

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	44 (1997)
Heft:	3
Artikel:	La philosophie dans le dialogue catholique-luthérien
Autor:	Morerod, Charles
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-760824

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 23.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

CHARLES MOREROD

La philosophie dans le dialogue catholique-luthérien*

Introduction

Le dialogue oecuménique a permis de grands progrès. La commission internationale catholique-luthérienne a pu dire à juste titre, en 1985, que «parmi les différences qui demeurent, beaucoup se trouvent à l'intérieur d'une sphère d'accord qui leur enlève leur force de séparation»¹. On a pu aisément reconnaître que certaines formes extérieures étaient différentes sans pour autant signifier une différence de foi². Pourtant on constate que l'on a parfois cru trop vite qu'un consensus était réalisé, par exemple à propos de la justification par la foi. Pour pouvoir dépasser les obstacles qui demeurent, il faut les identifier.

Certaines ambiguïtés du dialogue oecuménique peuvent provenir d'une prise en compte insuffisante de l'aspect philosophique des questions traitées. Il s'agira ici de voir si tel est le cas, en partant d'une hypothèse de départ qui sera soumise à la vérification des textes de dialogue.

* Cet article et ceux qui suivent (de M. CUDDEBACK, PH. SECRETAN, PH.-A. HOLZER, M. NEGRO et B. SCHUMACHER) proviennent de conférences données dans le cadre du Colloque «Dialogue entre la philosophie et la théologie: renouveau ou impasse?», qui s'est tenu à l'Université de Fribourg les 1er et 2 juin 1995. Le Colloque a été organisé par les Chaires d'Anthropologie/Philosophie des sciences et de Théologie fondamentale.

¹ Commission internationale catholique-luthérienne, document «Face à l'unité», 1985, no. 76, in: Commission internationale catholique-luthérienne, Face à l'unité, Tous les textes officiels (1972–1985), Paris, Cerf, 343.

² Un exemple: «Il importe de favoriser la connaissance et la compréhension des usages qui diffèrent d'une Eglise à l'autre – sans devoir entraîner la séparation – dans le domaine de la célébration de la liturgie eucharistique (par exemple les vêtements liturgiques, les signes de croix, les génuflexions). De même faut-il respecter les différences qui existent à l'intérieur des deux Eglises.» (Commission internationale catholique-luthérienne, document Voies vers la communion», 1980, no. 68, in: Face à l'unité, 165–166).

Cette démarche demandera aussi un bref rappel de la genèse des conflits théologiques sur le point précis du lien entre philosophie et théologie, chez Luther et ses adversaires.

Hypothèse de départ

Nous partons ici d'une hypothèse de base fondée sur une étude du début de la Réforme luthérienne³, dans l'idée de voir si elle garde une pertinence dans le dialogue oecuménique actuel.

Cette hypothèse est la suivante. Dans la rencontre de Luther avec le Cardinal Cajetan en 1518, premier contact de Luther avec un représentant de Rome dans le cadre du conflit commençant, la discussion s'est heurtée entre autres à une incompréhension d'ordre philosophique. Il s'agit de la possibilité de comprendre le rapport entre l'action de Dieu et l'action d'un homme agissant comme instrument de Dieu. Or Luther voit systématiquement ces actions en termes d'opposition, de concurrence. Par exemple, il ne peut concevoir que Pierre soit prêtre et que le Christ le soit: «Il est impie au plus haut degré de dire que le sacerdoce éternel du Christ a été transféré, c'est-à-dire abrogé et réduit à la finitude, et que sa loi éternelle a été abrogée et transférée, de telle manière que Pierre soit prêtre et législateur à la place du Christ»⁴.

Dans le cas particulier du sacrement de pénitence⁵, Cajetan reproche à Luther de ne pas voir que le même acte peut être accompli par Dieu et par un homme, à deux niveaux différents: «C'est une seule et même rémission du péché que le prêtre accomplit ministériellement et que Dieu accomplit par (son) autorité propre»⁶. Cajetan précise que cela ne revient pas à abaisser Dieu, mais à respecter ce qu'il a lui-même décidé puisque le Christ a donné à ses Apôtres de pouvoir pardonner les péchés⁷.

³ MOREROD, C., Cajetan et Luther en 1518, Ed. Univ., Fribourg, 1994 (Cahiers Oecuméniques 26, 2 t.).

⁴ Impiissimum enim est dicere, sacerdotium Christi aeternum esse translatum, id est abrogatum et finitum, et legem eius aeternam esse abrogatam et translatam, ut Petrus sit sacerdos et legislator amoto Christo.» (WA Br 1, 239).

⁵ Luther voit comme essentiel dans le sacrement de pénitence non pas l'acte du prêtre, mais la foi du pénitent dans le fait que Dieu lui pardonne. L'acte du prêtre est le signe de ce que Dieu a déjà donné indépendamment de lui.

⁶ CAJETAN, De effectu absolutionis sacramentalis (1.10.1518), in: MOREROD, C., Cajetan et Luther en 1518, t. 1, Fribourg, 1994, 345 (XI.6).

⁷ Il commente l'opposition de Luther à propos d'un abaissement de la transcendance divine en disant: «Et (ainsi) serait menacée cette autorité universelle donnée par le Seigneur lorsqu'il a dit: < Tout ce que tu auras délié sur la terre >. (An papa auctoritate clavum det indulgentiam animabus in purgatorio, 15.10.1518, in: MOREROD, C., Cajetan et Luther en 1518, t. 1, Fribourg, 1994, 293).

Or Cajetan s'oppose en ces termes non pas seulement à Luther, mais aussi par exemple à Duns Scot. En effet, en 1507, dans son commentaire de la Première Partie de la Somme Théologique de S. Thomas, Cajetan citait l'objection suivante de Scot: «(Il) veut donc d'abord, que la cause instrumentale ne doive pas avoir d'action propre»⁸. Il y oppose que «la cause instrumentale a une action propre, qui coïncide cependant matériellement avec l'action qu'elle a en tant qu'instrument de l'agent»⁹. Peut-être cette critique de Scot n'était-elle pas fondée, car sa position est subtile. En revanche, la critique de Scot est intéressante – fondée ou non – comme clef de lecture de la critique thomiste de Luther, et c'est ce qui est intéressant ici¹⁰.

Cajetan s'oppose à une manière de comprendre la relation de deux causes. Il insiste sur la possibilité pour une cause instrumentale d'opérer vraiment un effet qui est pourtant aussi vraiment opéré par la cause principale (on pourrait en dire autant de la cause seconde par rapport à la cause première). Pour prendre son exemple, un texte est écrit totalement et simultanément par l'écrivain et par son stylet, et stylet a un effet propre car il modifie l'écriture de l'écrivain¹¹. Et personne ne songerait à voir dans la plume une concurrence à l'oeuvre de l'écrivain; certes, quand l'in-

⁸ Vult ergo primo, quod causa instrumentalis non oportet quod habeat actionem propriam (*In Summ. Theol.*, Ia, q.45, a.5, no. XIII).

⁹ Comme Cajetan le dit de la cause première par rapport à la cause seconde: «La cause première n'atteint pas son effet en elle-même, mais compte tenu d'une modification de sa coopération, selon le mode de la cause seconde elle-même» (... dico tamen quod causa instrumentalis habet actionem propriam, coincidentem tamen materialiter cum actione quam habet ut instrumentum agentis, *In Summ. Theol.*, Ia, q.45, a.5, no. XVI). Cf. aussi à ce sujet *In Summ. Theol.*, Ia, q.105, a.5, tout le commentaire.

¹⁰ L'attribution de cette opinion à Scot n'est pas indiscutable, si l'on en croit la présentation de Scot par Etienne Gilson: «Tant que Dieu conserve le créé, celui-ci peut agir de lui-même selon sa nature et l'efficace convenable à son degré d'être. Il n'est besoin d'aucune influence nouvelle créée par Dieu dans la cause seconde pour que celle-ci puisse exercer son action et produire ses effets. Assurément, tout ce que fait la cause seconde, elle le fait bien plus en vertu de la cause première qu'en vertu d'elle-même, car sa vertu propre lui vient de la cause première, mais celle-ci, qui peut se passer de la cause seconde, ne peut faire que cette cause produise les effets que sa nature particulière ne l'habilite aucunement à produire. La cause seconde possède entre les limites de sa nature une efficace propre, que l'influence générale de la cause créatrice lui permet précisément d'exercer.» (GILSON, Etienne, Jean Duns Scot, Paris, Vrin, 1952, 354. Etudes de philosophie médiévale).

¹¹ *In Summ. Theol.*, Ia, q.19, a.8, no. VII (l'exemple est assez largement développé dans tout ce numéro du commentaire). La cause instrumentale a son efficacité propre en ce sens qu'elle modifie l'effet de la cause principale (Prima causa non attingit effectum secundae causae in seipsa, sed modificata cooperatione sua, iuxta modum ipsius causae secundae, *In Summ. Theol.*, Ia, q.19, a.8, no. XV).

strument est une personne humaine, donc un être qui a une part d'initiative propre, la question est plus complexe que quand il s'agit d'une plume.

Luther ne peut pas envisager qu'un même effet soit produit par deux causes parce qu'il n'envisage pas de différences dans le niveau d'être de ces causes. Si deux hommes par exemple, donc deux êtres de même niveau ontologique, agissent en commun, il est évident que l'action est partagée entre les deux,¹² de manière égale ou inégale. Par rapport à Dieu il ne peut en être ainsi, car c'est lui qui donne totalement le salut. Si l'on veut rendre compte par exemple de l'efficacité des sacrements sans faire disparaître l'agent humain, il reste à dire que le sacrement est totalement de Dieu et totalement du ministre, mais à deux niveaux différents.

On peut donc supposer que la position de Luther sur ce point n'était pas indépendante d'une conception métaphysique issue de Scot ou au moins aussi présente chez Scot, à savoir l'univocité de l'être. Cette position a pu lui parvenir, malgré l'opposition entre scotistes et «modernes», par l'intermédiaire de son maître nominaliste Gabriel Biel. Celui-ci avait en effet une attitude généralement favorable à Thomas d'Aquin, mais se bloquait sur la question de la causalité des sacrements¹³. Il ne s'agit pas d'étudier Scot¹³ et de l'accuser, mais d'étudier la conception implicite de Luther lui-même, à savoir une certaine forme non-thématisée d'univocité de l'être entre Dieu et l'homme.

L'hypothèse de base de cette recherche est donc précisément la suivante: dans sa théorie de la justification par la grâce seule ou la foi seule, Luther s'oppose à l'idée que l'action sacramentelle puisse donner vrai-

¹² Cf. FARTHING, J.L., Thomas Aquinas and Gabriel Biel. Interpretations of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation, Duke University Press, Durham and London, 1988 (Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies 9) 147: «For the most part, Biel's voluminous citations from Thomas's works have the effect of presenting Thomas's thought in a very favorable light. The major exception to this is Biel's treatment of Thomas's doctrine of sacramental causality. Although he presents Thomas's opinion fully and fairly, Biel seems to fear that to regard sacraments as dispositive causes of grace is to cast aspersions upon the exclusively saving power of God himself.»

¹³ On peut en effet supposer que Scot voit l'univocité d'abord au plan logique, mais peut distinguer dans la réalité l'être de Dieu et celui de l'homme: «Dieu et la créature ne sont pas d'emblée divers dans les concepts, mais ils sont d'emblée divers dans la réalité, car ils ne se rencontrent dans aucune réalité» (DUNS SCOT, *Ordinatio I*, Dist. 8, le partie, dans la traduction de Olivier BOULNOIS, Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant, Epiméthée, Paris, PUF, 1988, 230, no. 82). Certes une telle formule ne tranche pas la question, mais elle montre qu'un jugement rapide serait imprudent. L'univocité de l'être se situe d'abord au plan de la connaissance, car «il faut pouvoir connaître l'être pour pouvoir connaître Dieu.» (GILSON, Etienne, Jean Duns Scot, o.c., 92). Il y aurait donc une longue étude à entreprendre pour voir dans quelle mesure Duns Scot aurait une influence sur la conception de Luther: il suffit ici de voir qu'il y a une parenté de pensée.

ment la grâce. Elle ne peut en être que le signe. Or Cajetan lui répond par un schéma de complémentarité des actions de Dieu et de l'homme selon lequel deux niveaux d'être différents peuvent opérer une même action en se superposant et non en se juxtaposant. Il y a là deux conceptions philosophiques différentes de l'être: l'une voit l'être comme univoque (au moins l'être divin et l'être humain dans ce contexte), l'autre le perçoit analogiquement selon des degrés différents et hiérarchisés. Si cette hypothèse est vraie, il faudrait clarifier les positions sur ce point, faute de quoi deux interlocuteurs peuvent tenir un discours identique en le comprenant différemment.

La question que nous voulons poser ici sur la base de cette hypothèse historique est la suivante: a-t-on tenu compte de cet élément philosophique dans les débats oecuméniques contemporains, et serait-il utile d'en tenir compte?

Recherche de bases de dialogue communes

Comme tout dialogue, le dialogue oecuménique entre catholiques et luthériens suppose – outre la volonté même de dialoguer – une base de dialogue communément acceptée. La base habituellement utilisée est triple: l'Ecriture, l'expérience de la vie ecclésiale, et les documents des confessions concernées, p. e. les Conciles de Trente et de Vatican II, la Confession d'Augsbourg etc.

Les arguments philosophiques ne font pas l'objet d'une considération particulière, et ce n'est pas un hasard: Luther refusait en soi une argumentation philosophique à propos de questions touchant à la foi, et une telle argumentation ne peut donc être communément reçue comme base de dialogue. Toute référence philosophique est donc écartée par principe au profit de l'Ecriture. La lecture des documents confessionnels communs ou la réflexion sur la vie ecclésiale se fera à la lumière de l'Ecriture, mais en aucun cas à la lumière de la philosophie¹⁴.

L'absence de références philosophiques étant due au refus de Luther, il faut chercher chez Luther les raisons, les modalités et le lieu précis de ce refus de la philosophie.

¹⁴ La lecture en commun des documents qui ont sanctionné les différences confessionnelles, par exemple du Concile de Trente et de la Confession d'Augsbourg a pour but de voir dans quelle mesure ces textes sanctionnent encore actuellement une division, dans quelle mesure on peut en avoir une compréhension commune, dans quelle mesure ils ne sont plus pertinents ... On procède à une démarche historique de comparaison des termes à la lumière de la Bible etc. Une telle étude est importante mais elle ne prend pas en considération les sources philosophiques des positions exprimées dans ces documents.

Luther et la philosophie¹⁵

Déjà en 1509, le jeune étudiant Martin Luther (âgé de 26 ans) écrit à un de ses amis la fatigue que lui cause la philosophie: «Si tu veux connaître mon état, je vais bien grâce à Dieu, sauf que l'étude m'est violente, surtout celle de la philosophie, que dès le début j'aurais volontiers échangée contre la théologie»¹⁶. Cette antipathie s'exprimera souvent par la suite, en termes très nets. En lisant Luther, il faut certes éviter de recueillir sans discernement ses formules tranchées: celles-ci peuvent être généralement nuancées par la comparaison avec d'autres textes. Et il ne faut pas non plus oublier qu'il ne s'agit pas d'un thème central chez lui: l'opposition à la philosophie n'est pas le moteur de son action réformatrice¹⁷, mais elle en est parfois un corollaire.

Luther ne nie pas toute utilité à la pensée non-chrétienne. D'une manière générale, il accepte la valeur des auteurs païens dans la mesure où ceux-ci n'entrent pas sur le terrain théologique. Il peut ainsi apprécier, sur le plan profane, les poètes païens¹⁸, la mythologie païenne¹⁹, le droit romain²⁰ etc. Pour ce qui regarde proprement la philosophie, il la regarde parfois positivement, mais là encore à condition que celle-ci se limite au domaine profane (ce qui vaut par exemple de la logique²¹ ou de la gram-

¹⁵ Pour une présentation brève et claire du rapport de Luther et de la philosophie, cf. l'ouvrage classique de Gerhard EBELING, *Luther, Introduction à une réflexion théologique*, Labor et Fides, Genève, 1981, 71–83; pour un état actuel de la question, cf. BLÖCHLE, Herbert, *Luthers Stellung zum Heidentum im Spannungsfeld von Tradition, Humanismus und Reformation*, Peter Lang, Frankfurt a.M., 1995.

¹⁶ Quod si statum meum nosse desideres, bene habeo Dei gratia, nisi quod violentum est studium, maxime philosophiae, quam ego ab initio libentissime mutarim theologia ... (Lettre 5, mars 1509, à Johannes Braun, WA Br 1, 17, 1.40–43). Cf. aussi la Lettre 61, de mars 1518, à Spalatin (WA Br 1, 150, 1.17–19) où Luther rappelle ses souvenirs: «Ego sepius cum amicis disquisivi, Quidnam videretur nobis utilitatis accessisse ex tam anxiis studiis philosophie et Dialectice.»

¹⁷ Nous ne pouvons que souscrire à ce que dit Georg KRETSCHMAR: «Ce n'est certainement pas en luttant pour libérer la théologie de la philosophie que Luther est devenu réformateur; pas plus d'ailleurs que tous les grands réformateurs du XVI^e siècle» (*La foi et l'éthique chez les réformateurs*, in: Académie Internationale des Sciences Religieuses, *L'éthique, Perspectives proposées par la foi*, sous la direction de Jean-Louis LEUBA, *Le point théologique* 56, Beauchesne-Artel, Paris-Louvain-la-Neuve, 1993, 160). Le moteur de l'action réformatrice de Luther est spirituel avant d'être intellectuel.

¹⁸ Cf. BLÖCHLE, Herbert, o.c., 77–79.

¹⁹ Cf. idid., 91–93.

²⁰ Cf. idid., 106–108.

²¹ Cf. idid., 97–99.

maire²²). C'est dans les domaines où la pensée païenne rencontrera la théologie que la friction se manifestera. De manière caractéristique, il rejette la cosmologie païenne au nom de celle que présente la Genèse²³: si la philosophie des choses naturelles peut être utile à la théologie (pour comprendre les phénomènes naturels présents dans la Bible), le passage à une cosmologie différente de celle de la Bible et de cette cosmologie à une théologie naturelle doit être rejeté²⁴.

A une possible opposition entre la Bible et certaines positions philosophiques s'ajoute chez Luther un manque de confiance dans les possibilités de la philosophie. Il connaît l'opposition des Ecoles scolastiques dans les Universités: dans sa propre Université de Wittenberg sont enseignées la «via Thomae», la «via Scoti» et finalement la «via moderna» nominaliste, dont il sera un moment le représentant²⁵. Il oppose la sûreté de la révélation à l'impossible entente des philosophes: Thomistes, Al-

²² 1. *Sacra theologia, etsi est doctrina divinitus inspirata, non tamen abhorret literis et vocibus tradi.* 2. *Inter omnes scientias humanitas inventas precipue est ad propagandam theologiam utilis grammatica.* 3. *Non ideo in Aristotele et eius philosophia studendum est, quia terminis eisdem quandoque sancti doctores utuntur.* (*Conclusiones quindecim tractantes, An libri philosophorum sint utiles aut inutiles ad theologiam*, WA 6, 29; ce texte date probablement de 1519). Nous mentionnons ici la thèse 3 pour montrer déjà dans ce contexte le traitement particulier d'Aristote. – Luther précise par ailleurs que la dialectique philosophique est différente de la dialectique théologique, car le sens des mots est différent dans l'Ecriture: «*Quomodo ergo, inquam, prodest Dialectica, cum, postquam accessero ad Theologiam, id vocabuli, quod in Dialectica sic significabat, cogar reiicere et aliam eis significationem accipere?*» (L. 61, mars 1518, à Spalatin, WA Br 1, 150, II.25–28).

²³ Son cours de 1535–1545 sur l'Epître aux Romains décrit la création du monde et conclut: «*Ergo de causis istarum rerum nos Christiani aliter sentire debemus quam Philosophi, et si quaedem sunt supra captum nostrum (sicut ista hic de aquis supra coelos) ea potius sunt cum nostra ignorantiae confessione credenda, quam aut impie credenda, aut arroganter pro nostro captu interpretanda. Oportet enim nos servare phrasin scripturae sanctae, et manere in verbis Spiritus sancti ...*» (WA 42 23, 1.19–24).

²⁴ Cf. les *Conclusiones quindecim tractantes, An libri philosophorum sint utiles aut inutiles ad theologiam*, rédigées probablement en 1519: «*9. Philosophia de motu infinito, principiis rerum iuxta Aristotelem, nihil prodest ad theologiam ... 11. Philosophia de naturis et proprietatibus rerum ... utilis est ad sacram theologiam.*» (WA 6, 29).

²⁵ Cf. JANZ, D.R., Thomas Aquinas, Martin Luther, and the Origins of the Protestant Reformation, in: *Medieval Studies* 12 (1991) 75: «Trained at Erfurt in the via moderna, Luther began his theological career as an occamist. At the fledgling University of Wittenberg, only the via Thomae and the via Scoti were taught until 1507 when one of Luther's teachers, Jodocus Trutvetter, was hired to represent the via moderna there ... In 1510 Trutvetter retruned to Erfurt and in the following year Luther was appointed to represent the via moderna in Wittenberg. He was thus the second appointment in the via moderna to a faculty heavily dominated by the via antiqua.»

bertistes, Scotistes et Modernes s'entredéchirent et leur royaume est divisé contre lui-même²⁶.

Son opposition à la philosophie devient féroce lorsqu'il s'agit du «très impie Aristote, ennemi public ou ex professo de la vérité, dont les plus petites sentences sont adversaires du Christ»²⁷, de ce «dévastateur de la pieuse doctrine» répandu par Thomas²⁸, de ce «païen aveugle»²⁹. Les œuvres d'Aristote ont été données aux hommes par le diable après qu'il leur ait pris la Bible³⁰. Le «roi des philosophes», «triple Cerbère», est identifié à l'Ange de l'Abîme, et si l'Écriture ne précise pas cette identification, c'est que son nom n'est même pas digne d'être mentionné dans les textes sacrés³¹.

Pourquoi cette hostilité cristallisée par Aristote? Les motifs ne sont pas seulement philosophiques: Aristote est souvent mentionné en lien avec Thomas, et Luther avait pour toutes sortes de raisons – aussi liées à un antagonisme entre l'Ordre des Augustins et celui des Dominicains –

²⁶ Vere enim sumus seducti per Aristotelem et commenta eius, atque si aliud non esset, hoc unum satis erat argumentum, quod tot sectae et capita sint in ista bestia gentili, simili Hydreae in Lerna: nam ibi sunt Thomistae, Scotistae, Albertistae, Moderni, et factus est quadriceps Aristoteles et regnum in seipsum divisum, et mirum quod non desoletur, sed prope st ut desoletur. Quomodo ergo potest fieri, ut veritas sit in tanta opinionum confusione? Cum enim sint contrariae, necesse est ut et falsae. (WA 1, 509, II.11–17, datant de 1518). Quin et seipsos inter sese mordent et consumunt, Thomistae, Scotistae, Moderni, acuuntque invicem non quosvis, sed leonum dentes ... (WA 7, 739, II.1–2, datant de 1521). Les *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (concl. LVIII, WA 1, 611–612), un commentaire des 95 thèses rédigé en 1518, se livrent à une polémique contre les aristotéliciens qui n'arrivent jamais à se mettre d'accord – depuis tellement de temps – et veulent ensuite répandre leurs erreurs.

²⁷ ... ut impiissimi Aristotelis, publici veritatis vel ex professo hostis, sententias quantumlibet Christo adversarias ... (WA 6, 186, II.14–15, 1520).

²⁸ Thomas multa haeretica scripsit et autor est regnantis Aristotelis, vastatoris piae doctrinae. (WA 8, 127, II.19–20, 1521).

²⁹ der blinde Heide Aristoteles (WA 10, 1.2, 116, I.11, 1522).

³⁰ Cf. WA 4, 554, 18, II.31–38 (1516): le diable prend la Bible aux chrétiens et leur donne à la place les «maledicta figura Aristotelica».

³¹ Et habebant super se regem, angelum Abyssi, cui nomen hebraice Abbadon (cf. Ap 9,11) ... Quem ergo? Lumen illud naturae, scilicet Aristotelem, qui vere ἀπολλύων, id est, perdens et vastator Ecclesiae, in universitatibus regnat. Neque enim dignus erat nominari in sacris literis suo nomine. Diximus enim, Angelum significare doctorem in Ecclesia. Et certum est, Aristotelem mortuum et damnatum esse doctorem hodie omnium universitatum magis quam Christum. Quia autoritate et studio Thomae elevatus regnat, resuscitans liberum arbitrium, docens virtutes morales et philosophiam naturalem, et triceps scilicet Cerberus, immo tricorpor Gerion. (WA 7, 739, II.19–30, 1521).

une hostilité contre les thomistes³². Outre ces aspects liés au contexte, Luther s'oppose aussi directement à la philosophie d'Aristote elle-même et à son utilisation en théologie: dès 1517, il rejette d'une part l'éthique d'Aristote dans laquelle les œuvres peuvent mener à la Béatitude, d'autre part l'idée qu'il faudrait nécessairement passer par Aristote pour devenir théologien³³. Il veut que la théologie retrouve son indépendance et sa dignité, et cela doit passer par un affranchissement vis-à-vis d'Aristote. Cette restauration de la dignité propre de la théologie se réalise négativement par une libération de la tutelle aristotélico-scolastique, et positivement par le recours à l'Ecriture.

La référence de Luther à l'Ecriture.

Dès les premiers conflits, Luther demandera que ses interlocuteurs argumentent à partir de l'Ecriture³⁴. Elle seule a à ses yeux une autorité décisive, dont ni les Conciles, ni le pape, ni les Pères et encore moins les scolastiques ne peuvent se prévaloir. D'ailleurs, le pape ne parle vraiment comme pape que s'il parle selon l'Ecriture: «Bien qu'il faille entendre les décrétales du Pontife romain comme la voix de Pierre, ... cela doit pourtant être compris seulement ... de celles qui sont consonantes à la sainte Ecriture et ne s'écartent pas des décrets des pères précédents»³⁵.

L'Ecriture ne peut être soumise à aucun jugement extérieur, elle doit être à elle-même sa propre interprète et se libérer du carcan de la Tradition: «Il faut en effet que lorsque l'on prononce cette sentence, l'Ecriture

³² Qu'il nous soit permis de renvoyer aux quelques pages que nous avons consacrées à cette question dans MOREROD, C., Cajetan et Luther en 1518, Fribourg, 1994, t. I, 38–41.

³³ Cf. sa «Dispute contre la théologie scolastique» de fin août 1517 (WA 1, 226): 41. Tota fere Aristotalis Ethica pessima est gratiae inimica ... 42. Error est, Aristotelis sententiam de foelicitate non repugnare doctrinae catholicae ... 43. Error est dicere: sine Aristotele non fit theologus ... 44. Immo theologus non fit nisi id fiat sine Aristotele. 50. Breviter, Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem.

³⁴ Dans son récit de ses rencontres d'octobre 1518 – le premier contact officiel de Luther avec un délégué de Rome après la publication de ses 95 thèses en 1517 –, le Cardinal raconte que Luther accusait le texte du pape invoqué d'abuser de l'Ecriture (cf. lettre de Cajetan au Prince-Electeur Frédéric de Saxe, 25.10.1518, WA.Br 1, 235, III.45–46). Luther confirmara lui-même ce point dans une lettre du 21.11.1518 au même destinataire, ajoutant qu'un tel abus n'est pas rare: «Dico itaque, non esse rarum atque novum, Scripturas sanctas a Pontificibus et Doctoribus sanctis fuisse tortas et in alienum sensum ductas.» (WA.Br 1, 239).

³⁵ Nam licet decretales Romani Pontificis tanquam vocem Petri oportet audire, ut dicitur dist. XIX, tamen hoc ipsum intelligitur de hiis solum (ut dicitur ibidem), quae consonae sunt sacrae scripturae et a prioribus patrum decretis non dissentiant. (Acta Augustana, publiés le 11.12.1518, WA 2, 10, II.8–11).

soit elle-même le juge, ce qui ne pourrait être réalisé si nous ne donnions à l'Ecriture la première place en toutes les matières dont les Pères ont débattu, ce qui se réalise si elle est par elle-même très certaine, très facile, très ouverte, sa propre interprète, éprouvant, jugeant et illuminant toutes choses ... »³⁶. Pourtant Luther est bien conscient que l'Ecriture ne peut être abordée de manière absolument immédiate. Il faut une clef d'interprétation, un principe herméneutique³⁷. Il attribue ce rôle à la référence au Christ, plus précisément à cette expérience du Christ comme Sauveur qu'est la justification par la foi seule. Cette clef est supérieure à certains textes scripturaires: c'est ce critère qui lui permet de montrer que l'Evangile de Jean, les Epîtres de Paul, surtout l'Epître aux Romains, et la première Epître de Pierre sont les meilleurs livres du Nouveau Testament. Il en donne la raison: «Car en ceux-ci tu ne trouves pas la description de beaucoup d'oeuvres et de miracles du Christ. Tu y trouves en revanche que l'on y souligne avant tout comment la foi au Christ l'emporte sur le péché, la mort et l'enfer et donne la vie, la justice et la bonté, ce qui est vraiment le propre de l'Evangile, ainsi que tu l'as entendu»³⁸. Comparée aux livres qui enseignent vraiment l'Evangile, l'Epître de Jacques est une «Epître de paille»³⁹.

³⁶ Oportet enim scriptura iudice hic sententiam ferre, quod fieri non potest, nisi scripturae dederimus principem locum in omnibus quae tribuuntur patribus, hoc est, ut sit ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans ... (Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X., 1520, WA 7, 97, II.20–24).

³⁷ Cf. à ce propos le bon résumé de Pierre BÜHLER, Origines et développement de l'herméneutique: aperçu sur quelques étapes, in: *Bulletin de l'Institut de Recherches herméneutiques et systématiques*, Neuchâtel, 1 (1994) 9–12.

³⁸ Aus diesem allen kannst du nun recht urteilen unter allen Büchern und Unterschied nehmen, welches die besten sind. Denn nämlich ist Johannis Evangelium und Sankt Paulus Episteln, sonderlich die zu den Römern, und Sankt Peters erste Epistel der rechte Kern und Mark unter allen Büchern; welche auch billig die ersten sein sollten, und einem jeglichen Christen zu raten wäre, daß er dieselbigen am ersten und allermeisten lese und sich durch täglich Lesen so gemein mache wie das tägliche Brot. Denn in diesen findest du nicht viel Werke und Wundertaten Christi beschrieben. Du findest aber gar meisterlich ausgestrichen, wie der Glaube an Christus Sünde, Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit gibt, welches die rechte Art ist des Evangelii, wie du gehöret hast. (Welches die rechten und edelsten Bücher des Neuen Testaments sind, préface de l'édition du NT en 1522, BORNKAMM, Heinrich, Hg., Martin Luthers Vorreden zur Bibel, Furche-Bücherei, Hamburg, 1967, 140, = WA.DB 6, 10, II.9–19).

³⁹ «Sankt Johannis Evangelium und seine erste Epistel, Sankt Paulus Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern und Sankt Peters erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christus zeigen und alles lehren, was dir zu wissen not und selig ist, obschon du kein ander Buch noch Lehre nimmer sehest noch hörest. Darum ist Sankt Jakobs Epistel eine rechte stroherne Epistel gegen sie, denn sie doch keine evangelische Art an sich hat. Doch davon weiter in anderen Vorreden.» (Welches die

C'est en partie au nom de ce primat de la foi au Christ Sauveur que Luther tend à rejeter la philosophie, telle qu'il la connaît: «Pour moi, l'obéissance que je crois devoir au Seigneur me pousse à aboyer contre la philosophie et à exhorter à l'Ecriture Sainte. Peut-être que si un autre que moi le faisait, sans connaître cela de près, il n'en aurait pas le courage ou ne serait pas digne de foi. Tandis que moi, je m'y suis frotté depuis de nombreuses années et je sais, autant par expérience que par des échanges avec beaucoup de gens, que c'est une étude vaine et pernicieuse. C'est pourquoi je vous exhorte tous, tant que je peux, àachever rapidement les études de cette sorte et à viser uniquement, non pas à mettre ces choses en vigueur, ni à les défendre, mais plutôt à les apprendre comme nous apprenons de mauvaises aptitudes pour les rendre inoffensives et des erreurs pour les surmonter. De même, apprenons cela pour le rejeter ou tout au plus pour nous familiariser avec le langage de ceux auxquels nous avons affaire. Car il est temps que nous nous adonnions à d'autres études et que nous apprenions Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié»⁴⁰.

rechten und edelsten Bücher des Neuen Testaments sind, préface de l'édition du NT en 1522, BORNKAMM, H., o.c., 140–141, = WA.DB 6, 10, II.29–35). Cette même année 1522, l'introduction à l'Epître de Jacques (et de Jude) reprend la même idée: «(Ich) ... achte ... sie für keines Apostels Schrift, und ist das meine Ursache: Aufs erste, daß sie stracks wider S. Paulum und alle andre Schrift den Werken die Rechtfertigung gibt und spricht.» (BORNKAMM, H., o.c., 177, WA.DB 7, 384, II.9–10). Ainsi Jacques ne parle pas spécifiquement de la foi chrétienne, mais tient un discours religieux commun: «Er nennet Christi etliche Male, aber er lehret nichts von ihm, sondern sagt von gemeinem Glauben an Gott.» (BORNKAMM, o.c., 177; WA.DB 7, 384, II.21–22). Ce jugement concerne aussi – pour diverses raisons – l'Epître aux Hébreux, la lettre de Jude et l'Apocalypse (cf. l'introduction de l'Epître aux Hébreux, BORNKAMM, H., o.c., 175, WA.DB 7, 345). Dans l'Apocalypse comme chez Jacques, le problème est que Dieu est présenté comme juge qui rénumère nos œuvres: «Dazu dünt mich das allzuviel zu sein, dass er so hart solch sein eigne Buch, mehr als andre heilige Bücher tun (an denen viel mehr gelegen ist), befiehlt und dräuet, wer etwas davon tue, von dem werde Gott auch tun, etc.» (BORNKAMM, H., o.c., 180; WA.DB 7, 404, II.15–17). Par conséquent le livre ne parle pas clairement du Christ, et d'autres lui sont préférables: «Darum bleib ich bei den Büchern, die mir Christum hell und rein dargeben.» (BORNKAMM, H., o.c., 180; WA.DB 7, 404, II.29–30).

⁴⁰ Ego quidem Credo me debere Domino hoc obsequium latrandi contra philosophiam et suadendi ad Sacra Scripturam. Nam aliis forte si faceret, qui ea non vidisset, vel timeret vel non crederetur ei. Ego autem in illis detritus multis iam annis et multos itidem expertus et audiens video, quod sit studium vanitatis et perditionis. Id circa omnes vos moneo, quantum possum, ut ea studia cito faciatis et id solum queratis, non ut ea statuatis et defendatis, sed potius sicut artes malas discimus, ut destruamus, et errores, ut revincamus. Ita et hec, ut reprobemus, aut saltem, ut modum loquendi ipsorum, cum quibus conversari necesse est, accipiamus. Tempus est enim, ut aliis studiis mancipemur et Ihesum Christum discamus, «et hunc crucifixum.» (Commentaire de Romains 8,19, 1515–1516, WA 56, 371, II.17–27; la traduction est extraite de EBELING, G., Luther, 72–73).

Il ne faut pas oublier que le critère de ce rejet au moins partiel de la philosophie concerne aussi certaines parties de l'Ecriture. Le débat ne porte donc pas strictement sur une opposition entre Ecriture d'un côté, philosophie de l'autre, mais sur la place du critère de la justification dans tous les domaines.

Incompréhensions fondamentales qui demeurent malgré un accord apparent

Quelle est donc le traitement de ce critère central de la justification dans les dialogues oecuméniques entre luthériens et catholiques? L'idée que l'on est désormais parvenu à une compréhension commune de la justification est couramment répétée depuis 1972, date du premier document officiel de dialogue entre catholiques et luthériens⁴¹. On va jusqu'à y voir désormais un point de départ commun pour aborder les autres questions: «La doctrine de la justification du pécheur était au XVIe siècle le point central de la controverse. Aujourd'hui un ample consensus se dessine à ce sujet» ... Par là est donné un point de départ commun pour la question de la médiation du salut dans l'histoire»⁴².

Certains se sont pourtant demandés si le consensus était si évident. C'est la question que posait en 1985 le Groupe mixte de dialogue luthérien-catholique des Etats-Unis: «Le rapport de Malte de la Commission internationale d'étude luthéro-catholique disait, dans un bref passage sur la doctrine, que «aujourd'hui ... se manifeste un large consensus dans l'interprétation de la justification». Mais nous sentons le besoin de traiter plus à fond ce thème et ses implications. Les relations actuelles entre les traditions catholique et luthérienne exigent plus de clarté dans la manière

⁴¹ Cf. L'Evangile et l'Eglise (1972), no. 26, in: Face à l'unité, 32–33: «C'est à partir de la question du centre de l'Evangile que se pose celle de la manière de concevoir, de part et d'autre, la justification. Sur ce point la controverse théologique traditionnelle a été particulièrement acharnée. Aujourd'hui, un ample consensus se dessine sur ce sujet. Les théologiens catholiques soulignent eux-mêmes, dans cette question, que le don du salut fait par Dieu à ceux qui croient n'est subordonné à aucune condition à réaliser par l'homme.» Cf. ensuite p. ex. «Tous sous un seul Christ» (1980), no. 14, in: Face à l'unité, 190: «Un large consensus se dessine sur la doctrine de la justification, qui a revêtu une importance décisive pour la Réforme: c'est seulement par la grâce et la foi en l'action salvifique du Christ, et non sur le fondement de notre mérite, que nous sommes acceptés par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui renouvelle nos coeurs, nous habilité et nous appelle à accomplir des œuvres bonnes.» Cette appréciation prend ici d'autant plus de force qu'elle se situe dans une liste de points de consensus, suivie d'une liste de points qui restent à discuter (à savoir le nombre des sacrements, la papauté, la structure épiscopale de l'Eglise, le magistère et les dogmes proclamés après 1530).

⁴² Le ministère dans l'Eglise (1981), no. 9, in: Face à l'unité, 201.

de comprendre la justification qu'il n'y en a eu jusqu'à présent dans les discussions officielles ...»⁴³. Pourquoi reste-t-il un doute? D'une part la justification est l'un des éléments centraux qui contribuent à unir tous les protestants⁴⁴, et en y touchant on risque de porter atteinte à l'identité propre de la Réforme par rapport au catholicisme.

Nous voulons mettre ici l'accent sur un autre facteur. On ne remarque jamais qu'il faudrait distinguer deux aspects de la question de la justification: d'une part le désir de sauver la transcendance de Dieu d'une acaparation par un pouvoir humain, d'autre part la façon dont s'exprime ce désir. Sur le premier point il n'est pas très difficile de dire que sur le plan théologique les catholiques sont aussi soucieux que les luthériens de manifester le primat de l'action de Dieu, de l'initiative divine. Un accord peut ainsi être trouvé rapidement, car il s'agit de dépasser un préjugé. Mais il reste la manière particulière dont ce souci commun a été exprimé par la tradition qui remonte à Luther et qui a imprégné toute une vision de la théologie et du monde. Or cette question met en jeu des implications philosophiques qui n'apparaissent pas immédiatement et que l'on oublie de considérer, car on se contente du premier niveau.

Rien d'étonnant dès lors à ce qu'une question insuffisamment réglée resurgisse dans le texte commun de 1993: «Les catholiques demandent si la conception luthérienne de la justification n'amoindrit pas la réalité de l'Eglise; les luthériens demandent si la conception catholique de l'Eglise n'obscure pas l'Evangile tel que l'explicite la doctrine de la justification»⁴⁵. On met ici le doigt sur le lien entre la conception de la justification et celle de l'Eglise dans son ensemble. On remarque aussi que «le fait qu'on ait fréquemment compris la doctrine réformatrice de la justification et son insistance sur l'inconditionnalité du don du salut comme mettant en question la nécessité du ministère ordonné et la légitimité de sa forme institutionnelle définie par l'Eglise appelle une réponse plus exacte»⁴⁶. Pourtant à première vue il s'agit là d'une fausse question: « ...

⁴³ *Documentation Catholique* 1888, 20.1.1985, 126.

⁴⁴ Cf. la remarque synthétique de Jaroslav PELIKAN: «Les disciples réformés de Jean Calvin, au XVIIe siècle, se savaient en désaccord avec les luthériens sur de nombreux sujets, mais reconnaissaient qu'ils se rejoignaient tous dans cette doctrine de la justification par la foi, qui était le fondement de la Réforme tout entière: à vrai dire, la doctrine centrale du christianisme et le principal point de divergence entre le protestantisme et le catholicisme romain.» (*La Tradition chrétienne, Histoire du développement de la doctrine*, t. IV, *La réforme de l'Eglise et du dogme, 1300–1700*, PUF, Paris, 1994, 136).

⁴⁵ Commission internationale catholique-luthérienne, *Eglise et justification*, 1993, in: DC 2101, 2.10.1994, 835, no. 166.

⁴⁶ *Eglise et justification*, 1993, no. 184, in: DC 2101, 2.10.1994, 837. Cf. la remarque semblable à propos du ministère épiscopal au no. 192, 838–839. Cf. aussi la

la Réforme luthérienne ignore une telle conséquence ecclésiologique de la doctrine de la justification. Il n'y a pour elle aucune contradiction entre la doctrine de la justification et l'idée d'un ministère ordonné institué par Dieu et nécessaire à l'Eglise. C'est le contraire qui est vrai»⁴⁷.

En 1991, la Faculté de théologie évangélique (luthérienne) de Göttingen publie comme Faculté un ouvrage où elle pose des questions par rapport à ce qui lui semble un accord oecuménique trop superficiel ou insuffisamment mûri sur un certain nombre de points. Elle relève que la doctrine de la justification est la clef de compréhension du rapport entre Dieu et l'homme: «La doctrine de la justification ne représente pas un article dogmatique parmi d'autres, mais elle est la constitution théologique de l'événement qui est au centre de la foi chrétienne ... Car la justification est la vérité de la relation entre Dieu et l'homme ...»⁴⁸. Ne pas comprendre ainsi le rapport de l'homme à Dieu entraîne une série de conséquences concrètes: «Cela ne signifie rien d'autre que le fait que l'homme veut fonder sa vie lui-même par son action, veut être son propre créateur dans le domaine éthique et religieux, au lieu de reconnaître que Dieu seul est le Créateur et que c'est de lui seul que l'homme peut se recevoir lui-même et recevoir tous les biens. Une telle résistance contre son propre statut de créature et sa dépendance par rapport à Dieu conduit inévitablement à des défaillances éthiques concrètes»⁴⁹. L'homme face à

remarque générale de la commission dans son document «L'Evangile et l'Eglise» (1972), in: Face à l'unité, 33–34, no. 29: «Dans la pensée luthérienne, en raison de la doctrine de la justification qu'elle professe, le critère auquel doivent se mesurer les traditions et les institutions de l'Eglise est qu'elles doivent rendre possible l'exacte annonce de l'Evangile et ne pas offusquer le caractère inconditionnel de la réception du salut. Il en résulte que les institutions et les rites de l'Eglise ne peuvent pas être considérés comme des conditions mises au salut et qu'ils ne peuvent avoir d'autre valeur que celle d'un libre développement de l'obéissance de la foi.»

⁴⁷ Eglise et justification, 1993, no. 185, in: DC 2101, 2.10.1994, 837–838.

⁴⁸ Die Lehre von der Rechtfertigung stellt nicht einen dogmatischen Artikel unter anderen dar, sondern sie ist die theologische Fassung des Geschehens, das die Mitte des christlichen Glaubens bildet ... Denn die Rechtfertigung ist die Wahrheit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch. (LANGE, D., et la Faculté de Théologie de Göttingen, Überholte Verurteilungen?, Göttingen, 1991, 28).

⁴⁹ ... Das bedeutet nichts anderes, als dass der Mensch durch sein Tun sein Leben selbst begründen, im ethischen und religiösen Bereich sein eigener Schöpfer sein will, statt anzuerkennen, dass allein Gott der Schöpfer ist, von dem der Mensch sich selbst und alle Güter nur empfangen kann. Solcher Widerstand gegen die eigene Geschöpflichkeit und Angewiesenheit auf Gott führt zwangsläufig auch zu konkreten ethischen Versagen. (Ibid., 29).

Dieu est entièrement passif⁵⁰. Ce point central détermine une certaine forme de pensée, ajoute la Faculté⁵¹.

Quant aux applications précises, la Faculté met en question une compréhension de l'efficacité des sacrements: «Il est exclu que l'Eglise produise les sacrements. Car elle n'a pas la toute-puissance de joindre à des éléments sensibles l'efficacité de la grâce»⁵². Par les sacrements, notamment la Messe, l'Eglise catholique s'accorde à elle-même une participation illégitime au salut⁵³. Cela peut même mener à une mise en cause profonde de l'Eglise catholique en tant qu'Eglise: «Ce qui, toujours et partout *fait* (en italique dans le texte original, C.M.) que l'Eglise soit Eglise et que les chrétiens soient chrétiens, c'est en eux la confession explicite et précisément l'autocompréhension comme Eglise, c'est l'Evangile du Christ qui justifie par la grâce seule et la foi seule. L'Eglise catholique aussi n'est pas Eglise par un autre moyen. Mais par des éléments essentiels de son enseignement et sa structure institutionnelle elle se tient en contradiction justement avec l'Evangile, qui fait d'elle une Eglise»⁵⁴.

Quelle que soit la place qu'il convient de donner à une déclaration comme celle de Göttingen, elle montre au moins que la question de la

⁵⁰ «Dass Gotteshandeln ‹rein aus Gnade› geschieht, bedeutet, dass der Mensch es nur empfangen kann und insofern ganz und gar passiv ist» (Ibid., 41).

⁵¹ «Mit dieser ‹Mitte› ist nicht notwendigerweise eine bestimmte ‹Ausdrucksweise›, wohl aber eine bestimmte ‹Struktur der Gedankenführung› gegeben, die die Schwerpunkte der Rechtfertigungslehre festlegt» (Ibid., 36).

⁵² Es ist ausgeschlossen, dass die Kirche Sakramente hervorbringt. Denn sie hat nicht die Vollmacht, sinnliche Elemente mit der Wirksamkeit der Gnade zu verbinden (Ibid., 77).

⁵³ Cf. ibid., 100: «Der Gedanke der sakralen Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers, die ihrerseits Opfer sein soll, weist der Kirche eine Rolle zu, die ihr nicht zu kommt. Dadurch, daß sie – in Gestalt ihres zentral von dieser Funktion her als Priestertum bestimmten Amtes – das einmalige Geschehen in die Gegenwart versetzt und zumal, wenn sie dabei ihrerseits als opfernde tätig ist, gewinnt sie faktisch eine Mitbeteiligung am Versöhnungswerk selbst, mag auch noch so sehr deren Abhängigkeit vom historischen Ausgangspunkt betont werden ... Einmaligkeit und Heilsgenügsamkeit des Kreuzes aber verbieten solche Mitbeteiligung als illegitime Verwischung des bleibenden Gegenübers von Christus und Kirche. Das wird besonders deutlich angesichts der Rede vom ‹Eingehen der Kirche in das sakramental präsente, unwiederholbare Kreuzesopfer.›»

⁵⁴ Was immer und überall, wo es sie gibt, Kirche zur Kirche und Christen zu Christen *macht*, das ist in ihnen ausdrückliches Bekenntnis und bestimmt ihr Selbstverständnis als Kirche – das Evangelium von dem allein aus Gnaden und allein im Glauben rechtfertigenden Christus. Durch nichts anderes ist auch die römisch-katholische Kirche christliche Kirche. Aber sie steht mit wesentlichen Stücken ihrer Lehre und ihrer institutionellen Gestalt im Widerspruch zu eben dem Evangelium, das sie zur Kirche macht. (Ibid., 134–135, conclusion du livre). Il faut toutefois relever que le texte vient de reconnaître que l'Eglise catholique est Eglise, puis ajoute comme une nuance (tout de même importante) le texte que nous citons ici.

justification n'a pas été tranchée d'une manière suffisamment convaincante.

La médiation, noeud du débat théologique

On remarque par les discussions sur la justification que la compatibilité de la médiation unique du Christ avec les médiations humaines, par exemple dans les sacrements, est une question centrale de la théologie luthérienne. On a vu transparaître cette difficulté dans les réponses de plusieurs Eglises luthériennes au document oecuménique le plus important: le document sur «Baptême, Eucharistie, Ministère» publié en 1982 et envoyé à toutes les Eglises avec une demande de prise de position⁵⁵. Dans certaines réponses luthériennes, la crainte apparaît que le rite eucharistique porte ombre à la médiation du Christ par sa Parole⁵⁶. Plusieurs Eglises associent à cette crainte face à l'efficacité (magique) d'un rite la crainte face à une médiation du Saint-Esprit (dans l'épiclèse, invocation de l'Esprit dans la liturgie eucharistique) qui relativise celle du Christ. Le cas le plus net est celui de l'Eglise luthérienne des Pays-Bas: «Notre principale objection porte sur le § 14. Dans sa fonction, le Saint-Esprit est élevé au rang d'agent médiateur; il est présenté comme quelqu'un de nécessaire pour la <realis presentia Christi> et l'accomplissement de la <promesse contenue dans les paroles de l'institution> ... Pour nous, cependant, le sacrement n'est gouverné ni par le ministère, ni par l'Esprit, mais uniquement par le Verbe. Il n'est rien d'autre que le <verbum> visible. Le Verbe est une parole active. Il n'y a pas de place pour que quoi que ce soit intervienne entre la parole et les éléments. La realis presentia est un fait non en vertu de nos paroles mais en vertu de la promesse! Dans le commentaire du § 14 on relève à juste titre qu'il ne s'agit nullement d'une action mécanique ou magique ... <Quand nous prononçons ce qu'il a commandé et dit à la Cène – Ceci est mon corps –, c'est ce corps, non parce que nous disons les paroles ou à cause de quelque parole opérante de notre part, mais parce qu'il nous a commandé ainsi de parler et d'agir et qu'il a lié son commandement et son action avec nos paroles> (citation de Luther, WA 26, p. 285)»⁵⁷.

⁵⁵ FOI ET CONSTITUTION, Baptême, Eucharistie, Ministère (habituellement cité sous le titre de BEM), Le Centurion/Presses de Taizé, Paris, 1982.

⁵⁶ Par exemple l'Eglise luthérienne des Etats-Unis regrette l'expression «central act of the Church's worship» car «Christ's presence in the sacrament is founded not on ritual act, but on the word and promise of God» (Churches respond to BEM, t. II, Genève, 1986, 82).

⁵⁷ Our main objection is to § 14. In it the Holy Spirit's office is elevated to that of a mediating agent; as being someone necessary for the «realis presentia Christi» and

Il faut reconnaître par ailleurs que les textes oecuméniques ont abouti à des formulations étonnantes sur ce même point. On reconnaît que l'Eglise a une part ou une participation dans la réalisation et la communication du salut: «Le Christ, qui opère par ses moyens de grâce – la Parole et le sacrement –, est le vis-à-vis de l'Eglise: celle-ci reçoit de son action et de celle du Saint-Esprit. La présence du Christ fait de l'Eglise le lieu de la réalisation du salut ... C'est ainsi qu'elle est mise par son Seigneur au service de la communication du salut ...»⁵⁸. On reprend aussi l'idée du Concile de Vatican II de l'Eglise comme «sacrement» du salut: «L'Eglise

the fulfilment of the «promise in the words of institution». In the Lima liturgy this last point is once again stated explicitly just before the words of institution are pronounced. In the outline of the liturgy also the Holy Spirit is a «conditio sine qua non». In our view, however, the sacrament is governed neither by the ministry nor the Spirit, but solely by the word. It is none other than «verbum visible». There is no room for anything to intervene between word and elements. The word is an active word. In the commentary of § 14 it is rightly pointed out that there can be no talk of mechanical or magical action. Luther and Lutheran tradition have been reproached for carrying on the Western, Catholic tradition with all the attention it focuses on the words of institution and everything that implies. We think that this reproach is unfounded. The «realis presentia» is a fact, not in virtue of our words but in virtue of the promise! So here too, were I just to say about the bread «This is the body of Christ», of course nothing would happen. But when we pronounce what he commanded and said at the supper, «This is my body», it is his body, not because we speak the words or because of any operative word of ours, but because he has commanded us so to speak and to act and has bound up his command and action with our words. (Churches respond to BEM, t. V, Genève, 1988, 21). Une partie de la traduction française de ce texte est tirée de: Conseil Oecuménique des Eglises, Commission de foi et constitution, Baptême, Eucharistie, Ministère, 1982–1990. Rapport sur le processus BEM et les réactions des Eglises, Paris, Cerf, 1993, 83. – Un souci similaire est aussi exprimé clairement par les Eglises luthériennes d'Estonie («The prayer for the Holy Spirit is not constitutive of the sacrament of the holy communion», Churches respond to BEM, t. IV, Genève, 1987, 44) ou de Finlande («Our Church emphasizes that the epiklesis must not obscure the character of the eucharist as a gift of God nor give the impression that the subject of the eucharist is a man», Churches respond to BEM, t. III, Genève, 1987, 122), Norvège, Suède, Autriche, Estonie, Hanovre.

⁵⁸ Eglise et justification, 1993, no. 117; texte d'accord (il faut le préciser car ce document contient aussi des positions propres à l'une des confessions), in: DC 2101, 2.10.1994, 829, no. 117. Pour la participation, cf. Eglise et justification, 1993, no. 256, in: DC 2101, 2.10.1994, 847: «Catholiques et luthériens sont d'accord que la mission de l'Eglise d'annoncer l'Evangile et de servir l'humanité est une véritable participation, même si elle est limitée, à l'action de Dieu pour réaliser dans le monde ses plans comme Créateur, Rédempteur et Sanctificateur ... Chacune de nos deux traditions a développé dans ce contexte sa propre conception: la doctrine des «deux règnes» (ou gouvernements) de Dieu chez les luthériens, et la doctrine de la «juste autonomie du créé», des domaines et des réalités terrestres, chez les catholiques.»

est signe et instrument de la grâce de Dieu et ne peut rien d'elle-même»⁵⁹.

Le point de vue spécifiquement luthérien du document de 1993 reconnaît qu'un même acte est accompli par le Christ et par l'Eglise, chacun des acteurs ayant toutefois un rôle distinct dans cet acte: «En tant qu'elle est ce qui communique parole et sacrement, l'Eglise est l'instrument par lequel le Saint-Esprit sanctifie l'homme; elle est la mère «qui engendre et porte tout chrétien par la Parole de Dieu». Et cela en ce que, dans sa prédication et son administration des sacrements, Jésus-Christ lui-même agit par sa présence salutaire. C'est-à-dire que bien que la médiation de l'Eglise et l'action salvifique de Dieu se confondent dans l'acte sauveur, elles n'en sont pas moins clairement distinctes: certes c'est l'Eglise qui communique au croyant la participation au salut; mais ce n'est pas elle, c'est uniquement le Christ, qui produit le salut dans le monde et qui donne au croyant par la Parole et le sacrement la participation à ce salut. L'Eglise dans son agir ne fait que servir le Christ, son Seigneur. C'est le Christ, son Seigneur, qui l'appelle à ce service et la mandate pour cela»⁶⁰. On avait déjà exprimé dans le document sur le ministère de 1981 cette idée qu'un même acte peut être accompli à la fois – d'une manière unique et indispensable – par le Christ, et par l'Eglise ou un ministre. On use de termes bibliques d'accomplissement, d'actualisa-

⁵⁹ Eglise et justification, 1993, in: DC 2101, 2.10.1994, 829, no. 119. Cf. aussi: Le ministère dans l'Eglise (1981), no. 11, in: Face à l'unité, 202: «L'Eglise est la communauté dans laquelle la vie nouvelle, la réconciliation, la justification et la paix sont reçues, vécues et attestées dans la foi et, par là, communiquées à l'humanité. Le Saint-Esprit habilite l'Eglise et lui donne pour tâche d'être dans le monde signe efficace du salut acquis par le Christ.» Cf. enfin: Eglise et justification, 1993, no. 305, 306 et 307, in: DC 2101, 2.10.1994, 584: no. 305 (citation de la rencontre de Foi et Constitution à Bangalore, 1978): «L'Eglise est signe et instrument de la mission du Christ pour toute l'humanité»; no. 306: «Le dialogue catholique/luthérien des Etats-Unis voit la mission de l'Eglise comme «un signe efficace et une anticipation de l'union définitive de toutes choses, quand Dieu sera tout en tous»»; no. 307: «Luthériens et catholiques voient d'un commun accord dans l'Eglise l'avènement et l'instrument du Royaume de Dieu.»

⁶⁰ Eglise et justification, 1993, no. 127 (point de vue luthérien), in: DC 2101, 2.10.1994, 830–831. Georges BAVAUD (Le fruit d'un dialogue entre luthériens et catholiques: Le mystère de l'Eglise et celui de la justification, *Nova et Vetera* 70 [1995] 54), estime que ce texte est ambigu: «Cette manière de parler me paraît bien dialectique, car comment l'Eglise peut-elle accorder au croyant la participation au salut si l'on ajoute aussitôt: c'est uniquement le Christ qui produit le salut?» En fait une clarification supplémentaire pourrait être utile, mais il nous paraît cependant clair que le Christ est effectivement l'unique Sauveur et que le rôle de l'Eglise se limite à transmettre ce salut.

tion, d'action au nom du Christ etc.⁶¹: ces termes montrent qu'il y a un fondement biblique à la médiation, mais ils ne suffisent pas à le penser.

De rares références aux aspects philosophiques

Ce parcours permet de constater que le critère de la justification, qui est au centre de la tradition luthérienne puisqu'il permet de juger de la valeur des livres bibliques, des structures et des pratiques de l'Eglise, est éventuellement interprété comme une structure de pensée, mais presque jamais mis en lien avec une conception philosophique sous-jacente. Une telle éventualité avait été brièvement évoquée en 1972, et on n'y reviendra plus: «Sur la base de ces constatations, il apparaît nécessaire d'examiner si les divergences qui subsistent encore, en ces questions comme en d'autres, doivent être considérées comme portant sur la foi et divisant les Eglises, ou si elles ne pourraient pas être comprises comme résultant d'une structure de pensée différente. Alors que les luthériens soulignent le caractère d'événement de l'action salvatrice de Dieu, la tradition catholique est plus attentive aux implications métaphysiques de tels énoncés de salut ...»⁶².

A en croire le P. Congar, c'est peut-être intentionnellement que les théologiens catholiques, voire le Magistère, ont voulu renoncer à ses références métaphysiques: «La Réforme voulait substituer un monde de re-

⁶¹ A propos du ministère de toute l'Eglise: «Dans la Nouvelle Alliance, Jésus-Christ est l'unique Seigneur, l'unique Prêtre, l'unique Pasteur et l'unique Médiateur entre Dieu et les hommes. Dans l'Esprit Saint, il est pour toujours présent dans son Eglise, pour rendre actuelles sa parole et son oeuvre. Cette actualisation s'effectue par l'Eglise tout entière et par tous ses membres. Par le baptême, tous forment ensemble l'unique Peuple de Dieu sacerdotal.» (I Pierre 2,5-9; Ap 1-6). (Le ministère dans l'Eglise, 1981, no. 19, in: Face à l'unité, 206). – A propos du ministère particulier des sacrements: «Le ministère ecclésial est donc subordonné à l'unique ministère de Jésus-Christ. C'est Jésus-Christ qui, dans l'Esprit Saint, est agissant dans la proclamation de la Parole de Dieu, dans la dispensation des sacrements et dans le ministère pastoral. Par son action actuelle, Jésus-Christ prend le ministre à son service; le ministre n'est que son instrument et son organe. Jésus-Christ est le seul et unique grand prêtre de la Nouvelle Alliance. Lorsque, dans la tradition catholique, des ministres sont appelés <prêtres>, c'est en ce sens que dans l'Esprit Saint il leur est donné d'avoir part à l'unique sacerdoce de Jésus-Christ et qu'ils l'actualisent. Dans l'Eglise luthérienne, on n'a pas, en règle générale, appelé les ministres <prêtres>, afin de ne pas effacer la différence entre le sacerdoce du Christ, par lequel Dieu s'est réconcilié avec le monde, et le ministère du ministre. Les deux traditions s'accordent pour dire que, lors de la consécration, dans la célébration de l'Eucharistie, le ministre ne dispose d'aucun <pouvoir> sur le Christ, mais qu'il dit, par mandat et au nom de Jésus-Christ: <«Ceci est mon Corps» – <«Ceci est mon sang»>. Jésus lui-même parle et agit à travers lui.» (Le ministère dans l'Eglise, 1981, no. 21, in: Face à l'unité, 207).

⁶² L'Evangile et l'Eglise (1972), no. 62, in: Face à l'unité, 49.

lations personnelles à un monde de qualités ontologiques hiérarchiquement ordonnées. Elle combattit ainsi une scolastique qui fut, finalement, laissée à ses querelles internes. L'effort de l'Eglise catholique pendant et après le second concile du Vatican a consisté, pour une grande part, à dépasser la scolastique pour tendre ardemment vers ce qu'on pourrait appeler, sans idéalisation irréelle, l'*«Eglise indivisée»*⁶³.

Quelle est la légitimité du nécessaire recours à la philosophie?

Luther a eu des intuitions religieuses qui ne sont pas la simple résultante des influences philosophiques qu'il a subies. Cependant ces intuitions se sont exprimées dans le cadre de pensée qui était le sien. Et le danger d'être partiellement la victime de ce cadre de pensée est renforcé par le fait qu'il refusait sèchement une argumentation sur le plan philosophique, et ne pouvait donc regarder en face les influences qu'il subissait sur ce plan. Avec le recul, il est plus aisé de faire la part des choses.

Le dialogue entre catholiques et luthériens devra affronter sérieusement la question philosophique de la possibilité pour deux agents d'opérer une même action simultanément, chacun des agents l'opérant totalement, à son propre niveau d'être. Cette question est dabord philosophique, et touche à la conception de l'être et à la possibilité de l'analogie. Il ne s'agit pas ici de la trancher, mais d'en signaler la nécessité, car aussi longtemps qu'on l'évite on s'expose à des malentendus dans la compréhension d'une même formule d'accord. Certes, il est possible d'avoir une conception univoque de l'être en restant catholique: le bienheureux Dun Scot l'illustre. Mais il est au moins entre autres possible de tirer d'une vision univoque de l'être les conséquences que Luther en a tirées.

Une question capitale se pose ici: si une conception philosophique risque de mener à des difficultés théologiques, doit-on la refuser? En d'autres termes: un accord entre luthériens et catholiques passe-t-il nécessairement par un choix philosophique? Si on veut refuser l'étape philosophique, le risque surgit de tomber dans un fidéisme, une censure de la raison au nom d'un impératif religieux (en l'occurrence l'impératif de l'unité des chrétiens).

⁶³ CONGAR, Y., Un unique médiateur (excursus), in: Face à l'unité, 279. Cette interprétation peut trouver un appui dans le document: L'Evangile et l'Eglise (1972), no. 60, in: Face à l'unité, 48: «Pour se défendre d'une interprétation métaphysique unilatérale, beaucoup de théologiens catholiques mettent aujourd'hui l'accent sur une conception nettement plus fonctionnelle et, par là, plus acceptable pour les luthériens.»

La philosophie a-t-elle une priorité en théologie?

Un théologien catholique ne peut rester insensible à l'argument de Luther selon lequel l'argumentation doit être d'abord biblique. Cette revendication a eu un tel écho que les théologiens catholiques chargés des questions oecuméniques en ont presque totalement abandonné l'aspect philosophique des thèmes débattus. Pourtant on pourrait retourner la question: prendre en considération des questions philosophiques est-il nécessairement une injure à la Révélation? Premièrement, l'accueil de la Révélation a nécessairement recours à des catégories de pensée, dont il vaut mieux être conscient, sous peine d'en être la victime. Deuxièmement, une philosophie est aussi influencée par une théologie, et le mouvement entre philosophie et théologie se fait dans les deux sens. La philosophie n'est pas hors de la vie du philosophe. Celui-ci est aussi influencé dans sa réflexion philosophique par ce qui lui tient à cœur, par exemple sa foi religieuse. La foi dans la création du monde par exemple donne une impulsion particulière à la réflexion philosophique des auteurs chrétiens. Ou encore la réflexion sur la personne a été nécessaire en christologie et a ensuite été recueillie en philosophie.

La vie de l'Eglise – dont l'Ecriture est une source capitale et un témoin – a été le cadre de réflexion des théologiens et des philosophes pendant des siècles. Cette vie a donc probablement influencé leur vision philosophique.

Lorsqu'un auteur comme S. Thomas d'Aquin présente une synthèse théologico-philosophique aisément intégrable dans la vie ecclésiale, cela provient aussi du fait qu'il lit les philosophes à la lumière de la foi et de la vie de l'Eglise. Thomas était un prêtre, vivant dans une communauté et dans une société où le rapport avec Dieu était vécu quotidiennement dans une atmosphère de médiation ecclésiale, notamment sacramentelle. Dans sa propre conscience et celle de son entourage, lui-même était un instrument de la grâce divine. Rien de surprenant dans ces conditions à ce que sa foi ecclésiale l'amène à reconnaître comme vraie une vision philosophique des rapports entre Dieu et l'homme qui puisse accorder à l'homme une activité propre, efficace à tous les niveaux.

La lecture luthérienne de l'Ecriture et sa théorie de la justification par la foi seule donne aussi naissance à une philosophie, à une vision du monde complète et organisé, qui produira aussi ses effets dans la philosophie, la littérature, la musique, l'organisation de la société etc.

Conclusion

Les textes du dialogue oecuménique entre catholiques et luthériens sont parvenus à de beaux résultats, mais ils peinent à dépasser vraiment une question comme celle de la justification. Deux visions des rapports de Dieu et de l'homme se heurtent et resurgissent malgré les proclamations de concorde. Il y a là – parmi d'autres – un aspect important du dialogue qui reste à mener. Il nous semble impossible de sortir d'une telle impasse aussi longtemps que l'on ne prend pas en considération une question philosophique: celle du rapport dans la production d'un même effet entre deux causes d'un niveau ontologique différent. Faut-il nécessairement que tout ce qui est donné à l'homme et à ses œuvres soit ôté à Dieu, au moins en partie?

Pouvoir placer la discussion sur ce terrain philosophique demande de surmonter l'obstacle du refus luthérien de la philosophie. Pour ce faire, il faut d'abord distinguer entre la philosophie elle-même et la mauvaise expérience que Luther en a eue. Bien que ce pas ait été souvent franchi par les théologiens luthériens, il reste d'une part une hostilité viscérale par rapport à la métaphysique, d'autre part une réserve particulière pour le domaine religieux, surtout en ce qui regarde le salut. Il peut être utile à ce propos de montrer que chez un Thomas d'Aquin ce n'est pas seulement la philosophie qui conditionnait la théologie, mais aussi la théologie, la foi, la vie de l'Eglise qui fondaient certaines positions philosophiques, car la foi n'est pas irrationnelle et on peut se fonder sur elle sans tomber nécessairement dans le fidéisme.

En résumé: 1) pour dépasser certains obstacles, le dialogue oecuménique devrait aussi prendre en compte l'aspect proprement philosophique de certaines questions centrales, 2) pour ce faire il faut dépasser l'idée selon laquelle une telle démarche reviendrait à relativiser l'apport de la Révélation.