

AUX ORIGINES DE LA PENSÉE THÉOLOGIQUE DE LUTHER

Personne ne niera l'importance d'une recherche approfondie de la pensée de Luther dans ses premiers écrits théologiques. Ce sera donc avec profit et intérêt qu'on lira sur ce sujet une thèse présentée à l'université évangélique de Tübingue.¹ On y voit comment le jeune professeur de vingt-cinq ans tend, dès son commentaire sur les sentences de Pierre Lombard (1509-1510), à se détacher de la doctrine scolastique, telle qu'il la connaît, pour construire sa propre synthèse: celle qui sera développée ensuite dans ses commentaires sur les Psalmes (1513-1515) et surtout sur les écrits de saint Paul (1515-1518). Déjà en ces premières années toutes les lignes dominantes sont très nettement dessinées et Luther ne devra faire autre chose, au cours de ses nombreuses controverses, que d'en exploiter ultérieurement toutes les virtualités.

La pensée de Luther a-t-elle pris son origine dans la méditation de la bible ou a-t-elle été *d'abord* le fruit d'une réflexion personnelle, celle-ci ayant trouvé, après coup, une confirmation dans la parole de Dieu? L'auteur ne nous le dit pas, mais il ressort clairement de son exposé que, dans le commentaire sur les Sentences, nous trouvons déjà beaucoup d'éléments qui n'attendent qu'une maturation pour se grouper harmonieusement dans une synthèse. Ainsi serait confirmée la thèse de K. A. Meisinger, selon lequel la doctrine luthérienne de la justification par la foi seule ne serait pas le fruit d'une expérience imprévue (la *Turmerlebnis*), mais d'une longue réflexion. On pourrait même déjà faire remonter celle-ci à la période du commentaire sur les Sentences, c'est-à-dire plus tôt que ne le fait K. A. Meisinger.

L'auteur n'est pas très préoccupé d'indiquer l'évolution de la pensée de Luther, à quelques exceptions près (p. ex. p. 208). Il examine les trois périodes en elles-mêmes et cet examen est mené à fond; le résultat est exposé avec une grande clarté, malgré quelques répétitions peut-être nécessaires pour éviter tout malentendu comme pour rendre toutes les nuances de la pensée luthérienne. Mais c'est une raison de plus de regretter l'absence d'un chapitre où, avec la compétence dont il fait preuve au cours de son ouvrage, l'auteur aurait pu reprendre les lignes maîtresses de cette pensée et en montrer la constance ou l'évolution au cours des trois étapes successives.

Il est impossible de résumer en quelques pages la doctrine du jeune Luther et d'en montrer ses applications dans la vie chrétienne. Limitons-nous aux quelques points qui nous semblent les plus fondamentaux. Notons d'abord sa position quant à la nature de la théologie; elle est déjà nettement prise dans la première période (1509-1510). En effet, à l'occasion de la définition très connue de l'épître aux Hé-

¹ REINHARD SCHWARZ, *Fides, Spes und Caritas beim jungen Luther*, unter besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Tradition. Berlin, Walter De Gruyter und Co, 1962. 24 cm. 444 p.

breux 11,1 L. fait observer que nous n'avons pas là une définition physique, c'est-à-dire ontologique ou logique de la foi, mais une définition théologique. Tandis qu'une définition logique veut indiquer l'essence d'une chose, sa quiddité, la seconde cherche sa signification dans la vie humaine, qui, ne l'oublions pas, est orientée vers une fin surnaturelle (p. 61-62). Ainsi le texte de Hebr. 11,1 ne dit pas ce que la foi est en elle-même, mais quelles relations elle implique et quelles perspectives elle ouvre à l'homme (p. 63). Cette opposition entre la « logique » et la « théologie » nous paraît capitale pour comprendre la doctrine du futur réformateur. Se séparant des définitions « logiques » ou « ontologiques » des scolastiques qu'il croit incompatibles avec des vues « théologiques », il s'engage dans une voie qui devait inévitablement conduire à une rupture avec les théologiens de son temps comme avec le Magistère ecclésiastique. Ce qui nous paraît encore plus regrettable, c'est que de cette façon il a brûlé en principe tous les ponts qui auraient pu conduire à une rencontre fructueuse avec ses adversaires. Ceux-ci, il faut le dire, avaient quelque chose à apprendre de Luther; l'autosuffisance de nombreux chrétiens, leur amour mercenaire et égoïste trouvaient un fondement doctrinal dans les écrits d'un grand nombre de théologiens, en ceux notamment des nominalistes. De plus, ces derniers manquaient souvent d'inspiration biblique et versaient dans un conceptualisme aride. Mais en prenant dès le commencement les mots dans un sens qui n'était pas courant, L. a donné origine à une controverse qui ne pouvait que prendre à la fin l'aspect d'un dialogue de sourds. Donnons quelques exemples.

L'intelligence (*Intellekt* que M. R. Schwarz semble tenir pour synonyme de *Verstand*) signifie pour la tradition aristotélico-scholastique une puissance spirituelle qui est spécifique de l'homme et ne peut donc pas être perdue. Pour L. au contraire il s'agit de tout autre chose: la capacité de *comprendre* la signification du Christ et de sa croix. Ainsi affirme-t-il sans plus que l'intelligence est un don de Dieu, don qui ne peut être *reçu* que dans la foi (p. 134-135). L'intelligence doit dépasser tout ce qui est visible ou fruit d'abstraction, ceci étant perçu par une « sapientia carnalis » (p. 136), qui doit céder la place à une intelligence dans la foi, allant directement vers les « invisibilia, spiritualia, divina, caelestia, res non apparentes » (ibid.). Il s'ensuit que la foi doit précéder l'intelligence (p. 137) et encore faut-il ici bien comprendre le sens des mots: l'acceptation de la parole de Dieu donne l'intelligence, mais celle-ci n'est pas distincte de la foi (p. 139-140) et donc rien n'est connu d'une façon distincte; tout, au contraire, reste enveloppé des ténèbres de la foi (p. 146-147). Il s'agit donc d'une intelligence très spéciale (p. 149). Le lecteur l'aura aussi remarqué, nous avons passé de l'intelligence, prise comme puissance, à l'intelligence prise comme acte. C'est que L. n'admet pas les puissances comme des facultés permanentes; il n'y a que des *actes* de la personne humaine. Ceci apparaît aussi clairement que possible lorsqu'il parle de la volonté: celle-ci est la personne *totale* en tant qu'elle agit volontairement (p. 192-193), conformément, croit-il, aux paroles de l'Écriture.

En suivant le fil des idées du réformateur nous arrivons à son affirmation caractéristique: *simul peccator et iustus*. Comprenons d'abord bien ce que signifie agir volontairement: c'est agir d'une façon

spontanée, sans aucune contrainte. Si donc il est dit que la volonté doit se tourner vers Dieu, cela signifie que *toute* la personne humaine doit Lui obéir avec joie, sans qu'elle ressente la moindre répugnance (p. 195 svv.). Et il est absolument nécessaire que cette obéissance soit complètement désintéressée, ne cherchant aucun bien pour soi, ne s'inspirant d'aucune crainte de punition (p. 204, 403). Car dans ce cas il y aurait encore une dualité dans la personne et nous n'aurions pas la pure obéissance que le Christ est venu nous apporter (p. 200 sv.). Or, c'est un fait que l'homme n'arrive jamais à cet idéal élevé, aussi longtemps qu'il est sur la terre; c'est pourquoi son obéissance reste entachée d'hypocrisie et d'égoïsme. Il reste donc irrémédiablement mauvais par cette inclination partout présente: il reste pécheur jusqu'au plus intime de son être, ne pouvant jamais obéir à Dieu comme il devrait.

A cette situation désespérée il n'y a qu'une issue: c'est la foi. Par celle-ci l'homme reconnaît d'abord son état de pécheur et combien il mérite d'être condamné par Dieu (p. 290); mais d'autre part il se tourne vers Lui dans une entière confiance, attendant tout de sa grâce par le Christ. Et voyant son attitude humble et complètement abandonnée, Dieu le justifie. Qu'est-ce à dire? Il ne le transforme pas, lui ôtant son état de péché, mais Il le *tient* pour justifié et lui *promet* la transformation *réelle future*. La justification n'est donc pas un fait présent mais futur, l'obéissance n'étant parfaite que dans la glorification finale. On comprend donc ces paroles de L.: « simul peccator et iustus: peccator re vera, sed iustus ex reputatione et promissione Dei certa, quod liberet ab illo, donec perfecte sanet. Ac per hoc sanus perfecte est in spe, in re autem peccator, sed initium habens iustitiae, ut amplius quaerat semper, semper iniustum se sciens » (p. 293; voir aussi p. 186-190, 237, 244, 247, 262-274, 284, 295).

On aura remarqué que pour L. tout le problème se situe sur le plan des actes: c'est parce qu'il présente une dualité dans ses actes que l'homme ne peut pas être juste, qu'il est au contraire pécheur. D'où vient cette insistance? Est-elle le fruit d'une intuition initiale ou plutôt le résultat d'une réaction contre une doctrine établie? Il est difficile de le dire. Toujours est-il que le réformateur rejette vigoureusement dès ses premières années la doctrine des scolastiques sur la grâce et les vertus conçues comme des qualités inhérentes et permanentes qui transforment le sujet (p. 28). Il est ainsi en contradiction non seulement avec l'ockhamisme mais aussi avec saint Bonaventure, saint Thomas et tous ses disciples. L'auteur le fait noter dès la première page de son ouvrage. Mais d'où vient, demandons-nous encore une fois, cette opposition? Nous répondrions pour notre part et sauf avis contraire de personnes plus compétentes, qu'elle s'explique par une défense toujours plus consciente contre un sentiment d'autosuffisance à laquelle cette doctrine scolastique pouvait donner l'occasion. En effet, se sentant justifié et en possession de vertus dont il peut disposer pour faire le bien moral, l'homme perd le sentiment d'humilité profonde et de dépendance totale vis-à-vis du Christ et de la miséricorde de Dieu. C'est ce qui apparaît clairement dans les commentaires de L. sur la Bible: si l'homme se sait déjà « iustus in re », il

n'aura plus cette crainte et cette confiance totale en Dieu par lesquelles il s'attire la miséricorde divine (p. 287).

Demandons-nous ultérieurement si cette opposition de L. est bien fondée? Que l'ockhanisme prête le flanc à ses critiques, nous ne le nierons pas. Mais la doctrine de saint Thomas sur la grâce et les vertus surnaturelles est-elle incompatible avec une réelle défiance de soi et empêche-t-elle l'homme de s'appuyer continuellement sur le Christ comme son unique Sauveur? L'auteur le pense et met, sous ce rapport, saint Thomas au même niveau qu'Ockham. Notons toutefois que pour justifier sa position il cite, il est vrai, certains textes du Docteur de l'Eglise, mais il ne semble guère préoccupé de connaître la synthèse doctrinale de saint Thomas d'Aquin. Sous ce rapport c'est un fait significatif qu'il ne donne aucune indication des études anciennes ou récentes sur la doctrine de celui-ci. Sa thèse ayant été présentée au début de 1958, l'auteur n'a pas eu le loisir de profiter du livre de H. Kung.² D'ailleurs il aurait peut-être pensé que la doctrine de Trente n'est pas nécessairement celle de saint Thomas. Soit, mais la thèse de M. Flick sur la justification³ aurait pu l'aider à éviter certaines appréciations trop globales. Que l'homme puisse par ses propres forces arriver à un tel amour de Dieu que l'infusion de la grâce lui soit infailliblement assurée, cela peut être l'opinion de Biel (p. 246), ce n'est en tout cas pas la doctrine de saint Thomas. Pour ce dernier la disposition ultime est donnée *par* la grâce sanctifiante et *par elle seule* (p. 366 l'auteur semble dire que cette dernière disposition, coïncidant avec la grâce, est dans le pouvoir de l'homme). Les actes qui *précèdent* la justification peuvent-ils contribuer au moins de quelque façon à préparer ce moment décisif? L'auteur a raison lorsqu'il affirme que telle est la doctrine scolastique générale (p. 373). Précisons toutefois que pour saint Thomas les actes moralement bons ne sont pas une invitation que l'homme ferait à la grâce sanctifiante; ils sont déjà une manifestation de Dieu qui veut préparer l'homme à son œuvre de justification. Nous n'admettons pas non plus que l'homme puisse par lui seul se détourner du péché (p. 297). L'expression classique « concours divin » peut donner lieu à une équivoque dangereuse qui ferait tort à la transcendance divine et à la doctrine thomiste. A proprement parler — et je ne pense pas que L. nous contredirait — ce n'est pas Dieu, cause première, qui « concourt », mais c'est l'homme, cause seconde, qui accepte librement la motion divine. Cette attitude de docilité à la grâce divine mérite-t-elle en quelque sorte la justification? Et L., tellement opposé à toute idée de mérite, ne l'admet-il pas lui-même là où il dit que notre « justification » (celle-là seule qu'il admet) *dépend* de notre foi. Cette foi, il est vrai, est complètement l'œuvre de Dieu, mais il est tout aussi vrai que l'homme a le pouvoir de s'y opposer et de rester dans l'infidélité (p. 290). Il est piquant de voir que notre auteur qui évite scrupuleusement le mot mérite, le laisse ici quand même échapper une fois (p. 290: er (Dieu) sieht das Herz an und urteilt danach, ob wir uns im Glauben als Sünder verstehen, die das Gericht

² HANS KUNG, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln, 1957.

³ MAURITIUS FLICK, *L'attimo della giustificazione secondo S. Tommaso*, Roma, 1947.

verdienen); plus loin il affirmera que par la foi nous sommes *dignes* de la justice du Christ (p. 300, cf. p. 354).

En affirmant que la nature est *essentiellement* bonne et capable de faire des actes moralement bons, saint Thomas nourrissait-il l'orgueil humain? Au fond pour L. la question ne se pose pas, puisque pour lui tout doit être considéré par rapport à la fin *surnaturelle*; alors il faut dire que l'homme est essentiellement mauvais puisqu'incapable de s'orienter vers Dieu et que la grâce n'élève pas la nature mais lui est diamétralement opposée (p. 385, 394; cf. p. 407). Mais retournons à notre question et tâchons de répondre à l'accusation fondamentale de L. pour qui attribuer quelque chose de bon à l'homme, c'est lui procurer un motif d'orgueil. Qu'un esprit borné puisse y trouver de la complaisance nous ne le nions pas. Mais saint Thomas affirme continuellement que tous ce qui est dans les créatures, vient de Dieu et dépend à *chaque moment* de Lui. La même vérité s'applique dans l'ordre surnaturel: en admettant la transformation de l'homme, l'existence des vertus comme qualités inhérentes, le saint Docteur ne prétend d'aucune façon diminuer la transcendance de Dieu ni Lui soustraire quelque chose. Plus l'homme est être et plus il est dépendant de Celui qui est l'Être infini.⁴ Nous croyons que sur ce point une solide formation métaphysique thomiste aurait préservé L. des préjugés qui sont à la base de toutes ses accusations lancées contre les scolastiques en général et qui l'ont conduit à sa réaction extrême. Il craint qu'en ayant conscience d'une grâce inhérente le chrétien se détache du Christ, dont il croira ne plus avoir besoin (p. 299) et qu'en exerçant ses vertus le chrétien croira pouvoir acquérir le droit d'aller au ciel. Pour cette raison L. nie que l'espérance puisse se fonder sur les mérites. Sur ce point la doctrine de saint Thomas a été examinée à fond;⁵ il résulte clairement que les mérites étant un don de Dieu, ils ne doivent en aucune façon servir de fondement à l'orgueil ou à la suffisance de soi.

C'est avec une profonde tristesse qu'on ferme ce livre. Nous n'en voulons en rien à son auteur. Celui-ci, au contraire, a droit à notre reconnaissance; il nous fait pénétrer dans la pensée originale et extrêmement riche du jeune réformateur. Mais nous pensons à la déchéance quasi générale du monde catholique au temps de L., aux nombreux chrétiens attachés à leurs œuvres et à leurs pratiques dans un égoïsme calculateur et borné, aux théologiens trop enfermés dans leurs thèses d'école. Et nous pensons au bien que L. aurait pu apporter *de l'intérieur* comme au renouveau, tant désiré par beaucoup, qu'il aurait pu promouvoir, *s'il avait été bien formé et guidé*. Il a au contraire causé la division et l'incompréhension dont nous souffrons Dieu sait pour combien de temps encore.

⁴ CORNELIO FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Milano, 1939. L'ouvrage a été entièrement refondu et publié récemment: *La participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, 1961.

⁵ PRUDENTIUS DE LETTER, *De ratione meriti secundum Sanctum Thomam*, Romae, 1939.

Une dernière remarque nous vient à l'esprit. Elle est obvie et s'impose à la lecture de ce livre. Si nous voulons nous comprendre mutuellement tâchons d'abord de nous entendre sur les termes que nous employons. On parle de nos jours d'une théologie « pluriforme », qui serait, si nous comprenons bien ce terme, différente selon la philosophie qu'on emploierait pour expliquer le donné révélé. Qu'on ait besoin d'une philosophie, nous l'admettons sans réticence et, tout en ne voulant pas faire de philosophie et n'employer les mots que dans un sens biblique, L. lui-même fait œuvre de raison et s'appuie sur des conceptions philosophiques. Que son exemple nous mette en garde: la théologie « pluriforme » ne rendra-t-elle pas toute discussion stérile p. c. q. tout dialogue vraiment pénétrant deviendra impossible? Si on s'était toujours tenu dans la ligne de saint Thomas, tout en approfondissant sa doctrine et en la développant selon les exigences du temps, combien de divisions d'esprit n'aurait-on pas évitées?

FR. AMATUS DE SUTTER, O. C. D.