de *l'Eglise* jusqu'à nos jours prouve la vérité de cette parole.

S'il en est ainsi, c'est précisément parce que l'envoyé divin et Homme-Dieu Jésus-Christ est son fondateur, et qu'il *demeure avec elle jusqu'à la fin du monde*[2]. Contre ceux qui enseignent autre chose que l'Eglise universelle, Luther, lui aussi, comme nous le verrons à l'instant, en appelle à ces paroles du Christ, et à ces autres de saint Paul : « L'Eglise du Dieu vivant est *la colonne et le fondement de la vérité*[3] ». Il s'ensuit que le divin envoyé, Jésus-Christ, a pour jamais *exclu* la possibilité que quelqu'un pût se présenter *en son nom et au nom de Dieu* pour formuler une théorie religieuse en contradiction avec la doctrine commune de l'Église, sans qu'à cette fin (ce qui d'ailleurs est impossible) il eût reçu une mission divine, et sans qu'il confirmât sa théorie par les critères extraordinaires dont nous venons de parler. Car, avant son ascension, il a confié de nouveau à l'Eglise en la personne des apôtres le magistère ordinaire de la doctrine ; c'est à elle qu'il a promis l'assistance de l'Esprit-Saint, et une assistance *ininterrompue*, jusqu'à la fin des temps ; c'est chez elle qu'il a placé pour toujours le « dépôt de la foi », *complet et intangible*. Aussi voit-on encore Luther écrire après son apostasie : « L'Eglise chrétienne et le Saint-Esprit lui-même ne

1. Erl., 12, 235. — Voir, en outre, 32, 267 (1543).
2. Matth., 28, 20.
3. I Tim., 3, 15.

demeurent que là où se trouve ce que le Christ a dit et ordonné ; on peut faire croître ces paroles et ces commandements, c'est-à-dire les étendre, les développer (en d'autres termes, les expliquer) : *on ne les change cependant pas*[1] ».

§ 2. — *Luther contre les nouveaux envoyés.*

Que faire cependant si, sous prétexte de mission divine, un homme vient à formuler de nouvelles doctrines, que la chrétienté a ignorées jusque-là ? Que répondre à un novateur hérétique qui donne comme révélée par Dieu, comme la vraie parole de Dieu, une doctrine différente de celle de l'Eglise, et qui ne veut pas se contenter de cette réponse : l'Eglise, Jésus-Christ lui-même n'enseignent rien de pareil ? Laissons Luther répondre.

Après avoir rappelé que l'Evangile avait été promis longtemps à l'avance, que les prophètes l'avaient annoncé par la parole et par l'écrit, il dit : « En faveur *de sa doctrine*, de son hérésie, l'hérétique lui aussi doit produire *un témoignage du même genre*. Qu'il montre où, quand et par qui il a été promis ; qu'il montre ses prophètes et les écrits qui l'ont prédit, afin qu'elle aussi l'Ecriture lui serve de témoin. Mais de tout cela, ils n'ont nul souci et ils disent follement : « Nous avons la vérité, nous croyons, nous invoquons le nom de Dieu. » Comme si par là même *qu'il leur semble* qu'ils viennent de Dieu, il doit en être immé-

1. Erl., 12, 148-149.

diatement ainsi, comme si, pour nous faire croire à leur mission, *il n'était pas nécessaire que Dieu confirmât leur parole et y coopérât par des signes qui l'accompagneraient*, ainsi que par des promesses et des prophéties qui la précéderaient[1] ».

Même après son apostasie définitive, il formulait les mêmes principes *contre d'autres*, notamment contre ceux qui se séparaient de lui, et qui du reste avaient autant de droit que lui à prêcher des doctrines divergentes : « De tout temps, lorsque Dieu a voulu *mettre une doctrine à la place d'une autre, il l'a confirmée par des signes miraculeux ;* lorsqu'elle était enfin établie et acceptée, alors il a cessé de produire des miracles[2] ». « Celui qui veut enseigner une doctrine *nouvelle ou différente* de la doctrine reçue, écrit-il en 1527, celui-là doit être appelé par Dieu, et *il doit confirmer sa vocation par de vrais miracles*. S'il ne le fait pas, qu'il parte et qu'il aille au diable[3] ». Et deux ans auparavant il disait : « Comme le Christ avait à aller au-delà de Moïse, il a confirmé son Evangile par des signes. Dieu, en effet, ne révèle rien de *nouveau sans le confirmer par des signes*[4] ». « *Quand une doctrine nouvelle nous est proposée, nous devons lui refuser notre adhésion jusqu'à ce que des signes s'accomplissent*[5] ». Cette idée, que Luther avait gardée de l'Eglise catholique, concorde parfaitement avec notre thèse : pour lui,

1. *Commentaire sur l'Epître aux Romains*, fol. 235[b] [Ficker, II, 248, et ci-dessus, t. III, p. 258-259].
2. Erl., 16, 190.
3. Weim., XX, 724, 33 : « In rem malam abeat » (1527).
4. Weim., XIV, 647, 33 (1525).
5. *Ibid.*, 684, 34 (1525).

comme pour nous, si une doctrine *nouvelle* ne montre pas de miracles, c'est un aveu qu'elle ne vient pas de Dieu ; par conséquent, il faut lui refuser une adhésion qui, dans ce cas, serait éminemment déraisonnable et mauvaise.

L'année précédente, il écrivait à propos de Münzer : « S'il dit que Dieu et son Esprit l'ont envoyé comme les apôtres, faites-le lui prouver par des signes miraculeux ; sinon, défendez-lui de prêcher ; car *lorsque Dieu veut changer le cours ordinaire des choses, il opère toujours des miracles* [1] ». Ceux que Dieu envoie sont ou appelés à cette mission ou contraints de la remplir. Ceux-là se vantent peu ; et s'ils se vantent, *ils se justifient par des signes*. A celui qui voudrait te faire accroire que c'est l'Esprit qui le pousse et qu'il agit par une impulsion religieuse, tu dois répondre : Puisque tu te vantes tant d'avoir l'Esprit, donne-moi un signe ; tu te rends témoignage à toi-même ; or, si tu n'as que ton propre témoignage, l'Ecriture m'a défendu de te croire. Le Christ lui-même, le Fils du Dieu vivant ne voulait pas se rendre témoignage à lui-même ; et lorsqu'il le fit, il donna en même temps un signe auquel on pouvait reconnaître que sa parole et sa doctrine étaient véritables. Puis donc que tu dis que tu possèdes le Saint-Esprit, *donne un témoignage de ton Esprit, prouve-le par un signe distinctif*, afin que l'on te croie ; car pour prouver la présence de l'Esprit de Dieu, il faut nécessairement un témoignage de Dieu [2] ». Ailleurs, à ceux qui prétendent avoir

1. De Wette, II, 538 (14 août 1524). (Ci-dessus, t. III, p. 478).
2. Erl., 13, 246-247 (1525).

été appelés immédiatement par Dieu au ministère de la prédication, il dit dans le même sens : « Quels sont les signes que vous opérez pour qu'on doive vous croire ? Jamais nous ne vous croirons sur votre seule parole. » Et il ajoute ce conseil : « Garde-toi bien de les croire, à moins qu'ils ne prouvent leur Esprit par des signes miraculeux [1] ».

« Que celui qui veut entreprendre de prêcher une doctrine *nouvelle* ne se contente pas de se présenter en se vantant que l'Esprit la lui a inspirée dans le cœur... Si Dieu veut qu'on agisse, il fera que les signes suivent : *il prouvera la mission et aidera les débuts par des signes célestes*. Car il est décrété que l'Esprit n'inspirera et n'attirera le cœur de personne sans en donner d'abord la preuve par des signes ; *il doit apporter avec lui des preuves visibles*. Tel est le [véritable] appel intérieur [2]. » « Je ne veux en aucune façon, écrit-il en 1522, que l'on accueille ceux qui prétendent faire croire à un appel de Dieu uniquement sur une révélation sans preuves [3].

Ainsi donc, soit avant, soit après son apostasie (1520), à qui prêchait une *doctrine nouvelle*, c'est-à-dire une doctrine que jusqu'alors l'Eglise universelle n'avait pas adoptée, Luther demandait de prouver par des signes l'origine divine de cette doctrine et de cette mission. Il ne lui suffisait pas que ce novateur pré-

1. Erl., 15, 5-6 (1526).

2. Weim., XVI, 33 (9 oct. 1524). [En face de cet appel intérieur et direct, Luther met la mission extérieure, « qui vient aussi de Dieu », mais par l'intermédiaire des hommes. Voir aussi, ci-dessus, t. III, p. 4].

3. Enders, III, 273 (13 janvier 1522, Luther à Mélanchthon).

tendît avoir reçu sa doctrine de l'Esprit, qu'il prétendît avoir été appelé par révélation à exercer un ministère : s'il n'avait rien autre chose à mettre en avant, on ne devait pas ajouter foi à ses dires.

De fait, que par ailleurs un tel homme soit un surhomme, au sens moderne du mot, qu'il soit extraordinairement bien doué, il sera et restera alors un *simple novateur*, un révolutionnaire *sans mission divine* ; il pourra passer à travers son siècle comme un démon, foulant aux pieds ce que jusqu'alors la chrétienté aura vénéré, il ne sera qu'un *rationaliste*, qui niera et détruira l'œuvre de Jésus-Christ. Celui qui croira en ce novateur agira pour le moins d'une *manière déraisonnable ;* il n'honorera pas Dieu d'une manière *conforme à la raison ;* il ne reniera pas seulement l'Eglise, il reniera le fondateur de l'Eglise, Jésus-Christ. Celui à qui il croira ainsi aura beau prononcer tant et plus le nom de Jésus-Christ, sa doctrine pourra contenir nombre d'éléments chrétiens : il n'en sera pas moins un révolutionnaire. Ces éléments chrétiens ne seront que des épaves, emportées lors de l'abandon de l'Eglise ; *un certain temps*, elles seront pour la secte *un principe de cohésion, un reste de vie ;* mais simples fragments, elles ne seront pas capables d'en arrêter la décadence intérieure et progressive.

§ 3. — *La nouveauté du christianisme de Luther.*

C'est ici ou jamais le moment d'opposer à Luther le mot de Jésus-Christ : « Je te juge sur tes paroles[1] ».

1. Luc., 19, 22 : « *Ex ore tuo te judico* ».

Car *c'est lui-même qui nous dit* qu'il formulait des théories nouvelles, en contradiction avec les croyances de l'Eglise universelle. Quand on lui objecte que sa doctrine est *nouvelle*[1], non seulement il ne le nie pas, mais il l'affirme en toutes lettres : « Parce qu'alors (peu après son apostasie), écrivait-il en 1545, notre doctrine était *nouvelle*, et que, *dans le monde entier, elle scandalisait* les masses, je dus avancer avec précaution, et, à cause des faibles, laisser de côté beaucoup de points, ce que je n'ai plus fait dans la suite[2] ». Du reste, les protestants de nos jours accordent, eux aussi, que l'œuvre de Luther présentait une *transformation* du christianisme[3], une nouvelle religion, que le nouvel Evangile ou, comme on aime à dire, que le pur Evangile du moine de Wittenberg signifiait un bouleversement du dogme de l'Eglise des *quinze premiers siècles*[4]. Les faits sont d'ailleurs par trop évidents.

Luther lui-même ne se borne pas à dire que « depuis *quelques siècles* l'Evangile du Christ, et même l'Ecriture tout entière, étaient cachés sous le boisseau, et qu'à leur place s'étalaient au grand jour la doctrine, les préceptes humains et le droit canon de cette canaille

1. *Opp. exeg. lat.*, IV, 320-321 (vers 1538). Voir le passage, ci-après, p. 29.

2. Erl., 32, 420 (1545). — Parmi les points sur lesquels il ferme encore un œil, il indique l'élévation. — En d'autres circonstances, du reste, il trouve habile de nier la nouveauté de sa doctrine.

3. Hase (Karl von), *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche*, 7e édit. (1900), p. 2. G. Ficker nous représente la « religion (de Luther) comme la seule qui convînt à son époque ». *Das ausgehende Mittelalter* (1903), p. 109.

4. Voir, ci-après, chap. II, § 1, p. 65-66, 68.

de pape[1] » ; il ne se borne pas à prétendre que ce que croyait le pape avec sa prêtraille et ses moines ne remontait pas au-delà « de deux ou trois siècles[2] » ; que « depuis *plusieurs* siècles, le pape avait maintenu ses abominations dans l'Eglise[3] » ; il va jusqu'à écrire qu'à Rome (siège de la papauté), l'Evangile avait péri avant même la conversion de la Germanie[4]. Comme nous allons le voir, c'était là une opinion arrêtée chez lui. Mais *l'Allemagne* du moins, avait-elle possédé l'Evangile ? « Je ne sais pas, dit-il dans un sermon, si l'Allemagne a jamais possédé *la parole de Dieu*. Ce qu'on nous a trop fait entendre, c'est *la parole du pape*[5] ». Il écrit en 1525 : « Le peuple de Prusse n'a sans doute jamais possédé qu'un Evangile *caché et corrompu ;* mais *maintenant* l'Evangile se répand partout avec une grande pureté et limpidité, et il porte des fruits abondants. *Je crois que jusqu'à ce siècle il n'avait jamais été révélé à l'Allemagne*, et qu'il n'y avait jamais atteint son plein éclat[6] ». Ainsi donc, Luther a véritablement *découvert* l'Evangile, ou, mieux encore, comme l'écrit Loofs, le christianisme en tant que religion.

1. Erl., 45, 375 (1537-1538), et souvent ailleurs.
2. Erlang., 17, 142 (12 août 1545).
3. Cod. Vat. Pal., 1825, fol. 171[b].
4. Weim., XX, 672 (1527). [Denifle dit : « Luther va jusqu'à écrire, *d'après une ancienne leçon...* » L'édition de Weimar ne donne que celle-là ; c'est pourquoi dans le texte, nous avons supprimé les mots que nous mettons ici en italique. Mais qu'est-ce que Denifle entend par là ? Sans doute, que cette leçon n'est pas celle du ms. Vat. Pal., 1825, qu'il avait aussi consulté.]
5. Erl., XII, 198 (1522).
6. Weim., XIV, 498 (1525).

Jusqu'à sa venue, l'Allemagne chrétienne s'était imaginée qu'elle était incorporée au royaume de Dieu ; mais, écrit Luther, il n'en était rien. « Après avoir rejeté les papistes, Dieu *nous* a pris (c'est-à-dire Luther et ses partisans) dans la boue et dans l'ordure, et il nous a fait asseoir avec les princes de son peuple, *afin que par notre ministère l'Allemagne fût incorporée au royaume de Dieu et parvînt à la véritable connaissance de Dieu*[1] ». « Dieu nous a fait la grâce de chasser le pape, et nous rétablissons maintenant le Baptême, l'Evangile et la Cène, non seulement ici, mais dans tout le pays d'Allemagne ; *désormais* (Dieu en soit loué et remercié) nous possédons de nouveau le véritable sacrifice perpétuel[2] ». Du reste, si avant même la conversion de l'Allemagne au christianisme, Rome ne possédait plus l'Evangile, il s'ensuit tout naturellement qu'avant Luther, l'Allemagne ne le posséda jamais.

Pour se convaincre que Luther a introduit des nouveautés dans le christianisme, il suffit de voir son attitude à l'égard de la papauté. Avant lui, le christianisme orthodoxe regardait la doctrine de la primauté comme une partie intégrale, fondamentale et constante du dogme.

Or qu'est-ce que Luther pense de la papauté?

« Le pape, écrit-il, est regardé à bon droit comme *le plus grand et le premier de tous les antechrists*[3] ». C'est pourquoi l'Eglise papiste n'est pas *la véritable* Eglise. Il y a deux Eglises, dit-il : « l'une, la *fausse*,

1. *Opp. exeg. lat.*, IV (vers 1538), 141.
2. Erl., 45, 140 (1537-1540).
3. Cod. Vat. lat., 1825, fol. 172[b].

qui, sans doute, se nomme et s'appelle Eglise et peuple de Dieu, *mais qui ne l'est pas ;* l'autre, la véritable, qui n'en a pas le nom, et *qui cependant l'est*[1] », c'est-à-dire l'Eglise luthérienne. « Aujourd'hui, le *pape* a avec lui ce qui s'appelle l'Eglise, tandis que *nous*, nous ne l'avons pas. Nous savons toutefois que nous sommes vraiment l'Eglise, parce que nous avons la parole, les sacrements et les clefs que Jésus-Christ a laissés après lui... Le pape usurpe ce nom et ce titre (d'Eglise), *parce qu'il est en possession*, et il se vante d'être le successeur de Pierre et de Paul[2] ». Les papistes ne sont « pas de l'Eglise ni membres de l'Eglise[3] » ; encore moins sont-ils l'Eglise. « Qu'ils commencent d'abord par devenir l'Eglise ! Comment méritent-ils le nom d'Eglise ceux qui nient le Christ, chef suprême de l'Eglise[4] ? » « Celui qui ne voit pas cette lumière marche dans les ténèbres, il entraîne et il est entraîné dans l'erreur. Or sous la papauté non seulement nous ne voyions pas cette lumière, mais *elle était même éteinte et nous avions aidé à l'éteindre*[5] ». « Nous nous faisons gloire d'être l'Eglise du Christ ; *le pape* et les siens ne sont que l'Eglise de l'antechrist[6] », « la nouvelle Eglise des p... et du diable[7] », « une cochonne d'Eglise[8] ». Ce n'est que par l'em-

1. Erl., 2, 293 (1533).
2. *Opp. exeg. lat.*, VI (vers 1540), 233-234.
3. Erl., 26, 26 (1541).
4. *Opp. exeg. lat.*, XXIII, 277-278 (1534).
5. Erl., 6, 240-241 (1537).
6. *Opp. exeg. lat.*, XXIII, 25 (1534).
7. Erl., 26, 45 (1541).
8. *Ibid.*, 25, 75 (1531).

pereur PHOCAS († 610) qu'elle a été fondée à Rome, en même temps que la papauté[1] ; et « cette Eglise et papauté ont été fondées et établies sur des mensonges diaboliques[2] » ; « la papauté tout entière repose sur de purs mensonges et sur la négation du Christ, en sorte qu'elle *ne peut être le Saint-Esprit, mais la doctrine du diable* lui-même ; elle est purement et simplement maudite et damnée[3] » ; « elle a été consolidée par le diable[4] ». Elle est pleine de diables. Et Luther en nomme quelques-uns : « le diable des pèlerinages, le diable des indulgences, le diable des bulles, le diable des confréries, le diable des saints, le diable de la messe, le diable du purgatoire, le diable des couvents, le diable de la prêtraille, le diable du pape », sans compter « le diable de la clique, le diable des révolutions, le diable des hérétiques[5] ».

Qu'y a-t-il là d'étonnant ! Les papistes *ne sont pas même chrétiens*[6]. Aussi, en 1520, Luther dit-il fort logiquement aux étudiants de Wittenberg, et en particulier aux étudiants en théologie : « Si vous ne vous détachez pas de tout cœur du royaume papiste, *vous ne sauverez pas vos âmes*. Le royaume du pape est tout l'opposé de celui de Jésus-Christ, tout l'opposé de la vie chrétienne. Que celui donc qui se préoccupe de son

1. Erl., 25, 124 (1538).
2. *Ibid.*, 25, 216 (1537).
3. *Ibid.*, 49, 167 (1538).
4. *Ibid.*, 50, 88 (1538).
5. *Ibid.*, 25, 360 (1539).
6. Enders, V, 64 (23 nov. 1524 ; les prédicants de Strasbourg à Luther) ; III, 60 (commencement de 1521 ; Jean Altensteig (?) à Luther.)

âme se garde de renier le Christ en s'accordant avec les papistes. C'est pourquoi *quiconque* aspire à la prêtrise dans l'Eglise d'aujourd'hui doit forcément périr, soit en ce monde, soit en l'autre, etc.[1] ». « L'Eglise du pape, écrira-t-il plus tard, est si pleine de mensonges, de diables, d'idolâtrie, d'enfer, de crimes et de toute sorte de malheurs que ça en grouille ; il serait temps d'entendre la voix de l'ange de l'apocalypse : « *Sors de Babylone*, mon peuple[2] ». En reniant l'Eglise « papiste » pour passer à Luther, on se sauve de la mort éternelle. L'Eglise papiste conduit le monde entier au feu éternel de l'enfer, où il n'y a plus ni salut, ni retour[3] ». Elle est même, très certainement, « le gouffre de l'enfer[4] ». « Quelle tournure a pris la religion sous *le papisme* ? Tout simplement que *personne n'était sauvé*[5] ». « Aujourd'hui, écrit-il vers 1538, les papistes nous poussent fort avec l'exemple du temps passé, de ce temps où tout était dans les ténèbres. « Votre doctrine est *nouvelle*, disent-ils, et nos ancêtres n'en ont rien soupçonné ; si donc elle était véritable, il faudrait en conclure *qu'ils sont tous damnés !* »... Eh bien ! que nous importe le jugement porté contre ceux qui ont déjà quitté ce monde ? A nous, on prêche aujourd'hui la parole de Dieu ; nous n'avons qu'à l'écouter et à l'accepter sans discuter. Nous ne devons pas être de ceux qui ont toujours le

1. Weim., VII, 186.
2. Erl., 26, 24 (1541). — Apoc., 18, 4.
3. *Ibid.*, 25, 216 (1537).
4. *Ibid.*, 26, 25 (1541).
5. *Ibid.*, 6, 240 (1537).

pourquoi à la bouche, qui voudraient demander à Dieu pourquoi c'est à cette époque-ci qu'il a révélé la saine doctrine et *non aux époques précédentes*[1] ». Dans l'Eglise du pape, il n'y a à être sauvés que les jeunes enfants jusqu'à sept ou huit ans, « qui ne comprennent pas encore cette Eglise de p... », et quelques personnes d'un âge plus avancé, mais très peu, qui à la fin de leur vie se sont de nouveau rattachées au Christ[2] ». Si tant est que des « adversaires (de Luther) soient sauvés, cela vient de ce qu'ils passent à lui et à son parti[3] ».

En voilà assez pour l'instant. De ces citations il ressort une conclusion : c'est que depuis *mille ans au moins il n'y avait plus d'Eglise véritable*, et que par sa doctrine l'Eglise qui existait alors ne faisait que mener à l'erreur, qu'éloigner du Christ pour jeter dans les abîmes, dans l'enfer ; dans cette Eglise il n'y avait eu que les enfants et quelques autres à être sauvés. La promesse de Jésus-Christ d'être avec son Eglise *jusqu'à la fin des temps*, promesse, comme nous l'avons vu, que reconnaît Luther lui-même, cette promesse ne se serait donc étendue qu'à cinq siècles à peine ! Mais il faut aller plus loin encore !

Le franciscain Lambert d'Avignon, qui passa à Luther et demeura quelque temps auprès de lui à Wittenberg, écrivait en 1524 que depuis quatorze siècles, ainsi donc depuis *un siècle après Jésus-Christ*, l'Eglise était complètement tombée en ruines. Presque

1. *Opp. exeg. lat.*, IV, 320-321 (vers 1538).
2. Erl., 26, 26, 28 (1541).
3. *Opp. exeg. lat.*, VI. 192 (vers 1540).

aussitôt après les temps apostoliques, on avait commencé partout à s'y écarter de la pure parole divine ; on avait échoué dans des traditions humaines et des mensonges, et on était tombé dans un complet aveuglement. Sous la domination de philosophes orgueilleux, tout était devenu hérétique, et la foi véritable avait été complètement bannie de ce monde, *jusqu'au moment où dans ces épaisses ténèbres Dieu avait fait pénétrer la lumière qui s'était levée sur Wittenberg* [1]. Un contemporain catholique, le provincial des Dominicains, Hermann Rab, n'avait pas une conception différente de l'œuvre de Luther. D'après le moine de Wittenberg, disait-il, « depuis l'époque des saints apôtres, des martyrs, des docteurs et des confesseurs, on s'était borné pendant près de quinze cents ans à agiter et à pratiquer dans toute l'Eglise chrétienne des doctrines et des futilités humaines » [2].

Ces témoins, et on pourrait aisément leur en adjoindre d'autres, rendaient parfaitement la pensée de Luther. Le « Réformateur » rejeta la Tradition tout entière, depuis les temps apostoliques jusqu'à lui : il fut un *novateur*. Aussi, *à son point de vue*, il avait parfaitement raison de dire que, « depuis les temps apostoliques (jusqu'à lui), l'*Ecriture* était restée très obscure » [3], de regretter dans l'Eglise des quinze premiers siècles l'absence de son *nouvel* Evangile, l'ab-

1. *In cantica cantic.*, fol. 44.

2. *Fortgesetzte Sammlung von alten und neuen theologischen Sachen auf das Jahr 1721* (Leipzig), p. 702 ; Paulus, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther* (1903), p. 12.

3. Erl., 22, 186 (1524).

sence de la théorie de la justification par la foi, avec toutes les conséquences qui en découlent, de cet article « *sans lequel l'Eglise ne saurait subsister*, sans lequel elle ne peut résister à aucune erreur, parce qu'*en dehors* de cette doctrine *le Saint-Esprit ne veut ni ne peut rester avec nous* » [1]. Par cet article aussi et sans attaque à main armée on détrônerait la papauté [2]. Mais comme le christianisme n'existe pas en dehors de l'Eglise, Luther et ses adeptes en étaient réduits à regarder l'évolution entière de l'Eglise depuis les apôtres comme une *déformation* du christianisme, déformation constante et chaque jour plus accentuée, jusqu'à ce qu'enfin il se présentât comme *Réformateur* pour chasser le diable qui, depuis les apôtres, ou si les protestants le préférent, depuis l'empereur Phocas, régnait dans l'Eglise à la place du Christ et de l'Esprit de Dieu.

Mais de toutes ces affirmations il ressort une conclusion très claire: c'est que, malgré sa promesse de rester avec son Eglise *jusqu'à la fin des temps, Jésus-Christ n'y resta pas même un siècle*, ou, en mettant les choses au mieux, qu'il y resta simplement cinq siècles. Dès lors, il a *menti* et *trompé* ; il n'a donc pas été *l'envoyé de Dieu*, il n'est pas *l'Homme-Dieu*, mais un *pur homme*, et même un *imposteur*. Or il est impossible qu'il en soit ainsi ; car, prédit par les prophètes, il a montré en outre par sa vie et par des signes que Dieu seul peut produire qu'il était vraiment l'envoyé de Dieu. *Croire* en lui était et demeure *raisonnable*.

1. Erl., 25, 49 (1531).
2. Cod. Vat. lat., 1825, fol. 173b.

Et Luther, est-il également *raisonnable* de le suivre ?

Prétendant fonder au nom de Dieu un nouvel ordre de choses, il était évidemment obligé de fournir une preuve du même genre ; on peut même dire qu'il n'y était pas moins fortement obligé que Jésus-Christ, car la différence entre sa doctrine et celle d'auparavant est peut-être plus profonde qu'entre le christianisme et le judaïsme, qui le préparait, qu'entre la nouvelle et l'ancienne Alliance. Et alors même que Luther n'aurait pas été un fondateur de religion, qu'il se serait borné à *restaurer* le christianisme, alors même que « la réformation luthérienne n'aurait été qu'un renouvellement de la doctrine »[1], et que ce renouvellement se serait produit dans le sens du christianisme primitif, ainsi que le prétend le protestantisme, tant rationaliste que positif, qui se fait presque un honneur de ne pas remonter d'une manière ininterrompue jusqu'aux apôtres, il n'en resterait pas moins qu'en face du magistère ordinaire, du magistère reconnu avant Luther comme « légitime propriétaire », il aurait dû prouver la divinité de sa mission, et précisément par ces preuves surnaturelles que lui-même il exigeait des autres novateurs : une vie particulièrement vertueuse et des signes miraculeux. Ce titre même de *Réformateur* que les historiens protestants attribuent au moine de Wittenberg, cette prétention à opérer une *Réforme* que Luther lui-même a émise des centaines de fois[2] font de cette vie vertueuse et de ces

1. SEEBERG, *Dogmengeschichte*, II, 258.

2. Dès 1528, il se vante déjà de sa « Réformation ». Les injures qui précèdent et qui suivent ce mot doivent certainement servir

signes une nécessité inéluctable, et cela d'autant plus que Luther, nous dit-on, a été un réformateur si énergique que, comparés à lui, aucun de nos réformateurs catholiques ne saurait mériter ce titre.

N'aurait-il voulu que supprimer les « *abus* », du moins dans le sens où il entendait ce mot, autrement dit, « abandonner les abominations *connues de tous*, et les articles *faux* » [1], il aurait encore eu besoin d'une mission divine, et de preuves de cette mission. Car qu'entendait-il par ces articles *faux*, par ces *abus* qu'il voulait remplacer par *ses doctrines* à lui ? C'était la doctrine catholique elle-même dans ses nombreux articles fondamentaux : le sacerdoce, le pouvoir des clefs, la messe, les sacrements, la grâce, la nécessité

à prouver que cette réformation était voulue de Dieu : « Parce que je les ai renfermés (les papistes) dans l'Ecriture, et qu'ils ne peuvent toutefois ni la comprendre ni l'expliquer (Dieu nous vienne en aide!), quelles clameurs, quels cris sauvages et tumultueux ! L'un hurle en faveur du Sacrement sous une espèce, un autre piaille contre le mariage des prêtres, un troisième aboie en faveur de la messe, un quatrième braille en faveur des bonnes œuvres, un cinquième marmonne sur les vœux monastiques, un sixième grogne pour le culte des saints. Bref, c'est la *réformation* de Luther. Il a organisé une chasse peu ordinaire, et il a renfermé ces têtes d'ânes dans l'Ecriture, comme des animaux dans un jardin zoologique. Ici le docteur Cochlæus aboie comme un chien ; à Berne, *le brûlé* glapit comme un renard ; le prédicateur diffamateur de Leipzig hurle comme un loup ; le docteur Conrad Wimpina grogne comme un cochon ; avec tous ses cris, cette ménagerie fait un tel tintamare que j'en viens presque à regretter ma chasse lorsque je vois qu'il ne sert de rien de les avoir renfermés dans l'Ecriture ». (Erl., 63, 273-274 ; Weim., XXVI, 531). Il est certain du reste que Luther savait manier l'allemand avec une rare virtuosité ; ce passage en est une nouvelle preuve.

1. Erl., 26, 43 (1541).

des bonnes œuvres, les conciles et la tradition ; la pratique des conseils évangéliques et les vœux, le culte et l'intercession des anges et des saints ; la nécessité de la charité pour la foi justifiante, l'effacement du péché dans le baptême et la justification, et non la simple non-imputation ; puis, que ce n'est pas seulement par la foi que nous allons à Dieu, mais que les œuvres y servent aussi ; que le culte de Dieu ne consiste pas uniquement dans la foi ou confiance en Dieu et dans l'amour du prochain, mais avant tout dans l'amour de Dieu, amour que l'on doit posséder, dont on peut et on doit faire des actes ; qu'avec la grâce de Dieu l'observation des commandements nous est possible, qu'elle est même nécessaire ; que la volonté est libre dans l'œuvre du salut et qu'elle y coopère. Enfin, contrairement à la doctrine catholique, il a sa théorie capitale d'où découlent la plupart de celles que nous venons de rappeler : que par le péché originel la nature a été non seulement affaiblie, mais complètement dévastée, que tous les actes de l'homme sont des péchés, que la concupiscence est absolument invincible, etc. Qui pourra compter toutes les doctrines et institutions qu'il voulait supprimer comme n'étant que des « erreurs» et des « abus », à l'encontre du témoignage *unanime*, de la croyance universelle et de la constante doctrine de l'Eglise, de l'Eglise grecque aussi bien que de l'Eglise latine, et cela depuis les origines, c'est-à-dire depuis quinze siècles avant le Réformateur? Chez lui le simple mot d'*Evangile* répond déjà à un concept absolument *nouveau* et inconnu de *toute* l'Eglise ; les protes-

tants d'aujourd'hui ne possèdent même plus l'Evangile au sens où il l'entendait, puisqu'ils n'admettent plus la partie essentielle de cet Evangile, la justification par la foi *seule*, et la justice du Christ simplement *imputée*.

Luther s'est jugé lui-même: ce qu'il écrivait en 1532 pour réfuter Zwingle au sujet de la Cène s'applique à tous les points de la doctrine catholique que nous venons d'énumérer, et à d'autres encore qu'il a combattus et supprimés : « Pour nous en tenir à cet article, dit-il, et *pour n'écouter et ne souffrir à ce sujet aucun esprit de cabale*, le témoignage de toute l'Eglise chrétienne doit nous suffire. Car il est dangereux et *terrible* d'entendre ou de *croire* quelque chose *à l'encontre* du témoignage unanime, à l'encontre de la foi et de la doctrine de toute la sainte Eglise, qui, unanimement et partout, a cru ainsi depuis le commencement pendant quinze siècles... Celui qui doute sur ce point, c'est tout comme *s'il ne voulait croire à aucune Eglise chrétienne ;* par là, il condamne non seulement la sainte Eglise chrétienne *comme une maudite hérétique, mais aussi le Christ lui-même* avec tous les apôtres et prophètes qui ont établi et hautement affirmé l'article où nous disons : « Je crois une sainte Eglise chrétienne. » Jésus-Christ a dit [1] : « Voici que je suis avec vous *jusqu'à la fin du monde.* » Et saint Paul [2] : « L'Eglise de Dieu est la colonne et *le fondement de la vérité* » [3]. — Et quatre ans après, parlant contre

1. Matth., 28, 20.
2. I Tim., 3, 15.
3. De Wette, IV, 354 (à Albert de Prusse ; avril (?) 1532).

d'autres hérétiques, les Anabaptistes, il dit avec Mélanchthon, Bugenhagen et Creutziger : « On ne doit pas accepter une doctrine *qui n'a pas pour elle le témoignage de l'ancienne et pure Eglise*, car il est aisé de comprendre que l'ancienne Eglise a dû avoir tous les articles de la foi, c'est-à-dire tout ce qui est nécessaire au salut » [1].

§ 4. — *Comment Luther expliquait-il la légitimité de sa mission ?*

Comment Luther a-t-il donc expliqué qu'on pouvait et qu'on devait croire en lui ? Celui qui comme WALTHER veut résoudre cette question en prétendant qu'il ne voulait pas être autre chose qu'un « *docteur en la Sainte Ecriture* », dont la vocation était d'approfondir sans cesse la vérité divine, de l'enseigner et par suite de la défendre ; celui qui écrit que Luther n'avait besoin d'aucun signe miraculeux pour se faire croire et accepter, puisque par sa nomination de *professeur d'Ecriture sainte* et de *prédicateur à Wittenberg*, il était régulièrement appelé à expliquer la sainte Ecriture et à annoncer publiquement la parole de Dieu [2], celui-là ne comprend pas de

1. Voir le *rapport* du 5 juin 1536 dans la *Zeitschrift für historische Theologie*, XXVIII, p. 560 et suiv. ; voir aussi *Corp. Ref.*, III, 198 (Mélanchthon à Philippe de Hesse, 1536).

2. *Luthers Beruf*, Halle, 1890, p. 6, 29. En conséquence, Walther termine sa brochure par ces mots (p. 149) : En résumé, « tout ce que Rome allègue pour montrer que l'action de Luther n'avait pas été divinement autorisée ne repose que sur des faussetés. Il ne s'est arrogé aucune autre vocation que celle qui lui avait été

quoi il s'agit. Ce ne sont là que des *subterfuges inventés par Luther pour se tirer d'embarras : l'Eglise était l'unique source, l'unique racine de ces fonctions de docteur et de prédicateur ; c'était elle qui les lui avait confiées ;* et les théologiens protestants devraient cesser de les alléguer comme des raisons de nature à légitimer *sa révolte contre elle.*

Dans l'exposé de Walther, il y a donc une monstrueuse contradiction. La question capitale est celle-ci : la mission donnée à Luther par le *magistère* ordinaire de l'Eglise pouvait-elle suffire à légitimer l'entreprise révolutionnaire de Luther contre l'Eglise et la production de ses nouveautés. *Cette mission ordinaire* pouvait-elle donner des droits à une entreprise qui sortait du cadre ordinaire, qui allait à *renverser* l'autorité d'où

régulièrement confiée ». Luther, continue Walther, n'a jamais eu de doutes sur la légitimité de son action, etc., ou comme on lit à la page 30, il *n'a rien voulu* enseigner de nouveau. Du reste, dans cette brochure, c'est en vain que l'on cherche les preuves que l'action de Luther a été *divinement autorisée.* Walther ne peut pas sortir de sa pétition de principe [que la prétention de Luther à sa mission suffit à en prouver l'existence]. Il ne vaut pas vraiment la peine de s'occuper davantage de ces pages. Comment est-il encore possible d'écrire : « Mais quand donc Luther s'est-il séparé de l'Eglise ? Il y est en effet resté jusqu'au moment où on l'en a chassé » (p. 7) ? Walther ne savait-il donc pas que Luther a été chassé de l'Eglise lorsqu'il s'en était lui-même déjà séparé intérieurement par ses hérésies ? A part certaines rectifications de méprises commises par quelques catholiques, cette brochure foisonne de sophismes, dont peut s'occuper celui qui en aura l'envie. [Cette brochure a été reproduite, en partie seulement, semble-t-il, dans la compilation de 1906, *Für Luther wieder Rom.*, p. 17-63. Ce qu'on y lit de l'université de Wittenberg qui ne dépendait pas des papes, mais de Frédéric de Saxe, semble avoir été ajouté en 1906 (p. 45 ; voir, ci-dessus, t. III, p. 478, note 2)].

cette mission émanait, en un mot, pouvait-elle être une *mission extraordinaire ?* Le magistère ordinaire ne confère qu'une autorité renfermée dans le cadre de l'Eglise universelle et subordonnée à l'organisation de l'Eglise ; du fait que l'Eglise confère à un homme la charge d'enseigner, cet homme ne reçoit aucune garantie d'inerrance ; il n'a aucunement le droit, par exemple, d'exiger pour ses paroles l'acte de foi que demandait l'Apôtre des nations directement envoyé et inspiré par Jésus-Christ. Pour avoir ce droit, du moins lorsqu'il s'agit de révolutionner aussi essentiellement le dogme, il est besoin d'une mission, d'une illumination divine, extraordinaire et directe.

Le *Réformateur* lui-même sentait fort bien cette faiblesse, et dans les moments où ses pensées étaient logiques, il cherchait à y remédier. C'était de Dieu, prétendait-il, qu'il avait reçu sa doctrine; elle lui avait été révélée. Or c'est bien là un appel extraordinaire et immédiat[1]. Dès 1518, lorsque ses innovations dans la doctrine commencèrent à être attaquées et qu'il apprit que le cardinal Cajétan était envoyé par l'autorité religieuse pour le soumettre à un examen, il se vit dans la nécessité de faire cette déclaration : « Ce qui me reste dans mon cœur et ma conscience, c'est

1. WALTHER le nie (*Luthers Glaubensgewibheit*, p. 116 et suiv.) [*Für Luther wieder Rom*, 1906, p. 78 et suiv. ; voir, ci-dessus, t. III, p. 489, n. 1]. Sans doute, là encore, Luther s'est contredit; mais dans plusieurs endroits, il a explicitement affirmé le fait de cette révélation. Du reste, ses paroles n'ont ici qu'une importance secondaire ; ce qui importe, c'est cette conclusion inéluctable que, pour prêcher une doctrine *nouvelle*, il avait besoin d'une révélation *directe*.

de reconnaître et de confesser que tout ce que j'ai et que combattent mes adversaires, *c'est de Dieu que je le tiens* » [1]. *Il a entièrement conscience* d'enseigner la plus pure théologie : « Pourquoi le Christ *m'a-t-il chargé absolument malgré moi* de ce ministère de la parole ? Pourquoi ne m'a-t-il pas enseigné autre chose à dire ? » [2] « La doctrine de Luther n'est pas de lui, mais *du Christ lui-même* » [3] ; ce qui veut dire qu'il est « certain d'avoir reçu sa doctrine *du ciel* » [4]. Dieu la lui a révélée par sa grâce [5]. Et c'est ce qu'à Worms déjà il répondait à Cochlæus [6]. Bref, il « ne tient pas *l'Evangile de la main des hommes, mais uniquement du ciel* par Notre-Seigneur Jésus-Christ », en sorte qu'il « peut désormais revendiquer le titre d'*évangéliste* » [7]. Oui, Jésus-Christ lui-même le tient pour un « *évangéliste par la grâce de Dieu* », Jésus-Christ « qui, proclame-t-il, est le maître de ma doctrine, et qui un jour témoignera qu'elle n'est pas de moi, mais son pur Evangile » [8]. Dans sa pensée, il finit par être un second saint Paul, avec la conscience d'être uniquement l'instrument de Dieu. Comme lui, il veut que sa doctrine « ne soit jugée par personne, pas même par

1. Enders, I, 218-219 (21 août 1518, à Spalatin ; ci-dessus, t. III, p. 480).
2. *Ibid.*, I, 211 (10 juillet 1518, à Lang ; ci-dessus, t. III, p. 480-481.)
3. Erl., 28, 316 (1522) ; de même, Weim., VII, 275 (1521). (Ci-dessus, t. III, p. 486.)
4. *Opp. var. arg.*, VI (vers 1540), 391. (Ci-dessus, t. III, p. 486.)
5. Weim., XX, 674, 22 (1527).
6. Enders, III, 175. (Ci-dessus, t. III, p. 489.)
7. De Wette, II, 138. (Ci-dessus, t. III, p. 487.)
8. Erl., 28, 143 (1522).

les anges. Car puisque je suis certain qu'elle est vraie, je veux par elle, comme saint Paul [1], être *votre juge* et celui des anges ; celui qui ne l'acceptera pas *ne parviendra pas au salut.* Car ma doctrine est de Dieu et non de moi ; c'est pourquoi le jugement que je porte est de Dieu et non de moi » [2].

Ici, Luther ne s'enferre-t-il pas lui-même ? Par cette affirmation sans preuve, n'avoue-t-il pas d'une manière éclatante son impuissance et *son manque de vocation ?* Plus haut, par la saine raison et par les paroles mêmes de Luther, nous avons montré qu'une *mission extraordinaire* de ce genre demande impérieusement des *preuves extraordinaires* aussi, dans la vie et les actions de celui qui en est l'objet. Le besoin de ces *preuves fondamentales* ne saurait être esquivé ni par l'*affirmation*, si catégorique fût-elle, qu'on est un Evangéliste, ni par celle de prétendues expériences. A Worms, Cochlæus était parfaitement dans son droit en lui disant : « Et qui croira à cette révélation ? Par quels signes la prouves-tu ? Le premier venu ne pourra-t-il pas étayer ainsi ses erreurs ? » [3] « Il n'y a pas de diable, pas d'hérétique ni d'homme si perdu soit-il, écrit Luther lui-même, qui se présente en disant : « Moi diable ou hérétique, c'est ma doctrine que je prêche » ; mais ils savent tous dire : « Ce n'est pas *ma doctrine, c'est la parole de Dieu.* » Chacun veut que ce qu'il prêche soit la parole de Dieu » [4].

1. *Ad Galat.*, I, 8-9.
2. Erl., 28, 144 (1522).
3. Enders, III, 175. (Ci-dessus, t. III, p. 489.)
4. Erl., 48, 136 (1530-1532),

Dans ses moments lucides, et lorsqu'il parlait *contre des adversaires*, voilà ce que pensait Luther, et ce que souvent il a fort nettement exprimé[1]. Aussi disait-il que dans le cas d'une nécessité, lui et les siens devaient être prêts à opérer des signes[2]. Or cette nécessité était *fort urgente !* Mais comme ces miracles ne voulurent pas se produire, son esprit de sophiste lui fit trouver comme échappatoire que « l'Evangile » n'avait eu besoin de miracles qu'au début ; maintenant, ils n'étaient pas nécessaires[3]. Déjà, la doctrine avait été si bien confirmée par des signes que personne ne devait la mettre en doute[4] ; désormais, elle était « certaine et confirmée » ; aujourd'hui encore, prétendre exiger de tels signes, ç'aurait été en réalité *émettre des doutes sur* la légitimité du baptême, du sacrement (de l'Eucharistie), et même de tout l'Evangile[5]. Du reste, « c'était la *même* doctrine, la même Ecriture qui étaient aussi acceptées par le pape et par toutes les sectes »[6] !

A l'encontre de ces affirmations fantaisistes, je repose ma question : la doctrine de Luther, son Evangile était *nouveau ;* il rompait avec toutes les notions que l'on avait alors, et que jusqu'alors l'on avait eues sur la foi ; pour être cru, cet Evangile n'exigeait-il donc pas les *mêmes preuves* d'une mission spéciale qui avaient été autrefois nécessaire à l'ancien ? Autrement, où était

1. Voir, ci-dessus, p, 19-23.
2. Erl., 12, 200 (1522).
3. *Ibid.*
4. *Ibid.*, 1, 169.
5. *Ibid.*, 16, 191.
6. *Ibid.*, 49, 86-87 (1538).

la preuve qu'on devait suivre Luther ? Dans l'évidence interne de sa doctrine ? [Les dissensions doctrinales au sein même du protestantisme suffiraient à montrer que cette évidence n'existait pas]. Dans l'affirmation de Luther ? Mais à supposer que la droiture de Luther eût été hors de doute, l'affirmation d'*un seul homme* en regard du magistère de *l'Eglise entière* et de la foi de toute la communauté est une bien petite garantie d'infaillibilité. Cette conception d'un homme ayant raison contre tous en matière de foi devait fatalement en arriver à détruire toute règle de foi et toute foi commune, pour en aboutir à un subjectivisme absolu. En vérité, Luther ne put pas donner de preuves : comme Mahomet, il erra autour du miracle, sans pouvoir jamais le rencontrer. A ce point de vue, la ressemblance entre ces deux hommes est vraiment frappante [1]. Luther a écrit : « Lorsqu'on introduit une nouvelle doctrine, comme celle de Mahomet, il faut la confirmer par des signes et des miracles » [2]. Pour le même motif, lui aussi il aurait dû en faire. Mais pour ces miracles, Luther aussi bien que Mahomet auraient eu besoin de l'aide de Dieu.

Il chercha à se tirer d'embarras. Il nous rappelle à merveille la fable du renard et des raisins : « Je n'ai été instruit *ni par des signes ni par des révélations* particulières, dit-il dans son *Commentaire sur Isaïe ;* je n'ai jamais *non plus* demandé la grâce d'un signe ; *C'est le contraire que j'ai demandé* (c'est-à-dire que

1. Voir la traduction du Coran par ULLMANN, 8e édit., Bielefeld et Leipzig, par exemple p. 233.

2. Erl., 50, 87 (1538).

Dieu n'opère aucun miracle). *afin de ne pas m'enorgueillir* et de n'être pas détourné de la parole de Dieu par les ruses de Satan » [1]. « Je l'ai souvent affirmé, dit-il ailleurs : *je n'ai jamais désiré recevoir de Dieu la grâce de faire des miracles ;* je me réjouis de pouvoir m'en tenir uniquement à la parole de Dieu ; sinon, on n'aurait pas manqué de dire aussitôt : c'est le diable qui agit par lui » [2]. Dans son impiété, le monde méprisait de tels signes [3]. Il osa même donner cet avis à ses adeptes : « Sans une nécessité pressante, *personne ne doit se permettre de faire des miracles* » [4] ! Bien mieux, réduit à l'impossibilité d'avoir jamais de miracles pour témoins de sa doctrine et de sa mission, il faussa le sens de la conduite de Jésus-Christ envers les Juifs, et à ceux qui demandaient des miracles il répondait : Les papistes « se scandalisent et se formalisent à notre endroit et disent : C'est le diable qui a fait ce peuple. Mais *ils ne doivent voir aucun signe de nous* » [5].

Pour tout homme qui voudra réfléchir, ces subterfuges montrent clairement que Luther sentait combien ses adversaires *avaient raison* de demander de lui des signes comme lettres testimoniales de sa mission. De fait, il fut poussé comme inéluctablement à des inventions puériles pour trouver des miracles en

1. *Opp. exeg. lat.*, XXII, 94 (1534).
2. Erl., 46, 206 (1537-1538).
3. *Ibid.*, 12, 237 (1522).
4. *Ibid.*, 12, 201 (1522).
5. *Ibid.*, 46, 207 (1537-1538).

faveur de son entreprise. Amoureuse de liberté, la duchesse Ursule de Münsterberg s'échappe-t-elle avec deux compagnes du couvent où elle était religieuse (1528) : pour Luther, le couvent devient une forteresse « solidement fermée et gardée », et cette fuite, « un miracle de Dieu, tout particulièrement étonnant »[1] ; « un grand miracle »[2], qui couvrait de honte tous ses adversaires. « En vérité, écrit-il à ce propos, *notre Evangile opère assez de miracles*, mais les impies ne veulent pas les voir ». Ne savait-il donc pas qu'à Friedberg où cette évasion eut lieu, il n'y avait pas de clôture, que sans se faire le moindre scrupule la prieure avec ses religieuses allaient aux noces, que la porte de derrière donnant sur le jardin *était mal gardée et restait souvent ouverte*, qu'au dehors, plusieurs laïques attendaient les trois religieuses, qu'ils s'annoncèrent en frappant à la porte, sur quoi les religieuses ouvrirent ?[3] Où voir là la moindre trace d'un miracle ? Plus ineffable encore est un miracle que Luther nous rapporte quelques années plus tôt (1524), dans une brochure écrite exprès pour le relater. Une religieuse nommée Florentina s'échappa sans difficulté de son couvent de Neu-Helfta : la portière *avait négligé de fermer sa cellule*, et un grand nombre des autres religieuses étaient alors dans les leurs ou au dortoir ; bref, *elle s'en alla à un moment où personne*

1. *Erl.*, 65, 167 (1528).
2. Enders, VII, 1 (2 oct. 1528, Luther à Spalatin).
3. Voir dans Seidemann (*Erläuterungen zur Reformationsgeschichte* 1844), p. 115 et suiv.) la relation des religieuses qui restèrent dans le couvent. (Voir aussi, ci-dessus, t. II, p. 14.)

ne pouvait la voir [1]. Au sujet de ce « miracle », Luther n'en écrit pas moins que c'est avec crainte qu'on doit méditer la parole et les œuvres de Dieu, « et ne pas jeter au vent *ses signes et ses miracles*, comme le font ceux qui ne croient pas. » « Nous qui maintenant connaissons l'Evangile et qui avons reconnu la vérité, nous devons ne pas laisser se perdre de *tels miracles* qui ont été opérés pour *confirmer l'Evangile* ; notre devoir est même d'en activer la diffusion [2] ».

Chez lui, des miracles de ce genre se trouvent fréquemment relatés.

Pourtant, il sentait toujours la piqûre d'une objection qu'un Erasme lui-même formulait contre lui. Il crut spirituel de la lui retorquer : c'était Erasme qui devait commencer par produire des miracles comme preuve de ce qu'il disait en faveur du libre arbitre : « Allons, dit-il, vous qui êtes pour le libre arbitre, et qui prétendez que cette doctrine est vraie, qu'elle vient de l'Esprit de Dieu ; montrez que vous possédez l'Esprit, opérez des miracles ; produisez votre sainteté ; vous qui affirmez, c'est vous qui nous le devez, à nous qui *nions* ; de nous qui nions, on ne doit exiger ni Esprit, ni sainteté, ni miracles. [3] » Il objecte à tous

1. Weim., XV, 93 (1524).
2. *Ibid.*, 86-87 (1524).
3. *Opp. var. arg.*, VII, 164 (1525) [Weim., XVIII, 642]. L'explication que Walther (*Luthers Beruf*, p. 28) donne de ce passage prouve simplement son grand embarras. Il emploie ce faux-fuyant très commode que le passage doit être compris d'après le contexte ! C'est le procédé courant chez les théologiens protestants, quand un passage de Luther les gêne. [Walther, *Für Luther wider Rom*, 1906, p. 39-40.]

les papistes en général : « Puisqu'ils se vantent d'être l'Eglise, ils sont obligés d'en fournir des preuves [1]. » Avec plus d'habileté que de logique, il cherche à intervertir les rôles. Erasme parlait au nom du magistère ordinaire ou du moins en fils croyant de l'Eglise. C'était Luther qui formulait la *nouveauté,* qui créait une doctrine, et voulait chasser le propriétaire légitime. C'était donc sur lui que retombait l'obligation de la preuve. Il ne s'agissait pas ici d'un problème philosophique, abandonné à la spéculation humaine ; il s'agissait du dépôt historique de la foi. A la dérobée, Luther se retirera derrière son prétexte ordinaire ; *sa doctrine n'est pas nouvelle* (même celle d'après laquelle notre volonté n'est pas libre) ; et il écrira astucieusement contre Erasme : « Il nous est absolument défendu d'accepter aucun dogme, s'il n'est pas d'abord prouvé par des signes [2]. » Un Luther ne saurait songer à se demander qui ce raisonnement atteint !

Dans mon ouvrage, j'ai amplement prouvé que, *dans sa vie,* le grand homme de Wittenberg n'eut aucun resplendissement extraordinaire de sainteté, et que c'est même le contraire qu'on y trouve. Il m'est d'autant moins nécessaire de revenir sur ce point que mes amis protestants ne peuvent plus nier ces faiblesses prétendues secondaires.

Si la rage de la presse protestante s'est déchaînée avec tant de violence contre moi et contre mon ouvrage, c'est précisément en partie parce qu'à l'encontre

1. Erl., 26, 11 (1541).
2. *Opp. var. arg.*, VII, 164 (1525) [Weim., XVIII, 642, 25].

de la méthode protestante et imitant au contraire celle des catholiques au début, j'ai mis impitoyablement à nu la profonde infériorité morale du « Réformateur », dans ses paroles, dans ses écrits, dans les gravures qu'il a inspirées, alors que, jadis et aujourd'hui encore, les simples fidèles du protestantisme ont honoré et honorent dans leur « Réformateur » le saint fabriqué de toutes pièces. Mais, pour tout homme de bon sens, ce recours à une vie conventionnelle de Luther sera précisément le motif qui le fera condamner et rejeter, lui et le luthéranisme. Ces fidèles dont nous venons de parler sentaient et sentent invinciblement que, sans se contredire, Dieu ne saurait confier à un homme chargé de vices une mission du genre de celle qu'ils reconnaissaient à Luther [1]. Aujourd'hui même,

1. Et les *papes* indignes ? D'après les desseins de Dieu et la doctrine catholique, ils ne sont ni porteurs ni proclamateurs de révélations nouvelles, de *nouveaux* dogmes qui *ne seraient contenus* ni dans l'Ecriture, ni dans la Tradition ; ils sont simplement les gardiens et les proclamateurs des vérités déposées dans ces deux sources de la foi. Pour ce qui concerne leur doctrine, ils ont donc une route tracée. Par suite du dessein miséricordieux qu'avait le Sauveur de se servir d'un concours *humain* pour le salut de l'humanité, il a laissé la nomination de ses vicaires sur cette terre à la coopération des hommes ; mais à la nomination et à l'élu il a assuré toutefois son aide toute-puissante, dans la mesure nécessaire à la propagation et à la conservation intacte de sa doctrine. Dès lors, de mauvais papes peuvent nous nuire par leurs scandales, ils ne peuvent pas troubler notre foi, parce qu'ils *ne peuvent nous enseigner rien de nouveau*, rien qui ne soit déjà contenu dans l'Ecriture et la Tradition. Ce point sera plus longuement traité dans le second volume, où je ferai justice de ce « lieu commun ». Les protestants n'ont nullement besoin de craindre que je taise quelque chose, et que je suive la méthode qu'ils emploient si volontiers au sujet de Luther.

ce sentiment domine encore la plupart des biographes de Luther. Quand on lit, par exemple, la récente biographie du réformateur que BUCHWALD, collaborateur à l'édition de Weimar, vient d'écrire « pour les familles allemandes », on croit presque constamment avoir sous les yeux *la légende d'un saint*[1].

Toutefois, puisque décidément la sainteté et les miracles n'étaient pas au pouvoir de Luther, attendu que Dieu *n'était pas* avec lui, il eut recours à un moyen beaucoup plus simple : *il falsifia la doctrine de l'Eglise*, et il la présenta sous un jour tel qu'incapable de contrôler ses dires, le peuple devait en arriver à cette conclusion : « *Ce n'est pas là la véritable Eglise*, il faut l'abandonner. » Il falsifia la doctrine catholique sur Jésus-Christ, la rédemption, le baptême, la foi, la justification, les moyens de salut, le péché, les bonnes œuvres, le mérite, les vœux, l'état religieux, le mariage et les sacrements en général, la satisfaction, la mortification, les indulgences, le culte des saints et leur intercession, la prière, le culte de Dieu, le pape et la papauté. Quand sur ces points et sur d'autres on a le courage d'induire en erreur touchant la vraie foi et touchant ce qu'est de fait la doctrine catholique, on peut tout aussi bien prétendre que *sa doctrine à soi n'est pas nouvelle*, « mais simplement la restauration de l'*antique* doctrine des apôtres », et que, partant, « il n'est plus nécessaire de faire des miracles pour la confir-

1. Georges BUCHWALD (pasteur de l'église Saint-Michel de Leipzig), *Dr Martin Luther*, 1901 (4e édit., 1909).

mer [1] » ; alors on peut oser prétendre que c'est la doctrine catholique qui est nouvelle. Dans l'impossibilité de nier l'existence de miracles dans la papauté, on peut n'avoir aucun scrupule à les présenter comme des mensonges du diable, à qui il a fallu produire de grands signes pour maintenir la doctrine *nouvelle* du pape et pour opprimer l'Evangile [2].

Toutes ces affirmations avaient pour but de cacher son embarras en voyant qu'aucun miracle ne venait confirmer ses innovations doctrinales. Mais, en fait, elles ne servaient qu'à faire mieux voir combien il sentait cette *nécessité* de miracles au cas où sa doctrine eût été vraiment de Dieu. Et, évidemment aussi, ces affirmations monstrueuses et autres semblables allaient directement à dire que Jésus-Christ n'avait pas tenu ses promesses: de rester avec son Eglise jusqu'à la fin des temps, d'empêcher les portes de l'enfer de prévaloir contre elle, de faire que la foi de Pierre ne chancelât pas. Prestidigitateur de haut vol, il eut bientôt fait de trouver un nouveau subterfuge avec sa théorie de *l'Eglise invisible*. Cette théorie va contre toute l'antiquité chrétienne, mais elle le tirait d'un mauvais pas : c'était à cette Eglise invisible que s'adressaient les promesses de Jésus-Christ. Affirmation fort commode, puisqu'il était impossible de contrôler cette assistance invisible.

C'est pourtant sur ces affirmations de faits incontrôlables que Luther aime le plus à s'appuyer. Il en

1. Erl., 50, 86 (1538).
2. *Ibid.*, 88. Voir aussi Weim., XIV, 647-648 (1525).

est ainsi d'un autre critérium qu'il inventa afin de pouvoir affirmer sa mission sans faire de miracles ; je veux dire *l'autorité exclusive de l'Ecriture Sainte* en matière de foi.

En faisant ainsi de l'Ecriture l'unique règle de la foi, s'aveuglait-il lui-même ou cherchait-il simplement à aveugler les autres ? Ce qui du moins est hors de conteste, c'est que pour lui la Bible c'était *sa manière à lui* d'entendre la Bible, à tel point, par exemple, que, sous sa plume, les patriarches, les prophètes, etc., de l'Ancien Testament prennent *sa figure, son individualité ;* ils parlent par lui comme il aurait lui-même parlé à leur place ; ils deviennent les prédicateurs de son *Evangile ; absolument comme Luther,* ils nous entretiennent du conflit entre l'Evangile et les bonnes œuvres ; comme lui encore, ils ont à faire à des cabales, à des sectes, etc. Une preuve éclatante de ce caractère tout personnel de l'exégèse de Luther, c'est que l'exégèse scientifique des théologiens protestants postérieurs recourt en somme fort peu à lui.

Ne vouloir trouver sa règle de foi que dans la Bible, surtout au sens où l'entendait Luther, devait nécessairement aboutir à un subjectivisme sans retenue, et c'est ce que, de fait, l'histoire a montré d'une manière écrasante. Pour étayer leurs erreurs, tous les hérétiques en ont appelé à l'Ecriture Sainte. Quand Luther a-t-il prouvé qu'il en possédait le véritable sens, qu'il avait le droit de la commenter *authentiquement* et de renverser la conception que l'on s'en était faite jusque-là ? Sur sa mission surnaturelle, extraordinaire, l'Ecriture était muette ; les prophètes ne l'y annoncent

pas, Jésus-Christ et les apôtres ne nous disent rien de lui et de son Evangile. Cet Evangile n'était-il donc pas un produit imaginaire de sa sagesse[1] ? A mainte reprise, assurément, il en appelle à l'illumination de l'Esprit-Saint, à l'onction intérieure ; mais qui ne voit que de telles affirmations ne sauraient suffire ? Qui nous prouvera que tous ces faits d'ordre intérieur ne sont pas des produits de la subconscience, de l'imagination, peut-être simplement d'une volonté intéressée à les faire naître ou même à y croire ? Dès lors, nous dirons à Luther ce qu'il disait *à ceux qui s'étaient séparés de lui : prouve par des signes que tu possèdes l'Esprit-Saint,* que tu es le commentateur authentique de l'Ecriture ; seuls des signes extérieurs nous permettront de contrôler tes assertions.

L'Ecriture est une lettre morte. Luther le savait ; aussi chercha-t-il à prévenir cette objection par une théorie nouvelle, celle de l'illumination individuelle ; à chacun de ceux qui lisaient la Bible, l'Esprit-Saint se révélait dans l'intimité du cœur, et donnait de s'unir à la parole inspirée. On sait quelle a été l'origine ou peut-être mieux l'occasion de cette théorie ; elle se rattache à la découverte de sa thèse

1. Dans son *Commentaire sur l'Epître aux Romains,* fol. 81ᵇ [Ficker, II, 8], il prouve que l'Evangile a dû être annoncé à l'avance, et il se fonde sur Isaïe, 48, 5 : « Predixi tibi ex tunc (i. e. in lege veteri) : antequam venirent indicavi tibi, ne forte diceres : idola mea (i. e. meæ sapientiæ *imaginationes*) fecerunt hæc, et conflatilia mandaverunt ista. » — Voir en outre, ci-dessus, t. III, p. 258-259 et, ici, p. 20, le passage emprunté au même Commentaire, fol. 235ᵇ [Ficker, II, 248].

fondamentale de la justification par la foi. A une époque où, depuis longtemps déjà, il ne savait guère décrire les faits de sa vie monastique que d'une manière fantaisiste, il nous rapporte quand et comment il reçut cette illumination. Voici sommairement ce qu'il nous dit à ce sujet.

En 1545, dans la préface de l'édition complète de ses œuvres, il gémit sur l'immense difficulté qu'en 1515-1516, alors qu'il commentait *l'Epître aux Romains*, il trouvait à expliquer le verset 17 du chapitre I : « La justice de Dieu a été révélée dans l'Evangile. » Jusqu'alors, il détestait ce mot de justice de Dieu, car d'après l'habitude de tous les maîtres, il avait appris que ce mot de *justice* devait être pris dans le sens actif que Dieu était juste et qu'il punissait le pécheur. Sa conscience était si bouleversée par la tempête qu'il en était fou de rage [1]. Oui, écrivait-il cinq ans auparavant, *tous les maîtres*, à la seule exception de saint Augustin, ont expliqué ici la *justice de Dieu* dans le sens de *colère de Dieu*. Toutes les fois qu'il lisait ces mots, il souhaitait que Dieu n'eût jamais révélé l'Evangile ; « car, s'écrie-t-il, qui pourrait aimer ce Dieu qui ne sait que se mettre en colère, juger et condamner ? *Enfin grâce à l'illumination de l'Esprit-Saint*, je méditais ce verset d'Habacuc : « Le juste vivra par sa foi » [2]. J'en conclus que la vie devait être inspirée par la foi ; je fis ainsi s'accorder le concret avec l'abstrait, et l'Ecriture tout entière, le

1. *Op. varii argum.* I, 22 (1545). Pour ce qui suit, voir aussi, ci-dessus, t. II, p. 316, 366.

2. Habacuc, 2, 4.

Ciel lui-même me furent dévoilés »[1]. Le passage de saint Paul signifiait donc : « L'Evangile révèle la justice passive, par laquelle, dans sa miséricorde, Dieu *nous justifie par la foi,* » etc. « Alors, je me sentis complètement renaître, et entrer au ciel les portes grandes ouvertes. Aussitôt, l'Ecriture tout entière se révéla à moi sous un autre jour... Ainsi, ces paroles de saint Paul furent vraiment pour moi la porte du Paradis »[2].

C'est précisément par là, au contraire, que Luther ouvrit les portes toutes grandes au subjectivisme dans les choses de la foi, tout en le couvrant encore du petit manteau de l'illumination divine. Qui ira contrôler un fait tout intérieur ? Qui pourra voir, chez les autres ou même en soi, si cette prétendue illumination de l'Esprit-Saint vient vraiment d'en haut ? D'après quels signes devra-t-on décider si les affirmations de l'apôtre de Wittenberg répondent à la réalité, ou si elles ne répondent pas plutôt, soit à une illusion, soit à une supercherie ? Luther ne sortit jamais de ce subjectivisme ; au contraire, il s'y enfonça de plus en plus. Le protestantisme l'a suivi : le principe de l'illumination a permis à toutes les opinions de s'y faire jour pour le dissoudre toujours davantage.

[Cette tendance à prendre ses fantaisies pour des

1. *Opera exeg. lat.*, VII, 74 [Weim., XLIII, 537, 21 (1540-1541). L'abstrait, c'est sans doute le texte d'Habacuc ; le concret, la vie chrétienne à organiser (?)]

2. *Opera lat. var. arg.*, I, 23. Voir aussi *Opera exeg. lat.*, XIX, 130 (1532, publié en 1538), où il écrit : « Memineritis, justitiam Dei esse, qua justificamur, seu donum remissionis peccatorum. »

illuminations célestes habitua Luther à ne plus sortir de lui-même ; elle l'amena jusqu'à défigurer les faits les plus massifs]. Ce qu'il nous dit sur la manière dont les docteurs de l'Eglise, les exégètes et les théologiens catholiques avaient compris cette « justice de Dieu » dans saint Paul en est un exemple saisissant : depuis le IVe siècle jusqu'à Luther, j'ai parcouru les commentaires, manuscrits ou imprimés, de soixante écrivains de l'Eglise latine, afin de vérifier s'ils avaient véritablement compris et interprété le verset 17 du chapitre Ier de l'Epître 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. Au contraire, tous ont entendu par là 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). En outre, ici, et plus encore sur le verset 3 du chapitre X de la même Epître [2], ils ont, à l'exemple de saint Paul, opposé cette *justice qui vient de Dieu* à la *justice propre*, celle qui vient de l'homme [3]. [Or il est certain que Luther a connu quel-

1. *Ad Rom.*, 3, 21-22 ; 10, 3.

2. « Ne connaissant pas la justice de Dieu, et cherchant à établir leur propre justice, ils (les Juifs) ne se sont pas soumis à la justice de Dieu. »

3. Dans toute l'épître aux Romains, on trouverait difficilement un autre passage où, dans l'Eglise latine, il y ait eu un tel accord, tant parmi les anciens docteurs que parmi les scolastiques jusqu'à Luther. On suit partout la trace très apparente de la manière dont l'Ambrosiaster et saint Augustin avaient expliqué ces pas-

ques-uns de ces auteurs, saint Augustin [1], saint Bernard [2], Nicolas de Lyra [3], Lefèvre d'Etaples [4]; et l'on ne saurait douter davantage qu'autour de lui il n'ait trouvé l'interprétation traditionnelle].

Pour tout esprit non prévenu, ce fait irréfragable montre combien Luther pouvait s'illusionner, et dès lors combien ses révélations ou illuminations ont besoin d'être confirmées par des signes extraordinaires.

§ 5. — *Conclusion.*

Il est donc irréfutablement établi que Luther n'a pas donné la moindre preuve qu'il fût l'envoyé de Dieu, quoiqu'en réalité, comme on le voit par ses propres paroles, il fût persuadé qu'il avait à fournir des preuves de ce genre. Et cependant, il a osé cette folle et hasardeuse entreprise de rompre avec une Eglise vieille de mille et même de quinze cents ans, de renverser les dogmes fondamentaux du christianisme et de les remplacer par ses propres imagina-

sages; ici les scotistes et les nominalistes eux-mêmes ont marché avec leurs devanciers.

N. d. T. : L'année suivante (30 mai 1905), Denifle fit paraître sur ce point son recueil de documents intitulé : *Pièces justificatives. Les exégètes de l'Eglise d'Occident jusqu'à Luther sur* la justice de Dieu (Epître aux Rom., I, 17); *et* la justification. Voir, ci-dessus, t. I, p. XIV-XVII. — Denifle semble avoir eu l'intention de faire une collection similaire de citations grecques; voir *Les Exégètes de l'Eglise d'Occident*, p. XIV.

1. *Quellenbelege*, p. 3-8.
2. *Ibid.*, p. 52, et Denifle-Paquier, t. I, p. 80.
3. *Ibid.*, p. 188.
4. *Ibid.*, p. 287-296.

tions. Malgré cette absence de mission, il a réussi ; c'est là l'unique grandeur, la grandeur vraiment sombre de son acte.

C'est pourquoi quiconque se place au point de vue *chrétien* doit rejeter Luther en tant que réformateur ; celui qui s'y refuse mérite de perdre ses droits au beau nom de chrétien, renie Jésus-Christ, les promesses et l'œuvre de Jésus-Christ. Celui qui le reconnaît comme réformateur aura beau professer le christianisme positif : logiquement, il est rationaliste. Au simple point de vue de la *logique,* bien plus, au point de vue où se mettait *Luther* pour juger les autres, il faut repousser sa qualité de rénovateur, de restaurateur de la religion chrétienne.

Qu'est donc Luther pour le vrai *chrétien* ? Un *démolisseur* ordinaire, ou, si l'on veut, extraordinaire ; un *révolutionnaire* qui a passé à travers son siècle comme un *démon,* foulant aux pieds ce que dix siècles avaient révéré ; un *séducteur* qui a entraîné dans ses erreurs des millions d'humains ; un *faux prophète* qui, dans les contradictions de sa doctrine et les fautes de sa vie, a manifesté précisément le contraire de ce que l'on doit exiger d'un envoyé de Dieu ; un *menteur,* un trompeur qui, sous le couvert de la liberté chrétienne, a détruit toutes les barrières morales et a fait des multitudes de dupes.

Et qu'est Luther au point de vue *rationaliste ?* Un *démolisseur* encore, et un très grand démolisseur ; c'est là précisément la raison pour laquelle cette école le célèbre comme un surhomme et l'exalte jusqu'aux nues ; s'il est grand, nous dit-on, c'est parce qu'une

fois pour toutes il a rompu avec l'Eglise et avec les règles d'une morale précise, en ne s'appuyant que sur la force spontanée de sa puissante individualité ; c'est parce qu'il a délivré l'humanité des liens de la foi positive et l'a rendue maîtresse d'elle-même ; parce qu'avec une violence brutale, il a coupé les fils qui de siècle en siècle permettaient, sans interruption, de remonter jusqu'au fondateur du christianisme, qui unissaient les hommes à l'Etre suprême par des lois s'imposant à leur volonté. Ce que dès lors les rationalistes honorent en Luther, c'est précisément la partie négative, la partie monstrueusement destructive de son entreprise.

Cette dernière manière de concevoir l'œuvre de Luther a pour conséquence nécessaire la négation du miracle, de l'intervention du Créateur dans les lois de la nature, l'abolition de toute Eglise et de tout dogme, la suppression de toute règle objective, la transformation de la foi, autrefois acte de consentement conforme à la raison, maintenant simple affaire de sentiment, bref, *la destruction de toute religion surnaturelle,* ou, pour mieux dire, le rationalisme moderne ; c'est là le point d'arrivée de tout le mouvement de Luther : œuvre de décomposition, son entreprise devait avoir pour *couronnement naturel* la négation du Christianisme. A cette œuvre, il manque la force qui se rajeunit éternellement elle-même, et qui ne se trouve que dans l'arbre uni à la divine racine, dans cet arbre de l'Eglise catholique qui, si rudement éprouvée depuis l'époque de Luther, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, a pourtant donné de si belles floraisons. *C'est que le pro-*

testantisme n'est qu'une œuvre purement humaine. Tout ce qu'il a sauvé de positif ne sont que des lambeaux, que Luther a arrachés à la robe sans couture du dogme catholique et qu'il a conservés dans son « Petit catéchisme ».

Ainsi, le protestantisme continue les contradictions de Luther : réformateur religieux, Luther aurait dû donner des *preuves*, des *signes* de sa mission, mais, en réalité, il n'a demandé qu'une adhésion *sans fondement, illogique et déraisonnable.* Le protestantisme positif continue péniblement de vouloir se maintenir dans cette position fausse. Et pour le rationalisme, l'ironie de la logique veut que dans son admiration pour Luther il soit *déraisonnable* : Luther s'est donné comme Réformateur d'une religion surnaturelle, et le rationalisme ne veut admettre que l'ordre naturel.

Le vrai chrétien, lui, qui ne croit pas à tout esprit prétendant venir d'en haut, éprouve d'abord l'envoyé de Dieu à la lumière des lois immuables de la pensée et de la raison. Notre foi est un culte *raisonnable.*

CHAPITRE II

Appréciation indépendante des méthodes de Harnack et de Seeberg.

§ 1. — *Le point de vue de Harnack.*

Le système le plus attrayant du rationalisme contemporain est certainement celui de Harnack, le principal disciple de Ritschl ; il plaît tout particulièrement par ses idées sur le Christ, le christianisme primitif et l'évolution de l'Eglise ancienne. A le considérer par le dehors, Harnack n'est pas un rationaliste du genre de Strauss, de Renan et de Havet ; tandis que ces hommes cherchaient à déraciner le christianisme, à déchristianiser le monde, Harnack au contraire veut revêtir la pensée moderne, les idées libérales modernes d'un habit *chrétien*, d'un habit de sa façon. Sur les rationalistes fanatiques, il a un autre avantage qui certes n'est pas à dédaigner, c'est que dans ses études historiques, il est beaucoup plus juste qu'eux à l'endroit du christianisme croyant. Au fond, toutefois, Harnack reste rationaliste, et lui-même, du reste, ne fait pas mystère de ses idées à ce sujet. Le christianisme qu'il se flatte d'introduire dans les cercles cultivés *n'est pas un vrai chris-*

tianisme. Jésus-Christ, qui l'a fondé, *n'est pas vraiment Dieu. La conscience* qu'a le Christ « d'être le Fils de Dieu n'est pas autre chose que la conséquence pratique de la connaissance que Dieu est le Père et qu'il est son Père ». « La connaissance de Dieu forme tout le contenu du nom de Fils ». Comment le Christ « en est-il arrivé à cette conscience du caractère unique de son rapport filial avec Dieu », etc., nous n'en savons rien [1]. « Les paroles « Je suis le Fils de Dieu » n'ont pas été insérées par Jésus dans son Evangile ; celui qui les y introduit ajoute quelque chose à l'Evangile [2] ». Pour Harnack, cette raison à elle seule suffit à montrer

1. *Das Wesen des Christentums*, 4e éd., p. 81. [*L'Essence du Christianisme*, 1907, p. 157-158.]

N. d. T. : Volontiers, on comparerait Harnack à Auguste Sabatier ou à Gabriel Monod ; l'onction de son *Essence du Christianisme* fait penser aussi à la *Vie de Jésus*, de Renan. C'est avec raison que Stœcker († 7 février 1909) disait de cet ouvrage : « Si le livre du docteur Harnack n'était écrit avec tant de chaleur et d'agrément, on verrait qu'en réalité, il est l'Evangile de l'antichristianisme moderne. » (*Deutsche Evangelische Kirchenzeitung*, n° 1, 1902 ; dans Ph. Huppert, *Der deutsche Protestantismus zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, Cologne, 1902, p. 26).

L'Essence du Christianisme a eu et a encore en Allemagne une immense influence : en 1908, la vente en était rendue au soixantième mille. Ce petit livre a beaucoup contribué à répandre le subjectivisme et l'irréligion. Mais chez Harnack tout est délicatement présenté. Puis, l'époque des luttes violentes est passée ; les destructions de Strauss sont en grande partie acceptées. Aussi, sur plusieurs points, Harnack paraîtra et sera même réellement un reconstructeur. Et il paraît surtout conservateur quand on le compare aux démolisseurs qui sont dans le protestantisme allemand. Plus d'un pasteur en est arrivé à nier l'existence historique de Jésus-Christ. Pour Harnack du moins, les trois premiers Evangiles sont des documents historiques. C'est pourquoi beaucoup de pasteurs, même à moitié orthodoxes, se rallient à lui.

2. *Ibid.*, p. 92 [P. 177].

que le quatrième Evangile (celui de saint Jean) n'est pas une source historique dans le sens ordinaire du mot ; il n'est pas l'œuvre de Jean[1]. « Ce n'est pas le Fils, mais uniquement le Père que l'on trouve dans l'Evangile tel que Jésus l'a prêché[2] ».

Que faut-il penser des miracles que Jésus a opérés pour témoigner de sa mission et de sa filiation divine ? Le Dieu rationaliste ne peut opérer de miracles ; il ne peut modifier l'ordre que lui-même il a créé. « Il est certain, écrit Harnack, qu'il ne se produit pas de miracles » ; Jésus-Christ lui-même n'a pas pensé que « la foi en ses miracles fût l'unique, ni même le vrai moyen pour arriver à une notion exacte de sa personne et de sa mission » ; bien plus, il a dû avoir à ce sujet des idées toutes différentes de celles de ses évangélistes[3]. Pour le constater, il a suffi à Harnack d'un seul passage du quatrième Evangile, de cet Evangile qui pour lui n'est pas une source historique : « Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croyez point[4] » ! Ensuite Harnack dit à ses étudiants : « Ne vous laissez pas effrayer par telle ou telle histoire de miracles qui vous déroute et vous rebute ». Auparavant, il avait classé les miracles en cinq groupes, dont le troisième est à mon sens le plus curieux :

1. *Ibid.*, p. 13 [P. 31-32].

2. *Ibid.*, p. 91 [P. 175]. — [Ces paroles, souvent ramenées à cette forme plus simple : « Ce n'est pas le Christ que l'on trouve dans l'Evangile » (« Christus gehört nicht in das Evangelium »), sont devenues une maxime, une sorte de provocation, qu'en Allemagne on se renvoie d'un camp à l'autre].

3. *Ibid.*, p. 18-19 [P. 42].

4. Jean, 4, 48.

« Récits de miracles qui ont leur source dans l'intérêt que l'on trouvait à voir s'accomplir les données de l'Ancien Testament » ; — soit, dans une langue claire : Récits de miracles qui viennent d'une suggestion. Le cinquième groupe ne laisse pas non plus que de faire rêver : « Récits impénétrables [1] ».

Ce qu'on vient de lire suffit à montrer que Harnack a rompu avec *l'essence du christianisme historique*, puisqu'il a dépouillé son fondateur de son caractère divin. « Par là, le mot de *christianisme* a perdu le sens précis qu'il a dans l'histoire, et le christianisme lui-même, le sens qui ressort de sa longue existence ; dès lors, celui qui professe cette notion du christianisme peut bien se distinguer dans l'histoire, la philosophie de la religion : il a cessé d'être un théologien chrétien au sens historique du mot [2] ». Et moi, j'ajoute : « Il peut bien rester *protestant* ; il a cessé d'être *chrétien* ». Récemment, Harnack lui-même l'a reconnu : « Un protestant, a-t-il dit, peut penser *ce qu'il veut*, on ne l'exclut pas du protestantisme... Je demeure protestant, sans aucun engagement contre ma pensée [3] ».

Ces paroles nous font comprendre aussi la position que Harnack et tout rationaliste doit prendre à l'endroit de LUTHER. Si Harnack veut rester conséquent, il n'en peut pas adopter d'autre que celle que nous

1. *Das Wesen der Christentums*, p. 18 [P. 42-43].

2. A. Ehrard, *Der Catholizismus und das zwanzigte Jahrhundert* (4e-8e éd.), p. 122.

3. Voir *Frankfurter Zeitung*, 1904, n° 37 (6 février), où se trouve reproduite l'interview qu'a eue avec Harnack le correspondant du *Temps* à Berlin. [Voir le *Temps* lui-même, 4 février 1904. L'interview est intitulée : *L'abbé Loisy et le professeur Harnack*].

avons indiquée plus haut dans notre *Conclusion*. Pour le rationaliste, aussi bien que pour le chrétien croyant, Luther est un démolisseur, un révolutionnaire qui a foulé aux pieds la doctrine de l'ancienne Eglise. Entre les deux, il n'y aura qu'une différence, capitale sans doute : le chrétien *doit* rejeter Luther, parce qu'il s'est mis en contradiction avec l'Eglise *catholique* et qu'il n'a apporté aucune preuve pour justifier cette hardiesse. Naturellement, Harnack et les rationalistes tireront une conclusion tout opposée ; pour eux, l'Eglise chrétienne n'est qu'une œuvre purement humaine : le fondateur n'en était qu'un homme. Par suite, les promesses de Jésus-Christ à son Eglise n'ont également aucune valeur, et, à les en croire, elles ont été en partie ajoutées aux Evangiles. Dès lors, si dans le cours des siècles quelqu'un s'élève contre l'Eglise pour la renverser, ils lui en reconnaissent pleinement le droit : ce démolisseur ne s'élève que contre une œuvre humaine. Vient-il à réussir, ils l'applaudissent, l'admirent et le placent d'autant plus haut qu'il s'est davantage séparé du surnaturel, qu'il s'est plus complètement délivré de liens embarrassants, lui et ses partisans présents et à venir. C'est précisément à cause de son action destructive qu'à leurs yeux Luther est l'un des plus grands hommes, disons mieux, le plus grand des hommes, un surhomme, une grande Force, un héros chez qui ils aiment à reconnaître leur propre moi élevé à une haute puissance[1]. Pour eux, il est le centre d'une

1. Ci-dessus, t. III, p. 73, n. 2.

nouvelle doctrine, d'une nouvelle conception du monde : sans doute, il a laissé une œuvre inachevée ; mais ils la continueront, et du reste avec autant de droit que Luther lui-même l'a autrefois commencée.

La position rationaliste de Harnack à l'endroit de Jésus-Christ et du christianisme lui a permis d'apprécier l'action de Luther contre l'Eglise avec une liberté d'esprit, une objectivité beaucoup plus grandes que celles dont font montre les théologiens protestants *positifs* [ou orthodoxes][1]. Il parle absolument comme nous[2] lorsqu'il écrit : « Dans la réforme de Luther, l'*ancien* christianisme dogmatique *est abrogé*, et une *nouvelle* conception de l'Evangile mise à la place ». « Le dogme lui-même en tant que dogme, c'est-à-dire en tant que règle doctrinale inviolable et établie par l'Esprit-Saint, *est supprimé* ». « L'histoire des dogmes, telle qu'elle a été commencée au temps des apologistes et même des Pères apostoliques, *cesse d'exister*[3] ». C'est encore

1. Ce qualificatif de théologien positif, qui a déjà paru souvent dans les pages précédentes, reviendra plus encore à propos de Seeberg. A vrai dire, il n'est pas très facile de définir le théologien protestant positif ; dans les pages sur Seeberg, on verra que lui aussi Denifle y avait une grande difficulté. « Positif », c'est le contraire de « négatif » ; le théologien *positif*, c'est celui qui ne vise pas à détruire, qui prend au sérieux le fait religieux et chrétien, qui ne démolit pas les Evangiles... (N. d. T.)

2. Ci-dessus, § 3 et surtout § 4.

3. *Lehrbuch des Dogmengeschichte*, III (3e édit.), p. 774. Dans cet ouvrage, on rencontre fréquemment, sous des formes diverses, l'affirmation que la Réforme a détruit les fondements de l'ancien dogme, par exemple, qu'elle a détruit la tradition doctrinale infaillible, le canon infaillible des Ecritures. Voir p. 609, 611, 615, 808, 813 : Luther, « le plus conservateur des hommes, a brisé l'Eglise antique et a donné un but à l'histoire des dogmes. Ce but est le retour à l'Evangile. »

à cette conclusion que Harnack en arrive lorsqu'il dit : « Si l'on approfondit la notion de la foi chez Luther, on acceptera difficilement qu'à l'ancien dogme, au dogme « vigoureusement » constitué, il se soit borné à ajouter quelques points complémentaires. On sera bien plutôt porté à adhérer au jugement des catholiques, d'après qui Luther *a renversé la doctrine de l'Église des premiers siècles et du moyen âge*, pour n'en conserver que des fragments épars[1] ». En pleine conformité avec ses idées, Harnack a pu parler aussi d'une tâche nouvelle qui s'imposerait aujourd'hui à la foi chrétienne, tâche qui « n'a pas pour elle une tradition historique[2] ».

A proprement parler, dans une discussion sur Luther avec Harnack et tout autre rationaliste, il ne peut s'agir que de questions historico-littéraires. Je voudrais pourtant m'expliquer avec lui sur la manière d'apprécier Luther. Pour y parvenir, il est nécessaire de trouver un terrain commun. Ce terrain nous est fourni par la *saine raison*, dont le rationalisme, du moins à l'entendre, fait son juge suprême ; la raison, en effet, nous donne des règles générales ; après avoir rejeté tout surnaturel, et (d'accord en cela avec le piétisme) limité la religion à la vie subjective du sentiment, le rationalisme peut s'entendre encore avec nous sur le terrain purement naturel. Pour un jugement sur Luther, il nous reste ainsi *trois domaines* principaux, où lui et nous, nous pouvons nous rencontrer.

1. *Ibid.*, p. 749. C'est moi qui souligne.
2. *Ibid.*

Tout d'abord nous avons en commun *les lois de la logique*. Alors même que, dans la pratique, les rationalistes s'en écartent par trop souvent, en théorie ils sont d'accord avec les chrétiens pour en reconnaître la valeur irréfragable. Pour répondre aux exigences de la logique et au jugement, somme toute si enthousiaste, de Harnack, Luther doit se montrer à nous comme une grande force réformatrice : d'abord, il devait prévoir les conséquences de sa nouvelle doctrine ; puis, il ne devait pas se contredire lui-même. Il serait encore plus grave qu'il eût souvent bâti sa doctrine sur des illusions, plus grave encore s'il était allé jusqu'à des falsifications voulues, car alors il se heurterait à notre second principe.

En second lieu, en effet, il doit avoir une haute valeur *morale*. Dans le domaine de la morale, il y a aussi des lois immuables que notre raison nous dicte au nom de Dieu ; seule, une violence à cette raison commune à tous les hommes a pu amener le camp rationaliste jusqu'à la négation ou à la falsification de ces lois ; contre ces morales nouvelles que l'on apporte pour remplacer la vraie morale proteste comme d'instinct le sentiment naturel de l'opinion publique. De tout homme qui se donne comme apôtre, nous pouvons et nous devons donc, même en faisant abstraction du point de vue surnaturel, exiger certaines conditions morales ; s'il ne les remplit pas, il montre par là même ce qu'il faut penser de sa prétendue vocation. On doit donc se demander si au point de vue moral Luther a été inattaquable. Dans la réponse à cette question nous pouvons aussi, du moins jusqu'à un

certain point, marcher avec les rationalistes, en tant toutefois qu'ils sont vraiment raisonnables.

Enfin, même sur le domaine de la religion, il nous est possible de croiser le fer avec Harnack et consorts, spécialement avec Harnack qui reconnaît au catholicisme au moins un droit transitoire, tout en n'admettant pas en religion de vérité absolue, mais seulement des convenances, relatives aux temps et aux circonstances. Si nous nous plaçons complètement à ce point de vue sceptique, éclectique, que l'on a appelé aussi historique, alors, d'après les règles de la « critique immanente », nous devrons rechercher si, comparé au principe catholique d'auparavant, le principe religieux de Luther signifie vraiment *un progrès*, comme le veut Harnack, ou s'il n'est pas plutôt un recul. Dans cette recherche encore, Harnack peut et doit marcher avec nous.

Sur le premier point, celui de la *logique*, je me demande d'abord : Luther a-t-il prévu les conséquences de sa doctrine ? Dans mon ouvrage, je l'ai nié. Or, pour les questions capitales, Harnack le nie lui aussi. Il écrit, par exemple, à propos de la christologie de Luther : « Luther ne remarqua pas l'abîme qui le séparait de l'ancien dogme [1] ». D'une manière générale, « il s'est raidi contre certaines conséquences de ses propres principes religieux, et contre des notions qui à son époque existaient déjà ou tentaient de se faire jour [2] ».

Dans mon ouvrage, je crois avoir suffisamment

1. *Ibid.*, III, 787.
2. *Ibid.*, 777, note.

prouvé combien les *contradictions foisonnaient* chez Luther, et combien il était riche en conclusions erronées. Qui osera me donner un démenti ? Il devait en être ainsi, puisqu'il rejetait complètement la raison du domaine de la foi. Mais qu'est-il nécessaire d'apporter d'autres preuves, puisque chez Luther Harnack lui-même (sur ce point encore, beaucoup plus impartial que les théologiens protestants positifs) trouve non seulement « des contradictions formelles dans sa théologie », et « la notion d'Eglise tout aussi amphibologique que celle de la doctrine de l'Evangile [1] », mais encore qu'il blâme « la curieuse logique de ses arguments [2] ». Luther « s'emportait et déclamait contre la raison [3] » ; « avec une audacieuse opiniâtreté, il s'est mainte fois raidi *contre la raison* ». Dans sa lutte contre les visionnaires, etc., « il s'est habitué à une *méfiance de la raison* qui *dépassait de beaucoup* la méfiance qu'il avait contre elle en tant que soutien de la justice personnelle ». « Ce n'est jamais impunément que l'on méprise l'art et la science, et Luther lui-même en a été puni par les obscurités qu'il a amoncelées sur sa conception de la foi [4] ». Très bien ! Les grandes contradictions de Luther n'étaient que des conséquences de ce mépris de la raison. Harnack indique quelques-unes de ces contradictions ; mais il aurait pu en indiquer beaucoup d'autres, notamment dans l'article *sur lequel repose l'existence de l'Eglise*, je veux dire

1. *Ibid.*, 778.
2. *Ibid.*, 733.
3. *Ibid.*, 730.
4. *Ibid.*, 781-782.

l'article d'après lequel la justice du Christ recouvre nos péchés. Pouvait-il en être autrement chez un homme qui « en théologie en agissait comme un enfant capricieux, mêlant le vieux et le neuf, et *n'ayant jamais en vue que le but immédiat à atteindre*[1] », c'est-à-dire, comme je le répète souvent dans mon ouvrage, chez un homme s'entendant merveilleusement à changer son fusil d'épaule.

Mais ce ne sont pas seulement des contradictions que l'on trouve chez Luther : ce sont des *falsifications* voulues. Il falsifia et dénatura jusqu'à les rendre méconnaissables non seulement les doctrines de l'Eglise et de ses adversaires, mais encore l'histoire de sa vie, à ce point que ses dires postérieurs sur sa vie d'autrefois et sur sa « conversion » sont les dernières des sources pour une biographie impartiale et sincère. Puis, s'il eût voulu s'en tenir consciencieusement aux règles de la saine logique, que de fois *n'aurait-il pas dû* s'avouer vaincu dans les disputes orales ou écrites avec ses adversaires ! Au contraire, pour se tirer d'embarras, il avait recours à des sophismes et autres moyens semblables[2]. Ce qu'il écrivait au landgrave de Hesse

1. *Ibid.*, 779.

2. Parmi les innombrables exemples de ce procédé, nous n'en rapporterons qu'un seul, des premières années de son entreprise (1522). Dans son livre contre Henri VIII, pour prouver que le mariage n'est pas un sacrement, il recourt à des arguments qu'il ramène à ce syllogisme : « Sacramentum *significat* rem secretam et absconditam ; sed matrimonium non *est* res secreta et abscondita ; ergo matrimonium non est sacramentum » (*Opp. var. arg.*, VI, 447). La copule ou moyen terme est changée dans la majeure et la mineure ; « signifie » et « est » ne sont pas du tout la même chose. Mais si Luther avait formé la mineure selon les lois du syl-

s'applique à l'ensemble de sa vie : « Quand je voudrai me mettre à écrire, je saurai bien *me tirer d'affaire* et laisser Votre Grâce s'embourber [1]. » Aussi le landgrave écrivait-il à ses conseillers, et d'autres auraient pu parler dans le même sens : « Nous connaissons le docteur Martin ; plus on dispute avec lui, plus il s'égare dans des chemins obliques [2]. » Nous comprenons parfaitement ces paroles de DŒLLINGER, paroles qui jusqu'ici n'ont pas été réfutées, et à qui, au contraire, de nouvelles recherches ont donné une force toujours plus grande : « Comme polémiste et auteur d'écrits théologiques et surtout d'écrits populaires de controverse, Luther unissait à un talent incontestable de rhéteur et de dialecticien *un manque de conscience* que dans ces matières on ne rencontre que fort rarement à un si

logisme : « Sed matrimonium non significat rem secretam et absconditam », il aurait vu aussitôt tout le monde se lever contre lui, car le fait extérieur du mariage signifie [et la grâce intérieurement donnée aux époux, et] l'union du Christ avec son Eglise, ce qui fait bien « une [ou même deux] choses secrètes et cachées ». Luther aurait donc dû mettre comme mineure : « Sed matrimonium significat rem secretam et absconditam », d'où il aurait eu cette conclusion : « Ergo matrimonium est sacramentum ». Mais c'est précisément cette conclusion qu'il voulait écarter ; de là son procédé fallacieux. Tout entier à la lutte du moment, il ne vit pas que l'on pouvait tout aussi bien employer son procédé à l'égard du baptême qu'il admettait, et dire : « Sacramentum *significat* rem secretam et absconditam ; sed baptismus non *est* res secreta et abscondita : ergo baptismus *non est* sacramentum. » Fréquemment, on se heurte chez lui à ces misérables syllogismes à quatre termes ; dans mon ouvrage, j'ai eu souvent l'occasion de le faire remarquer.

1. Voir *Luther et le luthéranisme*, t. I, 2e éd., 1913, p. 220.

2. LENZ, *Briefwechsel Landgraf Philipps des Grossmütigen von Hessen mit Bucer* (Leipzig, 1880, 1891), I, 379.

haut degré[1] ». Par là, nous touchons à notre second point.

Ce qui vient d'être dit permet déjà de répondre négativement à cette seconde question : Luther eut-il *une haute valeur morale ?* Le vieux moraliste luthérien Stæudlin, un rationaliste comme tant d'autres, a eu le courage d'écrire que si l'on revenait aux principes de la morale de Luther, *la morale s'évanouirait entre nos mains*[2]. Celui qui tient pour permis les mensonges, même les gros et forts mensonges, celui qui admet que la concupiscence est absolument invincible, et qui pose si bien cette théorie en thèse fondamentale qu'on la suit au travers de toutes ses doctrines et de toute sa vie, non seulement celui-là n'a pas une haute valeur morale, mais il a même cessé d'être moral. Bien plus, cette thèse avait comme corollaire immédiat que l'on ne pouvait pas résister aux impulsions de la nature ; et par là on ouvrait à deux battants la porte à tous les débordements immoraux ; elle appelait aussi la négation du libre arbitre, ce qui signifie la négation de toute responsabilité. Il en résulta la doctrine de la justification par la foi seule (c'est-à-dire l'Evangile de Luther), qui selon Harnack « devait avoir pour conséquence un *relâchement inquiétant* », parce qu'elle « était de nature à *émousser* les consciences[3] » ; il en résulta enfin l'opposition entre la

1. Döllinger, *Luther, eine Skizze,* 1890, p. 58 ; *Kirchenlexikon,* 2e édit., VIII, 342.

2. Stæudlin, *Geschichte der christlichen Moral seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften,* Göttingen, 1808, p. 202.

3. *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* III, 798.

loi et l'Evangile, et conséquemment la suppression de la loi morale (c'est-à-dire des dix commandements) ; et donc, en dernier lieu, pour « le chrétien évangélique » la suppression de toute moralité. Mais inutile d'insister : Harnack lui-même ne considère pas Luther comme un moraliste, mais comme un « Evangéliste » ; à côté de lui, Mélanchthon est le moraliste dont le rôle « est de corriger la théologie de Luther[1] ». — Et que fut la *vie morale* du Réformateur ? Mon ouvrage renseigne suffisamment sur ce point. Harnack lui-même écrit, d'une manière il est vrai assez euphémique : « Pour les ombres dans la conduite et le caractère de Luther, les savants protestants ne les ont pas cachées ; ils ont même été en partie les premiers à les faire connaître[2] ».

Pourquoi donc, malgré ces défectuosités, Harnack continue-t-il cependant de vouloir s'attacher à *une partie de Luther ?* Parce que, par certains côtés, prétend-il, Luther lui apporte une doctrine qu'il salue comme *un progrès* sur la doctrine catholique : cette doctrine a rompu les liens d'autrefois ; par là même elle a rendu possible, elle a même réalisé un rapprochement avec l'idéal moderne, avec l'idéal *religieux*

1. *Ibid.*

2. *Theologische Literaturzeitung*, 1903, n° 25, col. 690. (C'est l'article de Harnack sur mon ouvrage). Mais l'affirmation elle-même n'est pas exacte. Car est-ce que pour Harnack les biographes de Luther ne seraient pas « des savants protestants » ? Il est inexact aussi que les savants protestants aient été en partie les premiers à révéler ces « ombres ». Les premiers qui aient dévoilé les « ombres » de Luther dans sa doctrine et dans sa vie, ce furent ses contemporains *catholiques*.

de Harnack. Or, je pose ici ma troisième question : alors même que l'on ne veut faire que de l'histoire, alors même que l'on applique à Luther la mesure purement relative des éclectiques, comment doit-on apprécier son *principe religieux* comparé à celui de l'Eglise du moyen âge ?

Etait-ce un *progrès* que d'écarter *de la vie religieuse* l'amour de Dieu et les bonnes œuvres, et de n'y laisser que le cadavre de la foi passive ? Etait-ce un *progrès* que d'anéantir la règle objective de la foi, et par là tout ce qui peut donner à la vie de la foi son unité, que d'abandonner à elle-même l'âme croyante, de la jeter sans boussole sur la mer sans rivages de l'exaltation et du sentimentalisme religieux, où la raison et la volonté n'ont plus d'action pondératrice ? Etait-ce un *progrès* que cette théorie de l'Eglise invisible qui brisait tout lien extérieur entre les chrétiens, qui atomisait pour ainsi dire la religion du genre humain et la limitait au monde intérieur de chaque individu, qui comprimait les manifestations extérieures, qui de la religion et du culte excluait le côté social, pour ne voir partout qu'une juxtaposition d'individus s'élevant vers Dieu ? Etait-ce un *progrès* que d'exclure les forces matérielles, la nature tout entière, vivante et morte, de cette participation au culte qui la fait servir à la gloire du Créateur, que de déclarer la guerre aux moyens de culte qui tombent sous les sens, que d'enlever ainsi à l'homme une aide pour s'élever vers Dieu, finalement, que de poser les principes qui en sont arrivés à faire du service divin chez les protestants une prédication vide de

tout contenu religieux, et de forcer l'art luthérien à rétrograder ? Etait-ce un *progrès* que de dépeupler le ciel par sa campagne contre le culte des saints, que de priver le culte religieux de son centre et de son couronnement en réduisant le nombre et la signification des sacrements, en supprimant le sacrifice de la messe, que de frayer le chemin au rationalisme et au naturalisme en restreignant le surnaturel et l'influence de Dieu? Non, tout cela n'était qu'un formidable *recul* sur les points les plus essentiels de la religion ; et la prétendue accentuation de l'union directe avec le Christ, dont Harnack fait gloire au Réformateur, cette foi ou confiance planant sur la corruption de notre nature était une triste compensation pour tant d'avantages perdus ; elle ne pouvait remplacer la justification réelle d'autrefois.

Sur ce troisième point, Harnack n'a pas su, comme sur les deux premiers, s'élever jusqu'à une pleine liberté d'esprit ; il s'en écarte davantage encore lorsqu'il écrit : « En tant que religion, l'église (de Luther) offrait avant tout une immense réduction, une simplification libératrice. Cette réduction ne signifiait rien moins que *le rétablissement de la religion :* chercher et trouver Dieu ». « La religion chrétienne est la vivante confiance au Dieu vivant, qui s'est révélé en Jésus-Christ et qui nous a ouvert son cœur ». Mais jusqu'à Luther est-ce que tout cela n'avait pas été professé et pratiqué d'une manière beaucoup plus vraie dans l'Eglise catholique ? Non ; car Luther a arraché la religion « à un vaste système de pénitences, de pratiques et de consolations, de règles sévères et de fragments incertains de grâce,

à la magie et à l'obéissance aveugle, pour y substituer une énergique concentration[1] ». Ici, le rationaliste Harnack se place à ce niveau inférieur qui inspire les théologiens protestants positifs dans leur lutte contre la doctrine catholique : ce sont des caricatures empruntées à Luther, des préjugés invétérés, une ignorance totale ou une notion inexacte de la doctrine catholique, l'exploitation de la conduite blâmable de quelques individus, enfin, des assertions sans fondement[2].

Ces remarques nous amènent naturellement à la *critique qu'a faite Harnack* du premier volume de mon ouvrage sur *Luther et le Luthéranisme*.

§ 2. — *Bagatelles.*

Dans sa *Revue de littérature théologique*[3], Harnack, comme je l'ai dit, a critiqué le premier volume de mon ouvrage sur *Luther et le Luthéranisme*. Je m'arrêterai d'autant moins au ton de sa critique qu'il a été désapprouvé non seulement du côté catholique, mais encore par des pro-

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, 739.

2. Dans cette catégorie rentrent les assertions de Harnack sur « les fragments incertains de la grâce » et sur la « *magie* ». A plusieurs reprises (et d'autres l'ont répété après lui), il prétend que dans l'Eglise catholique les sacrements et autres moyens d'obtenir la grâce opèrent d'une façon *magique*. Dans un ouvrage qu'on ne saurait trop recommander, même à M. Harnack, MAUSBACH a très nettement montré combien ces assertions sont absurdes. (*Die katholische Moral; ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben*, p. 143-144).

3. *Theologische Literaturzeitung* [revue bi-mensuelle, sous la direction d'A. Harnack et d'E. Schürer], 1903, n° 25, 5 décembre, col. 689-692. [Emile Schürer est mort le 30 avril 1910, après avoir dirigé cette revue pendant près de trente ans. Harnack, *Aus Wissenschaft und Leben*, I (1911), p. 342-345].

testants très sérieux. Je ne parlerai donc que du contenu de l'article,

Malheureusement, il se réduit à peu près à néant. J'espérais voir Harnack prendre position à l'endroit de mes conclusions sur Luther. Mon attente a été complètement déçue. L'ouvrage ne manque pas de science, dit-il, « mais dans les questions capitales, cette science n'y joue qu'un rôle très secondaire ; de faits nouveaux et importants, je n'en ai pas trouvé ». Harnack aurait-il donc simplement feuilleté mon ouvrage, se bornant à examiner de près les passages où il est nommé ? Ou bien se sentait-il *incapable* de réfuter mes principales conclusions, qui contiennent précisément des « faits nouveaux » ? Ce qui ferait pencher vers cette dernière supposition, c'est le jugement fielleux qu'il porte sur l'ensemble de mon travail : « L'auteur a écrit son livre pour jeter le déshonneur sur Luther : cet ouvrage est si tendancieux et si vulgaire, il va contre la vérité avec un tel parti pris qu'à notre époque les plumitifs du plus bas étage n'ont rien inventé de pareil ». Avec ce jugement qu'il a même pris soin d'écrire en italiques, n'a-t-il donc pas senti qu'il se plaçait lui-même au nombre de « ces plumitifs de bas étage », qui sans même avoir vu mon livre, et à plus forte raison sans l'avoir lu, ont poursuivi dans la presse protestante l'auteur et l'œuvre, les couvrant tous deux des injures et des calomnies les plus vulgaires ?

Pour montrer le bien fondé de son appréciation, Harnack s'attaque-t-il du moins à quelqu'une de mes conclusions les plus importantes ? Pas le moins du monde. Il cite une *demi-page*[1] de réflexions, que j'avais rattachées à

1. Page 121. — [Denifle l'a supprimée dans la seconde édition ; elle terminait ce qui est maintenant le § 6 du chap. VI de la 1re partie. Traduction, t. I, p. 196. Voir le passage de Harnack, ci-dessus, t. I, p. 194, t. II, p. 325, 369].

ce passage de son *Histoire des Dogmes :* « La foi vivante en un Dieu qui, par le Christ, crie à la pauvre âme ; « Je suis ton salut », la ferme assurance que Dieu est l'Etre sur qui l'on peut se reposer : voilà le message de Luther à la chrétienté. » Je parle des années (et bien entendu Harnack *ne souffle pas mot* de ce point caractéristique), où par tous les moyens Luther excitait et provoquait prêtres, religieux et religieuses *à rompre leurs vœux et à se marier*, où il leur dépeignait avec des couleurs très crues « l'impossibilité » de résister aux élans de la nature, ce qui eut pour conséquence de nombreuses désertions dans le clergé et les monastères. Je disais à ce propos : « Pour Luther et ses adeptes, ce n'était pas le Christ qui était leur salut, lui qu'autrefois, ils avaient pourtant juré de suivre pour toujours sans s'arrêter à l'amour d'une femme ; ce n'était plus après sa voix qu'ils couraient, mais après celle d'une femme, et ils l'écoutaient qui leur disait : « Je suis ton salut ». Leur idéal le plus élevé était celui de ces gens dont l'auteur du *Commentaire sur le livre des Juges* écrit : « Le sein d'une femme leur apporte une somnolence délicieuse[1] ». Pour confirmer ces paroles, j'ajoutais immédiatement la phrase suivante *qu'elle aussi et pour de bons motifs* Harnack *a passée sous silence* : « Faut-il s'étonner que la cause de Luther fût louée par *ceux qui fréquentaient les maisons publiques*, comme le lui écrivait son ancien supérieur et ami Staupitz[2] ! » Pourquoi Harnack *ne dit-il rien non plus* de ce qui suit dans la page incriminée, et particulièrement à la note 4[3], autant de choses qui

1. Weimar, IV, 585, 7 (1516) : « Blando sopiuntur mulieris sinu ».

2. Dans la lettre de Luther à Staupitz, du 27 juin 1522 (Enders, III, 406).

3. Dans la 2e édition, Denifle a reporté cette note un peu plus haut, avec quelques modifications de peu d'importance. Voir la traduction franç., t. I, p. 187, n. 3.

expliquent ma réflexion et la mettent dans son vrai jour ? Malgré sa colère et ses rancunes, Harnack aurait dû remarquer que, pour échapper aux raisonnements de leurs adversaires, Luther et ses partisans ne reculèrent pas devant « l'infamie » de dire qu'autrefois c'était au diable et non à Jésus-Christ qu'ils avaient fait leurs vœux : en s'unissant à une femme, c'étaient simplement les doctrines du diable qu'ils rejetaient. C'est ce que l'on peut voir en plusieurs passages de mon livre. Il est impossible de nier les faits.

A l'appui de sa sentence, Harnack cite un autre passage de mon ouvrage. D'un bond de géant, il saute de la page 121 à la page 738, laissant ainsi de côté plus de six cents pages, celles-là précisément où se trouvent les chapitres les plus importants, ceux qui traitent de la polygamie, de l'idéal catholique de la vie, des idées de Luther sur la justification, et notamment du point de départ de son évolution doctrinale. Il en arrive donc ainsi « au cochon digne d'envie », l'animal que Luther cite le plus souvent et qui est certainement le roi de son « jardin zoologique[1] ».

Sur cette fameuse *histoire du cochon*, tout le chœur des historiens protestants s'est violemment emporté. Le surhomme de Wittenberg avait de la prédilection (ce qui d'ailleurs répond à certaines autres de ses passions) pour quelques petits animaux dont nous ne voulons nommer que les principaux : le chien, l'âne et le cochon. Il avait un sens très prononcé des symboles que contenaient ces degrés inférieurs du règne animal. Pour ne pas

1. Ci-dessus, t. IV, p. 7 et suiv. — Nous mettons ici cette discussion que dans l'original Denifle renvoie plus loin, dans les pages contre Seeberg que nous supprimons (voir p. 116). Elle vient aussi bien ici qu'à l'endroit où Denifle l'avait placée (N. d. T.).

parler de ses « ânes péteurs », qui reviennent sans cesse, quelle riche imagination n'a-t-il pas dépensée à nous montrer le cochon dans toutes les allures possibles ! Il sert à caractériser le pape, les évêques, les prêtres, les religieux, les savants, les princes, ses amis comme ses ennemis ; l'Allemagne elle-même doit être représentée sous la figure d'une truie, et Aristote est placé « dans la porcherie ou dans l'écurie aux ânes »[1], etc.

Si donc chez Luther le cochon joue un si grand rôle, si chez lui presque tout se change en cochon, quel sera ici le sort de Luther lui-même ? « Si j'avais été Juif, dit-il, et qu'il m'eût fallu voir ces rustres et ganaches (de papes, d'évêques, de sophistes et de moines) régir la chrétienté et enseigner la doctrine de Jésus-Christ, j'aurais mieux aimé être un cochon qu'un chrétien[2] ».

En parlant de la calomnie de Luther que sous le papisme on mourait dans le désespoir, et de son affirmation que la certitude du salut était la seule recette efficace dans la tristesse et dans les épouvantes de la mort, je cite[3] ce passage de son livre *Contre les Juifs :* « *Je sais que si quelqu'un a jamais senti* l'épouvante et le poids de la mort, il aimerait beaucoup mieux être pourceau que d'être sans cesse en proie à un tel accablement ». Cette phrase est *absolument générale*, sans rapport aucun avec les Juifs et leur Messie ; elle vise l'état de *tous ceux* qui ont une fois ressenti les épouvantes de la mort, et c'est pourquoi je la cite pour montrer l'*illusion* de la doctrine de Luther sur la certitude du salut. Le caractère général de cette phrase est si évident que mes adversaires eux-mêmes, Harnack, Seeberg, Haussleiter, ne s'arrêtent pas à la critiquer ou à l'analyser en elle-même ; ils font

1. Ci-dessus, t. III, p. 291.
2. Weim., XI, 314 (1523)
3. Ci-dessus, t. IV, p. 10.

ressortir *uniquement* la connexion de la phrase sur la vie heureuse du cochon avec celle qui précède sur la situation sans espérance et sans perspective des Juifs au sujet de leur Messie.

Eh bien ! si ces mots doivent être compris comme fonction de cette phrase précédente, ils ne peuvent avoir que la signification suivante : Je le sais par expérience, par mon expérience ou par celle des autres : déjà un chrétien qui a senti une fois l'épouvante et le poids de la mort aimerait beaucoup mieux être un pourceau que d'être sans cesse en proie à un tel accablement. Mais ce désir n'est rien en comparaison de celui *d'un Juif* dont le Messie ne donne qu'un bonheur extérieur et *temporel*, et *rien de plus ;* dès lors, *à chaque instant de sa vie*, le Juif doit endurer le cruel tourment de la mort et l'angoisse de l'enfer, car il sait qu'à chaque instant il peut mourir, et que l'enfer l'attend dans l'autre monde. Or *quelle vie* que de sentir constamment ces épouvantes et ce poids de la mort ! C'est pourquoi, en comparaison de la vie d'un Juif avec son Messie, il faut regarder comme beaucoup plus heureuses la vie et la mort d'un pourceau.

Comme c'est alors que vient la description de la vie du pourceau, on objecte que mon accusation sur le cynisme de Luther n'aurait plus sa raison d'être[1]. En réalité qui donc a raison ? A moitié mes critiques et à moitié moi : pour l'histoire du cochon nous devons partager le prix. Cette description peut être considérée à deux points de vue : si on la rattache à ce qui précède, ce sont mes critiques qui sont dans le vrai ; mais si on la regarde comme une description d'une portée générale s'appliquant à *tout chrétien* qui a senti les épouvantes de la mort, c'est moi. Et ce n'est qu'avec ce dernier sens que l'on saisit la

1. Ci-dessus, t. IV, p. 12.

connexion de cette description avec ce qui la précède et ce qui la suit. Mais puisque ce second point de vue demeure à côté de l'autre, je puis laisser subsister aussi l'argument que j'ai tiré *de ce passage* contre le *mirage* décevant de la théorie de Luther sur la certitude du salut. Si l'on possède cette certitude, comment ressentir les épouvantes de la mort au point de mieux aimer être un pourceau que de supporter le poids de cette angoisse pendant le reste de sa vie ! En outre, dans mon ouvrage[1] j'ai montré combien cette épouvante est peu chrétienne. Elle était une conséquence de la doctrine de Luther sur la foi qui n'est pas unie à la *charité*, une conséquence de sa vie et de la vie des siens. Je maintiens en outre qu'ici Luther a parlé d'après l'expérience qu'il avait faite *sur lui-même*[2]. « Souffrir par amour », « aussi longtemps qu'il plaira à Dieu », et jusqu'au jugement dernier s'il le faut, n'était pas le fait de Luther. Aussi, en 1537, il criait, pendant une crise de la pierre : « Que n'y a-t-il là un Turc pour me tuer[3] » ! Et aussitôt après, au milieu de ses prières nous voyons sa haine contre le pape, de même que contre le diable, s'exprimer dans les termes les plus violents.

Avant d'aller plus loin, je veux faire ici une remarque sur la critique du professeur de Greifswald, Haussleiter. Dans l'*affaire du cochon*, il s'est montré le plus batailleur de tous[4]. Comme jusqu'ici je ne connaissais rien de lui, je

1. Ci-dessus, t. IV, p. 13-14.

2. On en trouvera des preuves et en quantité dans Fr. S. KEIL, *Des seligen Zeugen Gottes D. Martin Luthers merkwürdige Lebensumstände*, 2e partie (Leipzig, 1764), p. 187 et suiv. : chap. 9 : *maladie corporelle et spirituelle de Luther en 1527*.

3. KÖSTLIN-KAWERAU, *Martin Luther*, II, 390.

4. Voir le *Supplément de l'Allgemeine Zeitung*, 1904, nos 4 et 5. Il me reproche d'avoir mis « sogar » au lieu de « so gar » (même, jusqu'à), et d'avoir remplacé « eitel » par la périphrase « ganz

me suis intéressé aussi à ses autres remarques. L'une d'elles suffira pour le caractériser. Il écrit à propos du fait qui nous occupe : « Celui qui en use si cavalièrement avec Luther dans un passage aussi important ne saurait se plaindre que l'on n'accepte *aucune de ses démonstrations* sans examen. Or, dans ce travail, que de fois ne trouve-t-on pas que Denifle voit mal et que ses descriptions se présentent sous un faux jour ! On peut le constater jusque dans ses jugements purement historiques. Aux pages 288 et suivantes il veut montrer que le mépris pour la femme et la dépravation de la jeune fille ont été les conséquences des principes de Luther, et à la page 287 il met au défi le professeur Kolde, qui s'est tant occupé d'études sur Luther, de prouver « le préjugé protestant » sur le mépris du moyen âge pour la femme[1]. Or, pour ce qui est de Wittenberg, la preuve s'en trouve dans mon ouvrage sur *L'Université de Wittenberg avant la venue de Luther, d'après les descriptions de maître Andreas Meinhardi, de l'année 1507* [2]. Des sources non équivoques nous y apprennent quels discours grivois sur les femmes et la vie conjugale on pouvait y tenir, même dans le lieu saint, en vue d'exalter le célibat ». Mais j'ai remarqué qu'à toutes les fois que mes critiques protestants disaient qu'on ne pouvait accepter mes démonstrations sans examen, c'était *pour*

und gar ». Certes, voilà un homme qui ne laisse rien passer ! Mais que signifie donc ici « eitel » ? Tout simplement « rien que », « rien de plus que », « simplement », « entièrement », etc. ; ici, il est donc synonyme de « ganz und gar ». Voir LEXER, *Mittelhochdeutsches Handwörterbuch*, I, 1461 ; WEIGAND, *Deutsches Wörterbuch*, 3e édit., I, 430. Cher Professeur, ici et dans vos autres remarques, soignez donc un peu mieux votre *devoir*.

1. [Ci-dessus, t. II, p. 106, 105].

2. *Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers. Nach der Schilderung des Mag. Andreas Meinhardi vom Jahre 1507*, 2e tirage, Leipzig, 1903, p. 46-47, 84 et suiv.

moi un avertissement d'examiner de très près leurs assertions à eux. J'ai donc acheté l'opuscule de Haussleiter. A la page 47, on lit un extrait d'un discours qu'en 1508 SCHEURL prononça dans l'église de tous les Saints à l'occasion d'un doctorat en droit. Haussleiter regarde ce passage « comme un témoignage impérissable des idées qu'avant la réforme on avait à Wittenberg sur les femmes et le mariage *lorsqu'on les comparait au célibat*, et de ce que l'on pouvait se permettre sur ce thème, même à l'église et dans la plus solennelle assemblée ».

Ce passage compare le mariage au célibat ! Horrible ! Le voici ; je me garde soigneusement de rien changer au texte de Haussleiter. SCHEURL dit donc, du reste avec une inconvenance qu'il est inutile de faire remarquer : « Nos femmes font comme les prêtres. Nos prêtres ont toujours ces prières à la bouche : « Donne, nous t'en prions ; accorde, nous t'en prions ; concède, nous t'en prions ». De même, à leurs maris qui leur disent : « Remettez-nous ce que nous devons, comme nous remettons à ceux qui nous doivent », nos femmes, au contraire, sont là qui leur crient : « Donne ce que tu me dois ; accorde ce que tu me dois, rends ce que tu me dois », etc[1].

Le lecteur attend impatiemment la comparaison entre le mariage et le célibat. Mais ni ici, ni dans la suite du texte, *que nous donnons intégralement en note*, il n'y a le

1. « Nostræ feminæ similes sunt sacerdotibus. Sacerdotes enim nostri semper illas in ore preces habent : « Da, quæsumus, præsta, quæsumus, concede, quæsumus. » Sic et nostræ feminæ maritis orantibus : « Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris » (Matth. 6, 12), instant et inclamant : « Da debitum, præsta debitum, redde debitum. Quod debitum redde decies, redde centies, redde millies : nihil reddidisti, nihil egisti » ; ad initium semper redeundum est. Vah, quæ charibdis tam vorax, quod baratrum tam præceps, quod cum feminæ improbitate potest comparari ? »

moindre mot à ce sujet. Haussleiter n'a rien compris à l'extrait de Scheurl, bien qu'il s'y soit repris à trois fois pour en donner l'explication. La manière dont il ponctue les mots, « Donne, nous t'en prions » (Da, quæsumus, etc.), prouve qu'il ne savait pas ce dont il s'agit, à savoir que Scheurl cite *les commencements* de prières liturgiques : « Donne, nous t'en prions ; accorde, nous t'en prions ; concède, nous t'en prions » (Da, quæsumus ; Præsta, quæsumus ; Concede, quæsumus), pour en arriver à dire : « De même qu'à l'autel ou dans leur bréviaire les prêtres font instance (auprès de Dieu) dans ces oraisons, ainsi les femmes font instance auprès de leurs maris... » De la même manière, aujourd'hui encore, dans certaines provinces on appelle un mendiant un *Præsta quæsumus*. Et l'éloge du célibat en regard du mariage ? *Il n'a existé ici que dans l'imagination de Haussleiter*[1] !

Mais revenons à Harnack.

Ensuite, au lieu de faire de la critique objective, il tombe dans le ton de la prédication. D'après moi, dit-il,

1. A la page 46, il s'indigne aussi contre les abus où l'on tombait alors dans les citations de l'Ecriture (les paroles « testimonium super illa perhibuit, et verum est testimonium ejus » etc., sont citées pour attester la vérité d'une histoire de diables). Mais qu'est-ce que cela comparé à *la manière* dont Luther cite la bible dans ses vers au bas de la gravure IV de l'*Image de la Papauté*. (Voir, ci-dessus, p. 130 et, appendice II, gravure V). On sait aussi avec quel sans-gêne on en agissait parfois au temps de Luther dans les temples protestants. Voir BURKHARDT, *Geschichte der sächsischen Kirchen- und Schulvisitation von 1524-1545*, p. 39, 199-200. « Pendant les offices divins et les prédications, quelques valets de ferme ont aussi lâché leur urine sur les jeunes filles, les femmes et le reste du peuple. » (P. 200, n. 1). — « Pendant le service divin, on se faisait passer des bocks de bière. » (P. 199).

la charité est l'alpha et l'oméga, l'union de la religion et de la morale ; et Luther ne sait rien de la charité. Bien ; mais il n'aurait pas été inutile de s'arrêter à ce problème capital, et de montrer le peu de fondement de mes accusations. Or, Harnack se borne à une exclamation onctueuse : « Sa plume ne sait qu'exprimer la haine et le mépris ; contre Luther et contre nous, cet apôtre de l'amour n'a que l'injure et l'outrage ! » Puis, par un mouvement tournant de haute allure, il voit devant lui « les ombres de tous ceux qui au nom de cet amour ont été tourmentés, torturés, roués et brûlés. »

Me sera-t-il permis de poser ici une petite question : Quel serait « le chant d'amour » que Luther aurait chanté pour son aimable apologiste? Je me suis borné à une réfutation scientifique, et je n'ai pas touché à un seul cheveu de M. Harnack ; sans plus de façons, Luther, lui, non seulement l'aurait privé de sa chaire de professeur, mais encore il l'aurait fait diminuer de la hauteur de la tête, ou mieux, il l'aurait « tourmenté, torturé, roué et brûlé », et d'une manière autrement expéditive que ces terribles inquisiteurs.

En 1530, dans l'explication du psaume 82, Luther s'élève contre les hérétiques « qui parleraient contre un article public de foi, clairement fondé sur l'Ecriture et cru partout de toute la chrétienté, du genre de ceux que l'on enseigne aux enfants dans le *Credo*, comme si, par exemple, quelqu'un voulait enseigner *que Jésus-Christ n'est pas Dieu*, mais un simple homme et semblable aux autres prophètes, ainsi que le croient les Turcs et les Anabaptistes. *On ne doit pas les supporter*, ajoute-t-il, *mais les punir comme des blasphémateurs publics*... Dans sa loi, Moïse, lui aussi, ordonne de *lapider* de tels blasphémateurs et en général tous les faux docteurs. *Ainsi donc, ici non plus, il ne faut pas s'égarer en de longues discussions, mais sans plaidoyer ni réfutation*

condamner de tels blasphèmes publics[1]. » Avec Luther, le « Précepteur de l'Allemagne », le « doux » Mélanchthon dit lui aussi qu'il « faut punir corporellement l'hérétique », qu'il faut même « *le mettre à mort*[2] ». Et comme non seulement Harnack nie la divinité de Jésus-Christ, mais qu'il prétend même que « ce n'est pas à Jésus-Christ, mais seulement au Père que nous conduit l'Evangile[3] », Luther l'aurait traité volontiers comme il voulait traiter le pape : il l'aurait fait pendre à un gibet comme le plus grand des blasphémateurs, avec la langue tirée jusque par derrière le cou et clouée au gibet[4]. A de tels « hérétiques », il se serait bien gardé de se borner à opposer la paisible distinction entre « la foi informée par la charité » et « la foi informe », cette distinction dont Harnack me fait un si amer grief; il aurait cru ne vraiment « les atteindre » que s'il les avait « terrassés[5] ».

1. Erl., 39, 250-251.

2. Si Harnack désire sur ce sujet de plus amples détails, il voudra bien se rendre aux bureaux de la *Germania*, qu'il connaît assez bien, comme le prouve sa critique, et y acheter les numéros 44 et 45 du « Supplément scientifique » de 1903. Paulus y a publié deux articles sur *Luther et la punition des hérétiques*. Harnack y verra que l'intolérance et « l'inhumanité » de Luther et des siens ne doivent pas être considérées comme une conséquence de l'inquisition du moyen âge, mais que la raison fondamentale en est empruntée à l'*Ancien Testament*, de même que du reste les idées de Luther sur la polygamie. — N. d. T. : Voir désormais N. Paulus, *Luther und die Gewissensfreiheit* (Munich, 1905), 112 pages; *Hexenwahn und Hexenprozess, vornehmlich im 16. Jarhundert* (Fribourg-en-Brisgau, 1910), 282 pages ; *Protestantismus und Toleranz im 16. Jahrhundert* (Fribourg, 1911), 374 pages. — Walther répond : Si Luther interprétait ainsi l'Ancien Testament, c'était sous l'influence du moyen âge (*Für Luther wider Rom*, p. 317).

3. Ci-dessus, p. 62, n. 2.

4. [Ci-dessus, p. 130-131, et appendice II, figure IX].

5. [Pris de Harnack dans son article, col. 690].

Harnack a réservé sa grosse artillerie pour la seconde partie de sa critique, où il en arrive à défendre ses opinions. Ce qui l'a frappé le plus à cette « première lecture », nous expose-t-il, ce sont les « nombreuses » attaques dirigées contre lui. La profonde irritation et l'aveuglement où elles le plongent nous montrent, en effet, à quel point elles l'ont touché. Mais ce qu'il dit à cette occasion nous a paru si faible qu'au risque d'offenser encore une fois le susceptible professeur, nous ne pouvons nous empêcher d'en faire aussi la critique, « si tant est que ces passages ne portent pas déjà en eux-mêmes leur propre condamnation[1] ». Car c'est bien ici le lieu de nous rappeler la belle parole de Platon : « La déférence pour un homme ne saurait aller avant le culte de la vérité[2] ».

A la page 384 de mon livre, je cite Harnack parmi les théologiens protestants qui attribuent à tort à saint Augustin l'expression désormais consacrée de « vices éclatants ». Je citais exactement ses paroles : « Toutefois c'est Augustin qui le premier a fait le pas suprême par son *affreuse théorie* que toutes les vertus des païens n'étaient que des *vices éclatants* ». Je lui reprochais de manquer de sagacité « en ne s'en tenant pas du moins au *mot latin*, puisque notre *mot allemand* « Laster » disait beaucoup plus que le latin « vitium », et cela surtout chez saint Augustin[3] ». Puis, je vis qu'en 1902, Walther avait déjà objecté à Harnack que les mots « splendida vitia », « vices éclatants » ne se trouvaient pas dans saint Augustin ; et que la même année, Harnack lui avait répondu qu'il le savait ; mais, avait-il ajouté, s'ils ne s'y trouvaient pas mot pour mot, ils rendaient fort bien la pensée d'Augustin. Après

1. [Autre citation de Harnack, col. 690].

1. Platon, *Polit.* X, 1 [Ed. Didot, 1846, t. II, p. 177].

3. Dans la seconde édition, Denifle a déplacé ce passage ; il se trouve, ci-dessus, t. IV, p. 174.

l'affirmation de Harnack « qu'il le savait », je mis un point d'interrogation[1]. Là-dessus, grande indignation de Harnack : « Ainsi, c'est tout simplement un mensonge que Denifle me reproche. Evidemment, cette accusation lui est permise, puisque *tout hérétique est un méchant homme*[2] ». Du calme, cher Monsieur ! Car enfin, pour nous autres catholiques un mensonge de ce genre serait assurément un péché, mais non pour vous, ni pour tous ceux qui regardent Luther comme un « Réformateur » et le « fondateur d'une confession religieuse » : Luther n'a-t-il pas enseigné qu'un mensonge nécessaire, un mensonge utile, un mensonge secourable n'allaient pas contre Dieu, et que des mensonges de ce genre, il les prenait sur lui[3]. Vous voilà

1. Ces lignes reportent à un passage des « Corrections et additions » de la première édition (1re éd., p. XXX). Pour l'intelligence plus parfaite de ce qu'on lit tant ici que dans la *préface de la seconde édition* (ci-dessus, t. I, p. LIX), nous reproduisons ce passage en entier. Pour compléter ce qu'il avait dit aux p. 383 et 384 de sa 1re édition (désormais ci-dessus, t. IV, p. 172-174), Denifle ajoute : « Qu'il soit dit à l'honneur de W. Walther qu'en 1902, dans l'*Evangelisch- lutherische Kirchenzeitung* il a affirmé, contrairement à Harnack, que la fameuse expression ne se trouvait pas dans S[t] Augustin. La réponse de Harnack vaut son pesant d'or (*Theologische Literaturzeitung*, 1902, p. 219) : « On ne peut donc trouver mot pour mot dans S[t] Augustin l'expression que les vertus des païens n'étaient que des vices éclatants. Je le savais (?). Mais que ce soit là une formule fort heureuse pour résumer les idées dominantes d'Augustin, c'est ce que personne au courant de cette matière ne songera à nier ». Combien Harnack eût-il mieux fait de se taire ! *S'il le savait*, pourquoi a-t-il donné cette expression comme d'Augustin ? Ce n'est là qu'une mauvaise défaite. Du reste, son langage présent nous montre combien aujourd'hui encore ce sujet lui est peu familier : il continue de regarder cette expression comme une formule fort heureuse pour résumer les idées dominantes d'Augustin, et de donner le mot allemand *Laster* comme synonyme du mot *Vitium* chez Augustin (N. d. T.).

2. [Col. 690].

3. [Ci-dessus, t. I, p. 214].

donc, Monsieur le professeur, couvert à l'égard de Dieu par un surhomme ! Pourquoi vous surexciter ? En vérité, au lieu de se livrer à des pensées mélancoliques, Harnack aurait mieux fait de répondre au reproche que çà et là je lui adresse d'identifier le mot allemand *Laster* avec le mot *vitium* chez Augustin. Sur ce point, il garde un silence prudent. Mais en mettant quelque peu sa bonne foi en doute, suis-je vraiment si injuste envers lui ? Regardons-y de plus près. Nous sommes à la pièce capitale de la critique de Harnack.

Immédiatement après la sortie qu'on vient de lire, Harnack continue : « De la page 143 à la page 188, Denifle fait pleuvoir sur nous une érudition absolument hors de propos sur les idées de Thomas et autres docteurs avant Luther au sujet de l'état monastique et de l'idéal catholique de la vie[1] ; puis il y rattache (p. 188-204)[2] une polémique amère et rageuse contre l'opinion soutenue par Ritschl et par moi (en compagnie de centaines d'autres), à savoir que d'après la conception catholique l'état monastique, en tant qu'état de perfection, était le véritable idéal catholique de la vie (sans du reste que, nous ayons voulu nier le fait bien connu de nous tous que, d'après la conception catholique, la charité est le couronnement suprême de la vie chrétienne, et qu'elle peut aussi s'acquérir dans la vie active) ».

Eh bien ! parler ainsi, n'est-ce pas tricher au jeu ? Si bien que « celui qui n'y regarderait pas de près pourrait être un instant trompé par la manière déconcertante de l'auteur[3] » ?

1. [Ci-dessus, t. I, p. 244-315].

2. [Ci-dessus, t. I, p. 354-381, avec quelques modifications sur la la 1re édition, mais sans importance. En outre, dans la 1re édition, ces pages suivaient immédiatement celles du renvoi précédent].

3. [Phrase de Harnack dans son article, à l'endroit de Denifle].

Qu'ai-je reproché à RITSCHL? A la page 188[1], je cite textuellement ses paroles : « Le christianisme catholique a son idéal de vie dans le monachisme... » Il prétend ensuite que la pratique de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance « *dépasse* la loi générale de Dieu », que, d'après l'enseignement catholique, ce serait par ces vertus que l'homme atteindrait sa fin surnaturelle », etc. Enfin « l'état monastique ainsi entendu *est*[2] la perfection chrétienne ». Eh bien, *chacune de ces phrases contient une erreur*. Le monachisme *n'est pas* l'idéal catholique de la vie ; cet idéal se trouve bien plutôt dans l'accomplissement du plus grand des commandements, dans la perfection de l'amour de Dieu et du prochain. Par suite, il est faux que la pratique de la pauvreté, de la chasteté et de l'obéissance *dépasse* la loi générale de Dieu ; ces vertus sont plutôt des *moyens* en vue d'accomplir aussi parfaitement que possible cette loi divine générale. La phrase finale de Ritschl est peut-être encore plus fausse ; « L'état monastique est la perfection chrétienne ». A la page 189[3], j'ai fait remarquer qu'ici Ritschl ne fait que reproduire le texte allemand de la Confession d'Augsbourg : « Les états religieux sont la perfection chrétienne ». Avec cette *Confession*, il confond *l'état de perfection* avec *la perfection* ; il n'a pas même employé l'expression d' « état de perfection », bien qu'on la trouve dans un passage de Luther cité en note[4]. C'est précisément pour mettre un peu de clarté dans ces questions que j'ai écrit les pages 143-188, où, à en croire Harnack, j'accable les protestants « d'une érudition absolument hors de propos ». S'il y a quelqu'un pour qui elle n'était pas hors de

1. [T. I, p. 355].
2. C'est moi qui souligne.
3. [T. I, p. 356].
4. [P. Tschackert, *Die unveränderte Augsburgische Konfession*, Leipzig, 1901, p. 184, note 21].

propos, c'est bien pour le grand professeur de Berlin. En voici une autre preuve.

Ce que je lui ai reproché, est-ce bien ce dont il vient de nous parler ? *Pas le moins du monde.* Je dis à la page 189 : « D'après Harnack, l'état monastique est *la* vie chrétienne » [1]. Pour qu'on ne se méprenne pas sur le sens de ses paroles, il met l'article en *italiques* [2]. Cette phrase est la conclusion d'une discussion très confuse qui commence à la page 5, par les mots : « L'idéal commun à toute la chrétienté, c'est une vie vraiment chrétienne ». Puis, on voit que, d'après la doctrine catholique, le moine serait seul à atteindre cet idéal, et par conséquent que, d'après cette doctrine, état monastique et vie chrétienne ne feraient qu'un. *C'est cette assertion que je combats* : pour s'en convaincre, il suffit de feuilleter mon livre. Et n'avais-je pas raison de la combattre ? La conséquence de cette thèse insensée de Harnack, c'est que selon la conception catholique non seulement l'état monastique serait l'idéal catholique de la vie [3], mais encore et surtout que *seul* il serait la vie chrétienne, de sorte que celui qui ne serait pas moine n'atteindrait pas « l'idéal commun à la chrétienté »,

1. [T. I, p. 358].

2. *Das Mönchtum*, p. 6. [7e éd., 1907, p. 6.]

3. Il écrit encore dans son *Histoire des Dogmes* (*Dogmengeschichte*), III, 783 : « Luther a attaqué l'idéal de la perfection chrétienne tel que l'a conçu le catholicisme en entier, et non pas seulement celui du moyen âge. Dans sa lutte contre l'état monastique, contre l'ascétisme, les pratiques particulières, etc., il a combattu cette erreur fondamentale de la spéculation pélagienne que devant Dieu il y aurait quelque chose à avoir de la valeur en dehors de Dieu lui-même. » (Ci-dessus, t. III, p. 385, 386, 388). Ici encore, Harnack se met complètement au faux point de vue de Ritschl. Dans l'ascétisme, *dans les pratiques particulières*, etc., l'un et l'autre voient l'idéal de l'état monastique, puis, d'une manière générale, l'idéal catholique de la vie, et, comme conclusion, la vie chrétienne elle-même.

ne mènerait pas une vie chrétienne ! Et que Harnack ne vienne pas me répondre que ce n'était pas là sa pensée, car sa manière de s'exprimer témoigne constamment du contraire. Dans son *Essence du Christianisme*, à la page 81, il écrit que Jésus « a eu conscience d'être *le* Fils de Dieu », et à la page suivante, il l'explique en disant que c'est là un titre qu'il n'a donné « *qu'à lui seul* »[1]. [Si « l'état monastique est *la* vie chrétienne », c'est donc bien qu'il est le *seul* à être la vie chrétienne].

Pourquoi des procédés aussi peu séants ? Si pourtant nous étions au bout ! Mais que peut bien signifier la phrase que Harnack met entre parenthèses ? Est-elle là pour dire au lecteur que l'idéal catholique de la vie consiste dans la perfection de la charité, vers laquelle tout le monde doit tendre, et que Harnack ne l'ignorait pas ? Mais s'il en était ainsi, il n'en serait que moins excusable d'écrire que l'état monastique est l'idéal catholique de la vie, ou même qu'il est *la* vie chrétienne. En outre, puisque cette conception catholique est « bien connue », notamment de Harnack, pourquoi, dans les endroits de ses écrits où il parle de l'idéal catholique de la vie, n'en fait-il jamais mention ? A la page 9 de son *Monachisme*, il va même jusqu'à *opposer* l'amour de Dieu à la sainteté monastique qu'il n'a pas comprise : « Jésus-Christ, dit-il, a mis au premier rang le plus simple et le plus difficile de la loi, la charité envers Dieu et envers le prochain, et il l'a opposé à toute sainteté cérémonielle et à toute morale raffinée[2] ».

1. *Das Wesen des Christentums*, p. 81-82. [*L'Essence du christianisme*, 1907, p. 158-159].

2. Pour être juste, je dois noter que d'après Harnack, au VI^e^ siècle « on fit en Occident cette découverte » (!) que l'homme trouvait son salut uniquement dans le don de sa volonté à Dieu par la foi et la charité, qui n'étaient produites que par la grâce divine donnée dans les sacrements : par là, l'homme arrivait à la perfection morale (*Das Mönchtum*, p. 38 ; 7^e^ éd., 1907, p. 40).

Puis, pourquoi vient-il aujourd'hui prétendre que je combats l'opinion soutenue par Ritschl et par lui *qu'en tant qu'état de perfection*, l'état monastique est le véritable idéal catholique de la vie ? En réalité, dans tout son opuscule sur le monachisme, Harnack n'a pas écrit une seule fois ce mot *d'état de perfection*. Or c'est uniquement contre cet opuscule que je me suis élevé : il est facile de s'en convaincre en parcourant les parties de mon ouvrage dont il s'agit ici. En tout cela, Harnack ne cherche qu'à se tirer d'un mauvais pas ; mais il n'est parvenu qu'à s'embourber davantage : en écrivant ce mot d'*état de perfection*, il répète une expression qu'il ne comprend pas.

« Nos idées sur ce point, dit-il, sont admises par Denifle lui-même, non seulement à l'endroit où il nous attaque, mais encore quarante pages auparavant ». Puis, il cite une partie de mon exposé sur la doctrine de saint Thomas touchant les conseils et *l'état de perfection*[1], et il reproduit mes citations de saint Bernard et de saint Thomas. Son jugement final me dispense de reproduire ici ce passage de son article : il conclut avec emphase : « Dans le catholicisme, à côté de l'état monastique, conçoit-on un autre état qui soit aussi *la perfection* ; y en a-t-il un autre que l'on nomme ainsi ? Non ! » Cher Monsieur, que d'ignorance et d'inintelligence, puisqu'il faut enfin en venir à des mots quelque peu énergiques ! Dans le « catholicisme », on n'a jamais considéré l'état monastique comme « la perfection » ! Mon « érudition hors de propos » n'a donc pu parvenir à vous apprendre qu'entre *état* de perfection et *perfection* tout court il y a une différence

Mais qu'est-ce que Harnack entend par là ? Et d'après sa conception des siècles suivants du moyen âge, qu'y est-il demeuré de tout cela ? « Des pratiques », « de l'ascétisme », « des pénitences », « des règlements », etc.

1. [Ci-dessus, t. I, p. 252-253].

essentielle, que sans doute on appelle l'état monastique état de perfection, mais qu'on ne l'appelle pas la perfection, et que, de fait, il ne l'est pas non plus !

Harnack s'appuie simplement sur Ritschl et sur le mauvais texte allemand officiel de la *Confession d'Augsbourg*, texte qui, même après le bon travail d'amélioration de Tschakert [1], reste toujours défectueux ; c'est au travers de cette atmosphère qu'il a lu les conclusions de « mon érudition hors de propos ».

Il lui est arrivé un autre malheur. Dans mon ouvrage, à la page 148, note 2, le typographe a mis par mégarde ; *1ª 2ae (prima secundae), quaestio 189*, au lieu de 2ª 2ae *(secunda secundae)*. A la note suivante, j'ai mis : *Ibidem, quæstio 184* [2]. Quiconque est tant soit peu familier avec la *Somme* de saint Thomas trouvera aussitôt le passage exact, car la *Prima secundæ* n'a que 114 questions. Mais *Harnack ne s'est pas fait cette réflexion* : pour développer l'*ibidem* de la note 3, il s'est reporté machinalement à la note 2, et il a mis : *1ª 2ae (prima secundæ), quaestio 184, art. 4*, alors pourtant que dans mon ouvrage lui-même, à la page précédente, ainsi qu'aux pages 145-146 [3], il aurait pu trouver le renvoi absolument exact. Pour avoir des textes et des références précises sur saint Thomas ou l'époque de la Réforme, ce n'est pas à Harnack qu'il faut s'adresser.

Voilà la valeur des recherches sur lesquelles s'appuie ce jugement de Harnack : « L'ouvrage tout entier est rempli des attaques les plus arrogantes contre les savants protestants : ignorance, insignifiance, bavardage et pis encore leur sont reprochés à chaque page. Autant qu'il m'a été possible de contrôler ces attaques à une première lecture

1. *Die unveränderte Augsburgische Konfession*, Leipzig, 1901.
2. [Ci-dessus, t. I, p. 253, n. 3 ; mais l'erreur y a été corrigée].
3. [Ci-dessus, t. I, p. 253, n. 1, p. 247-248.]

(*et je me suis arrêté notamment à celles, en grand nombre, qui me visent personnellement*) je puis déclarer qu'elles se font remarquer par une légèreté, des altérations et des détournements de sens véritablement inouïs ; l'auteur n'y recule même pas devant les mots les plus infâmants comme ceux de cynisme et de mensonge ». D'après les indications que nous venons de donner sur la manière dont Harnack tente de se tirer d'embarras, le lecteur voudra bien décider sur qui retombe ce reproche de légèreté, d'altérations et de détournements de sens. Harnack aurait-il donc clairement senti que par des *moyens scientifiques* il lui était impossible d'infirmer les pages où je l'attaque dans mon ouvrage ?

Au sujet des deux exemples que je viens de donner [sur les « vices éclatants » dont aurait parlé saint Augustin et sur la prétendue identification catholique entre l'état monastique et l'idéal de la vie], il écrit : « Je ne donnerai que deux exemples de la manière dont l'auteur mène sa polémique *à l'endroit des idées*. Je suis prêt à réfuter de la même manière toutes les autres attaques que ce livre contient contre moi ». *De la même manière* : donc avec des réfutations également superficielles, qui compromettent Harnack aux yeux du monde savant.

Il oublie aussi qu'*il me devait à moi-même* la réfutation de mes attaques, d'autant plus que dans plusieurs passages de mon livre je l'avais mis en demeure d'y répondre. Comme, dans son compte-rendu, il *fait prévoir* une réfutation plus détaillée, réfutation que j'ai vainement attendue jusqu'au dernier moment, je vais lui énumérer ici les points sur lesquels il *aurait dû* prendre position ; il ne s'agit pas d'enfantillages, mais de sérieuses affaires d'honneur sur le terrain de la science[1].

1. Cette « réfutation plus détaillée » ne se trouve pas davantage dans *Aus Wissenschaft und Leben* (Giessen, 1911), collection

Comment fait-il s'accorder la phrase : « L'état monastique est *la* vie chrétienne » avec cette autre : « L'état monastique est la forme *la plus élevée* du christianisme [1] ? » Quelle position prend-il à l'endroit des fausses idées que je lui ai reprochées au sujet du « programme » des moines de Cluny et de « leur pape » Grégoire VII [2] ? De même encore, à l'endroit de ces assertions absolument erronées : « Jusqu'à la fin du XII^e^ siècle, l'état monastique est demeuré dans l'Occident une institution essentiellement aristocratique [3] » ; « les écoles des monastères n'étaient ouvertes qu'à la noblesse » ; « pour la masse grossière du peuple, le monastère restait tout aussi fermé que le manoir [4] ». De même, à l'endroit de ses opinions fausses sur saint François d'Assise et les deux grands ordres mendiants [5] ? Je l'ai mis au défi de m'indiquer dans les mystiques, et spécialement dans les mystiques allemands, *un seul* passage sûr, clair et inattaquable d'où puisse résulter la vérité de son assertion que la *mystique* voulait produire *la certitude du salut* ; je l'ai prié de m'analyser cette phrase : « L'ordre des Jésuites est le dernier mot authentique du *monachisme* occidental » ; de me dire ce qu'il entendait par *monachisme* ; par *mystique des Jésuites ;* par

d'articles divers publiés par Harnack ces dernières années. Un chapitre, il est vrai, est intitulé : *Pater Denifle, Pater Weiss und Luther* (t. I, p. 295- 332) ; mais Harnack n'y parle que du t. II de l'œuvre de Denifle, que le P. Weiss a fait paraître avec un plan à lui en 1909 (N. d. T.).

1. Ci-dessus, t. I, p. 361.

2. Ci-dessus, t. I, p. 361-367.

3. Ci-dessus, t. I, p. 367-368.

4. Ci-dessus, t. I, p. 369. — [Voir aussi Jean GUIRAUD, *Histoire partiale, histoire vraie,* I (1912, 24^e^ édit.), chap. XVI : *L'Eglise et les écoles sous les Mérovingiens* (pp. 189-193); chap. XX : *La féodalité, les seigneurs féodaux* (pp. 215-241) ; chap. XXVII : *L'instruction et l'Eglise au moyen âge* (pp. 328-363)].

5. Ci-dessus, t. I, p. 370-372.

mystique sensuelle, ascétisme, discipline morale » ; de m'indiquer où *il est dit* que l'ordre des Jésuites a un but *politique*[1], etc. Il n'a pas osé répondre sur un seul de ces points.

J'ai combattu aussi ce qu'il dit des mortifications et des épouvantes de Luther pendant sa vie monastique[2], son explication du « Je suis ton salut[3] » ; j'ai montré combien était inintelligible son reproche à l'Eglise catholique d'enseigner « que devant Dieu il y avait quelque chose à avoir de la valeur en dehors de Dieu lui-même[4] » ; de même aussi ses vues sur la certitude du salut et les « expériences » de Luther à ce sujet[5], sur les tentatives de réforme au moyen âge[6] ; combien était ridicule son apothéose de Luther[7]. Par-dessus tout, j'ai fait voir jusqu'à l'évidence[8] que Harnack était incapable de comprendre *saint Thomas*. Pour ne pas trop l'irriter, je lui ai donné comme compagnon de souffrance le théologien positif Dieckhoff[9], et, comme consolation, je l'assurais en outre qu'en général les reproches que je lui adressais atteignaient *les théologiens protestants de toutes les écoles*[10].

Qu'a répondu Harnack à toutes ces questions ? Il s'est tu ! J'aurais pu faire d'autres remarques encore ; pour ne pas ajouter à un livre déjà « corpulent », comme on s'est plu à appeler mon ouvrage, je m'en suis abstenu. S'il

1. Ci-dessus, t. I, p. 375 et suiv..
2. Ci-dessus, t. II, 243-326 et notamment 295, t. III, p. 274.
3. « Salus tua ego sum ». Ci-dessus, t. I, 194, et surtout II, 369.
4. Ci-dessus, t. III, p. 385, 388, n. 2.
5. Ci-dessus, t. III, p. 435, 468.
6. Ci-dessus, t. III, p. 469, n. 4.
7. Ci-dessus, t. IV, p. 147, n. 1.
8. Ci-dessus, t. IV, p. 214-230.
9. Ci-dessus, t. IV, p. 194-214.
10. Ci-dessus, t. IV, p. 230.

désire que je garde le silence à son endroit, qu'il se retire donc dans le domaine de l'ancienne littérature chrétienne, qui lui est plus familier, et qu'il n'écrive plus un mot sur la scolastique, et notamment sur saint Thomas !

Nous sommes loin d'avoir épuisé ce qu'il y aurait à dire sur les critiques de Harnack. En voici une encore plus révoltante. Il termine sa discussion cauteleuse par un procédé évidemment fort commode pour exciter contre moi des esprits protestants, même de sang rassis : il mutile ma préface ; il arrache de son contexte la phrase suivante : « Alors même que les protestants ne tapageraient pas contre l'Eglise catholique, comme ils l'ont fait dans les dernières années, et qu'ils ne provoqueraient pas formellement à la lutte, ils resteraient pourtant les éternels trouble-paix ; par leur enseignement de l'histoire et de la religion dans les écoles, ils s'engendreraient des successeurs de génération en génération ». Harnack interrompt ici brusquement la citation. Naturellement, le lecteur doit avoir l'impression que je voulais réellement en arriver à la conclusion qu'il en tire, et dont il souligne les termes : « *Ainsi donc, à elle seule, notre existence est une provocation pour l'Eglise catholique* ».

La conscience de Harnack aurait dû lui défendre de passer sous silence l'explication dont je fais suivre immédiatement les paroles qu'il cite : « Là (dans les écoles protestantes), on inocule aux enfants des préjugés en foule contre l'unité, contre l'Eglise catholique. Pendant de longues années, au lieu des vraies doctrines catholiques, l'enfant, porté à tout croire, y entend à peu près uniquement des inventions grossières, des caricatures qui vont jusqu'à l'anti-christianisme ; sur l'Eglise catholique, ce ne sont presque que des mensonges haineux, ce dont chacun peut se convaincre soit en conversant avec des protestants, soit

en lisant leurs ouvrages ». N'avais-je pas raison de protester contre un tel enseignement ? En demandant qu'à l'avenir, dans les écoles protestantes, on exposât la doctrine catholique sans la falsifier, est-ce qu'en réalité je ne travaillais pas *dans l'intérêt de la paix confessionnelle* [1] ?

La remarque que Harnack rattache à cette altération de ma pensée montre bien qui est celui qui par tous les moyens désirerait provoquer un orage confessionnel : « Nous voulons en prendre bonne note ». Pour échapper au devoir d'une réfutation objective, c'est un moyen fort commode que de se placer devant l'adversaire le knout ou le bâton de police à la main, surtout dans notre monde de savants, si enclin à ce genre de preuves. Un dernier avertissement met le comble à ces agissements inexcusables : « Si l'on veut que mon ouvrage ne soit pas entendu dans le sens d'une nouvelle *déclaration de guerre* », il faut, nous dit-il, qu'il soit rejeté « d'une manière moins amphibologique » que dans la *Germania* [2]. Ce qui veut dire : S'ils ne veulent pas être dénoncés comme troublant la paix confessionnelle, les catholiques doivent repousser l'auteur avec son livre, comme un instigateur dépourvu de science. Arrivé là, Harnack naturellement n'a plus rien à dire ; il s'est dérobé avec un rare bonheur à une réponse raisonnée, qui l'aurait forcé d'accepter mes conclusions.

Mais qui donc donne à ce professeur le droit de mêler d'une manière si violente et, disons-le hardiment, d'une manière si indigne deux domaines absolument séparés, le droit de porter sur le terrain de *la politique* une discussion

1. Comme nous l'avons dit plus haut (t. I, p. XIV), Denifle a supprimé cette préface dans sa seconde édition. Le passage cité ici se trouve à la p. XV (N. d. T.).

2. Sur ce point, voir en outre, ci-dessous, p. 117-122, mes remarques contre SEEBERG.

qui devait rester uniquement sur celui de la science ? Est-ce là l'indépendance de la science, est-ce là l'exemption de préjugés ? Oui, je le reconnais, ou plutôt je l'affirme de nouveau : je l'ai provoqué, lui et, si l'on veut, le protestantisme ; mais c'était à une lutte loyale et scientifique. Et pour toute réponse, au lieu de me combattre avec les mêmes armes de la critique objective, il se borne à me dénoncer comme un perturbateur de la paix religieuse en Allemagne, à me prêter des intentions déshonorantes ! Nous laissons au lecteur le soin de porter un jugement.

La même perfidie lui a inspiré la sommation qu'il adresse à ses « collègues catholiques », à qui il cède le « *pas* » avec cet aimable billet : « Nous verrons ce qu'ils laisseront subsister de ce livre, si tant est qu'il ne porte pas déjà en lui-même sa propre condamnation ». Est-ce là une réponse ? Suivant la remarque plaisante et fort judicieuse qu'on a faite à ce sujet, est-ce que l'on n'éclaterait pas de rire si, en face d'une attaque contre la papauté, les savants catholiques, ceux-là surtout qui seraient mis en cause, se croisaient les bras et disaient : « Tout d'abord, que nos collègues protestants veuillent bien commencer la riposte ! » Si je ne savais que Harnack a écrit sa réplique sous le coup de la surexcitation, je devrais recourir à des épithètes autrement plus fortes pour caractériser sa conduite.

Mais en voilà assez sur lui [1].

1. Toutefois, je voudrais encore rectifier un mot de Harnack, parce que d'autres sont tombés dans la même erreur ; il présente mon travail comme une « biographie » de Luther, et il semblerait que c'est moi-même qui l'ai ainsi désigné. Comme je l'ai dit dans mon livre, une véritable biographie de Luther n'est pas encore possible ; les protestants ont accumulé à ce sujet nombre d'altérations, de déformations et de fausses conceptions ; et la mise au point n'est pas encore faite. L'une de mes principales préoccupations a été de réunir les matériaux d'une biographie de Luther, surtout ceux qui caractérisent son évolution intérieure, et

§ 3. — *Le point de vue de Seeberg.*

Il y a eu un homme, un philosophe doué d'un talent extraordinaire, qui a partagé l'humanité en deux groupes : le troupeau des mortels et les surhommes. A la masse du vulgaire, il laisse « la morale des esclaves » ; pour les surhommes, il a « une morale de maîtres. » Tout ce que le monde d'en bas tient pour juste et pour saint, la moralité et la religion, est de nulle valeur pour le monde d'en haut. Ce monde supérieur ne connaît plus l'étau comprimant de la loi : les seules barrières qu'on y accepte viennent de la volonté impulsive de sa propre personnalité géniale. Ces phénomènes n'apparaissent qu'une fois par siècle, mais ce sont vraiment là les grands hommes. « Par delà le bien et le mal » : voilà leur devise, et c'est aussi la mesure d'après laquelle on doit les juger.

L'auteur de cette doctrine d'une audace extravagante s'appelle NIETZSCHE [1] ; la hardiesse et la tension de ses pensées l'ont mené à une fin tragique. Quelque téméraires qu'elles fussent, elles ont été accueillies

qui jusqu'ici avaient été beaucoup trop mis à l'arrière-plan. C'est pourquoi je n'étais pas obligé de traiter tous les côtés du « grand Réformateur ». Au reste, je suis encore débiteur de tout un second volume.

1. Sur Frédéric Nietzsche (1844-1900), voir H. LICHTENBERGER, *La Philosophie de Nietzsche*, Paris, Alcan, 1912, 13 éd. ; Daniel HALÉVY, *La vie de Frédéric Nietzsche*, Paris, Calman Lévy, 7e éd. : ce sont les deux ouvrages qui permettent d'avoir sur Nietzsche la meilleure vue d'ensemble. On attend une étude de M. Andler sur Nietzsche (N. d. T.).

et célébrées par un nombre effrayant de nos contemporains ; une foule de disciples se sont rangés sous son drapeau. Par contre, non seulement les catholiques, mais encore les protestants croyants, qui voulaient sauver quelque chose de ce naufrage universel, remarquèrent quelles dangereuses conséquences comportait cette distinction entre la masse et les surhommes : ils virent l'abîme béant où elle précipiterait la société, et ils se mirent en garde contre elle.

Et maintenant voici le langage que nous tient un *théologien positif*. Luther avait « une grandeur démoniaque » ; en lui agissaient des « énergies merveilleuses, grâce auxquelles » il a dit des paroles, il a fait des actions « qui retentissent à travers les siècles » ; « les plus puissants mêmes d'entre nous repousseraient avec horreur toute comparaison avec Luther », dans l'âme de qui deux mondes étaient aux prises. Ce fut « un homme d'une grandeur et d'une force colossales » ; il se range parmi « les géants de l'histoire », parmi ces « hommes que l'histoire du monde ne produit pas dans ses jours de semaine, mais seulement à ses dimanches » ; bref, la « surhumanité » habite en lui. C'est pourquoi dans le détail il peut être mauvais et moralement répréhensible ; il peut soutenir des polémiques injustes et grossières, haïr d'une haine terrible et avec une brutale puissance ; il peut aller jusqu'à la passion la plus exaltée, jusqu'à une conscience effrayante de sa personnalité ; tout cela, nous dit Seeberg, n'enlève rien à sa grandeur et n'a pas à influencer le jugement que l'on doit porter sur lui. Tout cela et pis encore doit être compté parmi

« les revers de la grandeur merveilleuse de cet homme ». Et celui qui fait ressortir ces petits côtés, celui qui se donne la peine d'examiner la vie de Luther « atome par atome », celui-là joue le rôle d'un « primaire », qui criticaille le style d'un grand écrivain ou le plan de bataille d'un grand capitaine. Voilà pourquoi ce serait aussi faire preuve « d'une déviation ridicule que de vouloir examiner si les citations de Luther sont exactes ». « Le magister peut bien menacer du crayon rouge ou de la gaule, les grands hommes n'en restent pas moins les grands hommes, et DENIFLE n'a absolument aucune prise sur le grand Luther » ; « tous les détails que l'on peut mettre en avant ne sauraient porter atteinte à la grandeur historique de cet homme. » Car « les énergies merveilleuses » de Luther peuvent tranquillement « se déchaîner en dureté et en violence, en grossièreté et en brutalité. *Chez presque tous les vrais grands hommes de l'histoire, non seulement les vertus, mais aussi les défauts ont un caractère héroïque. Sur ce point Luther n'a pas fait exception* ».

Telle est la conclusion de l'essai qu'a esquissé le professeur de l'Université de Berlin, SEEBERG, pour sauver l'honneur de Luther[1]. Que l'on compare maintenant ce langage avec celui de NIETZSCHE : la seule

1. Dans sa critique de mon livre *Luther et le Luthéranisme*. Seeberg l'a d'abord fait paraître dans la conservatrice *Kreuzzeitung* (*Neue Preussische Zeitung*), 1903, n^os^ 567, 569, 571 et 572 ; puis il l'a publiée en brochure sous ce titre : *Luther und Luthertum in der neuesten katholischen Beleuchtung*, Leipzig, 1904. Dans l'exposé qui précède, je n'ai visé que la dernière section (la 6^e^), p. 24-31. [Après avoir attaqué certains détails de l'œuvre de Denifle, naturellement ceux qui prêtaient le plus à la critique, Seeberg y termine en *s'élevant* à ces considérations générales.]

différence qu'on y trouvera, ce sera le nom du signataire. *Avec une fatalité logique, le porte-parole des luthériens « positifs », Seeberg, a été poussé dans le camp du plus radical de tous les philosophes du revolver*[1]. Pourquoi ? Parce qu'il voulait défendre à tout prix son « Réformateur », et qu'il n'avait pas d'autres moyens d'y parvenir. Une pareille course jusqu'au sommet du

1. Par ces mots, Denifle fait allusion aux derniers écrits de Nietzsche, à ceux qui sont caractéristiques du Nietzschéisme, c'est-à-dire de la théorie du surhomme : *Par delà le bien et le mal* (1886) ; *La volonté de pouvoir* (1887 et suiv.). On a dit de ces écrits qu'ils formulaient la philosophie de la dynamite.

Une remarque en passant. En 1887, Nietzsche a donc conçu un grand ouvrage qu'il a intitulé : *Die Wille zur Macht ;* c'est celui où il expose le plus explicitement sa théorie du surhomme. En 1903 et 1906, M. Henri Albert a donné en deux volumes la traduction de ce que Nietzsche a laissé de cette œuvre (Société du Mercure de France). Il a traduit le titre par : *La Volonté de puissance*, et c'est désormais ainsi qu'on nomme cet ouvrage en France (H. Lichtenberger, p. 193, D. Halévy, p. 309, etc.). Eh bien, je remarque d'abord que cette traduction n'est pas vraiment littérale ; l'allemand est beaucoup plus expressif ; il porte : la volonté *vers la* puissance ; le *zur* fait l'effet d'un tremplin pour s'élancer vers un but peu accessible. Puis, fût-elle même littérale, j'aurais eu grand'peine à me résigner à cette expression bizarre, imprécise, et qui produit l'effet d'un habit mal taillé. Au risque de m'écarter des mots, j'aurais visé à exprimer *clairement et exactement* l'idée ; j'aurais mis : *La volonté de pouvoir ;* ou d'une manière encore plus libre, mais plus expressive et plus juste : *La volonté d'être fort, L'effort vers la puissance, La tension vers la puissance.*

« Vous avez parfaitement raison, me disait à ce sujet un candidat à l'agrégation d'allemand ; mais, présentement, *Volonté de puissance* et autres traductions de ce genre sont les seules admises dans l'Université ». Eh bien, cette méthode peut être commode pour jauger *mécaniquement* des jeunes gens à un examen ; mais j'estime qu'elle est contraire au génie français.

J'ai cité cet exemple pour faire comprendre d'après quelle méthode j'ai fait la présente traduction (N. d. T.).

rationalisme paraît d'autant plus écœurante qu'il ne s'agit pas ici d'un guerrier quelconque de l'histoire profane, mais d'un fondateur, d'un réformateur de la religion et de la morale. Le destin de Seeberg jette une lumière éclatante sur notre thèse que, *toujours et par une conséquence fatale, le luthéranisme et le protestantisme aboutissent au bouleversement.*

Mais qui donc a songé à douter qu'il n'y eût de la grandeur chez Luther? Où avons-nous nié qu'il « ait brisé ce que l'on avait révéré pendant mille ans », que, pour parler avec emphase, « il ait secoué les assises du vieux monde » ? Nous admettons même, seulement toutefois jusqu'à un certain point, qu'il « a imprimé de nouvelles tendances à la civilisation ». Nous connaissons encore suffisamment « les lois de l'histoire » pour savoir qu'il n'y a pas d'effet sans cause. Luther a donc bien été le démolisseur, le révolutionnaire que reconnaît unanimement la critique, tant la rationaliste que la chrétienne.

Mais ces lois de l'histoire, que l'on m'a si souvent opposées et avec tant d'insistance, ont une autre exigence, et une exigence fort impérieuse. La Réforme n'a pas été seulement une révolution dans le sens des intérêts *matériels ;* elle a été aussi et surtout une révolution *religieuse* et *morale.* Il *faut donc* qu'elle ait pour auteur un homme grand non seulement à un point de vue tout profane, mais aussi et surtout au point de vue *religieux* et *moral;* ici encore, l'effet et la cause doivent se correspondre. Si l'auteur d'un mouvement religieux *ne remplit pas ces conditions,* si Luther ne présente pas d'autre grandeur que celle que Seeberg

célèbre en lui et que nous-même nous lui reconnaissons volontiers jusqu'à un certain degré, son œuvre n'est qu'une imposture ; il n'est lui-même qu'un menteur et un trompeur.

« Telles sont, dit Seeberg à la fin du portrait qu'il ébauche de son héros, les qualités de ce grand homme et de ce *grand chrétien* ». « De ce grand homme », *dans un certain sens*, soit ; « de ce *grand chrétien* », impossible d'aller jusque-là ! Seeberg aime à comparer Luther à saint Paul. Eh bien ! qu'il essaie donc de mettre l'apôtre des nations dans le cadre de la vie de Luther ! Dans la vie et la doctrine de saint Paul, qu'il essaie de trouver cette brutalité et cette injustice, cette luxure et cette sensualité qui, nous croyons l'avoir rigoureusement prouvé dans notre premier volume, se montrent chez le Réformateur, et nullement comme des « atomes isolés ». La *grandeur démoniaque* dont Seeberg nous parle dans sa brochure, et plus explicitement encore dans son *Histoire des dogmes*[1], nous semble fournir une comparaison autrement plus juste. Car le démon lui aussi (et ici nous parlons vraiment le langage chrétien), car Lucifer lui aussi est *grand* d'une grandeur surhumaine ; il a déjà entraîné dans sa perte des millions d'hommes ; le caractère de ses défectuo-

1. Il écrit dans sa *Dogmengeschichte*, II, 204 : « Luther a passé à travers son siècle comme un *démon*, foulant aux pieds ce que dix siècles avaient révéré. » Plus haut [p. 23, 57], sans en nommer l'auteur, j'ai cité ce mot comme l'expression la plus prenante pour juger Luther. Dans sa brochure (p. 26), Seeberg ne nous donne qu'une seule explication du « miracle » de la création opérée par Luther : « En Luther agissaient des puissances surhumaines (?) et démoniaques ».

sités, ou, pour mieux dire, de ses vices, est « *héroïque* », ou, plus exactement, « démoniaque ».

Aussi, Seeberg se condamne-t-il lui-même lorsque avec une apparence de condescendance il clôt la discussion par ces mots : « Mais, évidemment, il y a un endroit où les chemins se séparent. Le catholique, même le plus modéré, en arrive à un point où il ne peut aller plus loin. Nous ne devons pas lui en tenir rancune. Il s'agit de savoir si Luther avait raison oui ou non ». Mais *c'est précisément cette question qu'il faut examiner ;* elle doit l'être, à moins que nous ne voulions douter à tout jamais d'une réconciliation entre catholiques et protestants. Mais elle ne peut l'être si nous n'étudions jusque dans le détail les atomes moraux du « grand homme ».

Pour trancher la controverse au sujet de la réalité de la mission divine de Luther, *question vers laquelle tout converge,* il importe de voir, ainsi que nous l'avons déjà montré, premièrement s'il a opéré des signes extraordinaires, secondement, si dans sa vie il a montré une vertu et une sainteté exceptionnelles ; et pour nous permettre de nous en rendre compte, *il n'y a de décisif que les traits* que Seeberg appelle *secondaires ;* ces traits ont des « ombres » formidables ; devant elles s'évanouit la « lumière » que Seeberg semble contempler comme ravi en extase.

Il en prend à son aise avec la *nécessité des miracles :* pour lui, le seul fait que Luther a réussi dans son entreprise de bouleversement, et qu'il a montré le le chemin à des nations entières et à des siècles, est

un « miracle » à la force duquel un catholique ne saurait se soustraire. Mais, pour en rester à la comparaison de SEEBERG, le démon lui aussi n'a-t-il réussi dans son bouleversement, et cela à travers des *milliers d'années* et dans tous les pays, et ce bouleversement n'a-t-il pas été incomparablement plus profond que celui de Luther ?

Quel dommage que Luther n'ait pas prévu le « miracle » du succès de son œuvre ! Il aurait été si heureux d'y recourir dans ses embarras ! Dans ce succès de l'œuvre de Luther, si étonnant qu'il puisse paraître aux yeux d'un protestant, nous ne voyons simplement qu'une preuve de la puissance des idées de négation et de destruction, telle qu'elle s'est aussi manifestée dans le *mahométisme* ; à cette partie destructive se sont ajoutés du reste les éléments positifs que le luthéranisme avait en partie conservés de l'Eglise ancienne, et en partie puisés dans la force vitale du peuple allemand. Daus le second volume, nous verrons que la durée du protestantisme (je ne parle pas de sa naissance) se ramène avant tout à un problème politique[1] ; nous verrons les causes qui expliquent cette

1. Je veux ici rappeler simplement aux lecteurs protestants ce qu'il y a plus de trente ans disait le comte d'Eulenbourg au premier Reichstag allemand : « Où est l'Eglise protestante ? *Je ne la connais que dans les institutions de l'Etat.* Je serais vraiment heureux de savoir où se trouve l'Eglise protestante en dehors de l'Etat. *Je ne l'ai jamais rencontrée.* Toutes les institutions ecclésiastiques se fondent uniquement sur les institutions civiles ; et les autorités civiles y attachent à bon droit l'intérêt le plus sacré ». Depuis que Luther et les « Réformateurs » ont mis le gouvernement de l'Eglise entre les mains des princes séculiers, l' « Eglise évangélique » ne peut subsister en dehors de l'Etat sans se diviser

durée. Ici, je veux simplement faire remarquer que *l'intolérance, la puissance* presque toujours brutale des princes et des villes ont frayé la voie à la parole de Luther [1], et que ses premiers et plus enthousiastes apôtres furent partout les nombreux prêtres et moines déchus qui couraient après une vie plus libre et après une femme. De même que Luther avait flatté *leurs passions et leurs menées*, ainsi dans leurs entretiens et dans leurs sermons firent-ils eux-mêmes à l'égard des foules. Comme MAHOMET, ils s'adressèrent aux hommes sensuels et leur permirent de lâcher la bride à leurs instincts. La situation incontestablement triste de l'Eglise d'Allemagne à cette époque forme *l'arrière-plan*, ou, si l'on veut, la *scène* sur laquelle le drame luthérien s'est déroulé [2].

en une multitude de sectes et s'anéantir elle-même. Seule, l'Eglise catholique peut résister à la séparation d'avec l'Etat. Pourquoi ?

1. C'est contredire absolument la vérité historique que de prétendre, comme le font si souvent les protestants, que l'unique arme qui ait été donnée à « l'Eglise évangélique » lors de la « Réforme », ce fut la « vérité » et la « pure parole de Dieu ».

2. Pour ne pas se tromper dans l'appréciation de faits de ce genre et dans la position des facteurs décisifs, il est nécessaire de considérer la situation religieuse dans les autres pays et de la comparer avec celle de l'Allemagne. Si comme l'a fait le dominicain W. Hammer en ce qui concerne les évêques et les chanoines (dans PAULUS, *Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther*, p. 185), on voit la situation religieuse de l'Allemagne à cette époque absolument en noir en comparaison de celle des autres pays, il devient par trop facile d'expliquer la révolution du XVI^e^ siècle. Je reviendrai sur cette conception dans le second volume ; ici je veux me borner à relater un témoignage qui concerne la France (où par parenthèse, pendant tout le XV^e^ siècle et le commencement du XVI^e^, on fut beaucoup plus anti-romain

Le second point, *les qualités morales*, n'est pas moins important pour apprécier Luther. Si pour porter un jugement objectif sur la personnalité de tout homme, quel qu'il soit, les qualités morales doivent déjà être mises au premier rang, à plus forte raison doivent-elles être d'un poids immense pour apprécier un « Réformateur » religieux et moral, et par conséquent pour juger de la légitimité de Luther : alors, ces qualités deviennent vraiment la pierre de touche, l'aiguille de la balance. Pour éviter cet écueil fatal, Seeberg insiste sur quelques beaux traits du caractère de Luther, procédé ordinaire chez ceux qui lui sont dévoués [1]. Nous sommes fort loin de

qu'en Allemagne), le témoignage du célèbre J. Raulin. Après avoir été principal du collège de Navarre à Paris, il était devenu moine de Cluny, et, en 1506, il écrivait à l'évêque d'Albi, Louis d'Amboise : « ....Tunc relevabis Ecclesiam Christi, proh dolor, nunc in *cœno jacentem prælatorum*, cujus (paulo antequam a Parisio recederem) lamentabar ego calamitatem una cum tribus contheologis meis doctoribus, quorum nomina non ignoras. Ast inter loquendum meditabamur *dignam esse ejus miseriam lamento majori, quam quondam Hieremiæ* in Threnis suis pro destructione Synagogæ, quippe qui hinc inde versantes, cum *centum et unum episcopos* in regno Franciæ annumeravimus, de tanto numero *vix tres aut quatuor* deligere potuimus pastores, qui sibi impositi officii partes agere curarent sollicite », Epistolæ (Parisiis, 1521), ep. 2, fol. 7 ; voir aussi fol. 5.

1. Toutefois, Seeberg n'a pas *ici* des vues aussi vulgaires que l' « historien allemand » des *Munchener Neuesten Nachrichten* (1903, n° 577). (Puisqu'il s'agit d'un « historien allemand » mes lecteurs m'excuseront de citer ce journal !) Il écrit : « Celui qui n'a pas d'yeux pour voir la grandeur de Luther à Worms (!), *sa grandeur au lit de mort de sa fille* (devait-il se conduire en père dénaturé ?), sa grandeur en chaire (du haut de laquelle il injuriait les papistes aussi souvent qu'il prêchait), et dans le ministère des âmes (?), celui-là écrit sur Luther comme un aveugle

vouloir nier qu'il n'y ait de beaux côtés dans le caractère de Luther[1] ; il n'était pas si possédé du diable que le sont sous sa plume la papauté et ses autres ennemis. Pourtant, il restera toujours que *la vraie vertu a de l'unité ;* si elle doit être véritablement parfaite, (et elle doit l'être chez un apôtre et un réformateur, chez un homme qui enseigne quelque chose de nouveau au nom de Dieu), il faut qu'elle s'étende à l'homme *tout entier*, à toutes ses actions, au domaine entier de sa moralité ; toute tache importante corrompt le souffle surnaturel que nous devions sentir s'échapper des lèvres de l'envoyé de Dieu. Sans doute, on pourra encore souffrir en lui des défauts insignifiants et passagers, mais non de ces vices qui gâtent et empoisonnent tout l'homme. Or ce sont de ceux-là que l'on trouve chez Luther.

En tant que fondateur de confession, comme l'appellent Harnack et les autres écrivains protestants, Luther devait être un modèle de vertu pour tous ses partisans : autrement, pourquoi leur défendre d'imiter les « revers » du soi-disant « Réformateur » tout aussi bien que ses prétendues qualités supérieures ? Mais le sentiment religieux, même le plus élémentaire, s'in-

sur les couleurs ». — [Luther eut six enfants : Jean, 1526-1575 ; Elisabeth, 1527-1528 ; Madeleine, 1529-1542 ; Martin, 1531-1565 ; Paul, 1533-1593 ; Marguerite, 1534-1570. Voir NOBBE, *Genealogisches Hausbuch der Nachkommen der Martin Luthers* (Leipzig, 1871). Très vraisemblablement c'est de la mort de Madeleine qu'il s'agit ici. Voir Köstlin-Kawerau, *Martin Luther* (1903), II, 596-597].

1. Que *tous* mes lecteurs et critiques veuillent donc attendre mon second volume. C'est là seulement que l'on trouvera mon jugement d'ensemble sur Luther.

surge à bon droit contre cette conclusion[1] ; de là, ce besoin spontané de donner à Luther, malgré les protestations de l'histoire, une auréole de sainteté ; et, quoi que fasse Seeberg, ce besoin durera aussi longtemps que la *confession* protestante elle-même. Seeberg estime que beaucoup de biographes de Luther « se laissent trop dominer par le point de vue des catholiques, et par suite font de l'apologétique là où il faudrait ouvertement reconnaître les faits ; » eh bien, nous trouvons, nous, cette position de meilleur aloi, nous la trouvons plus conséquente et plus naturelle que le faux point de vue « historique » d'où Seeberg veut considérer la religion.

Pour en finir avec cette discussion de principes contre Seeberg, un simple dilemme va nous montrer la contradiction criante où ses hésitations le font s'engager. Oui ou non, reconnaît-il l'existence ou tout au moins la possibilité du miracle ? Maintient-il l'axiome formulé il y a déjà longtemps qu'accepter le miracle est indigne d'un professeur d'une université allemande ? S'il rejette ce prétendu axiome, il doit nécessairement écarter Luther en tant que réformateur, parce que dans son œuvre de démolition Luther n'a pas prouvé par des signes qu'il était l'envoyé de Dieu, l'évangéliste de Dieu ; suivant les idées de Luther lui-même[2], l'accepter serait une rebellion contre Dieu, rendrait la foi déraisonnable. S'il l'accepte, alors il

1. Seeberg toutefois fait exception, comme on le voit par sa brochure.

2. Voir, ci-dessus, ch. I, § 2.

nie le surnaturel, il n'est plus sur le terrain positif, mais sur celui du naturalisme et du rationalisme ; alors nous devrons élargir le reproche que le théologien protestant Cremer a fait à son ouvrage sur les *Vérités fondamentales de la religion chrétienne* : c'est un livre *qui n'est pas chrétien* ; nous devons dire : les pensées de Seeberg ne sont pas chrétiennes. Sa tentative « de rendre le christianisme compréhensible dans la langue d'une autre époque », suivant l'expression d'un admirateur bien intentionné, cette tentative n'excuse pas ses libertés contre « la correction dogmatique » ; ce défenseur reconnaît lui-même [1] qu'un « certain *laxisme* à l'endroit des *formules* reçues » (?) est une conséquence nécessaire de l'entreprise de Seeberg.

Mais qu'il se console : *en substance*, il n'est pas plus mauvais que les autres théologiens protestants positifs, qu'ils soient ses adversaires ou ses amis. *Tous* souffrent du même mal que lui ; tous se trouvent sur la même pente glissante. Quel est donc le principe immanent qui a donné aux pensées de Seeberg la direction que nous venons de voir ? Le germe empoisonné qui les a conduites fatalement à une conception antichrétienne ? Simplement, le *principe démolisseur de Luther* et le désir de le *justifier*. Seeberg, pas plus qu'aucun autre théologien positif, ne peuvent forger une chaîne de déductions serrées en partant de l'existence de Dieu pour aboutir à la croyance en la divinité de

1. C'est ce même K. STANGE que nous avons trouvé plus haut [ci-dessus, t. III, p. 15], écrivant sur les points d'attache de Luther avec la théologie de son Ordre sans avoir lu un seul ouvrage des théologiens augustins.

Jésus-Christ, car dans cette chaîne ils sont obligés d'insérer un anneau, et un anneau indispensable, Luther. Leur entreprise est *contraire à la raison, contraire à la religion chrétienne*, parce que dans son œuvre de destruction, Luther n'a pu prouver qu'il était l'envoyé voulu par Dieu et par son Fils.

Vouloir rester sur le terrain chrétien et admettre en même temps que sans plus de façons Luther pouvait formuler des doctrines absolument nouvelles et renverser une Eglise vieille de plus de mille ans, c'est le plus grand des non sens, une inconséquence qui se condamne elle-même, car elle renferme la négation de l'origine divine du christianisme. Si, comme Harnack, on nie cette divine origine en même temps que la divinité de Jésus-Christ, alors en reconnaissant à Luther le droit d'accomplir son œuvre, on ne pèche pas contre les lois de la logique ; mais en admettant Luther, un chrétien croyant pèche contre ces lois, car il fait du Christ un menteur, un séducteur de son Eglise. Par là, sans peut-être que l'on s'en rende compte, on se place sur le terrain rationaliste. L'humanisation de la religion chrétienne, qui pour les rationalistes de la manière de Harnack est *le point de départ*, devient pour les protestants positifs *le point d'arrivée*. Mais *les deux méthodes ne sont que deux variétés d'un même rationalisme ;* elles sont séparées du vrai christianisme par un abîme beaucoup plus profond que le fossé qui les sépare l'une de l'autre.

Nous pouvons donc l'affirmer sans crainte : en dernière analyse, *la lutte entre le principe catholique et le principe protestant n'est que la lutte entre la conception*

chrétienne et la conception rationaliste, Ce que d'une part le protestant croyant admet comme dogme fondamental, la divinité de Jésus-Christ, il le nie *indirectement* de l'autre en admettant Luther. Aussi est-ce tous les jours en plus grand nombre que, d'une manière souvent plus ou moins inconsciente, les protestants s'éloignent de la croyance sincère et vivante à la divinité de Jésus-Christ, sans avoir pour cela besoin d'abandonner Luther. Engagés sur une pente glissante, ils ne peuvent s'y arrêter ; avec une vitesse qui va tous les jours en s'accélérant, les protestants descendent vers le rationalisme où, à peu d'exceptions près, en sont déjà arrivés les théologiens et le public lettré du protestantisme [1].

1. Ensuite vient une discussion minutieuse des cinq autres sections de l'opuscule de Seeberg (P. 1-24 ; Denifle, p. 60-86). Denifle l'intitule : *Détails*, en correspondance avec le paragraphe des *Bagatelles* dans la discussion contre Harnack.

Nous avions traduit ces 26 pages, qui, vu la finesse des caractères, en représenteraient au moins 50 de cette traduction ; mais, après réflexion, nous les supprimons, et, soit dit entre parenthèses, c'est la seule suppression importante que nous ayons faite au cours de ce travail. Plusieurs motifs la conseillaient. En général, ces pages ne dépassent pas la portée d'une discussion éphémère. Puis, cet opuscule a été écrit entre la 1re et la 2e édition, celle que nous avons traduite, et Denifle a fait passer dans cette seconde édition presque toutes les données utiles qui se trouvaient ici. Notons enfin que dans la préface de la seconde édition, alors qu'il est longuement question de la réponse à Harnack (Ci-dessus, t. I, p. LVI et suiv.), il n'y a rien au contraire sur la partie dirigée contre Seeberg ; la reproduction de ces pages n'aiderait donc en rien à l'intelligence de cette préface.

Des présentes pages, deux ou trois endroits méritaient pourtant d'être maintenus. Nous avons reporté plus haut l'*histoire du cochon* (p. 79-82). — Une discussion sur le « Doctor plenus » se retrou-

La réponse de Seeberg, comme celle de Harnack, se termine par des *suggestions qui touchent à la politique*. A la fin de ses articles du *Journal de la Croix*, il trouvait que mon livre « était intéressant pour les hommes de science » ; dans son tirage à part, le même livre ne devient intéressant que « jusqu'à un certain point ». On aura insinué à Seeberg la petite restriction pour mieux amener ce qui suit, à savoir que mon livre « reste sans intérêt pour l'Eglise protestante. » Toutefois « ce livre peut devenir *un danger* pour la *paix confession-*

vera dans la *Psychologie de Luther et du Protestantisme*, livre III. — A la p. 73-74, Denifle et Seeberg s'entendent pour dire qu'à proprement parler Luther n'a pas de *système*, de construction logiquement ordonnée ; toutefois, ajoute Denifle, et Seeberg avec lui, il a une *conception générate*, un ensemble de vues ; et cet ensemble de vues, dit Denifle, découle de son axiome que « la concupiscence était absolument invincible », qu'elle était le péché originel subsistant en nous, et que la justice du Christ nous était *imputée* par la foi. — A la p. 85, Denifle dit qu'en somme il importe assez peu qu'*avant son mariage* Luther se soit oui ou non mal conduit : « Pour le chrétien croyant, qui avec le Luther de la première période et avec l'ancienne Eglise tout entière jusqu'à lui voit dans la rupture des vœux du *religieux* l'un des plus énormes sacrilèges, ce mot de *mariage* n'a pas de sens : son vœu de chasteté privait pour toujours Luther du droit de conclure un mariage légitime. En passant outre, il a été et il est demeuré un concubinaire, tout comme si avant son mariage il avait vécu avec une femme. La seule différence, c'est que dans ce dernier cas, son concubinage n'eût eu qu'une forme transitoire, et que, par là même, il eût été moins grave que ce que les protestants appellent « son mariage » ; car ce mariage n'était qu'une cohabitation *durable*, bien que défendue et coupable. Cette cohabitation, qui a dit à Luther quelle était permise ? Il n'a donné aucune preuve d'une mission divine : sa doctrine était l'œuvre de ses mains ; pas plus qu'il n'avait le droit de changer l'objet de la foi, il n'avait donc le droit de modifier la règle des mœurs.

nelle ; c'est au catholicisme à voir s'il doit encourager ce *danger* ou s'y opposer [1] ».

C'est avec la même pointe que se termine déjà la première section de cette réponse [2]. Comme Harnack, Seeberg a l'espoir que parmi les coreligionnaires de Denifle « il s'en trouvera plus d'un dont la valeur chevaleresque se lèvera en faveur du diffamé ». En exemple, il cite un journal *politique*, la *Germania*, qui regrette mon « manque de politesse », et rejette le soupçon que mon livre doive être considéré comme « une attaque de Rome contre le protestantisme ». Ce dernier point est exact ; je ne puis cependant féliciter la *Germania* de recevoir de *tels* compliments et d'une *telle* bouche [3]. Seeberg ajoute : « Mais cela nous mène

1. Seeberg, p. 31.
2. *Ibid.*, p. 4-5.
3. *Germania*, n° 259 (1903), 3e feuille. — Dans le compte-rendu du second volume, publié par le P. Weiss en 1909, la *Germania* a accentué son jugement défavorable sur Denifle (*Supplément scientifique*, n°s 13, 14, 15, 1909, avril). L'auteur du compte-rendu, le prêtre Schmidlin, alors *privatdozent*, aujourd'hui professeur à l'Université de Münster y dit que tout en déplorant la perte que faisait la science catholique par la mort de Denifle, il n'en poussa pas moins un soupir de soulagement en songeant que le second volume ne verrait pas le jour tel que Denifle l'avait projeté : la « violence impulsive » qui se révélait dans le premier pouvait faire tout craindre ; malgré sa grande science, Denifle n'était pas, du moins vers la fin de sa vie, l'homme à la « froide critique », capable d'étudier un mouvement tel que la Réforme (n° 13). — La *Germania* est l'organe officiel du *Centre* catholique ; or pour plusieurs raisons, et notamment dans une pensée *d'unité nationale*, ce parti politique fait volontiers alliance avec les protestants, du moins avec les protestants orthodoxes. Dès lors on comprend mieux que ce journal ait accepté le compte-rendu du Dr Schmidlin. En outre, les professeurs des facultés de théologie catholique sont agréés par l'Etat, et Münster, par exemple,

à une autre question que quelques manœuvres diplomatiques ne sauraient liquider : c'est de savoir quelle position les catholiques, et notamment les théologiens, vont prendre à l'endroit de ce livre. C'est le cas de rappeler le proverbe : « Ce qui n'est pas pourra être ». Si la théologie et la littérature catholiques croyaient devoir en chœur exalter cet ouvrage, avec ou sans réticences d'habileté peu importe, alors ce qui n'est que le travail d'un particulier deviendrait un événement religieux. C'est ce que l'avenir nous apprendra ; et, à vrai dire, c'est le seul point intéressant au sujet de ce livre ! On verra si nos concitoyens catholiques pensent vraiment ce qu'ils disent, lorsqu'ils nous affirment si souvent leur objectivité et leur tolérance à l'égard du protestantisme ».

Est-ce là de la science ? Pourquoi sans cesse vouloir aller sur un autre terrain ? Uniquement et simplement parce que ces Messieurs espèrent que cette tactique leur sera avantageuse, parce qu'ils espèrent que sur les catholiques elle produira plus d'effet que de savantes discussions, et parce qu'enfin, ils sont ainsi déchargés du soin de répondre avec des raisons sérieuses.

En 1901, longtemps avant qu'on parlât de mon *Luther*, Klein, un vicaire protestant au service du mouvement *Los von Rom*[1], et le Docteur W. Staerk, de

dépend de Berlin. Denifle, Autrichien et vivant à Rome, était étranger à ces préoccupations et à cette organisation. (N. d. T.).

1. On sait que le *Los von Rom* (*Loin de Rome, Abandonnons Rome*) est un mouvement qui pousse à l'apostasie les catholiques autrichiens. Il remonte à 1897 ; à partir de 1899 l'agitation a pris de plus grandes proportions. De 1898 à 1910,

Charlottenbourg, près de Berlin, directeur du *Protestant*, l'*organe central* de la théologie libérale protestante, poussaient à la « lutte » contre Rome, et cette lutte, disaient-ils, on ne pouvait ni ne devait la mener avec douceur. Inutile d'ajouter qu'en parlant ainsi ces deux hommes se sentaient forts de l'appui de leur parti. En rapportant ces paroles, le *Journal populaire de Cologne* faisait cette remarque d'une parfaite justesse : « *C'est une déclaration de guerre à l'Eglise catholique !* » Avant l'apparition de mon ouvrage, un professeur de Halle faisait un rapport dans le même sens aux *professeurs de religion protestante* de la province de Saxe ; il y célébrait « l'armement de nos *élèves* pour la *lutte contre l'ultramontanisme* » ; dans l'enseignement de la religion, de l'histoire de l'Eglise, de l'allemand et de l'histoire en général, il fallait leur montrer ce que cet ultramontanisme avait « d'antichrétien » et de « pernicieux ». Le rapport fut *approuvé* à l'unanimité [1].

Des faits de ce genre sont innombrables [2]. Mes

l'Eglise catholique d'Autriche a perdu 55.312 membres ; par contre, elle en a gagné 12.376 (voir *Bonifatiuskorrespondenz*, 1911, n° 7, p. 108). Sur le mouvement *Los von Rom*, voir *Der Lügenkamp gegen die Kirche*, deux discours tenus au V° Congrès des catholiques autrichiens, Vienne, 1905 ; *Kirchliches Handlexikon*, de Buchberger, II (1912), col. 704-705, et la *Bonifatiuskorrespondenz*, qui parait depuis le 1er janvier 1907 à l'Abbaye bénédictine d'Emaus, de Prague. — En France, le *Chrétien français* et l'*Exode* représentent un mouvement du même genre, mouvement qui, comme le savent ceux qui se renseignent autrement que par des *prospectus*, a fort peu réussi (N. d. T.).

1. Voir *Zeitschrift für das Gymnasialwesen* (Berlin), octobre 1903, p. 686-687.

2. La Ligue évangélique, et tous les synodes, et les conférences pastorales, et les journaux religieux protestants ne *vivent* à

critiques protestants n'y voient sans doute rien qui soit de nature à troubler la *paix confessionnelle*, puisqu'ils n'*ont pas le moindre mot pour les blâmer !* Et sur les *sociétés* où tous les moyens sont bons pour attaquer l'Eglise catholique, le mouvement *Los von Rom*, et la *Ligue évangélique*[1], et la *Société Gustave Adolphe*[2], c'est de leur part *le même complet silence ;* alors au contraire qu'en qualité de guides intellectuels, ils devraient rappeler à la modération. Mais si un pauvre religieux isolé, armé de la seule science du moyen âge, propose un problème scientifique et essaie de le résoudre par les seuls moyens scientifiques, *ce sera à qui rassemblera contre lui la meute la plus formidable*, tandis que, le knout en main, on commandera aux catholiques de se taire. Pourquoi donc ne

proprement parler que de la polémique contre les « Romains » ; et cela non pas aujourd'hui seulement, mais depuis nombre d'années. C'est là un fait qui saute aux yeux, et que les protestants eux-mêmes ne songeront pas à nier, non pas même Kolde et Lösche, malgré leurs interminables bavardages.

1. Sur l'*Evangelischer Bund*, voir Buchberger, *Kirchliches Handlexikon*, I (1907), col. 781-782 ; *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, III, 549 et suiv. ; et tout spécialement *Der Evangelische Bund, Sein Werden, Wachsen und Wirken*, par H. Hüttenrauch (secrétaire général de l'association), Hambourg, 1912, ouvrage paru à l'occasion du 25e anniversaire de la fondation de la Ligue. Voir, en outre, ci dessus, t. I, p. LV, n. 4 (N. d. T.).

2. Le *Gustav Adolf-Verein* a été fondé en 1832 à Leipzig; il a pour but de soutenir les communautés protestantes dans les pays catholiques. Désormais, il est représenté dans tous les Etats de l'Europe ; en 1906, il comptait 45 associations principales, 2.021 filiales, 665 associations de femmes et 5 d'étudiants. Jusqu'en 1903, il avait distribué près de 45 millions de marks. Voir Buchberger, *Kirchliches Handlexikon*, I, col. 1821 où l'on trouvera une bibliographie suffisante (N. d. T.).

pas laisser mon œuvre ce qu'elle est et ce qu'elle a toujours voulu être, une œuvre scientifique, non destinée au grand public !

L'intention est trop claire pour que je ne la dénonce pas ici publiquement : il s'agit *d'intimider* les catholiques, non seulement dans la presse, mais encore dans les recherches scientifiques. *Ils n'ont pas le droit* de croire à la justesse de mes appréciations, ni même d'affirmer leur foi ; par là, ils troubleraient la *paix confessionnelle*, et seraient justiciables de la hache du bourreau. Comment qualifier une telle attitude ? Depuis quand est-ce par des raisons d'un *opportunisme politique* que l'on résout les questions de ce genre, au lieu d'y apporter les préoccupations d'une *science impartiale?* Pourquoi donc sera-t-il défendu à un théologien catholique d'examiner mon livre sans parti pris, avec les dates que j'y donne, et d'approuver mes conclusions, au cas où mes arguments lui paraîtront probants ? Et qui êtes-vous, Monsieur, pour vous permettre de commander le pas de marche aux théologiens catholiques ? Qui vous y autorise ? Votre passé de protestant rationaliste ! Le point de vue de votre brochure vous enlève même tout droit de dire un seul mot sur cette question.

*
* *

Assurément, les catholiques « renaissants » [1] de toutes nuances, s'empresseront d'approuver le verdict

1. Sur les catholiques « renaissants » ou catholiques réformistes, progessistes, voir Weiss, *Die religiöse Gefahr*, 1904, pp. 296-

d'un Harnack et d'un Seeberg. C'est un fait trop connu que parmi ceux qui se disent catholiques il y a des gens qui ne peuvent abandonner l'idée de la grandeur de Luther. *Maint catholique est fortement teinté de rationalisme.* Mais les vrais représentants de la science catholique n'en sauront pas moins manifester ouvertement ce qu'ils pensent, comme catholiques et comme hommes de science ; alors même qu'au nom de l'opportunité ou pour d'autres raisons, ils trouveraient beaucoup à critiquer dans le ton et dans la forme de mon ouvrage, ils sauront reconnaître avec une sereine objectivité la valeur des données que je leur présente. Si mon œuvre contribue à bien définir les positions, ce lui sera déjà un assez beau mérite.

Deux *conceptions religieuses* diamétralement opposées se disputent le monde moderne : l'une considère le christianisme *comme une institution divine*, l'autre *comme un simple produit passager de l'évolution humaine. Le catholicisme, non plus que la théologie catholique, ne sauraient se trouver dans les deux camps à la fois.* Tôt ou tard, la théologie catholique devra rejeter les éléments étrangers qui tentent de s'introduire en elle. C'est pour moi une énigme qu'entre ces deux conceptions, un catholique puisse balancer un instant, et je ne puis comprendre davantage que l'on voulût chercher entre l'une et l'autre une position

375 ; Commer, *Hermann Schell und der fortschrittliche Katholizismus*, 1908, pp. 217-331 ; Kübel (pasteur protestant), *Geschichte des katholischen Modernismus*, Tübingen, 1909, p. 61-74 ; Albert Houtin, *Histoire du modernisme catholique* (1913), p. 105, etc. — Sur le périodique *Renaissance*, voir, ci-dessus, t. I, p. XXVIII (N. d. T.).

intermédiaire. Et qu'on ne me dise pas que je m'aventure en dehors de mon sujet : *l'attitude que l'on aura à l'égard de Luther servira en même temps à caractériser celle que l'on prendra à l'égard de ces deux conceptions fondamentales* [1].

Nous sommes déjà *au 18 février* [*1904*]. Jusqu'à aujourd'hui, c'est-à-dire *depuis près de quatre mois*, qu'est-ce que la critique protestante a apporté de précis contre moi ? Après ce déploiement de forces gigantesque, qu'ai-je à modifier dans mon *gros in-8° de 900 pages ?* En toute loyauté et honneur, deux endroits seulement : à moitié l'*histoire du cochon*, c'est-à-dire à peine une demi-page, et mon étude sur la physionomie de Luther, que j'avais donnée moi-même comme une *opinion personnelle* [2]. En vérité, de la part du camp luthérien, je m'étais attendu à des critiques autrement pénétrantes : tant de savants hommes allaient fouiller dans mon livre avec des yeux d'Argus, se prononcer sur une question capitale pour eux, une question qui les avait occupés toute leur vie ! Evidemment, je n'avais qu'à me disposer de bon cœur à faire çà et là d'importantes suppressions.

Ma défense a été trop facile : les attaques de Harnack, de Seeberg et autres marquent la banqueroute de la science protestante [3].

1. Que, d'ailleurs, les hérésies produisent indirectement du bien, voir, ci dessus, p. 106 et t. I, p. XXXIV, etc.

2. P. 815-828. [Ci-dessus, t. IV, p. 237].

3. De plusieurs côtés, on nous a demandé si après l'œuvre propre de Denifle, c'est-à-dire après ces quatre volumes, nous ne donnerions pas aussi en français l'œuvre du P. Weiss, faite en

partie avec les notes de Denifle : *La Psychologie de Luther*, 1re édition, 1906 ; 2e édition, même année ; et le second volume de *Luther et le Luthéranisme*, paru en 1909.

Nous ne voulons pas nous imposer la tâche de traduire ce second volume. Sans doute, cette tâche serait beaucoup moins lourde que la première : le style du P. Weiss est plus régulier, plus calme que celui de Denifle ; puis ce second volume est moins considérable que le premier, il contient beaucoup moins de traductions de passages latins, grecs, etc. ; enfin, il n'y aurait censément aucune note explicative à ajouter.

Mais la manière et souvent même les idées du P. Weiss sont loin d'être celles de Denifle. Puis l'on trouve à peu près l'équivalent de la matière de ce volume dans les ouvrages français ou traduits en français que nous possédons déjà sur la Réforme : *la Symbolique*, de Mœhler (traduction Lachat, 3 vol., 1852-1853) ; *la Réforme*, de Dœllinger (traduction Perrot, 3 vol., 1848-1849) ; l'*Histoire du peuple allemand*, de Janssen (traduction Paris, sous le titre général de *L'Allemagne et la Réforme*, 8 vol., 1889-1911) ; *Du Luthéranisme au Protestantisme*, de M. Cristiani (1911) ; notre article sur l'*Allemagne de 1417 à 1648*, dans le *Dictionnaire d'histoire ecclésiastique* publié sous la direction de Mgr Baudrillart (1913). Bref, pour des lecteurs français, nous croyons que ce volume n'offrirait pas l'intérêt du premier.

Il en est même sans doute quelque peu ainsi pour les lecteurs allemands, puisqu'il n'a pas eu de seconde édition.

Reste la *Psychologie de Luther*. Alors que le volume sur le *Luthéranisme* est avant tout une œuvre sur la Réforme et non sur Luther, cette Psychologie au contraire traite surtout de Luther ; *elle fait corps avec nos quatre volumes et aide à les mieux comprendre*. C'est pourquoi nous avons cru que cette étude méritait d'être vulgarisée dans notre langue. Nous en avons donc entrepris la traduction. Cette traduction paraîtra dans quelques mois ; elle aura pour titre : *La Psychologie de Luther et du Protestantisme*.

En vue de la rendre plus utile, nous l'avons accompagnée de quelques *notes du traducteur* ; en outre, nous l'avons traduite beaucoup plus librement que ces quatre volumes. Par un autre côté, ce travail présentera un intérêt tout nouveau : pour préciser quelques-unes de nos notes, nous nous étions adressé au P. Weiss ; il nous a répondu avec une amabilité qui a dépassé nos espérances : il avait préparé *une troisième édition* de son travail ; il nous envoyait le manuscrit de cette nouvelle édition.

Ce sera donc cette troisième édition, encore inédite, que nous publierons.

Enfin, on nous avait proposé de traduire aussi l'œuvre du P. Grisar sur Luther.

Nous avons aussitôt refusé. Non pas que nous méconnaissions les grands mérites de cette œuvre ; en outre, elle serait assurément plus facile à traduire que celle de Denifle : le style en est plus classique, et l'ouvrage est de tous points achevé. Mais la traduction aurait rempli de dix à douze tomes de la dimension de ceux-ci ; nous ne croyons pas que le public français eût eu assez de loisirs pour s'y intéresser, d'autant que Grisar s'occupe bien plus exclusivement de Luther que ne le fait Denifle.

Nous nous sommes donc borné à condenser dans nos notes la substance des trois volumes de Grisar. Si quelqu'un a plus d'audace, qu'il se mette à l'œuvre. Pour une aussi longue course, mieux vaut du reste un nouveau champion qu'un travailleur alourdi déjà par cinq volumes d'une traduction précédente.

Mais après cette traduction, nous espérons pouvoir donner une étude personnelle sur Luther et la Réforme.

(N. d. T.).

LUTHER

AUX YEUX

DU RATIONALISTE ET DU CATHOLIQUE

NOMS PROPRES

DE PERSONNES ET DE LIEUX

Akademischen Monatsblätter (*Les Feuilles mensuelles académiques*), de Cologne, 7.
Allemagne (*L'*), 25, 26, 101, 110[2].
—, (l'Eglise d'), et celle de France au XV[e] siècle, 110[2].
Allgemeine Zeitung (*Le Journal universel*), de Munich, 5, 82[4].
Amboise (Louis d'), évêque d'Albi, 110[2].
Ambrosiaster (L'), 55[2].
Anabaptistes (Les), 37.
Aristote, 80.
Augsbourg, (Confession d'), 91, 95.
Augustin (Saint), 53, 55[3], 56, 88, 89[1], 96.

Berlin, 2.
— Université, 9.
Bernard (Saint), 56, 94.
Bismarck, 1.
Brentano (Lugo), 4.
Buckwald (Georges), 49.
Bugenhagen (Jean), (Pomeranus), 37.

Cajétan (Thomas de Vio), cardinal, 39.
Catholiques renaissants (Les), 122, 123.
Centre allemand (*Le*), 118[3].
Chrétien français (*Le*), 119[1].
Cluny, 97, 110[2].
Cochlæus (Jean), 33[2], 40, 41.
Cremer (Ernst), 114.
Creutziger (Gaspard), (Cruciger), 37.
Cristiani (Léon), 124[3].

Denifle (Henri), 1, 9, 11, 55[3], 65[1], 79[1], 88-90, 96[1], 116[1], 118[3], 124[3].
Deutsche Literaturzeitung (*La Revue littéraire d'Allemagne*), 3, 4.
Dieckhoff (Aug. Wilh.), 98.
Dœllinger (Ign.), 71, 72, 124[3].

Erasme, 46, 47.
Etaples (Lefèvre d'), 56.
Eulenbourg, Botho, (Comte d'), 109[1].
Evangelischer Bund (*La ligue évangélique*), 4, 120[2], 121.
Exode (*L'*), 119[1].

Florentine d'Oberweimar, 45.
France (L'Eglise de), et celle d'Allemagne au XV[e] siècle, 110[2].
François d'Assise (Saint), 97.
Frédéric, électeur, duc de Saxe, 37[2].
Friedberg (Couvent de), 45.
Germania, de Berlin, 87[2], 100, 118[3].
Grégoire VII (Saint), 97.
Grisar (Hermann), 9, 124[3].
Gustav Adolf Verein (*Société Gustave Adolphe*), 121.

Hammer (W.), 110[2].
Harnack (Adolphe), 4, 6-9, 60-101, 112, 115, 116[1], 118, 123, 124.
Haussleiter (Joh.)., 4, 6, 80, 82-85.
Havet (Ernest), 60.
Henri VIII, 70[2].

Janssen (Jean), 124[3].
Jésuites (*Les*), 77, 98.
Juifs (*Les*), 79-82.

Klein, vicaire protestant, 119.
Klopp, Onno, 5.
Kolde (Th.), 83, 120[2].
Kölnische Volkszeitung (*Le Journal populaire de Cologne*), 120.
Koss (Jean) (le prédicateur de Leipzig), 33[2].
Kreuzzeitung (*Le Journal de la Croix*), 9, 104, 117.

Lambert d'Avignon, 30.
Lösche (G.), 120[2].
Los von Rom, 119, 121.
Luther (Les enfants de), 111[1].
Lyra (Nicolas de), 56.

Mahomet, 43, 110.
Mahométisme (*Le*), 109.
Mausbach (Jos.), 76[2].
Meinhardi (Andreas), 83.
Mélanchthon (Philippe), 2, 37, 73, 87.
Mensing (Jean), (le *brûlé* de Berne), 33[2].
Merckle (Sébastien), 4.
Mœhler (Adam), 124[3].
Moïse, 15, 20, 86.
Mommsen (Th.), 4.
Monod (Gabriel), 61[1].
Münchener Neuesten Nachrichten (*L'exprès de Munich*), 4, 111[1].
Münster (Université de), 118[1].
Münzer (Thomas), 21.

Navarre (Collège de), à Paris, 110[2].
Neu-Helfta (Couvent de), 45.
Nietzsche (Frédéric), 102, 103, 105.

Paul (Saint), 11[1], 16, 18, 39-41, 53-56, 107.
Paulus (Nicolas), 87[2].
Philippe, landgrave de Hesse, 70, 71.
Phocas, 28, 32.
Platon, 88.
Post (*La Poste*), de Berlin, 2, 3.
Der Protestant (*Le Protestant*), 120.

Rab (Hermann), 31.
Raulin (Jean), 110[2].
Reichsbote (*Le Courrier de l'Empire*), 9.
Renan (Ernest), 60, 61[1].
Ritschl (A.), 60, 90, 91, 92[3], 94, 95.

Sabatier (Auguste), 61[1].
Scheurl (Christophe), 84, 85.
Schmidlin (Aug.), 118[1].
Schürer (Emile), 76[3].
Seeberg (Reinhold), 2, 4, 6-9, 65[1], 79[1], 80, 102-124.
Spahn (Martin), 7.
Staerk (W.), 119.
Stæudlin (Karl), 72.
Stange (K.), 114[1].
Staupitz (Jean), 78.
Stœcker (Ad.), 61[1].
Strauss (David), 60, 61[1].

Tag (*Le Jour*), de Berlin, 7.
Theologische Literaturzeitung (*Revue de littérature théologique*), 73[2], 76-101.
Thomas d'Aquin (Saint), 90, 94, 95, 98, 99.
Tschakert (Paul), 91, 95.

Ursule de Münsterberg, 45.

Vaterland (*La Patrie*), de Vienne, 5.

Walther (Wilhelm), 37, 39[1], 46[3], 87[2], 88, 89[1].
Weiss (Albert Maria, O. P.), 5, 96[1], 118[3], 124[3].
Wimpina (Conrad), 33[2].
Wittenberg, 83-85.
—, Université, 37[2].
Worms (Diète de), 1521, 40, 41, 111[1].
Wurzbourg, 4.

Zwingle (Ulrich), 36.

MATIÈRES PRINCIPALES

L'AMOUR DE DIEU, ET L'IDÉAL CATHOLIQUE DE LA VIE, 90-97.

LA BOISSON, CHEZ LUTHER, 116[1].

LA CERTITUDE DU SALUT ; *voir* SALUT.
LE COCHON DIGNE D'ENVIE, 79-81, 124.
LA CONCUPISCENCE INVINCIBLE, 72, 116[1] ; voir aussi JUSTIFICATION PAR LA FOI.

LA DOCTRINE CHRÉTIENNE ; doit rester immuable en son fond, 19, 20-23 ; — d'après Luther, s'était obscurcie avant lui, 23-37.

L'ECRITURE SAINTE et la Tradition, 31 ; — et les papes, 48[1] ; — autorité prétendue exclusive en matière de foi, 51-56 ; — interprétation toute subjective de Luther, 51 ; — citations abusives, 85[1].
L'EGLISE CATHOLIQUE : abus dans la collation des bénéfices, etc. 7 ; — fondement de la vérité, 18, 30, 36, 37 ; — d'après Luther, elle avait sombré, 23-36 ; — il en falsifie la doctrine, 49, 50. — L'Eglise invisible, 50.
L'ÉLÉVATION, à la messe, 24[2].

LA FEMME, prétendu mépris pour la femme au moyen âge, 83-85.
LA FOI, les fondements de, 11-19 ; — pour Luther, elle s'oppose à la raison, 69, 70 ; *voir* aussi MISSION DIVINE.

L'IDÉAL catholique de la vie, 90-97.
L'ILLUMINATION intérieure, 52-56.

INNOVATIONS DOCTRINALES ; *voir* DOCTRINE CHRÉTIENNE.
L'INTEMPÉRANCE de Luther, 116[1].

JÉSUS-CHRIST ; centre de l'Ecriture, 2 ; — envoyé de Dieu, 14-19.
LA JUSTICE DE DIEU (Rom. I, 17), 53.
LA JUSTIFICATION PAR LA FOI, 72, 75, 116[1] ; — le point capital de l'Evangile de Luther, 31, 32, 35, 36, 70.

LA LIBERTÉ DE CONSCIENCE ET LES PROTESTANTS, 86-87.
LE LUTHÉRANISME ; rapport où il est avec Luther, 8 ; — il est une nouveauté, 23-37.

LE MARIAGE ; pour Luther, il n'est pas un sacrement, 70[2] ; — le mariage de Luther, 116[1].
LE MENSONGE chez Luther, 89, 90.
LES MIRACLES ; nécessaires comme preuves d'une mission divine ; *voir* MISSION DIVINE ; — pour Harnack, il n'y a pas de miracles, 62, 63 ; — pour Seeberg ? 111.
MISSION DIVINE (marques d'une) ; une sainte vie, des miracles, 12-59 ;108-116 ; — chez J.-C. 14-16 ; — chez les apôtres, 16-18 ; — dans l'Eglise, 17-18.
Mission ordinaire, extraordinaire, 22[2], 37-59.
MONASTIQUE (l'Etat), et l'idéal catholique de la vie. 90-97.
LA MYSTIQUE, et la certitude du salut, 97.

OFFICES PROTESTANTS ; abus au XVI[e] siècle, 85[1].

LA PAIX CONFESSIONNELLE en Allemagne, 3, 99-101, 117.
LA PAPAUTÉ d'après Luther, 26-30.
PAPES MAUVAIS, 13, 48[1] ; — pour Luther, le pape est l'antechrist, 26-27.
LE PÉCHÉ ORIGINEL, 116[1].
LA PERFECTION ET L'ÉTAT DE PERFECTION, 90-97.
LE PORC ; *voir* COCHON.
LE PROTESTANTISME ALLEMAND ; — les positifs, croyants ou orthodoxes, 9, 14, 57, 59, 65 ; — les rationalistes, 9, 57, 59, 60-101 ; — l'état d'esprit protestant, 99-100 ; — causes de la durée du protestantisme, 109, 110 ; — relations avec l'Etat, 110, 111.

La Raison ; pour Luther, elle s'oppose à la foi, 69, 70.
Religieux (l'Etat), et l'idéal catholique de la vie, 90-97.
Religion ; les deux conceptions religieuses modernes, 123-124.

Les Sacrements ; rôle qu'il ont dans l'œuvre du perfectionnement de l'homme, 76[1], 93[1].
Salut (la certitude du), 80-82, 97, 98.
Le Subjectivisme, fruit du luthéranisme, 43, 51, 52.
Le surhomme, 102-105.

Les théologiens protestants, 98.
La Tradition ; — tradition doctrinale, 31, 48[1], 65, 66. Voir aussi l'Ecriture sainte.

Les vices éclatants, et S[t] Augustin, 88-90, 96.
Vie sainte, nécessaire comme marque d'une mission divine ; *voir* Mission divine.

TABLE ANALYTIQUE

INTRODUCTION 1

CHAPITRE PREMIER. — LE POINT DE VUE CATHOLIQUE ET LE RATIONALISTE DANS UN JUGEMENT SUR LUTHER. . 11-59

§ 1. — *Les principes* 11-19

Les deux marques d'une mission divine, 11 ; — la mission de J.-C., 14 ; — des apôtres, 16. — Toute mission divine doit se prouver, 17.

§ 2. — *Luther contre les nouveaux envoyés.* 19-23

Lui aussi, Luther affirme qne toute mission divine doit se prouver, notamment par des miracles.

§ 3. — *La nouveauté du christianisme de Luther* . . 23-37

Luther sur la nouveauté de sa doctrine, 23 ; — sur l'Eglise d'avant lui ; sur la papauté, etc., 24. — Il devait prouver sa mission, 33.

§ 4. — *Comment Luther expliquait-il la légitimité de sa mission ?* 37-56

Mission ordinaire, extraordinaire, 37 ; — Luther se prétend une mission extraordinaire ; contradictions, 39. — Prétendus miracles en faveur de la Réforme, 45 ; — la vie morale de Luther, 47. — Luther falsifie la doctrine de l'Eglise, 49 ; — Luther et l'Ecriture sainte ; l'illumination intérieure, 51 ; — Rom. I, 17 : La justice de Dieu, 52.

§ 5. — *Conclusion* 56-59

Luther aux yeux du chrétien et du rationaliste ; — Luther et le protestantisme sont des démolisseurs, 57.

CHAPITRE II. — APPRÉCIATION INDÉPENDANTE DES MÉTHODES DE HARNACK ET DE SEEBERG. 60-126

§ 1. — *Le point de vue de Harnack.* 60-77

Le rationalisme de Harnack, « l'Essence du Christianisme », 60, — Luther aux yeux de Harnack, 63 ; — trois terrains communs entre les rationalistes et les catholiques pour juger Luther, 66 ; — les lois de la logique, 68 ; — les lois de la morale, 70 ; — les lois du progrès en religion, 73.

§ 2. — *Bagatelles* 76-101

Acrimonie de Harnack, 76 ; — « Le cochon digne d'envie », 79 ; — Haussleiter et le mépris pour la femme au moyen âge, 82 ; — Luther et la liberté de conscience, 85 ; — S^t Augustin et les « vices éclatants », 88 ; — l'état monastique et l'idéal catholique, 90 ; — légèreté de Harnack, 95 ; — ses erreurs : vue d'ensemble, 97. — Les écoles primaires protestantes, 99 ; — au nom de la paix confessionnelle, Harnack commande aux catholiques de désapprouver l'œuvre de Denifle, 100.

§ 3. — *Le point de vue de Seeberg* 102-116

Luther est un surhomme au sens de Nietzsche, 102 ; — il a une grandeur démoniaque, 107 ; — les causes du succès et de la durée de la Réforme, 108 ; — la vie morale de Luther, 111 ; — position fausse de Seeberg, 113.

Quelques détails de la critique de Seeberg. — Le « doctor plenus » ; — le mariage de Luther ; — pression sur les catholiques au nom de la paix confessionnelle . . 116-122

CONCLUSION. 122-126

ABBEVILLE. — IMPRIMERIE F. PAILLART