NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

105 Nº 5 1983

La foi de Luther en la Trinité

Hans Ludwig MARTENSEN (s.j.)

p. 655 - 690

https://www.nrt.be/it/articoli/la-foi-de-luther-en-la-trinite-924

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La foi de Luther en la Trinité *

Au cours des siècles, catholiques et luthériens [1] se sont demandé si la doctrine trinitaire de Luther était bien conforme à celle de l'Eglise ancienne [2]. Certains l'ont nié clairement. Cette question est naturellement d'un intérêt vital. Car si nous sommes pleinement d'accord sur notre foi en Dieu, la route vers l'unité chrétienne devrait être ouverte dans tous les autres domaines. Si par contre nous sommes en désaccord à ce sujet, nous nous condamnons et nous excommunions au niveau même de notre foi en Dieu, et tous les efforts œcuméniques en d'autres domaines sont à l'avance condamnés à l'échec aussi longtemps que le problème fondamental n'est pas résolu.

Ma thèse est que la foi de Luther en la Trinité, telle qu'il la confesse dans ses écrits, est pleinement conforme à la foi de l'Eglise ancienne telle qu'elle est exprimée par exemple par les cinq premiers Conciles œcuméniques. Je parle de « thèse », parce qu'il m'est impossible dans le cadre de cet article d'en fournir la preuve jusque dans les moindres détails. Mais c'est une thèse qui exprime ma conviction profonde et que de nombreuses années de contact avec des textes capitaux de Luther n'ont fait que confirmer.

J'estime de plus qu'il y a dans les écrits de Luther comme des pierres d'attente nouvelles qui de façon étonnante et imprévue redonnent vie à quelques-unes des questions qui furent passionné-

---

* Mgr H.L. Martensen, évêque de Copenhague, est membre du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens et Président catholique de la Commission théologique mandatée par le Saint-Siège et la Fédération Luthérienne Mondiale ; il a pris part aux rencontres œcuméniques « Chantilly I » et « Chantilly II ». En 1980 il a fait paraître en danois un ouvrage dont le P. Pierre Grégoire, O.P., a donné la traduction, *Baptême et vie chrétienne*, aux Editions du Cerf en 1982. La même année Mgr M. a publié un nouveau livre sur « baptême et foi chrétienne ». Les pages qu'on va lire, et dont nous devons la traduction au P. P. Grégoire, constituent en excursus théologique de cette dernière étude.

1. Il n'est pas question ici de traiter à fond de la doctrine trinitaire de Luther par rapport à celle, traditionnelle, de l'Eglise ancienne ; il y faudrait des centaines de pages. Qu'on veuille donc bien ne chercher dans cet article que quelques points de vue particulièrement importants en contexte œcuménique.

A ma connaissance le seul ouvrage qui traite directement de l'attitude de Luther à l'égard de la doctrine trinitaire de l'Eglise ancienne est celui de Reiner JANSEN, *Studien zu Luthers Trinitätslehre*, Frankfurt/M., 1976. A son sujet et pour d'autres indications bibliographiques, voir la note à la fin de l'article.

2. Cf. plus loin de paragraphe sur les « interprétations injustifiées » et les notes qui en relèvent.

ment discutées dans l'Eglise ancienne. La plupart d'entre nous ont peine à voir comment en ces temps-là des chrétiens ont pu risquer leur vie pour leur conviction touchant le rapport des deux natures dans le Christ, ou l'unité de sa personne, ou encore la divinité de l'Esprit Saint. On a fait des gorges chaudes du fait que des chrétiens aient pu se massacrer à propos d'un point sur un i : le Christ est-il égal au Père, ou lui ressemble-t-il seulement (l'*homo-ousios* de l'Eglise et l'*homoi-ousios* des Semi-Ariens) ? Je n'ai pas l'intention de justifier les actes de violence, mais j'attire l'attention sur la cause d'engagements si passionnés : ces chrétiens pressentaient qu'il s'agissait de toute leur existence et de toute leur relation à Dieu. C'est dans une situation semblable que Luther peut affirmer de Zwingli qu'il est sept fois pire qu'un papiste parce qu'il sépare les natures dans le Christ et supprime ainsi l'unité de sa personne [3].

Il est cependant indéniable que, si les questions de l'Eglise ancienne retrouvent chez Luther une importance actuelle, le *contexte* est différent. Il en résulte que bien des propositions ont reçu chez lui une formulation notablement différente de celle que nous connaissons pour les premiers siècles chrétiens. Isolés de leur contexte, plusieurs de ces énoncés peuvent même sembler en contradiction avec des doctrines et leur mise en œuvre qui ont été définitivement fixées en liaison avec les cinq premiers Conciles œcuméniques.

Au cours des siècles certains théologiens catholiques ont attaqué la doctrine trinitaire de Luther en partant d'une présupposition étrange et injustifiée. Il se sont plus ou moins imaginé — au moins inconsciemment — que l'enseignement de l'Eglise sur la Trinité est achevé et complet et qu'il n'y a dès lors qu'à répéter et à vérifier les formules anciennes. Les mêmes théologiens catholiques qui s'en prenaient à Luther l'ont fait parfois au nom d'une théologie scolastique qui presque en son entier portait la marque du cheminement de l'Eglise d'Occident au moyen âge et dans les temps modernes.

Ils négligeaient entre autres la théologie des Eglises orientales et pensaient apparemment que nous autres, catholiques, nous en sommes arrivés, en ce qui concerne la Trinité et la christologie, au terme du développement dogmatique ; de la sorte on ne pourrait s'attendre à un développement ultérieur que pour des domaines moins élevés dans la « hiérarchie des vérités » : par exemple les doctrines touchant la papauté, l'Eglise, Marie ou l'homme lui-même. Mais où se trouve l'obstace qui s'opposerait, même en ce domaine central qu'est la doctrine sur Dieu et le Christ, à une nouvelle façon de penser et à un développement dogmatique pleinement fidèles, s'entend, à la tradition de foi ? Nous observons aujourd'hui

3. *WA 26*, 342.21 ss.

les signes étonnants d'une façon toute nouvelle d'aborder certaines questions de christologie ; on a parfois l'impression que quelque chose redevient actuel de la ferveur avec laquelle l'antiquité chrétienne a discuté de Dieu et du Christ.

Pourquoi un catholique devrait-il s'étonner de ce que nous ne sommes peut-être pas au terme du développement dogmatique au sujet de Dieu, mais bien plutôt à son commencement, du moins sous certains aspects ? Le développement des dogmes reflète l'effort commun déployé par l'Eglise pour exprimer la foi immuable et lui faire porter du fruit sous l'influence d'autres cultures et de circonstances nouvelles. Qu'adviendra-t-il si la représentation de Dieu et la foi en Dieu des Eglises occidentales doivent être pour de bon « traduites » pour l'univers mental indien ou chinois ? Comment exprimer un « messianisme » africain sans rompre avec le contenu authentique de l'Evangile ? Quel critère avons-nous de ce qui est utilisable et de ce qui ne l'est pas, de ce qui est orthodoxe et de ce qui est hérétique par rapport à la Révélation ? Déjà à l'intérieur du Nouveau Testament nous constatons un développement dogmatique — une christologie et une doctrine de Dieu qui s'expriment de façon nouvelle et différente selon les circonstances.

Tout cela bien considéré, ce n'est pas par hasard que je parle de « la foi de Luther en la Trinité » et non pas de sa « doctrine trinitaire ». La doctrine peut être présentée en effet en relation plus ou moins étroite avec la foi de l'Eglise. La doctrine peut s'épanouir et s'exprimer dans des langages d'écoles et de spiritualités différentes, alors que la foi et sa confession ecclésiale doivent être immuables. D'ailleurs c'était le refrain constant de Luther qu'il ne cherchait pas des formulations savantes au sujet de Dieu, mais la rencontre de la foi *avec* le Dieu vivant. Nous y reviendrons.

Les présuppositions de l'image de Dieu chez Luther

On sait que le mèche qui fit exploser le tonneau de poudre de la Réforme fut le commerce des indulgences et les 95 thèses que Luther y opposa. Une réaction en chaîne était déclenchée, la lutte alla croissant jusqu'à ce que, quelques années plus tard, la rupture fût un fait accompli. Mais le centre de la Réforme de Luther n'était pas la lutte contre les indulgences ou contre des abus scandaleux dans l'Eglise catholique — pas même une lutte contre le pape ou contre toute la curie romaine —, mais une lutte au sujet même de Dieu. Comme bien d'autres dans l'antiquité, au moyen âge et aujourd'hui encore. Luther avait le sentiment écrasant du néant de l'homme devant Dieu, mais il l'éprouvait en fonction de la mentalité de son temps et de ses propres prédispositions.

Nous connaissons les présupposés de l'époque par les images du Jugement dernier représentant les souffrances des damnés ou par le *Dies irae* de la messe des morts, l'angoisse qu'il exprime devant la majesté redoutable de Dieu et qui empêche le juste lui-même de se sentir assuré de son salut. Toute l'époque est marquée de la peur presque névrotique ressentie par la conscience devant la menace d'un enfer décrit avec le génie inventif d'une chambre de torture.

Les dispositions personnelles de Luther ne font qu'accentuer tout cela : s'il est doté d'un heureux tempérament, il est en même temps profondément sérieux et religieux. La décision d'entrer au couvent survient littéralement comme la foudre qui tombe près de vous et vous manque de peu. Lors de sa première messe, il se sent, à ce qu'on rapporte, submergé à ce point par le sacré et la présence imposante de Dieu que, bouleversé et tout tremblant, il a beaucoup de peine à poursuivre la célébration jusqu'au bout, à la grande gêne des assistants et en premier lieu de son père.

Cette crise devient plus aiguë encore à l'occasion de la confession. On lui a enseigné que, pour recevoir son pardon, il doit confesser tous ses péchés mortels et s'en repentir sincèrement. Mais comment discerner les péchés mortels ? Et comment savoir s'il a une sincère contrition ou si, au contraire, c'est par pure crainte qu'il fait tout ce qu'il peut pour éviter les peines de l'enfer ?

Il expérimente sa totale impuissance devant Dieu. Il ne trouve aucune consolation dans les sacrements, dont la réception accentue plutôt son angoisse. Les bons conseils de son judicieux confesseur Staupitz glissent sur lui. Dans sa solitude spirituelle il découvre un fossé infranchissable entre tout ce qui est humain et l'inaccessible justice de Dieu.

Les problèmes personnels de Luther — les tourments de sa conscience angoissée — culminent dans la question de la « justice ». Luther sait bien que Dieu s'est révélé disposé à pardonner les péchés. Mais Dieu lie-t-il ce pardon à certaines conditions ? En définitive ne dépend-il pas de moi-même que ces conditions soient remplies (par exemple par une confession sincère et exhaustive accompagnée d'une contrition parfaite) ? Cette dernière question est rendue plus brûlante encore par une prise de conscience qu'il a d'ailleurs en commun avec bien des mystiques et des saints catholiques et qu'à l'extrême il peut formuler ainsi : « Je ne suis pas mauvais parce que je commets de mauvaises actions, mais je commets de mauvaises actions parce que je suis mauvais. » Le péché fondamental consiste en ce que je me recherche soi-même au détriment des autres, même lorsque j'aime mon prochain ou même lorsque j'aime Dieu. Il est possible que j'aime vraiment mon prochain, mais

pas comme moi-même. Il est possible que j'aime Dieu, mais ne m'aimé-je pas encore plus ? En tout et toujours — même quand je m'essaie à une confession sincère — je me replie sur moi-même, je me fais le nombril du monde bien que je sache que je ne le suis pas. L'homme le plus pieux lui-même ne peut sans doute pas affirmer qu'il ne sert pas Dieu pour l'utiliser à ses propres fins ; s'il en est ainsi, la piété est la pire forme de l'idolâtrie.

On a prétendu que tout cela est caractéristique de l'introversion de l'homme occidental. Peut-être faut-il admettre dans le cas de Luther une composante de ce genre, mais l'expérience qu'il a faite est quelque chose de beaucoup plus grave, bien différent, en réalité, d'un excès psychopathique d'introspection [4]. C'est un abîme *réel* qui sépare tout être fini du Dieu infini, et un abime encore plus profond qui sépare tout pécheur de celui qui est le Saint.

Luther a décrit cette expérience radicalement bouleversante — on a parlé de la découverte réformatrice de Luther — dans une note autobiographique rédigée un an avant sa mort. Il avait jour et nuit médité ces mots : « La justice de Dieu est révélée », jusqu'à ce qu'il saisit qu'il ne s'agit pas là de la justice active et vengeresse, mais de la justice « passive » par laquelle Dieu miséricordieusement justifie le pécheur par la foi. « Je me sentis alors tout re-né, comme si je franchissais la porte ouverte du paradis ; à l'instant même le visage de la Bible fut entièrement transformé pour moi. J'avais auparavant haï le mot « justice », et voilà qu'il m'était devenu aussi intensément doux et aimable. C'est ainsi que ce passage de Paul (*Rm 1*, 17) était devenu pour moi en vérité la porte du paradis [5]. »

4. Dans *Rev. Sc. ph. th.* 60 (1976) 638-648, Yves Congar commente quelques-unes des études psychologiques et psychiatriques consacrées à la personne et à l'œuvre de Luther — il mentionne p. ex. les ouvrages du docteur Paul REITER, *Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose*, Copenhague, 1937 et 1941 ; Erik H. ERIKSON, *Young Man Luther*, 1958 ; P. SMITH, *Luthers Early Development in the Light of Psychoanalysis*, dans *American Journal of Psychology* 24 (1913) 362 ss ; R. DALBIEZ, *L'angoisse de Luther*, Paris, 1974. — C'est surtout ce dernier ouvrage que Congar étudie dans son article, bien qu'il examine aussi de près les thèses principales de Reiter. Il conclut qu'aucune de ces appréciations psychologiques et psychiatriques de la théologie de Luther n'est satisfaisante. On ne peut que lui donner pleinement raison. Un diagnostic psychologique (ou l'essai d'un tel diagnostic) ne peut constituer le critère suffisant de la vérité théologique. On pourrait d'ailleurs en dire autant de l'immense littérature psychologique et psychiatrique publiée sur Sören Kierkegaard ; elle peut présenter un certain intérêt historique, mais ne saurait résoudre des problèmes théoriques fondamentaux. En matière théologique surtout, il faut toujours se souvenir que la frontière du normal et de l'anormal est très difficile à tracer ; l'expérience religieuse peut être si intense qu'il soit loisible de considérer un certain déséquilibre de l'esprit comme une réaction pour ainsi dire normale. Certains ne conservent peut-être leur équilibre qu'en refusant comme l'autruche de voir la réalité en face.

5. Ed. CLEMEN IV, 428.

Ce que Luther, au terme de sa vie, relate ainsi comme une expérience subite de l'année 1519, en liaison avec ses leçons sur l'Epître aux Romains, est en réalité assez antérieur à cette date. Il n'est pas facile de préciser quand il reçut ses lumières nouvelles sur « la justice de Dieu », qui n'exige rien ni ne punit, mais qui sauve — la justice par laquelle Dieu rend juste le croyant. En réalité les écrits de 1517 sont déjà pleinement dans cette ligne et dès ses premières leçons sur les psaumes de David il a pressenti ce qui devait plus tard être présenté comme la grande « intuition réformatrice ». Il y a tout lieu de donner raison aux chercheurs qui soutiennent que Luther a eu cette intuition dès avant 1513 [6].

Ce qui rend très difficile de déterminer le moment précis de la « découverte réformatrice » de Luther, c'est la perplexité touchant cette question-ci : cette « découverte réformatrice » équivaut-elle à une rupture avec la doctrine de l'Eglise catholique telle qu'elle est héritée de l'Eglise ancienne ? S'il en est ainsi, quand Luther a-t-il cessé d'être catholique [7] ? Il est suggestif qu'aucun chercheur, luthérien ou catholique, n'a pu fournir une réponse précise et convaincante à cette question. On peut naturellement donner comme critère la bulle de Léon X et soutenir qu'au moins après son excommunication Luther n'était plus d'accord avec l'Eglise catholique. Mais cet acte du pape ne livre qu'une indication extérieure qui ne dit rien de l'évolution intérieure de Luther. A quoi s'ajoute que *Exsurge Domine* contient maintes propositions qui sont arrachées à leur contexte et dont la présentation dans la bulle signifie une méconnaissance plutôt qu'une condamnation d'authentiques idées luthériennes.

---

6. Regin PRENTER, *Spiritus Creator*, Århus, 1946, p. 15, est l'un des premiers à avoir soutenu cette opinion, qui plus tard s'est largement répandue. Son ouvrage a paru en allemand : *Spiritus Creator. Studien zu Luthers Theologie*, München, 1954.

7. O.H. PESCH, dans son article « Das heisst eine neue Kirche bauen », dans *Begegnung*. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs (mélanges dédiés à Heinrich Fries), édit. M. SECKLER e.a., Graz, 1972, p. 645-661, apporte une contribution intéressante à la discussion sur la date à laquelle Luther a vraiment cessé d'être catholique. Il décrit l'aggravation du rapport de Luther au catholicisme qui a trouvé son expression dans l'exclamation scandalisée de Cajetan lors de sa discussion avec Luther en 1518 à Augsbourg : « ... mais cela (ce que Luther soutient) équivaut à la fondation d'une nouvelle église ... » Cependant Pesch se garde bien de répondre à la question posée ; il la complique plutôt en montrant que le problème central est celui du rapport entre Eglise et tradition d'une part et Ecriture de l'autre. Mais ce problème était en 1518 objet de libre discussion entre théologiens catholiques et sous bien des rapports il l'est encore plus aujourd'hui après la Constitution dogmatique de Vatican II sur la Révélation divine (*Dei Verbum*). Ce texte laisse ouvertes en effet des questions controversées qui sont de grande importance pour le dialogue entre catholiques et luthériens. Il n'est donc pas évident que le « principe scripturaire » tel que Luther l'a exposé devant Cajetan dût nécessairement aboutir à la fondation d'une nouvelle église au lieu de conduire à la réforme de l'ancienne.

Beaucoup de théologiens catholiques estiment aujourd'hui que l'essentiel de la découverte réformatrice était pleinement catholique et qu'en réalité elle remettait en lumière une vérité ancienne menacée d'oubli dans le catholicisme du bas moyen âge. Si de fait il n'y a pas de contradiction entre la doctrine luthérienne de la justification et la foi de l'Eglise catholique, Luther n'a *jamais* cessé de penser en catholique, même en ce qui concerne ce qui est son problème central. Et c'est encore plus vrai si l'on peut démontrer (je suis convaincu que c'est possible) que cette doctrine de la justification est une expression authentique et orthodoxe de la foi trinitaire telle qu'elle nous a été transmise depuis les temps anciens. Il faut certes avouer que la foi trinitaire est décrite par Luther avec un point de départ tout nouveau et des formulations parfois trop rapides et équivoques, si bien qu'il a peut-être avancé certaines affirmations non catholiques, mais pour l'essentiel sa conception de Dieu et du salut est toujours demeurée catholique.

Il pose la question de l'accès à « un Dieu miséricordieux » : expression devenue banale et qui ne dit pas grand-chose à la plupart des hommes d'aujourd'hui. — Luther cherche la face de Dieu et non un Dieu « abstrait » avec toutes les qualités divines « abstraites » qui lui ont été enseignées en théologie. « Abstrait » désigne ici une représentation de Dieu qui ne tient pas compte du comportement concret de Dieu à l'égard du monde où nous vivons, avec toutes ses fluctuations et toute sa misère, ni du comportement de Dieu à l'égard de mon péché — et de celui du monde entier. Dans sa recherche de la face de Dieu il est un élément que Luther demandait en vain à la théologie de l'Ecole. Au cours de ses études, il avait été confronté à une théologie livresque de la Trinité, dont il ne savait que faire. Il lui semblait que cet enseignement ne concernait pas sa vie de piété ni ses combats personnels et ses déchirements de conscience.

Les manuels catholiques d'alors ne valaient pas ceux d'aujourd'hui. Luther avait été formé dans la tradition « nominaliste », qui poussait à l'extrême la spéculation conceptuelle, la théologie devenant comme un casse-tête logique dont le but principal était de montrer que Dieu est et demeure un en dépit de la réalité des trois personnes. Luther ne veut pas fonder une nouvelle « école » à l'intérieur du système existant ; il ne souhaite pas attaquer ou changer telle ou telle théorie au profit d'une nouvelle. Ce qu'il désire, c'est bien plutôt une toute nouvelle théologie. Il désire un fleuve de connaissance — semblable aux eaux qui recouvrent le fond de la mer —, les grandes eaux non pas des théories, mais de Dieu lui-même. Il se permet un soupir : qu'il est triste d'avoir à écrire des ouvrages théo-

logiques [8] ! Ce qui n'est pas sans ironie, puisque peu d'auteurs au cours de l'histoire en ont écrit autant que lui ! Il aspire à une théologie qui soit inséparable de la prière et qui fasse de nous des élèves de Dieu [9]. Et il ne cesse d'attaquer une théologie qui ne semble spéculer que pour spéculer.

Une des expressions qui reviennent le plus souvent dans sa théologie est « pour moi » (ou « en ce qui me concerne ») ou « pour nous » (ou « en ce qui nous concerne »). Il veut une théologie qui traite de Dieu non tel qu'il est « en lui-même », mais tel qu'il est « pour moi » ou « pour nous ». Aussi l'a-t-on traité de « subjectif » et d'« individualiste », mais c'est une méprise. Lorsque Luther cherche « Dieu pour moi (nous) » et non pas « Dieu en lui-même », il entend dire seulement qu'il veut une rencontre *avec Dieu* et ne se contente pas d'une spéculation théorique *sur Dieu*. Il soutient au contraire que la spéculation sur ce qu'est Dieu « en lui-même » peut m'isoler dans mon univers mental subjectif. Tandis que si je cherche Dieu « pour moi », c'est-à-dire non pas tel que *je* me le représente, mais tel qu'*il* vient souverainement à ma rencontre, je suis tiré au-delà de mes limites personnelles. Et c'est pourquoi Luther peut souligner qu'il cherche une théologie *qui nous situe hors de nous-mêmes* [10] !

Il polémique contre une théologie qui emboîte le pas aux pensées verbeuses et divaguantes [11]. Il ne veut pas d'une théologie qui détourne le fleuve issu des sources de la révélation vers une mer de spéculation ; il veut au contraire une théologie qui remonte le courant jusqu'aux sources elles-mêmes [12].

« *Pourquoi me caches-tu ta face* [13] *?* »

Dieu n'est-il en rien affecté par ce qui se passe sur cette planète ? Il existe une spéculation sur Dieu qui le fait aussi éloigné

8. *WA* 10, I, i, 627 s.
9. *WA* 7, 796 s. : « ideo oratione opus est, ut dominus nos trahat et theodidactos, idest dociles deo, faciat et ipse in cordibus nostris, sicut promisit, legem scribat : alioquin actum est de nobis. »
10. *WA* 40, I, 589.8 : « nostra theologia... ponit nos extra nos... » ; cf. T. Bohlin, *Den korsfäste Skaparen*, Uppsala, 1952, p. 308.
11. *WA* 10, I, i, 202. 7 ss.
12. *WA* 10, I, i, 209.11-15 : « C'est vers le Christ que nous devons nous diriger, et ne pas regarder les lumières qui dérivent de lui, mais sa lumière dont ces lumières dérivent ; nous ne devons pas suivre les cours d'eau qui viennent de la source, mais rechercher uniquement la source » (trad. dans Martin Luther, *Œuvres*, Genève, Tome X, 1967, p. 343). — Cf. déjà une lettre de Luther à Dungersheim en décembre 1519, *WA* BR 1, 602. 42 ss : « Tibi et Eccio mos est omnium dicta acceptare et verba Scripturae attemperare verbis Patrum, quasi illi non ad Scripturam magis quam ad se voluerint nos trahere. Mihi contra mos est, exemplo Augustini, salva omnium reverentia, rivulos ad fontes usque sequi, quod et Bernhardus se facere gloriatur. »
13. Cf. *Jb 13*, 24 ; *Ps 13*, 2.

de nous que les étoiles — infiniment insensible et impassible. Dieu est-il donc indifférent ? Son bonheur est-il le même quelle que soit la somme des souffrances dans le monde — quel que soit le nombre des damnés ?

Au centre de la théologie de Luther il y a ceci : la connaissance commune de Dieu à laquelle je peux parvenir soit par l'activité de l'intelligence soit par l'investigation mystique de l'esprit ne sert de rien. L'homme est séparé de Dieu non seulement par ses limites naturelles, mais bien plus encore par son péché. Un enfant qui a fait quelque bêtise ne peut prévoir par le raisonnement quelle sera la réaction de son père ; il a besoin de voir son visage pour découvrir ses pensées. Ce que Dieu est en tant que père n'apparaît que lorsqu'il se révèle lui-même ; il faut qu'il parle pour que je puisse comprendre.

Dans sa détresse Luther cherche consolation dans l'étude de l'Ecriture ; il revient sans cesse surtout aux Psaumes de David, la prière qu'il prononce chaque jour avec les autres moines dans l'office choral. Il y trouve tout ensemble des sentiments de joie de vivre, d'adoration, de terreur devant la mort, d'angoisse et de combat. Dans certains psaumes il reconnaît sa propre obscurité et le désespoir qui le tourmente Dans un cours sur le psaume 8 : « Qu'est l'homme que tu en gardes mémoire », Luther étudie deux mots hébreux pour désigner l'homme : « Adam » et « 'Enosh » [14], et les interprète ainsi : Adam est celui qui pense à Dieu, se souvient de lui et éprouve sa proximité ; mais, épouvanté, il se cache de lui, cherche à fuir et se sent écrasé par son jugement ; à l'inverse 'Enosh est l'homme qui a « oublié » Dieu et éprouve le désespoir d'être abandonné de lui ; il le recherche, il s'efforce de trouver la divinité, mais en vain.

On ne peut lire de sang-froid le commentaire de Luther sur le psaume 21 ; ses courtes phrases traduisent une souffrance qui éveille la compassion, ou encore la peur d'éprouver quelque chose de semblable ! L'âme est entraînée « dans la solitude . . . vers les réalités invisibles ».

---

14. *WA 5*, 268.28-269.40. Luther achève ses considérations par une référence au Christ : il a donc encore une interprétation des Psaumes pleinement christologique lorsqu'il donne sa deuxième leçon sur les Psaumes — c'est dans la première moitié de 1519 qu'il commente le Psaume 8, comme Maurer l'a établi de façon convaincante. Luther montre comment l'homme, 'Enosh ou Adam, est racheté par le Christ : « Igitur Christus factus pro nobis Enos, desperatus et afflictus undique et in omnibus, nunc habet omnium rerum imperium multa laude et fama celebratum, delectatus et securus in omnibus. Factus filius Adam, contemptus et inhonoratus, nunc honoratur, adoratur, quaeritur ab omnibus. Et qui minutus fuit ab omnibus, nunc his undique ex omni creatura cingitur, ut non sit creatura, quae hunc ignoret aut non honoret. Evangelium enim praedicatum est omni creaturae in gloriam eius. Rursum « in nomine eius omne genu flectitur, coelestium, terrestrium et infernorum ». Ista enim corona gloriae et honoris idest universae creaturae, nulli unquam alteri concessa est neque conceditur » (*WA* 5, 277.11-20).

> Mais cela équivaut à une mise à nu douloureuse et pitoyable. C'est un sentier à pic et étroit : abandonner toutes les réalités visibles, être arraché à tout ce que l'on connaît ; c'est une sorte de mort et de descente aux enfers. L'âme semble s'effondrer intérieurement ; tout disparaît de ce sur quoi elle pouvait s'appuyer, dont elle s'occupait, à quoi elle était attachée ; elle ne touche plus ni terre ni ciel ; elle ne se reconnaît plus soi-même, ni n'a le contact de Dieu et elle s'écrie : « Dites à mon bien-aimé que je souffre les douleurs de l'amour », comme si elle voulait dire : il ne reste rien de moi, et je ne le savais pas ! J'ai pénétré dans les plus profondes ténèbres et je ne vois plus rien... Les théologiens mystiques appellent cette démarche « aller dans les ténèbres et s'élever au-dessus de l'être et du non-être » [15].

Luther fait l'expérience d'une obscurité qui — comme il le dit lui-même — est décrite également par divers mystiques catholiques. La créature perd pied, pour ainsi dire, devant son Créateur. Ce qui est fini et limité se sent anéanti — est-il possible de jeter un pont entre le fini et l'infini ? Ne s'excluent-ils pas comme le oui et le non, comme la lumière et les ténèbres ?

C'est à la pensée de la « justice » que Luther éprouve l'obscurité la plus profonde. Car c'est le mot-clé de l'Ancien Testament, que Luther a étudié jour et nuit. En outre sa pensée se concentre de plus en plus sur l'Epître aux Galates et sur celle aux Romains, qu'il enseigne.

Confronté au problème de « la justice de Dieu », Luther connaît sa crise extrême, théologique et personnelle. La théologie scolaire à base philosophique sur le Dieu Un présente Dieu comme le tout-puissant, éternel et juste. Mais cette théologie ne peut pas discerner à l'aide de la seule philosophie comment Dieu, dans son infinie justice, se comporte à l'égard du péché. Y est-il indifférent ? Dans sa colère veut-il le châtier ? Est-il prêt à pardonner ? Pose-t-il des conditions à son pardon ? Et alors lesquelles ? Questions philosophiquement insolubles. La justice de Dieu est un mot ambigu ou vide aussi longtemps qu'on ne sait comment cette justice fonctionne.

---

15. Cf. *WA* 5, 620-623, où Luther décrit les six « terrores » de l'abandon à la mort. L'écho s'en trouve en de nombreux passages de la deuxième leçon sur les Psaumes. J'ai résumé ici l'un des passages les plus vigoureux ; il s'achève sur les paroles citées concernant ce que disent les théologiens mystiques du dépassement de l'être et du non-être : *WA* 5, 176.19 ss. : « rapitur (anima) per verbum (cui adhaeret, immo quod eam apprehendit et ducit mirabiliter) in solitudinem... in invisibilia... At hic ductus, hic raptus, haec expolitio misere eam discrutiat. Arduum est enim et angusta via relinquere omnia visibilia, exui omnibus sensibus, educi ex consuetis, denique hoc mori est et ad inferos descendere. Videtur enim ipsa sibi funditus perire, dum subtractis omnibus, in quibus stetit, versabatur, haerebat, nec terram tangit nec coelum, nec se sentit nec deum dicens : Nunciate dilecto meo, quia amore langueo, quasi dicat : redacta sum in nihilum et nescivi. In tenebras et caliginem ingressa nihil video, fide, spe et charitate sola vivo et infirmor (idest patior), cum enim infirmor, tunc fortior sum. Hunc ductum Theologi mystici vocant In tenebras ire, ascendere super ens et non ens. »

Plus tard Luther a rapporté en termes puissants l'expérience qu'il est cependant impossible de décrire. Il a dit avoir éprouvé l'abandon et les tourments de l'enfer : tourments si grands, dit-il, que s'ils avaient seulement duré le dixième d'une heure, tout l'homme aurait été anéanti et ses os réduits en cendres. Pas d'échappatoire possible, pas de consolation à portée de la main ; Dieu laisse éclater son effroyable colère ; toute sa création se dresse, accusatrice, contre le coupable. L'âme est distendue comme le Christ sur la croix ; on peut compter tous les os.

Il est bon de noter que le combat vécu par Luther ne lui est pas propre. Bien d'autres chrétiens ont fait la même expérience avant et après lui. Les ermites du désert connaissaient les tourments de l'abandon de Dieu ; les mystiques ont essayé de décrire la nuit de l'âme, et une personne aussi confiante et simple que Thérèse de Lisieux éprouvait le même sentiment d'abandon que le damné en enfer.

Une personne dont le passé était tout différent de celui de Luther et qui était dotée d'un tout autre caractère a fait à l'occasion de la confession des expériences qui rappellent beaucoup celles de Luther : après sa conversion, Ignace de Loyola fit une confession préparée avec grand soin. Il passa trois jours entiers en prière de contrition et écrivit minutieusement sur un morceau de papier tous les péchés dont il put se souvenir, très certainement une longue liste — et il présenta le tout au prêtre. Il continua par la suite d'aller à confesse toutes les semaines. Mais il tomba dans l'angoisse et les scrupules — avait-il vraiment tout confessé ? Qui cherchait-il en définitive : lui-même ou Dieu ? Ignace n'a pas caché que le sentiment d'être abandonné par Dieu était si fort que la tentation était proche de recourir au suicide.

Un an avant sa mort, dans l'avant-propos à ses œuvres latines, Luther fait un retour sur les combats de sa jeunesse. Voici le passage essentiel :

> Je n'aimais pas ce Dieu juste qui punit les pécheurs. Avec une amertume muette et, sinon directement blasphématoire, en tout cas envahissante, je disais : Est-ce que cela ne lui suffit pas de punir les pauvres pécheurs et les condamnés du péché originel à l'aide de tous les malheurs imaginables et de les opprimer avec les dix commandements ; faut-il encore qu'avec l'Evangile il ajoute souffrance et souffrance pour aller jusqu'au bout de sa justice et de sa colère contre nous ? C'est ainsi que je me démenais avec une conscience délirante et désemparée [16].

Il s'agissait de l'image de Dieu. Il peut bien s'être produit quelque glissement dans les souvenirs de Luther et donc dans le témoignage qu'il donne de lui-même, mais sur ce point son témoignage est précis

16. Ed. Clemen IV 427.

et exact et ses écrits de jeunesse en garantissent l'authenticité. Son tourment résultait de l'idée qu'il se faisait de Dieu comme d'un Père sévère et presque arbitraire, comme d'un juge punissant sans pitié. Ce Dieu veille à ce que justice soit faite lorsqu'il donne des ordres auxquels nous ne pouvons obéir, et punit cruellement des manquements que nous ne pouvons éviter. Quelle image de Dieu, même s'il ne s'agit pas d'un blasphème avoué, mais d'une amère tentation ! Où Luther pourrait-il trouver une réponse qui puisse l'aider au milieu de ces pensées confinant à la folie ?

Justification et foi trinitaire

Il est caractéristique de Luther qu'il ne puisse se contenter de penser Dieu « abstraitement » et théoriquement. Encore plus caractéristique qu'il ne puisse faire « abstraction » du péché et se bâtir une théorie de Dieu qui soit toujours valable, qu'il y ait péché ou non. En effet de pareillles spéculations le laissent indifférent.

Pour Luther Dieu est caché dans une double obscurité ; ses idées sur Dieu sont donc accompagnées d'une double tentation [17]. La première obscurité provient de ce que Dieu est de toute façon inconnaissable et que nos idées concernant ses qualités absolues nous égarent fatalement. Comme nous sommes pécheurs, nous unissons « toute-puissance » et volonté propre, immutabilité et apathie. La justice nous paraît être le contraire de la miséricorde. Et nous pourrions poursuivre de même avec les autres attributs de Dieu que nous connaissons par la philosophie. Nous considérons Dieu comme le terme extrême de ce que, en tant qu'hommes, nous jugeons grand,

17. Cette double obscurité — en partie antérieure à la foi, en partie concomitante — est le thème central du travail de Helmut BRANDT, *Luthers Lehre vom verborgenen Gott*, Berlin, 1958. Paul ALTHAUS donne une des meilleures études de cette question dans sa *Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, 1962, p. 238-248. Il n'hésite pas à poser dans toute son acuité le problème de l'obscurité qui suit la foi et l'accompagne : « Que Dieu damne pour l'éternité des hommes que lui-même a faits coupables et dignes de la damnation, d'où Luther tient-il cela ? De l'Ecriture ? Est-ce une affirmation qui s'impose nécessairement à la foi ? Ou bien cela ne représente-t-il pas plutôt une conséquence théorique, étrangère à la foi, découlant de la doctrine de Luther sur l'opération universelle de Dieu — une conséquence qui cependant n'a aucun fondement dans cette doctrine entendue en son sens théologique légitime et n'a rien à voir avec elle ? » (*loc. cit.*, p. 242). Althaus sent évidemment que Luther approche de la frontière où ses conclusions le mettent en conflit avec l'image de Dieu que les chrétiens ont considérée dès l'origine comme la seule exacte et défendable du point de vue de la Révélation. Il termine son exposé sur l'affirmation suivante : « en fin de compte, Luther ne propose quand même pas, comme Calvin, un enseignement théorique de la double prédestination. Sur ce point aussi, sa théologie est, en dépit d'apparences contraires, non théorique, mais pastorale. Par son idée du Dieu caché il ne veut finalement rien d'autre que de purifier la foi des chrétiens de toute revendication et de toute autosécurisation, tandis qu'il proclame la liberté de Dieu dans le don de sa grâce. En cela il est d'accord avec Paul, *Rm 9-11*. Il éprouve pour la réprobation éternelle aussi peu d'intérêt spontané que l'Apôtre » (*ibid.*, p. 248).

admirable, désirable — ce doit être exquis d'être Dieu, car Dieu peut faire tout ce qu'il veut ; il est supérieur à tout et tous ; il peut jouir de toute jouissance pensable ; il est infiniment heureux.

Mais nos idées sont malades du péché, et celles que nous nous faisons de Dieu sont donc plus qu'à moitié erronées lorsque nous lui attribuons des qualités humaines au superlatif. Nous croyons voir Dieu, mais en réalité nos yeux sont malades et nous ne voyons donc qu'une idée fausse. Dieu doit donc recourir à une étrange méthode. Il lui faut commencer par nous rendre aveugles pour pouvoir ensuite nous ouvrir les yeux. Dieu, qui dans son authentique réalité est caché à nos yeux, doit se révéler dans son propre contraire (sub contraria forma, sub contraria specie) : révéler sa puissance dans l'impuissance, sa force dans la faiblesse, son impassibilité dans l'incarnation, son bonheur dans la souffrance, la vie éternelle dans la mort de son Fils.

L'autre obscurité tient à l'insondable volonté de Dieu. Comment se fait-il que quelqu'un puisse aller à la perdition éternelle ? Comme tous ses contemporains catholiques, Luther admet comme une vérité de foi indiscutable que beaucoup d'hommes sont condamnés à des tourments éternels. Comment le Dieu souverainement bon peut-il le permettre ? Telle est la seconde tentation qui le conduit jusqu'au bord de la folie.

Il est une tentation qui précède la foi et que la foi surmonte. Mais il est aussi une tentation ultérieure, qui ne disparaît jamais complètement aussi longtemps que dure la vie terrestre ; en un sens elle accompagne la foi et correspond même à la dimension obscure de la foi et de l'espérance. A cause de la parole de Dieu et de ses promesses nous adhérons fermement à une réalité cachée, et cela en dépit parfois de toutes les pensées, tous les sentiments, toutes les représentations et tous les désirs qui nous sont habituels.

Dans cette situation de tentation, la foi n'a que Jésus-Christ comme inébranlable point d'appui et en même temps comme contenu. Luther s'attache radicalement et littéralement — sans aucune interprétation qui l'atténue — à la parole de Jésus : « Personne ne va au Père si ce n'est par moi », « Nul ne connaît le Père si ce n'est... celui à qui le Fils veut bien le révéler [18]. »

---

18. *Jn 14*, 6 ; *Mt 11*, 27 (citation abrégée). — Paul ALTHAUS, *op. cit.*, p. 126 ss, cite quelques-uns des plus beaux et plus célèbres passages de Luther décrivant le Christ comme la seule voie d'accès au Père, p.ex. *WA* 30,I, 192.5 ; le Christ « miroir du cœur paternel de Dieu » ; ou encore cette affirmation à Spalatin que celui qui veut se faire une idée de Dieu exacte et salutaire doit tout négliger sauf l'humanité du Christ... (*WA BR* I, 329.50). « Pénètre dans le cœur de Dieu par le cœur de Jésus » (*WA 2*, 140.32). « Monte vers le Père par le Christ... tu le prends alors par son côté faible... (*WA* 10, III, 154).

Il ne nie pas la possibilité d'une certaine connaissance naturelle de Dieu, mais elle ne l'intéresse pas. De toutes les fibres de son être, du plus profond de son esprit, il cherche le seul nécessaire : le visage du Père. Mais ce visage est caché — jusqu'à ce qu'il soit révélé en Jésus-Christ.

« La foi seule », « l'Ecriture seule », « le Christ seul » — pour Luther ces trois mots désignent une seule et même chose. Seule la foi accueille le Christ et sa justice. D'un bout à l'autre l'Ecriture parle du Christ et se résume en lui. Le Christ en personne est la route vers le Père. Qui le voit, voit le Père. Aussi rien ne peut-il lui être ajouté et il est impossible qu'on ait besoin de quelque chose de « plus » que lui seul.

Ce n'est pas seulement ici ou là, comme par hasard et exceptionnellement, que Luther donne une description christologique de la « justification par la foi ». C'est au contraire la règle. En cent passages où il explique la justice de la foi, il montre comment la foi accueille le Christ, me fait un avec lui, m'engage dans « un échange joyeux », où j'échange mon péché contre la justice du Christ. La justice devant Dieu signifie tout simplement que par la foi le Christ devient « pleinement mien ».

Dans son contenu et dans ses étapes la foi trinitaire de Luther ressemble de façon frappante à celle de Paul : « La grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu, et la communion du Saint-Esprit . . . ». Tout commence avec Jésus-Christ. Par la foi en lui, les sources de la grâce sont ouvertes, les péchés pardonnés, les ténèbres vaincues, la justice accomplie. Il nous ouvre l'accès au cœur du Père. Dieu caché et mystérieux, Dieu feu brûlant et consumant, Dieu entre les mains de qui il est épouvantable de tomber — ce Dieu est révélé comme « l'amour du Père », celui qui pardonne, qui est bon, qui compatit. Mais le processus par lequel ma foi saisit la grâce et trouve le chemin vers le Père, ce processus, qui dure aussi longtemps que le régime de la foi, est l'œuvre de l'Esprit Saint.

« *Le Seigneur Christ . . . il n'y a pas d'autre Dieu* [19] »

« Il me faut un lieu où je trouve Dieu et tout » [20] — il n'est peut-être pas d'autre expression qui dise si bien tout Luther : elle résume à l'état pur son intention la plus profonde. Ce « lieu » est Jésus-Christ : « Hors du Christ tout n'est que rien — pas de prière, pas d'espérance, pas de piété, pas de vie [21]. » Le jeune Luther in-

19. Du cantique de Luther « C'est un rempart que notre Dieu ».
20. *WA* 23, 188.17.
21. *WA* 40, III, 53.3 ss. : « Noster locus est Christus, quia deus statuit nihil audire nisi per hunc . . . Extra Christum nihil est, ut oremus, speremus, religiose simus, vivamus. » Le texte poursuit un peu plus loin, p. 56.11 ss. ; « Sic in Christo

terprète déjà l'Ecriture en fonction du Christ : c'est lui qui nous en ouvre l'intelligence, car « la Parole de Dieu » de l'Ecriture est cette même Parole qui s'est faite chair en Jésus-Christ.

Pour comprendre la christologie de Luther, il est essentiel de bien voir qu'il cherche le Christ d'abord et avant tout comme *révélation*. Le Christ est l'image du Dieu invisible ; on pourrait également l'appeler Parole du Dieu silencieux. On ne cherche pas un mot pour lui-même, mais pour en trouver la signification, et de même Luther ne cherche pas le Christ pour s'y arrêter, mais pour être par lui conduit à ce qu'il révèle.

C'est en liaison avec l'étude assidue de l'Ecriture que Luther développe sa christologie. Son meilleur guide est le psautier de David, qu'il enseigne deux fois ; dans la parole des psaumes c'est le Christ lui-même qu'il écoute ; son esprit est accordé à celui du psautier comme à un frère jumeau. Son intuition du salut par la foi seule et l'expression christologique qu'on en peut donner grandissent au fur et à mesure qu'il lit et enseigne les Epîtres aux Romains, aux Hébreux et aux Galates.

S'il faut souligner deux textes particulièrement importants pour la christologie du jeune Luther, ce sera *1 Co 1*, 22-31 et *Ph 2*, 5-11. Dans le premier de ces passages, avec sa présentation du Christ crucifié comme scandale et folie, Luther trouve le résumé de la « théologie de la croix » qu'il exposa si nettement dans les thèses de Heidelberg. L'affirmation que la « folie de Dieu est plus sage que les hommes » et que la « faiblesse de Dieu est plus forte que les hommes » souligne son idée fondamentale que Dieu se révèle en son contraire. Les philosophes et les sages ont en vain cherché Dieu tel qu'il est en Lui même — « Deus nudus ». Ce Dieu-là est introuvable et il rend « folle la sagesse du monde ». Mais dans l'homme Jésus-Christ — dans la faiblesse de l'incarnation, dans la folie et la scandale de la mort sur la croix —, ce Dieu se fait trouver comme sagesse, justice, sanctification et salut véritables.

Luther a commenté *Ph 2*, 5-11 jusqu'à vingt fois dans les années 1518-1525, ce qui montre l'importance qu'il attachait à ce texte dans une période décisive de son existence. En s'inspirant de la traduction allemande de Luther on peut rendre comme suit la première partie de ce texte :

> Que chacun soit disposé comme l'était Jésus-Christ.
> Bien qu'il fût dans la forme de Dieu
> il ne regarda pas comme une proie d'être égal à Dieu,
> mais il se vida de lui-même
> et prit une forme d'esclave.
> Il devint comme tout homme
> et fut trouvé tel qu'un homme par son aspect ;

il s'abaissa lui-même et devint obéissant jusqu'à la mort,
oui, la mort sur la croix [22].

Les premiers Pères de l'Eglise, comme d'ailleurs presque tous les exégètes modernes, comprennent ce texte de l'incarnation du Christ. Il est pré-existant auprès du Père, et sa « kénose » — se vider de soi-même — consiste à descendre du ciel et devenir homme. Luther choisit une autre interprétation, rare chez les Pères, mais pas inconnue d'eux : il entend le texte entier de l'attitude de Jésus après qu'il se fut fait homme, ou, plus précisément : il l'entend tout entier du Christ qui unit en lui les natures divine et humaine.

Même comme homme, souligne Luther, Jésus-Christ avait le « droit » de se présenter revêtu des privilèges de la divinité. Ce n'eût pas été pour lui une « proie » que d'avoir comme homme le pouvoir d'un chef, une sagesse admirée de tous, un bonheur sans aucune faille ni souffrance, l'exemption des déceptions humiliantes et de la mort elle-même. Seul il avait des « droits de l'homme » divins — mais il s'en dépouilla totalement. Il partagea le sort commun et se fit obéissant jusqu'à la mort.

Luther ne choisit pas cette interprétation parce qu'il douterait de la divinité éternelle de Jésus-Christ auprès du Père ou bien de l'union des deux natures du Christ dans la seconde personne de la Trinité et de la présence du Christ auprès de son Père dès « avant » l'incarnation. Luther présuppose au contraire comme certains et indubitables ces dogmes de l'ancienne Eglise. Mais il veut en même temps insister sur ce point : la nature humaine de Jésus est si inséparable de sa nature divine qu'il aurait le droit, même comme homme, de se présenter comme Dieu.

De cette façon Luther met en relief aussi fortement que possible que c'est Dieu lui-même qui se révèle en Jésus-Christ « sous l'apparence contraire » à ce que l'on pouvait attendre. L'obéissance de Jésus ne s'ajoute pas à l'incarnation comme une action nouvelle (et pour ainsi dire séparée de l'incarnation) et qui entraîne l'approbation du Père. Chez Luther l'accent ne porte pas sur le caractère méritoire de l'obéissance du Christ auprès du Père — bien que Luther ne soit aucunement disposé à le nier —, mais sur le fait que l'obéissance du Christ *révèle* les pensées et la volonté du Père. Les désirs de Dieu, son plan et ses intentions, sont enveloppés dans une obscurité impénétrable, mais par son obéissance Jésus montre ce qui autrement resterait caché. En réalisant le plan de Dieu il le manifeste [23].

22. Luther ne traduit pas toujours *Ph 2, 55* ss de la même façon. Le texte est cité ici d'après sa Postille du Carême de 1525, *WA* 17, 2, 237.14 ss.

23. On peut souligner bien des points de vue nouveaux dans l'interprétation que Luther donne de *Ph 2, 5* ss et en général dans la christologie du jeune Luther. Le plus remarquable est peut-être que dans l'abaissement et l'obéissance de Jésus jusqu'à la mort il ne voit pas d'abord et avant tout un « mérite » (un mérite d'ailleurs qu'il ne nie absolument pas !), mais qu'il y découvre la vérité et la

Luther peut alors décrire les niveaux ou les abîmes toujours plus profonds de ce « vide » (kénose) dans lequel le Christ s'engage. Il ne cesse pas d'être Dieu, mais il ne fait pas usage des privilèges de la divinité. Il en cache la gloire et se montre comme « homme tout simplement » — « Mensch on allen Zusatz ». Mais il descend plus profond encore : par son obéissance il se situe sous le joug de la loi. Et ce n'est pas assez encore : il se soumet à la sanction de la loi. Il s'offre à la tentation. Il goûte la mort à fond. Il fait l'expérience de sa menace et il en est angoissé. Il éprouve dans la mort le tourment des pécheurs, cet abandon par Dieu qui est un autre nom de l'enfer [24].

---

révélation du Père : l'obéissance de Jésus réfléchit la volonté du Père ; son acte d'homme devient l'image de ce que Dieu est en tant que Dieu.

Le lien de la christologie de Luther et de sa doctrine de la justification apparaît clairement dans une expression comme « induere formam verbi » (je n'en ai pas vérifié la fréquence, mais elle est grande). Le Christ vient comme vérité de Dieu et comme parole de Dieu dont nous nous « revêtons » par la foi : — *WA* 56, 62.13 ss (ad Rom 6, 17) ; « de forma erroris estis traducti in formam evangelii, Quia ' ineternum, Domine, permanet verbum tuum '. Non enim verbum, Sed nos mutamur et cedimus ei, Isaie 40. : ' fenum exiccatum est, verbum autem Domini manet ineternum. ' Matt. 7.[5.25 !] ' Esto consentiens aduersario tuo ' q.d. relinque formam tuam et Indue formam verbi. Quia ' Verbum caro factum est ', Vt nos verbum efficiamur. »

Dieu nous rencontre « sub contraria forma » — c'est-à-dire à l'opposé de ce que nous attendons de lui et de ce que nous désirons de lui. Mais cette « contraria forma » est *nécessaire* pour que nous puissions trouver Dieu tel qu'il est en réalité, et cette « contraria forma » vient à nous dans le Christ ; il la révèle et la rend possible par la foi. Cf. *WA* 5,69,12 ss : La foi est « ingressus ille caliginis, in qua absorbetur, quicquid sensus, ratio, mens intellectusque hominis comprehendere potest. Coniungit enim fides animam cum invisibili, ineffabili, innominabili, aeterno, incogitabili verbo dei simulque separat ab omnibus visibilibus, et haec est Crux et phase domini . . . »

La foi n'est rien d'autre qu'une adhésion ferme à ce que « celui qui a le Christ a le Père » (*WA* 28, 139). Cf. p. ex. *WA* 56,329.27 ss (ad Rom 6, 17) : « Quia Sapientia carnis aduersaria est verbo Dei, Verbum autem Dei est immutabile et insuperabile, ideo necesse est Sapientiam carnis mutari et suam formam relinquere ac formam verbi suscipere. Quod fit, dum per fidem seipsam captiuat et destruit, conformat se verbo credens verbum esse verum, se vero falsam. »

C'est donc tout à fait dans la ligne de sa pensée habituelle que Luther commente l'obéissance du Christ (*Ph 2*, 5 ss) avec cette exclamation : « Ici saint Paul d'un seul mot ouvre le ciel tout grand, si bien que nous voyons l'abîme de la majesté divine et contemplons la volonté indicible et miséricordieuse et l'amour du cœur paternel » (*WA* 17, II, 244.27 ss).

24. L'idée que le Christ a vraiment souffert de l'abandon par Dieu (ce qui pour Luther est identique aux tourments de l'enfer) est exprimée très souvent dans ses écrits de jeunesse. Ce thème a été étudié par E. VOGELSANG dans ses ouvrages *Der angefochtene Christus bei Luther* (1932) et *Die Anfänge von Luthers Christologie* (1929). Luther tient ferme que le Christ est pur et sans péché et qu'en ce sens il *est* toujours dans la main du Père ; aussi peut-il parfois décrire cet abandon par Dieu en le faisant précéder de « quasi » ou « ac si » : *WA* 5, 603, 4 ss : « Christus revera iustus fuit et permansit, qui nec peccatum fecit, nec inventus est dolus in ore eius. In hoc enim de virgine per spiritum sanctum concipi et nasci voluit, ut esset sine omni peccato, alioquin quo modo nos a peccatis liberare potuisset ? Sed hoc temporis, quo passus est, ita suscepit nostra omnia, *ac si* revera fuissent sua propria, passus etiam pro eis, quae pro peccatis

Luther va jusqu'à dire que Dieu combat Dieu lui-même et remporte la victoire [25], paradoxe particulièrement éclatant dans l'abandon par Dieu sur la croix.

« Crux probat omnia » [26] — la croix *prouve* tout. C'est le critère qui permet de distinguer Dieu des idoles. La croix *révèle* le vrai Dieu : il peut vaincre le péché au cœur du plus grand des péchés, qui est la crucifixion de son Fils. Sa puissance est si grande qu'elle est présente et règne jusque dans l'extrême impuissance. Il est si proche qu'il étreint celui-là même qui est abandonné par Dieu. Son

---

nos pati oportuisset, ... Dicit enim Apostolus ad heb. 4. quod tentatus sit per omnia in similitudinem absque peccato. Et iterum ' debuit per omnia fratibus assimilari ut misericors fieret '. » — *WA* 40, III, 716.4 ss : « Iram Dei ita sensit *quasi* derelictus a Deo esset et pateretur propter iram Dei, ideo clamat Psal, 21. : ' Deus, Deus meus, quare me dereliquisti '... Quin etiam infernalem poenam sensit, praesertim tenerrima natura et conscientia innocens .... Ecce, ' communicasti cum adulteris, publicanis et peccatoribus ', fuisti inobediens summo Pontifici etc. » Luther peut d'une part souligner que le Christ a en « vérité » éprouvé l'enfer (*WA* 44, 524,7 s : « Vere enim sensit mortem et infernum in corpore suo ») et toujours tenir ferme d'autre part (même dans son second commentaire des Psaumes, qui plus peut-être qu'aucun autre écrit souligne le « vrai » tourment infernal du Christ) l'enseignement orthodoxe de l'Eglise ancienne, selon lequel la nature divine n'a jamais un seul instant été séparée dans le Christ de la nature humaine, cf. *WA* 5, 601.17-19 : « Nam quod ab aliis dicitur non derelictam, idest non separatam fuisse humanitatem a divinitate, sed subtractum auxilium divinitatis, rectissime dicitur ... »

Personne ne peut autant ressentir l'abandon par Dieu que celui qui vraiment connaît Dieu. Le tourment du Christ dépasse donc tout ce que nous pouvons imaginer : *WA* 5, 602.14 ff : « Primum, quid sit derelinqui a deo, non intelligitur melius, nisi antea sciamus, quid sit deus. Deus autem est vita, lux, sapientia, veritas, iustitia, bonitas, potentia, laetitia, gloria, pax, beatitudo et omne bonum. Derelinqui a deo est in morte, tenebris, stultitia, mendacio, peccato, malitia, infirmitate, tristitia, confusione et omnibus malis esse. » Luther peut en même temps se demander si le Christ, dans un sens plus profond, ne se réjouissait pas de pouvoir ainsi servir Dieu jusqu'au bout : l'abandon par Dieu était ainsi pour lui la plus haute expression de son amour de Dieu : *WA* 5,605.25-28 : « Dilexit ergo Christus patrem ex omnibus viribus sed cruciatus illi, quia supra vires erant, coegerunt naturam innocentem et infirmam gemere, clamare, horrere et fugere, sicut si trabem supra vires oneres, necessitate naturae nullo vitio suo crepat. » Et ailleurs, *WA* 5, 461.26 ss, Luther demande si la parole du psalmiste : « C'est pourquoi mon cœur se réjouit » peut s'appliquer au Christ dans son abandon sur la croix ; il ne rejette même pas l'enseignement médiéval d'après lequel le Christ n'a pas cessé, même dans sa passion, de contempler Dieu (visio beatifica) ; il va jusqu'à dire que tous en sont d'accord ! cf. *WA* 5, 602.21 ss : « Conceditur ab omnibus, in Christo simul fuisse summum gaudium et summam tristitiam, item summam infirmitatem et summam virtutem, ita summam gloriam et summam confusionem, ita summam pacem et summam turbationem, ita summam vitam et summam mortem, quod satis et hic versus [*Ps 21* (*22*),2] indicat, ubi velut contradicens sibi sese derelictun a deo clamat et tamen deum suum vocat ac per hoc non derelictum sese confitetur. Nemo enim dicit ad deum ' Deus meus ', qui omnino derelictus est. » Dans son sermon de carême sur l'aveugle-né, de 1518, Luther cite *Ph 2*, 5 ss et ose dire que le Christ meurt sur la croix avec le plus grand honneur et la joie dans son cœur, *WA* 1, 272.14-16.

25. La célèbre expression de Luther, que Dieu combat Dieu et remporte la victoire dans l'abandon du Christ sur la croix, se trouve dans le deuxième commentaire des Psaumes, *WA* 5, 167.15 s : « deum contra deum vincentem ».

26. *WA*, 5. 179,31.

amour est si illimité qu'il rayonne au centre de la haine acharnée à anéantir le juste.

Plus tard, à partir de 1525, de nouveaux aspects apparaissent dans la christologie de Luther. Dans son combat contre les illuminés, et en particulier dans sa lutte avec Zwingli au sujet de la Cène, il lui faut souligner la signification de la nature humaine du Christ et du « contact » que nous prenons avec elle [27]. Des citations des Epîtres aux Ephésiens et aux Colossiens prennent alors une grande importance. A l'idée antérieure de la « kénose » du Christ s'ajoute maintenant celle qu'il « remplit l'univers ».

Sa doctrine de l'« omniprésence » du Christ ne signifie pas qu'il attribue des qualités divines à la nature humaine de Jésus [28], mais qu'il s'en tient ferme à son intuition de jeunesse : pas de salut en dehors du Christ comme homme. Mais ce salut peut être trouvé partout où Dieu agit. Tel est le sens de l'affirmation que Jésus-Christ « est assis à la droite du Père » : non que sa nature humaine soit entrée en possession de l'omniprésence divine, mais Jésus-Christ, Dieu et homme en une seule personne, agit partout où agit la droite du Père.

Le cœur du Père

On peut dire que tout chez Luther, du commencement jusqu'à la fin, concerne le Christ, tant et si bien que toutes ses pensées, d'une façon vraiment unique, ne vont qu'à lui *seul*, mais on peut tout aussi justement dire que la vie de Luther tout entière ne connaît qu'une seule question, la question du Père, et qu'à ses yeux celle-ci est absolument *la seule* qui importe. Séparez la parole et sa signification, séparez l'image dans le miroir et celui qu'elle réfléchit — alors vous pourriez séparer nos deux questions : est-ce le Christ, ou est-ce le Père qui est au centre de la pensée du Luther ? Une chose est en tout cas certaine : même lorsqu'il cherche le Christ en tant que personne divine, c'est encore parce que cette personne réfléchit le Père : « Montre-nous le Père et cela nous suffit. » Il est hors de doute que cette phrase pourrait être tracée en épigraphe de tout ce que Luther a cherché à travers ses combats et ses tentations.

Que l'on écrive un gros ouvrage savant consacré à la christologie de Luther, on peut tranquillement, l'ouvrage achevé, en changer le titre et l'appeler : la doctrine de Luther sur le Père. Le fil conducteur de sa christologie est en effet « le Dieu bienveillant » qu'il recherche.

---

27. Cf. *WA* 23, 187.11 ss, où Luther dit l'importance attachée au fait que la femme aux hémorragies incurables *touchât* Jésus, cf. aussi *WA* 23, 257.24 ss.

28. Cf. mon article « Kristi naervaer ved al skabningen » (« La présence du Christ à toute créature ») dans *Festskrift for Regin Prenter*, Copenhague, 1967, p. 105-117.

Mais ce « Dieu bienveillant » est le visage du Père tel qu'il se présente à nous dans le Christ.

Le titre quelque peu choquant du paragraphe précédent : « Le Seigneur Christ . . . il n'y a pas d'autre Dieu », pourrait sonner faux et même hérétique à certaines oreilles. Luther confond-il les personnes du Père et du Fils ? Nullement. Mais sa conviction inébranlable est qu'il n'est pas d'autre Dieu que celui qui s'est révélé en Jésus-Christ.

Il en va de même lorsque Luther peut appliquer au Christ l'expression « Seigneur de l'Univers » : il ne s'agit pas d'un mélange des personnes, mais de cette vue profonde, que les exégètes catholiques sont aujourd'hui en train d'adopter lorsqu'ils commentent *Ph 2*, 9-11 : « le Nom au-dessus de tout nom », que Dieu confère au Christ, est le propre nom de Dieu lui-même. KYRIOS est la transcription du plus saint de tous les noms, celui qu'aucun juif ne prononce jamais. La différence entre le « nom » du Père et le « nom » du Christ ne consiste pas en leur forme ou leur contenu, mais seulement en ceci que le Père « a » ce nom et que le Christ par contre le « reçoit » du Père.

Il n'est pas étonnant dès lors que Luther puisse appliquer au Christ des expressions que l'Ecriture réserve à Dieu le Père, ou au contraire qu'il puisse appliquer à Dieu des expressions que Jésus-Christ emploie pour lui-même. Dieu est la poule et le Christ est ses ailes sous lesquelles il rassemble et protège les poussins Le Christ est le manteau de Dieu sur les hommes tremblant de froid. Nous buvons au Père, lorsque nous buvons le Christ. La mort et l'abandon du Christ « enveloppent » le monde [29]. « Accueillir la Parole », littéralement : « revêtir la forme de la Parole » (induere formam verbi) signifie que l'on trouve le Père par la foi [30]. Lorsque la tentation sans cesse survient — pour le croyant aussi —, on la surmonte en s'attachant étroitement au Christ et en trouvant en lui le OUI secret et profond du Pède *dans et sous* le NON apparent [31].

L'obéissance du Christ « répand » sur nous « la volonté divine ». Elle nous permet de « voir et contempler l'ineffable volonté bienveillante et l'amour du cœur paternel ». « Le cœur paternel de Dieu est réfléchi dans le Christ [32]. »

29. Cf. *WA*, 5, 165,23 ss.
30. Cf. *supra*, note 23.
31. *WA* 17, II, 203.31 ss.
32. *WA* 30, I, 192.5. Cf. P. ALTHAUS, *op. cit.*, p. 162, qui rassemble beaucoup d'autres belles citations dans le même sens.

L'Esprit de vérité et de réalité

On peut trouver chez Luther beaucoup de textes christologiques copieux et systématiques, dont chacun constitue une sorte de petit traité complet. On peut en trouver de même nature qui, souvent tourmentés, luttent pour se faire une juste image de Dieu et cherchent le Père. En revanche nous n'en trouvons pas de ce genre concernant le Saint-Esprit. Le plus souvent Luther ne nomme l'Esprit qu'en passant et dans un contexte dont celui-ci n'est pas directement l'objet principal. A en juger superficiellement on pourrait donc penser que l'Esprit Saint ne joue qu'un rôle subordonné dans sa théologie. C'est aussi la raison pour laquelle il est difficile de présenter systématiquement son enseignement sur l'Esprit Saint.

Nous avons heureusement en danois un livre remarquable sur la théologie de l'Esprit Saint chez Luther [33]. Il démontre — on peut dire : irréfutablement — la place centrale de l'Esprit Saint dans sa christologie. Pour lui Esprit Saint et connaissance vraie vont de pair (en plein accord avec l'évangile de Jean). A proprement parler l'homme ne peut pas se reconnaître pécheur sans l'Esprit Saint. C'est lui qui réalise en nous cette intuition de la foi que le pardon de Dieu nous vient dans le Christ et que le Christ est notre justice.

De plus l'Esprit Saint ne se contente pas de produire en nous cette intuition, il crée la réalité même que nous découvrons. En contexte luthérien, à force de l'employer, on a peut-être un peu trop usé l'expression « la parole accomplit ce qu'elle signifie ». On a même parfois encouru le risque de comprendre cette phrase à la légère comme désignant une efficacité automatique grâce à laquelle la parole annoncée réalise partout et toujours ce qu'elle dit. Ce n'est malheureusement pas le cas. La parole annoncée n'accomplit ce qu'elle signifie que dans cette situation particulière où la foi intervient, si bien que cette parole est accueillie. Or cette foi est l'œuvre exclusive de l'Esprit Saint. Sans lui pas de foi. Sans lui l'assimilation de l'Evangile n'est qu'une affaire de connaissance, qui ne dépasse pas le niveau de la pensée gratuite et n'opère aucunement ce que la parole annonce : le pardon des péchés, la libération, la métamorphose de la créature dans la direction promise par l'Evangile. Esprit Saint et vérité vont de pair parce qu'Esprit Saint et réalité sont solidaires l'un de l'autre.

Dans son combat contre les illuminés, Luther leur reproche de prendre à contre-pied l'évangile de Jean : au lieu de dire, avec le prologue : « Le Verbe s'est fait chair », ils disent : « La chair s'est faite Verbe » [34]. Luther ne souhaite absolument pas que le christia-

33. Regin PRENTER, *Spiritus Creator* (cité *supra*, note 6).
34. Ainsi en 1528 contre Zwingli : *WA* 26, 323.10-12.

nisme soit réduit à n'être qu'un processus existentialiste de connaissance. Le Christ ne nous sauve pas parce qu'il nous fait connaître ceci ou cela, mais parce qu'il a effectivement changé une réalité. Sa nature humaine, sa « chair », est importante en elle-même : c'est seulement ainsi — parce qu'elle est bien réelle — qu'elle peut aussi prendre toute sa signification par rapport à la foi.

Sa vie durant Luther tient clairement et fortement que Jésus « a été conçu du Saint-Esprit par la Vierge Marie ». Dans ses écrits de jeunesse, cette affirmation de la conception *de Spiritu Santo* lui sert avant tout à illustrer comment le Dieu caché se révèle « sous la forme contraire » : la « chair », œuvre de l'Esprit Saint, révèle quelque chose du Père. Plus tard — au cours du combat contre les illuminés et du conflit au sujet de la Cène — il en revient souvent à ce point de doctrine, mais désormais l'idée centrale est que le même énoncé signifie que Jésus a eu « une chair et un sang naturels », œuvre de l'Esprit de Dieu. Jésus n'était pas une illusion ou un fantôme qui n'a d'intérêt que pour un processus « spirituel » de connaissance. Dieu voulait que le Christ ne fût conçu « que de la force et de l'efficacité de l'Esprit Saint, car sa chair est dès lors pleinement l'œuvre de l'Esprit, toute sainteté, toute pureté » [35]. Où doit disparaître l'opposition entre « pur Esprit » et réalité matérielle et tangible : l'Esprit montre précisément sa force dans la réalité tangible.

Les illuminés disent que la présence corporelle et réelle du Christ à la Cène n'est d'aucune utilité, mais Luther répond :

> Marie, la Vierge, fut enceinte corporellement ; pendant neuf mois elle a porté Jésus en son sein, puis elle l'a mis au monde corporellement en vraie mère. Je demande à l'illuminé si elle a porté Jésus corporellement en son corps et à l'aide de son corps. L'illuminé répond : non. Pourquoi ? Parce que le corps du Christ, conçu corporellement, n'est d'aucune utilité. Si ça ne sert à rien, *alors ça n'a pas eu lieu* [36].

Dans ses sermons de Torgau il en vient à parler des guérisons que Jésus opérait par un contact corporel. Aucun « remède ne pénètre moelle et os, chair et sang, peau et cheveux » comme cette réalité et ce contact corporels du Christ, accompagnés de la foi [37]. Et tout cela est l'œuvre de l'Esprit Saint.

Il y a là un nouvel accent par rapport aux écrits de jeunesse. L'Esprit Saint ne produit pas seulement la foi, il crée encore la réalité que la foi confesse et sur laquelle elle s'appuie. L'Esprit Saint produit quelque chose qui arrive vraiment ; il en résulte qu'aujourd'hui même surgit encore une réalité nouvelle que l'avenir conduira jusqu'à son plein accomplissement. Où apparaît un fil con-

35. *WA* 26, 352.22 ss.
36. *WA* 23, 173.21 ss.
37. *WA* 37, 56.15 ss.

ducteur qui se déroule à travers ce que Luther dit de l'Esprit Saint, de sa jeunesse jusqu'à sa mort. L'Esprit Saint est la force propulsive et transformante qui sur l'arrière-plan de la création produit nouvelle création et salut en direction d'un but final, une promesse qui attend encore son accomplissement : c'est « la perspective eschatologique », où la pensée de Luther sur l'Esprit Saint rejoint la sanctification, l'Eglise, la résurrection de la chair et la vie éternelle.

En tout cela Luther tient fermement que les dogmes de l'Eglise catholique concernant l'Esprit Saint sont indiscutablement vrais. Il confesse l'Esprit Saint comme vrai Dieu, il le confesse comme « personne » distincte des personnes divines du Père et du Fils dans l'unique et indivisible nature divine. Il confesse que l'Esprit Saint procède du Père et du Fils (et ne se pose donc aucune question au sujet de la tradition occidentale du *Filioque*). Il ne se livre pas à une profonde étude spéculative de cette doctrine traditionnelle, mais il s'appuie sur elle comme sur un fondement évident et nécessaire [38].

Interprétations injustifiées

Au cours des temps on s'est posé beaucoup de questions sur la fidélité de la doctrine de Luther à celle de l'Eglise ancienne concernant la Trinité. Aussi bien parmi ses admirateurs que parmi ses adversaires des voix se sont élevées pour mettre cette fidélité en doute. Parmi ses adversaires d'abord, certains ont prétendu que sa pensée est créatrice de façon si peu traditionnelle que l'ancienne doctrine de la Trinité n'est plus chez lui en réalité qu'un vieux chiffon sur un vêtement nouveau ! ou encore que ses déclarations orthodoxes gisent comme un bloc rocheux isolé sans être vraiment en relation avec le champ fertile de sa théologie [39]. Ses adversaires ont accusé sa doctrine trinitaire de montrer des tendances nestoriennes, ou, à l'inverse, d'être monophysite [40]. Plus récemment des admirateurs et des adversaires se sont trouvés d'accord pour interpréter sa pensée de

38. On trouvera rassemblée la meilleure documentation, convaincante et irrésistible, chez Reiner JANSEN, *Studien zu Luthers Trinitätslehre*, Bern, 1976.

39. Ainsi W. ELERT, *Morphologie des Luthertums* I, 191, cité avec insistance par Th. BEER dans ses deux éditions de *Der fröhliche Wechsel und Streit* (1974 et 1980).

40. Les accusations de nestorianisme sont les plus anciennes. Eck qualifie même Luther d'arien (la question est traitée en détail par R. JANSEN, *op. cit.* p. 87-91). Dungersheim, avec qui Luther correspond au sujet de l'interprétation de *Ph 2*, 5 ss, semble également accuser Luther de tendances quasi nestoriennes. Cette accusation se retrouve surtout dans les œuvres de Bellarmin contre Luther. Il faut chercher la raison de ces interprétations dans le fait que Luther, d'une façon encore inédite, souligne la véritable humanité de Jésus, y compris ses limites, son besoin de progresser et de recevoir les leçons d'autrui, sa souffrance enfin, non seulement dans les « parties basses » de son âme, mais souffrance et abandon dans la totalité de son humanité.

Beaucoup plus profondes cependant sont les accusations de tendances monophysites qui ont été portées plus récemment contre Luther. Il est en effet remarquable

telle façon qu'ils soupçonnent une parenté entre elle et le modalisme, condamné comme hérétique par l'Eglise ancienne [41]. Autant d'opinions diverses, parfois contradictoires, et qui doivent être discutées chacune pour son compte.

On prétend d'abord que l'enseignement traditionnel sur la Trinité, bien qu'en effet repris par Luther, n'a pour lui aucune signification réelle. A quoi nous ne pouvons que répondre : cette manière de voir n'a pas l'ombre d'une justification chez Luther lui-même ; mais elle s'applique à des courants de pensée qui sont typiques de notre époque et qui ont marqué une partie de la théologie systématique luthérienne dans la seconde moitié du siècle passé et continuent de le faire aujourd'hui. Personne ne peut lire les écrits de jeunesse de Luther sans remarquer la passion vive et profonde avec laquelle il décrit la divine réalité de la croix qui unit les traits les plus humains de l'humanité de Jésus et sa divinité. « Toute la personne doit être engagée là » [42] — ainsi peut-on traduire une expression que le jeune Luther emploie à propos du Christ, pour dire — non sans véhémence — que notre salut est tout entier une illusion, si la nature humaine de Jésus, en même temps que sa nature divine, ne triomphe pas des puissances du mal en vertu de l'unité de la « personne ». Et sa pas-

---

qu'il insiste, avec une passion inconnue au moyen âge, sur l'*unité* de la nature humaine et de la nature divine dans le Christ. — Une étude plus attentive des textes de Luther montre cependant à l'évidence qu'il n'est absolument pas fondé de parler de « tendances monophysites » chez lui, mais qu'en ce domaine il est en plein accord avec la foi traditionnelle de l'Eglise.

41. K. Holl a compris la doctrine de Luther comme modaliste ; voir p. ex. la présentation résumée dans E. Wolf, *Peregrinatio*, München, 1954, p. 50. — Seeberg, *Luthers Theologie* II, p. 224, croit constater des ressemblances avec Marcel d'Ancyre, Eustathius d'Antioche et Paul de Samosate — c.-à-d. avec le modalisme historique dogmatique proprement dit. — Vogelsang parle d'une « trace de modalisme » (*Anfänge von Luthers Christologie*, p. 162 s.), et T. Bohlin parle d'une « tendance principale monophysiste-modaliste » (*Gudstro och Kristustro hos Luther*, Stockholm, 1927, p. 204). — Mais tous ces théologiens reflètent leurs propres préjugés théologiques plus qu'un modalisme manifeste chez Luther lui-même. En contexte catholique Th. Beer a redonné cours à l'affirmation de modalisme (*Der fröhliche Wechsel...*, Einsiedeln, 1980, p. 498). Le reproche de Beer est cependant difficile à comprendre : « Dass der Sohn vom Vater das Gottsein hat, nicht nur das Sohnsein, diese modalistische Auffassung der Trinitätslehre verteidigt Luther an vielen Stellen gegen Augustin » ; la confession de foi de Nicée parle expressément du Fils « Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero » : on peut donc parfaitement admettre comme orthodoxe que le Fils reçoit sa divinité du Père ; il a la divinité « per relationem filiationis... ». Confronté à la christologie de l'Eglise ancienne, Luther ne s'exprime-t-il pas plus correctement que Beer ?

42. Cf. le commentaire que Luther donne de *Ph 2*, 6 ss le dimanche des Rameaux 1523, *WA* 12, 471.1-6 : « ... ainsi que le Christ a fait pour toi, lui qui avec le Père possède la divinité en toute égalité ; toutefois il n'a pas été nécessaire pour cela qu'il se purifie et qu'il lui plaise, mais avec tout cela il faut qu'il s'approche et m'aide, alors que toute la personne souffre, afin qu'il me tire de la gueule du diable, car si la divinité n'avait pas été là, le diable l'aurait bientôt englouti ».

sion est aussi profonde quand, plus tard, il accuse Zwingli de séparer l'une de l'autre les deux natures de Jésus : où il ne s'agit aucunement pour lui de spéculation savante, mais du salut lui-même. Dire que Luther ne s'intéresse pas à la foi traditionnelle en la Trinité, c'est aussi absurde, en vérité, que de prétendre qu'il ne s'intéresse pas à la justification par la foi. Car la doctrine trinitaire de l'Eglise ancienne constitue l'arrière-plan, le cadre et le fondement de sa foi en la justification. Trinité et justification sont inséparablement unies dans la pensée de Luther.

La deuxième assertion — ce fut d'ailleurs la plus ancienne accusation catholique contre la doctrine trinitaire de Luther — veut qu'il ait redonné vie à l'hérésie nestorienne. Ce grief remonte aux 404 articles de Eck ; de fait, dans l'un d'eux, le controversiste n'accuse pas seulement Luther de nestorianisme, mais encore d'arianisme, cette hérésie plus radicale qui sépare le Christ-homme de Dieu, si bien qu'est niée « l'unité d'essence » du Fils et du Père [43]. Tandis qu'Arius sépare purement et simplement l'homme Christ de Dieu, Nestorius, plus modéré, sépare le divin de l'humain *dans le Christ même*, à tel point qu'il semble postuler *deux personnes dans le Christ* — une sorte de division qu'à leur tour Robert Bellarmin, Grégoire de Valence et d'autres auteurs catholiques postérieurs ont imputée à Luther. Le soupçon d'arianisme ou de nestorianisme repose en partie sur un malentendu pur et simple : la phrase citée par Eck à ce propos a reçu chez lui une tout autre signification que chez Luther parce qu'il la séparait de son contexte. Mais l'accusation de nestorianisme procède aussi pour une part de cette constatation exacte : Luther souligne d'une façon inhabituelle dans l'Eglise ancienne et au moyen âge la participation radicale de Jésus à tout ce qui est humain, sauf le péché. La nature humaine de Jésus est limitée, son savoir aussi. Ses capacités et aptitudes — par exemple savoir marcher, parler, écrire, etc. — ne sont pas innées, mais acquises et développées par l'exercice. Il lui faut dormir, manger et boire ; il éprouve les mêmes besoins humains que nous autres. Ce qui a le plus scandalisé, c'est que Luther a compris littéralement l'abandon de Jésus sur la croix : le Sauveur a vraiment éprouvé les ténèbres de l'abandon par Dieu, ce qui signifie qu'il a souffert les tourments de l'enfer. Cela ne va-t-il pas jusqu'à signifier une séparation des natures divine et humaine dans le Christ ?

Pour rencontrer cette critique, il faut prendre également en considération l'autre imputation, selon laquelle Luther aurait confondu

43. R. JANSEN, *op. cit.*, p. 90 s., rend bien compte de l'accusation et de la méprise qui l'inspire.

les natures divine et humaine du Christ, autrement dit sa théologie présenterait des traits *monophysites*. Ce reproche adressé à la christologie de Luther (et par là même aussi à sa doctrine trinitaire) a été formulé surtout ces derniers temps, après qu'eut commencé du côté catholique une étude plus profonde de sa doctrine [44]. Les monophysites de l'Eglise ancienne se dressaient contre le concile de Chalcédoine. Ils prolongeaient la théologie de Cyrille d'Alexandrie : Cyrille avait employé l'expression « la nature une (et unique) du Verbe de Dieu ». Le souci des monophysites était d'insister à l'extrême sur l'*unité* dans le Christ. D'ailleurs — il est bon de le remarquer — l'Eglise catholique moderne, dans ses dialogues théologiques avec les Eglises monophysites (non chalcédoniennes) encore existantes, a découvert que les positions en cause sont beaucoup plus nuancées qu'on ne l'avait cru jusqu'ici. Beaucoup de théologiens pensent aujourd'hui que les expressions des monophysites ne recouvrent pas une hérésie, c'est-à-dire une foi qui, même bien comprise, serait incompatible avec la foi catholique.

L'affirmation selon laquelle il existe des traits monophysites dans la christologie de Luther est la plus grave des critiques dont elle est l'objet. Elle va loin et, à certains points de vue, elle atteint ce qui est le cœur et le centre d'une préoccupation proprement luthérienne, car Luther souligne passionnément et aussi nettement que possible que si l'*homme* Jésus était seul à souffrir sur la croix les

44. Sans avoir encore subi profondément l'influence du tournant positif qu'a pris l'étude catholique de Luther, surtout avec J. Lortz et son école, P. HENRY parle du « monophysisme de Luther » (*DBS* V, 138), et J. TERNUS, de « traits monophysites » (*Chalkedon* III, 532). Y. CONGAR reprend l'attitude fondamentalement positive de l'école de Lortz ; il n'en relève pas moins une « saveur monophysite » chez Luther (*Chalkedon* III, 485). Malheureusement on cite souvent cette remarque de Congar dans un contexte ultérieur (p. ex. Th. BEER, *op. cit.*, p. 439), sans noter que depuis son article sur Chalcédoine (qui date de 1954) Congar a *révisé* et « *rétracté* » ses affirmations de tendances monophysites chez Luther. Dès 1962 (*Chrétiens en dialogue*, p. 485), il écrit qu'à y regarder de plus près il n'est pas correct de parler de monophysisme chez Luther, qui insiste trop sur l'humanité du Christ et son importance pour qu'on puisse maintenir cette accusation ; toutefois Congar pensait alors pouvoir encore parler d'une sorte de « monoénergisme, monopraxie » (*ibid.*, p. 486). Une nouvelle évolution de Congar fait suite à l'article de Peter MANNS dans *Reformata reformanda* (Mélanges H. Jedin), Münster/W., 1965 ; dans cet article, « Fides Absoluta - Fides Incarnata » (*loc. cit.*, I, p. 265-312), Peter Manns cherche, avec beaucoup d'acuité et de compréhension intime de l'univers mental de Luther, à situer les idées que Congar jugeait monophysites dans un contexte qui élimine tout contact avec le monophysisme ancien. On trouvera la réponse de Congar, qui est une sorte de *retractatio*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia* 21 (1967) 251 ss. — Après la parution du livre de Marc Lienhard sur la christologie de Luther, Congar écrit (*Rev. Sc. ph. et th.* 59 (1975) 152 s.) : « Nous avons été d'autant plus intéressé par l'excellente étude de Marc Lienhard sur la christologie de Luther que notre interprétation (qui date de 1950) y est constamment critiquée. Nous avons nous-même fait déjà deux « révisions » (ainsi traduit-on très justement le terme augustinien de *retractationes*) pour tenir compte de critiques ou de travaux publiés depuis les nôtres. »

tourments de l'abandon et à mourir, nous sommes encore des pécheurs et la rédemption est une chimère. Pour Luther, c'est indubitable : nous pouvons dire que Marie est « la Mère de Dieu », et exactement de la même façon nous pouvons et devons dire : « Dieu est mort sur la croix ! ». A elle seule l'humanité de Jésus ne peut pas produire notre salut — ni en assurer le fondement ni le porter jusqu'à son achèvement — sauf dans la mesure où elle est une avec la divinité. Et c'est pourquoi Luther prend tellement soin (même pendant la controverse sur la Cène) de formuler avec beaucoup de précision la doctrine de « la communication des idiomes », à savoir que ce qui dans le Christ est respectivement caractéristique de la nature humaine et de la nature divine peut être attribué à l'autre nature en vertu de l'unité de la personne. Je puis dire : ce Jésus le Christ est tout-puissant, pleinement bienheureux et immortel — mais je puis tout aussi bien dire à l'inverse : Dieu est faible, abandonné et mort sur la croix [45].

Nestorianisme et monophysisme sont diamétralement opposés. Il est étrange que l'on puisse accuser Luther à la fois de l'un et de l'autre. Mais cela tient au fait que Luther partage avec les tenants de

---

45. Luther aime dire que nous avons exactement le même droit de confesser que Marie est Mère de Dieu et que Dieu est mort sur la croix. Il se défend lui-même de l'accusation de monophysisme que cette expression pourrait provoquer, *WA* 26, 324.19 ss : « Ils crient à notre sujet que nous mélangeons les deux natures en une essence. Ce n'est pas vrai. Nous ne dirons pas que la Divinité est l'Humanité, ou que la nature divine est la nature humaine, ce qui serait mélanger les natures en une essence. Mais nous mêlons les deux natures distinctes en une personne et disons : Dieu est l'homme et l'homme est Dieu. »

Mais à l'inverse, dans la suite du même texte, il accuse Zwingli de tendances nestoriennes — le pire de tout à ses yeux étant de rompre l'unité dans la personne du Christ : « Mais nous crions à notre tour contre eux qu'ils séparent la personne du Christ comme si c'était deux personnes. Car si l'*alleosis* doit être maintenue telle que l'introduit Zwingli, Christ devra être deux personnes, une divine et une humaine, puisqu'il attribue les paroles concernant la souffrance à la seule humanité et les écarte totalement de la divinité. Car là où les œuvres sont divisées et séparées, la personne doit l'être aussi. Car toutes les œuvres ou souffrances ne sont pas attribuées aux natures, mais aux personnes. Car c'est la personne qui fait et qui souffre tout, l'une selon cette nature-ci, l'autre selon cette nature-là, comme les savants savent bien tout cela. C'est pourquoi, nous tenons notre Seigneur Christ pour Dieu et homme dans une seule personne *non confundens* [sic] *naturas nec dividendo personam,* en sorte que nous ne mélangeons pas les natures et ne séparons pas non plus la personne » (trad. dans Martin LUTHER, *Œuvres,* Genève, T. VI, 1964, p. 54).

Il lui arrive de parler de la « communicatio idiomatum » d'une façon si précise et si traditionnellement orthodoxe qu'aucun théologien scolastique ne pourrait demander mieux ; cf. p. ex. *WA* 26, 231.31 - 322.22 : « Car puisque corps et âme sont une seule personne, nous attribuons à bon droit à la personne entière ce qui arrive au corps ou à l'âme, ou même au plus infime membre du corps. C'est une manière de parler que l'on trouve dans le monde entier et pas seulement dans l'Ecriture. Et, de plus, c'est aussi la vérité. Car le Fils de Dieu a été en vérité crucifié pour nous, c'est-à-dire la personne qui est Dieu, car c'est elle (la personne, veux-je dire) qui a été crucifiée selon l'humanité » (trad. *loc. cit.,* p. 53).

l'un et de l'autre une intuition authentique. Plus encore que Nestorius il peut insister sur tout ce qui dans la nature humaine de Jésus est exactement à l'opposé de ce que nous considérons comme divin : dans sa christologie il met en avant toutes les caractéristiques de faiblesse et d'impuissance criante qui sont inhérentes à tout ce qui est humain. Mais il peut aussi, avec le même engagement passionné que Cyrille d'Alexandrie, insister sur l'*unité* dans le Christ et pour ainsi dire attirer Dieu en pleine pâte humaine, si bien que ce qu'il y a de plus humain dans le Christ devient en même temps le « point » où il manifeste ce qu'il y a en lui de plus divin.

Il ne mélange pas pour autant les natures. Divinité et humanité sont comme une ligne et un cercle en contact l'un avec l'autre : ils ont un point commun sans se confondre. Seulement, pour Luther, ce point de contact entre la divinité et l'humanité dans le Christ n'est pas le lieu où le cycle de la vie humaine est au zénith de sa force et de son pouvoir, mais au contraire le lieu où ce cycle est au plus bas, là où la force de l'homme est épuisée et où la mort est la réalité dernière de la nature humaine. Mais ce « point de contact » est suffisant pour tout changer radicalement.

La réponse aux critiques évoquées à l'instant n'est pas que Luther, passionné et fort peu systématique, est à la fois nestorien et monophysite, ou bien qu'il est tantôt l'un, tantôt l'autre, selon les circonstances. La réponse est claire et nette : il n'est ni l'un ni l'autre. On ne peut même pas légitimement parler dans son cas de « tendances » nestoriennes ou monophysites. Mais en fonction de sa façon nouvelle d'aborder la théologie, il rend vie à quelques problèmes authentiques et en soi parfaitement orthodoxes, qui d'une certaine façon avaient sommeillé depuis les jours de l'Eglise ancienne.

L'accusation de modalisme, enfin, a elle aussi sa place dans cette section consacrée aux interprétations injustifiées de la position de Luther. « Modus » signifie « façon » ; dans sa forme extrême le modalisme affirme qu'il n'y a en Dieu qu'une personne et que celle-ci se manifeste respectivement, selon les circonstances, comme Père, comme Fils ou comme Esprit Saint. Il n'y a donc pas en Dieu des personnes différentes, mais seulement différentes « façons » dont l'unique personne se fait connaître. Si l'on arrive à interpréter de cette manière certains textes de Luther, ce ne peut être à la suite d'une étude objective ; c'est bien plutôt le résultat du fait qu'aujourd'hui beaucoup de personnes pensent la Trinité de façon (inconsciemment) modaliste. « Il n'y a qu'un Dieu, mais il se révèle de différentes façons » — théologie très simple où l'on ignore la Trinité au lieu d'avoir à en rendre compte. Mais du même coup on passe à côté de ce qui est spécifiquement chrétien et l'on aboutit à

une formulation vague dans laquelle peuvent se rejoindre toutes les religions monothéistes (et peut-être aussi les panthéismes).

Il n'empêche que même des spécialistes sérieux de Luther trouvent en lui une tendance modaliste [46]. Mais ces chercheurs fondent leur interprétation sur une philosophie existentialiste moderne donnée par avance, qui identifie vérité et cohérence positive vitale dans le monde de l'homme, lequel est un composé de connaissance et d'action. Comme la théologie de Luther est spécifiquement une « théologie de la révélation », il est facile de l'interpréter comme suit : le Christ comme réalité n'a pas d'importance — la seule chose qui compte est ce qu'il *révèle* du Père. Et de même : le Père comme *réalité* en soi nous reste caché, avant comme après, et en un sens cela aussi est sans importance — la seule chose qui compte est la justification que le Père opère en nous. Tout cela arrive par l'Esprit Saint, mais ne peut être « objectivé » en une personne divine, l'Esprit Saint. Celui-ci est donc réduit à n'être en somme que la médiation d'une certitude que nous appelons foi. Il n'est que la « façon » dont Dieu suscite la foi.

En dernière analyse cette interprétation échoue devant les propres textes de Luther, si on ne veut pas leur faire violence ou par avance rejeter plus de la moitié de son œuvre comme si elle était sans signification pour son intuition fondamentale [47].

Il reste donc que l'interprétation la meilleure et la plus raisonnable de Luther consiste tout simplement à prendre ses propres paroles au sérieux lorsqu'il se reconnaît — souvent et parfois solennellement — dans la foi authentique en la Trinité, qui fut celle de l'Eglise ancienne.

C'est ce qu'il fait notamment à la fin de son grand écrit polémique sur la Cène. Il y dit :

> Pour que personne encore, que je vive ou après ma mort, ne puisse en appeler à moi et à mes écrits pour donner indûment poids à leur erreur... je veux par cet écrit — devant Dieu et le monde entier — point par point confesser ma foi dans laquelle j'ai l'intention de demeurer jusqu'à ma mort, et dans laquelle avec l'aide de Dieu je veux prendre congé de ce monde et être cité au tribunal de notre Seigneur Jésus-Christ... Je crois d'abord de tout cœur à l'article suprême sur la majesté divine : Père, Fils et Esprit Saint ; trois personnes différentes, un authentique, unique et vrai Dieu, Créateur du ciel et de la terre... comme cela a été tenu fermement jusqu'ici aussi bien par l'Eglise romaine que par les églises chrétiennes de tout l'univers... Secondement je crois et je sais que l'Ecriture enseigne

46. Cf. *supra*, note 41.

47. Des spécialistes de Luther sont gênés de la tournure que sa théologie prend dans la lutte autour de la Cène. F. Huck, *Die Entwicklung der Christologie Luthers*, dans *Theol. Stud. u. Krit.* 102 (1930) 137, va si loin qu'il y voit une véritable cassure et une totale inconséquence par rapport à la théologie du jeune Luther.

que la seconde personne (littéralement : la personne au milieu) en Dieu, à savoir le Fils seul, est devenu vrai homme, conçu de l'Esprit Saint, sans collaboration humaine, par la pure et sainte Vierge Marie, qui était sa vraie mère naturelle... et donc que ni le Père, ni l'Esprit ne sont devenus hommes, comme certains le prétendent. (Luther précise ensuite sa christologie de façon tout à fait orthodoxe et souligne entre autres choses que Marie n'est pas seulement la mère de l'homme, mais en vérité « la Mère de Dieu ».)

Troisièmment je crois au Saint-Esprit qui est un vrai Dieu avec le Père et le Fils, et qui procède éternellement du Père et du Fils, comme une personne cependant différente dans l'unique essence et nature de la Divinité. Par l'entremise de ce même Esprit Saint tous les croyants sont ornés de la foi et autres dons spirituels, ressuscités d'entre les morts, délivrés du péché ; il leur donne la joie et la consolation, la liberté et la sécurité de la conscience [48].

Malheureuse séparation

J'ai soutenu jusqu'ici que Luther a compris la Trinité de façon tout à fait orthodoxe, mais je n'ai pas dit pour autant que ce soit absolument sans problèmes. Bien au contraire : la conception qu'il s'en fait soulève bien des problèmes, laisse des énigmes indéchiffrées et pose de nombreuses questions qui ne sont pas résolues. Pourrait-il en être autrement lorsqu'il s'agit de quelqu'un dont les idées sur Dieu sont neuves ? Mais pour l'essentiel ces problèmes ne tracent pas aujourd'hui une *ligne de séparation* entre chrétiens catholiques et luthériens : ils leur sont bien plutôt *communs*.

Dans la section intitulée « Interprétations injustifiées », j'ai évité de mentionner un certain reproche, peut-être parce qu'il n'est pas sans plus injustifié, à savoir que Luther ne s'intéresserait à la Trinité que par rapport au salut de l'homme, et non pas à la Trinité pour elle-même. Est-ce là une distinction trop subtile ? Elle a en tout cas une longue histoire.

Le moyen âge avait hérité de l'Eglise ancienne la division de la doctrine de la Trinité en deux sections principales. L'une traitait de « la Trinité immanente », c'est-à-dire de la Trinité en Dieu tel qu'il est en lui-même — qu'il crée et rachète le monde ou qu'il ne le fasse pas. L'autre section avait pour objet « la Trinité économique », telle qu'elle se manifeste dans « l'économie du salut », autrement dit la Trinité telle qu'elle vient au-devant de l'homme.

Cette question présente un aspect théologico-biblique très important. La doctrine trinitaire de l'Eglise ancienne a été largement inspirée de l'évangile de Jean. Sans s'en faire un problème, les Pères de l'Eglise interprétaient comme concernant les rapports éternels en Dieu lui-même des propositions qui dans l'évangile ont leur place immédiate dans le contexte du salut. On trouve parfois l'opposé

48. Ed. Cameron III, p. 508 sq. — la traduction est de moi et peut-être assez libre.

exact de cette interprétation chez des exégètes catholiques modernes, par exemple chez R. Schnackenburg dans son commentaire de Jean en trois volumes : il est si réservé à l'égard d'interprétations que le texte ne pourrait supporter que l'enseignement de l'Eglise ancienne sur la Trinité est tout près de disparaître de son commentaire.

Dans les traités « De Trinitate » du moyen âge c'était « la Trinité immanente » qui tenait absolument la place centrale : comment les personnes divines se distinguent-elles entre elles ? Quelles sont leurs caractéristiques ? Quels sont leurs rapports mutuels ? Et c'était encore un but premier de ces traités de montrer que la trinité des personnes n'est pas en opposition logique à la foi en un Dieu absolument un et indivisible.

Il est exact que Luther s'occupe rarement de « la Trinité immanente » — les cas où il le fait sont plutôt exceptionnels, mais ils existent. Son attention concerne d'abord et avant tout, et presque exclusivement, ce que l'on aurait appelé au moyen âge « la Trinité économique ». Mais voilà qu'en ce point précis se pose la question la plus grave : cette distinction entre « la Trinité immanente » et « l'économique » n'est-elle pas sur le point de s'effacer — considérée du point de vue de Luther ? Sous beaucoup d'aspects on n'aborde pas correctement sa problématique en lui appliquant les catégories traditionnelles du moyen âge.

Une problématique aujourd'hui traditionnelle ne convient souvent pas davantage. Il est absolument impossible par exemple, dans le débat qui oppose, spécialement parmi les théologiens allemands, « christologie d'en bas » et « christologie d'en haut », de situer Luther sur l'un ou l'autre des deux fronts antagonistes. Luther peut aussi bien que quiconque souligner que nous ne venons à Dieu qu'en commençant « par en bas » — par les propriétés les plus humaines de Jésus de Nazareth. Mais il peut en même temps se faire le champion d'une christologie qui est tellement « d'en-haut » que presque personne aujourd'hui n'ose prendre au sérieux son radicalisme. Car Luther en vient presque à dire que l'humanité de Jésus n'a absolument aucune importance pour notre salut, si ce n'est dans la mesure où d'entrée de jeu elle est une avec la divinité. Le salut étant la seule réalité vraiment importante, l'individuel humain en Jésus (christologie « d'en-bas ») n'a dès lors qu'une signification marginale.

Il en va un peu de même de la question de la Trinité « en soi » et de la Trinité « pour nous ». La Trinité « en soi » ne nous est accessible — Luther l'affirme sans nuance — qu'à la manière et dans la mesure où elle se montre « à nous » en nous sauvant. Les événements salutaires dans le cadre de l'histoire mondiale constituent

l'image fidèle de Dieu lui-même tel qu'il est dans sa Trinité « intime ».

Une des propositions les plus frappantes de toute l'œuvre de Karl Rahner se trouve dans un article de 1960 sur la Trinité : « La Trinité économique *est* la Trinité immanente et réciproquement [49]. » C'est là une idée qui aujourd'hui n'a pas encore pénétré dans la théologie et l'exégèse catholiques. Elle signifie que Dieu est en lui-même tel qu'il se révèle aux hommes (dans l'histoire). Et réciproquement parce que Dieu à l'avance est trinitaire, l'histoire du salut se déroule comme l'histoire d'amour de la multitude des individus qui se rassemblent pour ne faire qu'un.

Si la proposition de Rahner est exacte, les Pères de l'Eglise ancienne ne se sont pas trompés en exégèse lorsque sans grandes difficultés ils ont interprété de Dieu lui-même tel qu'il est dans son éternité des affirmations bibliques concernant l'histoire du salut. Concernant la Trinité « immanente » ou « économique », nous pouvons dire légitimement : Luther (sur ce point d'accord avec Rahner) se sépare de la théologie scolaire catholique traditionnelle. Mais cela ne veut pas dire sans plus qu'il doive (avec Rahner) devenir l'objet de notre suspicion, car cela peut vouloir dire qu'à la théologie catholique est posée une question qui exige une nouvelle réflexion approfondie.

Il y a chez Luther des pierres d'attente pour une « redécouverte » de certains aspects de la doctrine trinitaire qui étaient tenus pour essentiels dans l'Eglise ancienne et pour une présentation qui les situe dans une perspective nouvelle. Mais pourquoi ce travail n'a-t-il pas été davantage accompli dans l'histoire du luthéranisme ? Il faut avouer que pour la théologie luthérienne postérieure la foi en la Trinité n'a pas constitué — du moins de façon claire et évidente — un centre rayonnant de pensée théologique nouvelle, comme ç'avait été le cas pour Luther lui-même. La réflexion théologique s'est au contraire concentrée de plus en plus sur l'*homme lui-même* — davantage sur l'*homme* dont le péché est pardonné, que sur *Dieu* qui pardonne le péché —, davantage sur l'*accueil* par l'homme de la révélation que sur le *contenu* de la révélation, qui est le Dieu trine lui-même. Ces affirmations peuvent paraître audacieuses ; on pourrait y voir la marque d'une moindre bienveillance à l'égard de la tradition théologique luthérienne. Ce serait se méprendre sur notre intention. On avouera généralement que l'« orthodoxie » luthérienne répète comme il faut, sans les fausser, les formulations trinitaires de l'Eglise ancienne, mais aussi sans y trouver, en tout cas d'emblée, une vie nouvelle. On ne peut nier non plus que ces formulations

49. *Schriften zur Theologie* IV, p. 115.

sont allées en s'affaiblissant tellement qu'elles ont à peu près disparu à l'époque du rationalisme et qu'il est encore aujourd'hui des théologiens luthériens pour avouer que la doctrine trinitaire de l'Eglise ancienne ne les concerne plus.

La séparation intervenue entre le catholicisme et le luthéranisme a exercé une influence malheureuse non seulement sur l'histoire de l'Europe et du monde, mais aussi sur l'idée que le christianisme se fait de Dieu (ce qu'on appelle parfois sa théologie). Les profondeurs de la pensée de Luther sur la perdition de l'homme et l'immensité imméritée du pardon — une nouvelle et incomparable réflexion originale sur les dimensions centrales, mais à moitié oubliées, des lettres de Paul —, ces idées auraient pu être fécondes à l'intérieur même de l'Eglise catholique. Mais elles ont été complètement oubliées pendant des siècles, et ce divorce a rendu l'Eglise catholique plus pauvre qu'elle ne l'eût été si les intuitions de Luther avaient pu exercer leur influence à l'intérieur des murs de l'Eglise au lieu de devenir une cible à l'extérieur.

Mais cette séparation n'a pas été moins malheureuse pour les Eglises luthériennes elles-mêmes. Quelques-unes des profondes racines dont Luther avait tiré sa vigueur ont été coupées. C'est notre situation paradoxale qu'aujourd'hui un catholique peut plus facilement qu'un luthérien comprendre les écrits de Luther, car le catholique a le même *point de départ* que Luther. Où trouver aujourd'hui le luthérien qui se sente vraiment écrasé et menacé par ce que Luther appelle « la loi » ? Le catholique au contraire comprend parfaitement Luther sur ce point.

Malheureuse pour les luthériens, la séparation le fut encore parce qu'ils y perdirent le milieu plus large où chaque élément peut trouver sa place. La doctrine trinitaire en fournit un bon exemple. Luther n'a pas cherché à construire une doctrine systématique de la Trinité — il y avait déjà assez de systèmes. Il n'a pas non plus essayé de définir les concepts qu'il utilisait, car ils lui semblaient en somme assez évidents à l'avance. Il n'a pas prêté attention à ne pas être mal compris, et il ne pensait pas que des contradictions ou des formulations imprécises fussent particulièrement dommageables. En quoi il aurait pu avoir quelque peu raison — si seulement le grand contexte ecclésial était bien en place. Tout pouvait alors être vu dans la juste perspective et compris correctement, compte tenu des circonstances données. Car Luther écrit rarement de façon abstraite et théorique : il utilise volontiers un vocabulaire qui correspond à une situation spéciale et à une problématique déterminée et brûlante. Arrachées à leur contexte immédiat, ses formulations deviennent ambiguës, ou parfois unilatérales et erronées.

Si l'on ne connaît ou ne prend d'avance pour point de départ la tradition trinitaire de l'Eglise ancienne, il est indéniable que beaucoup d'expressions de Luther sont sans défense et peuvent donner prise à des déviations nestoriennes, monophysites ou modalistes ; elles conduiraient alors à la perte de ce que Luther précisément s'était donné tant de mal à trouver.

La séparation est malheureuse encore en un autre sens. Luther n'a jamais voulu fonder une nouvelle Eglise qui devrait désormais porter son nom. C'était encore moins son idée d'écrire une longue série d'œuvres théologiques qui devraient devenir la norme exclusive de cette Eglise. Il eût été le premier à avouer que le plus grand et le plus génial des théologiens est tout à fait incapable de sonder la vérité de Dieu. Il reconnaissait que les écrivains inspirés du Nouveau Testament eux-mêmes, remplis de l'Esprit Saint comme ils l'étaient, n'étaient capables, chacun pour soi, que d'exprimer des bribes du message plénier de l'Evangile, car c'est un message au sujet du Dieu ineffable et incompréhensible. Il reconnaissait la providence de Dieu dans le fait que tout ce que dit le même évangéliste ou apôtre n'est pas également central. La Sainte Ecriture est une illustration de l'exigence en vertu de laquelle la Parole de Dieu, telle qu'elle est traduite dans le langage d'un écrivain déterminé, a besoin d'être complétée par d'autres écrivains. Luther n'aurait jamais voulu laisser ses écrits devenir la norme du christianisme. Mais la séparation a eu cette conséquence malheureuse que l'œuvre énorme et géniale de Luther a été en une certaine mesure *isolée* pour passer à l'« usage privé » d'une confession déterminée.

Ce malheur fut d'autant plus grand que l'Eglise catholique, que Luther désirait réformer, se trouvait en son temps dans une période de faiblesse comme rarement auparavant. Cette faiblesse n'était pas que morale — la vie relâchée des moines et des papes, les abus massifs du commerce des indulgences, ou le désespoir auquel pouvaient conduire beaucoup de prescriptions du droit canon. La faiblesse de l'Eglise catholique au bas moyen âge était avant tout théologique : une théologie qui dans une certaine mesure était comme une plante en chambre, qui s'étiole parce qu'isolée du terroir fécond de la Bible, de l'Eglise des premiers siècles et des anciennes Eglises orientales.

Le tissu théologique des théologiens du bas moyen âge était d'autant plus inaccessible qu'ils étaient plus savants, mais Luther ne voulut pas continuer à tisser leurs fils entremêlés ni chercher à rassembler les fragments dispersés. A partir de problèmes pour lui actuels il entreprit une nouvelle façon non traditionnelle de penser la situation totale de l'homme à l'égard de Dieu. Cette nouvelle façon

de penser était si géniale qu'il lui arriva de ranimer des idées de la Bible ou de l'Eglise ancienne et de les faire briller d'un éclat inattendu. Il parlait de Dieu comme personne d'autre depuis des siècles. Mais l'homme le plus génial lui-même ne peut pas se détacher de son ombre ni s'isoler de l'arrière-plan dont il a tiré ses idées. Luther rompt avec la théologie du moyen âge finissant, mais il le fait souvent selon les conditions propres à cette théologie. Il déchire un filet, mais ce filet reste accroché à ses pieds. Un certain unilatéralisme affectait le développement de l'Eglise occidentale latine, surtout depuis la malheureuse rupture de 1054 avec les Eglises orientales. Même chez l'éminent Père de l'Eglise qu'était Augustin on trouve déjà quelque chose de cet unilatéralisme — certains contextes et intuitions des Eglises d'Orient lui font déjà défaut. Et cela est encore plus vrai d'Anselme.

Luther voulait ouvrir de nouveaux horizons — mais à certains points de vue c'est du contraire qu'il a été la cause. Une théologie occidentale, déjà isolée et unilatérale, le devint encore davantage. Les idées d'Anselme, qui avaient tendance à tourner trop exclusivement autour des concepts de sanction et de peine, furent reprises avec un unilatéralisme plus grand encore par l'orthodoxie luthérienne. L'idée du Dieu vengeur qui n'est satisfait que lorsque la dernière punition est administrée — cette image déformée de Dieu — traîne encore dans les recoins du christianisme comme une toile d'araignée qui a amassé la poussière au cours des ans.

Le combat de la foi mené passionnément et douloureusement à propos de la justification impliquait la possibilité de redécouvrir la doctrine trinitaire de l'Eglise ancienne d'une manière adaptée aux conditions des temps nouveaux. Le « Dieu bienveillant » que cherchait Luther n'était que le Dieu trine. Sa façon de traiter les anciens concepts était loin de signifier qu'il abandonnait la vie de foi de l'Eglise ancienne, mais bien plutôt que le dogme ancien revivait et s'épanouissait avec une nouvelle vitalité. Sa théologie comportait la possibilité que la foi en la Trinité devînt le fondement et le centre de la théologie — comme c'était le cas dans l'Eglise ancienne et comme cela doit toujours être.

DK 1260 København K † Hans Ludwig MARTENSEN, S.J.
Bredgade 69 A Evêque de Copenhague

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

L'ouvrage de Reiner JANSEN, *Studien zu Luthers Trinitätslehre*, ne peut, malgré ses 232 pages, donner qu'une sorte d'aperçu. Il montre cependant de façn tout à fait convaincante que Luther n'a cessé à aucune des époques de sa vie et de

son cheminement théologique d'adhérer clairement et fermement à la foi trinitaire de l'Eglise ancienne : il n'a pas émis le moindre doute sur aucun de ses dogmes. Jansen n'a pu toutefois fournir certaines précisions : les tensions internes qui existent entre les différentes œuvres de Luther et que manifestent beaucoup de détails, ne sont guère mentionnées : l'exposé n'accorde pas non plus une place suffisante à la façon toute nouvelle dont les dogmes de l'Eglise ancienne se trouvent intégrés chez Luther — ce qui fait l'originalité de ses idées sur la Trinité et sa distance par rapport à la scolastique classique du moyen âge. Il serait donc souhaitable que cet ouvrage fût complété par d'autres études sur la doctrine luthérienne de la Trinité. — Il existe toute une série de livres copieux et intéressants sur le Dieu de Luther (p. ex. sur le Dieu caché et révélé, sur la colère de Dieu, etc.), mais pas spécialement sur sa doctrine trinitaire. Plusieurs des grandes présentations systématiques de la pensée de Luther rendent compte aussi, naturellement, de sa doctrine trinitaire — mais il est suggestif qu'une œuvre aussi classique et remarquable que celle de Paul ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, 1972, n'ait qu'une page et demie (d'ailleurs, dans sa brièveté, un résumé excellent) concernant la Trinité, une page et demie sur 392 ! Regin PRENTER a ici et là dans ses écrits des pages qui sont parmi les meilleures que l'on ait écrites sur le sujet.

La littérature sur la *christologie* de Luther est beaucoup plus vaste. Il s'agit souvent de sa doctrine sur Dieu et de sa christologie traitées ensemble, p. ex. Torgny BOHLIN, *Den korsfäste Skaparen* (Uppsala, 1952) ou J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott* (München, 1972) et beaucoup d'autres. Citons encore deux ouvrages qui, chacun dans son genre, sont de remarquables études christologiques, et qui traitent largement du rapport de Luther à la confession de foi de l'Eglise ancienne : Marc LIENHARD, *Martin Luthers christologisches Zeugnis* (Göttingen, 1980 ; trad. *Luther, témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la christologie de Luther*, Paris, 1973) et Dorothea VOGTLANDER, *Deus Incarnatus* (Witten, 1974). Du côté catholique Theobald BEER vient d'éditer, à près de 80 ans, son livre *Der fröhliche Wechsel und Streit* (Einsiedeln, 1980), édition refondue de l'ouvrage du même nom paru en 1974 à Leipzig. P. 491-512 Beer traite de la doctrine trinitaire de Luther. Je ne puis adopter son interprétation ; je pense qu'il situe l'univers intellectuel de Luther dans une perspective bien définie et unilatérale qui conduit à des déformations et à un scepticisme inutile à l'égard d'idées fondamentales de Luther qui sont justes et orthodoxes.