

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 16 (1928)

Artikel: Introduction d'un cours sur Luther interprète de Saint Paul
Autor: Baruzi, Jean
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380138>

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: 31.01.2026

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

INTRODUCTION D'UN COURS
SUR
LUTHER INTERPRÈTE DE SAINT PAUL ¹

Mesdames, Messieurs,

Ceux qui ont le bonheur de connaître M. Loisy savent que ce silence qui se prolonge abrite un ardent labeur et nous vaudra un plus rapide achèvement d'œuvres précieuses. Dans notre tristesse de ne pouvoir, cette année encore, chercher et penser avec lui en cette salle, c'est un réconfort de songer à cette magnifique activité de savant qu'égalertaient, sur notre terre d'aujourd'hui, bien peu d'autres cas. Travail austère et allègre se poursuivant chaque jour avant l'aube, que nulle dispersion ne vient troubler, force inflexible qui anime une santé fragile : si c'est cette fragilité même qui nous prive ici d'une chère présence, admirons du moins la force qui nous assure que quelque chose pour nous s'élabore.

L'année qui vient de s'achever fut belle pour celui que j'ai l'honneur de suppléer. Du 19 au 22 avril 1927 sont venus d'Allemagne, d'Angleterre, d'Autriche, de Belgique, de France, de Hollande, d'Italie, de Norvège,

¹ Leçon d'ouverture professée au Collège de France, le 9 janvier 1928, au seuil d'une deuxième année de suppléance de M. Alfred Loisy en sa chaire d'Histoire des religions.

de Pologne, de Suisse, historiens, exégètes et philosophes qui ont, pour célébrer en ce Collège de France par un congrès jubilaire le soixante-dixième anniversaire d'Alfred Loisy, apporté des contributions à l'histoire du christianisme dont les Actes ne tarderont pas à paraître. Des membres adhérents en foule se joignaient à ceux qui prenaient part aux débats. Combien d'hommages privés, combien même d'hommages muets la secrète histoire des cœurs ajouterait-elle à la liste des témoignages exprimés ! Et, comme il arrive toujours en des réunions que soutient un lien réel, ce furent plus que des travaux techniques qui s'édifièrent. Tous, quel que fût leur pays d'origine, se sentaient proches du savant qu'ils admiraient et dont l'émotion — qui, parmi ceux qui entendirent les paroles adressées par M. Loisy à M. Karl Clemen ne s'en souviendrait ? — avait la plus large, la plus féconde signification humaine.

I

Dans une leçon d'ouverture que la *Correspondance* de l'*Union pour la vérité* (1) m'a fait l'honneur de publier et qui nous introduisait à un cours sur *Le problème du salut dans la pensée religieuse de Leibniz et la vie religieuse de son temps*, j'abordais des problèmes qu'une première année de recherches est loin d'avoir épuisés. J'avais essayé d'établir que le christianisme apparaît, à partir du seizième siècle, à la manière d'une religion neuve, non seulement — ce dont tout le monde conviendra — dans son expression protestante, mais aussi dans son expression catholique. L'historien des religions, qui a coutume de ne se trouver tout à fait en son domaine, en ce qui concerne le christianisme, que dans la période des origines, devrait s'habituer à considérer qu'il est, cette fois encore et, qu'il s'agisse de la Réforme ou de la

¹ Cf. *Union pour la Vérité, Correspondance*, 1^{er} trimestre 1927.

contre-Réforme, en face d'*origines*. Origines aussi complexes — quoique moins indéterminables souvent — et aussi mal connues, en beaucoup de cas, que celles du christianisme primitif. Par une méthode dont nous nous étions expliqués, nous avons laissé de côté, provisoirement, les créateurs religieux. Et nous avons interrogé un esprit d'un type sans doute unique qui, déjà contemporain d'une Réforme et d'une contre-Réforme se critiquant elles-mêmes, méritait toute notre attention pour avoir, avec une pénétration presque constamment magistrale, analysé et réfléchi la plupart des problèmes et le plus grand nombre des faits religieux que lui proposait son ambiance spirituelle. Pourtant ce Leibniz, que nous interrogeons, s'il nous apportait des trésors que la philosophie religieuse doit retenir et que, dans un sens que nous nous sommes appliqués à définir, l'histoire des religions ne doit pas négliger, ne nous faisait jamais entrer dans les régions où l'invention religieuse cesse d'être le secret d'une âme isolée mais se propage hors de celui qui l'a fait naître et se revêt ainsi d'une double existence, bien différente de celle que produit, dans l'ordre de la recherche philosophique ou de la contemplation esthétique, une pensée créatrice qui se répand. Nous savions cette radicale hétérogénéité d'essence, et que ce n'était pas sans paradoxe, mais sans paradoxe fécond, que l'on pouvait insérer dans un cours d'histoire des religions, en certains aspects de sa pensée religieuse, un homme qui était, là comme ailleurs, l'un des plus extraordinaires génies qui aient vécu, mais qui n'avait pas, dans le plan religieux, cette fraîcheur naïve, cette volonté aussi de se perdre dans la foi — quelles que soient les transpositions d'une telle foi — où se reconnaît l'être authentiquement religieux et qui, s'il apparaissait souvent docile à telle théologie ou à telle religion, ne l'était pas toujours pour des motifs qui jaillissaient du fond de son cœur. Telle était bien la limite de l'exemple choisi, que rachetaient le

prodigieux intérêt des analyses et la limpidité sans défaut d'un regard réfléchissant.

Le problème que nous choissions était le problème du salut. En le regardant comme central dans la pensée religieuse de Leibniz et dans l'effort de réduction tenté par lui à l'intérieur du christianisme, nous ne nous trompions pas. Sans doute parvenions-nous également à atteindre ainsi — et ceci confirmerait le rôle de témoin que nous attribuions à Leibniz — le plus profond travail de l'âme religieuse depuis la Réforme, à l'intérieur du protestantisme lui-même d'abord, mais aussi dans la plus profonde tradition catholique, si du moins nous la scrutons chez ses plus hauts spirituels et avant tout, bien entendu, chez ses mystiques, d'une manière plus générale encore, chez tous ceux qui ont cherché, par delà la complication dogmatique, un type de perfection en cette vie et, parmi les valeurs religieuses à élire, celles qui apparaissent comme ayant une signification éternelle. Le P. Denifle et, plus récemment, M. Jacques Maritain, reprochaient à la théologie luthérienne de s'être presque exclusivement limitée à une doctrine du salut. Et M. Maritain déclarait que ce primat sotériologique avait son origine en « un moi humain » dont on avait fait « la fin même de cette théologie » (1). Mais il faudrait discuter ce que l'on entend ici par ce « moi humain » qui s'érigerait en absolu. Où, dans cette hypothèse, le drame religieux s'accomplit-il ? En moi, et en moi seul sans doute, mais en un moi bien différent de celui que l'introspection banale découvrirait. Les religions qui sont dites des religions de salut sont de moins en moins arbitrairement dénommées ainsi, à mesure qu'elles s'affinent. Le monde où elles se meuvent est la profondeur des âmes. Plus encore peut-être qu'une réponse sûre à l'*après* de ce

¹ Jacques MARITAIN, *Trois réformateurs* (Paris 1925), p. 23 ; et note 15, avec référence à Denifle.

maintenant, elles proposent des routes qui s'enchevêtrent et qui descendent aussi avant que notre angoisse ou que notre misère. Mais c'est toujours le salut qu'elles apportent ainsi. L'âme religieuse n'est religieuse à proprement parler que lorsqu'elle atteint le point de rencontre entre un Dieu et celui qui le cherche ou, comme dans les religions sans Dieu, lorsqu'elle atteint le point de rencontre d'un moi imparfait ou mort, et d'un moi libéré ou éternel. Dans les deux cas, c'est le salut qui la centre et qui la constitue.

Le thème que nous abordons cette année : *Luther interprète de saint Paul*, est intimement lié à celui que nous avons étudié l'an dernier. Il le dépasse en signification, aussi en précision ; il est, à vrai dire, d'une importance à tous égards primordiale. Et sans doute n'y en a-t-il aucun autre qui puisse, avec autant de sûreté, nous amener à saisir la genèse spirituelle de la Réforme. Par surcroît, il nous commande de prendre, dès le début, position en face de difficultés que nous avons esquissées déjà tout à l'heure, et qu'il nous faut envisager en elles-mêmes. Pressentir *Luther interprète de saint Paul*, c'est pressentir Luther rencontrant Paul (1) ; et, comme le dit Luther lui-même parlant de ses études de théologie scolastique : « J'avais là perdu Christ ; je l'ai maintenant trouvé en Paul — *Ego Christum amiseram illic, nunc in Paulo reperi* » (2).

Si nous remontons jusqu'à cette minute dans la mesure où les textes nous permettent de l'atteindre, c'est bien une religion qui s'établit dans les profondeurs de l'âme que nous atteignons (3). Et tout est secondaire

(1) Cf. LUTHER, Weimarer Ausgabe, III, 31 ¹⁴⁻¹⁶ (à propos de la justice de Dieu), ap. *Dictata super Psalterium* (1513-1516) : « *Et haec est disputatio profundissimi theologi Pauli Apostoli nostris hodie theologis, an speculative nescio, practice scio quod ignotissima* ».

(2) W. A., II, 414 ²⁸ (1519).

(3) Cf. Otto SCHEEL, *Martin Luther*, II, 321 (1917) : « *Im Oktober 1512 hat er demnach noch nicht gewusst, was der Unterschied von Gesetz und Evangelium* ».

au prix de ce travail intérieur, de ce rythme de conversion, de ce plus ou moins brusque redressement des valeurs. Il importe ici de bien préciser ce qui est en question. On repousse aujourd'hui de plus en plus, parmi les meilleurs historiens, une interprétation de la Réforme qui consisterait à prêter à Luther et à Calvin des vues qui ne conviendraient, assure-t-on, qu'à l'auteur de *La religion dans les limites de la simple raison*, à Kant lui-même. Et, tout récemment, M. Louis Dallièrre, s'en expliquait avec force dans un travail qu'il intitulait *La réalité de l'Eglise* (1). J'accorde sans difficulté à M. Dallièrre « que la réalité de l'Eglise tient une place de premier plan dans l'action réformatrice de Luther » (2), et que c'est mal comprendre sa pensée que de la déclarer fondée sur un rêve de libération de l'individu. Et, comme les problèmes d'ordre historique rejoignent ici la conception même de la religion, j'accorde aussi à ceux — et ils sont nombreux — qui protestent contre les définitions tout intérieures de la religion, que cette religion même postule autre chose que l'individu. Mais il conviendrait de réagir contre une confusion du plan social et du plan intérieur lui-même. Par exemple, est-ce entendre Luther que de saisir sa pensée seulement au moment où elle se prolonge en actes, fût-ce en démarches virtuelles ? Et n'y a-t-il pas urgence de s'aventurer par delà, dans les régions où un monde spirituel se substitue à un autre et où aussi — et c'est tout le problème — s'édifie, dans une solitude que ne visite encore aucune image étrangère au drame de soi en face de soi, tout ce qui va être en effet, bientôt, « réalité de l'Eglise », force qui se dresse contre une force,

sei. Frühestens im Winter 1512-1513 kann er vor der neuen Erkenntnis gestanden haben. Aber spätestens im Sommer 1513 muss er sie besessen haben. Denn schon in der Auslegung des ersten Psalms begegnet uns die neue reformatorische Deutung der Gerechtigkeit Gottes ». Cf. Karl HOLL, Luther (1927) p. 111 n. 2.

(1) Etudes théologiques et religieuses. Revue publiée par la Faculté libre de théologie protestante de Montpellier, juillet 1927, p. 395 à 441.

(2) Ibid., p. 423 à 424.

doctrine qui s'affirme et qui s'impose. En nous demandant ce qu'a été chez Luther l'exégèse paulinienne, peut-être avons-nous quelque chance d'atteindre, et ce travail secret, et cette doctrine communicable, d'où tout le protestantisme est sorti.

II

Tout historien, qu'il soit protestant, catholique, ou étranger à une confession déterminée, acceptera cette affirmation qui se trouve au seuil du livre du R. P. Lagrange sur l'épître aux Romains : « Le commentaire de l'épître aux Romains par Luther, en 1515-1516, est vraiment le point de départ de la Réforme » (1). Point de départ qu'il est capital de discerner puisque nous remontons ainsi jusqu'à une œuvre écrite par Luther, moine Augustin, enseignée par lui à Wittenberg, d'avril 1515 à octobre 1516 (2). Et sans doute faut-il remonter plus haut encore puisque les meilleurs historiens de Luther sont d'accord pour dire que quels que soient les immenses progrès de la pensée, du Commentaire des Psaumes au Commentaire des Romains, c'est dès le Commentaire des Psaumes, en 1513-1515, que la réflexion religieuse de Luther est, en ses grandes lignes, constituée (3).

Voilà donc ce qu'il faut dès l'abord percevoir nettement : un enseignement traditionnel en sa forme, des commentaires de chaire biblique selon un type transmis, un maître qui est moine, des auditeurs qui sont moines aussi (4). Ce maître a été et est encore, à bien des égards

(1) R.-P. LAGRANGE, O. P., *Saint Paul. Epître aux Romains* (1916), p. iv.

(2) Johannes FICKER, *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung, Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515-1516* (1908, 2^e Aufl. 1923), I, XLVI-XLVII.

(3) HOLL, p. 111.

(4) Et il faut se représenter cet enseignement comme un effort de soi sur soi qui s'exprime ; cf. Ad. SCHLATTER, *Luthers Deutung des Römerbriefs* (1917), p. 38 : « ...Er [Luther] betrieb ... die Auslegung des Briefs nicht nur als Denker, sondern handelte dabei, da er seinen Hörern nicht nur eine Theorie der Sünde geben, sondern ihnen zum bussfertigen Glauben helfen wollte. »

un catholique qui a, avec ferveur, fait vivre en lui l'ascèse du corps et de la pensée. M. Jacques Maritain écrit avec équité, dans un essai où manque l'équité : « Luther a goûté aux fruits cachés de la grâce du Christ, il est entré dans le jardin spirituel de l'Eglise, je serais même porté à croire qu'il s'y est avancé assez loin... » (1) Les violences de Denifle, qui mettent au service d'une considérable érudition la plus extraordinaire inaptitude à saisir le rythme de l'âme luthérienne, n'éveilleront, je pense, aucune persuasion en qui lira Luther avec le souci de réfléchir purement un des plus grands drames humains qui aient surgi. Voir, comme le veut Denifle, la seule expérience profonde de Luther dans l'invincible tyrannie d'une nature sensuelle, c'est simplifier brutalement les données d'un problème complexe. Et il faut citer le jugement plein de modération d'un savant historien de Luther, le P. Grisar : « Ni le Commentaire des Psaumes, ni le Commentaire de l'épître aux Romains... ne donnent l'impression d'une corruption morale chez celui qui les a rédigés. Un auteur qui eût capitulé tout simplement devant sa propre sensualité, eût pu difficilement cacher la bassesse morale de son point de vue... » Et Grisar ajoute que l'on ne discerne rien de tel dans les deux commentaires en question (2).

Est-il donc si malaisé d'étudier Luther avec une véritable puissance d'accueil ? Combien fréquents sont ceux, dans l'immense bibliographie luthérienne, qui ne l'abordent point d'un regard que l'on pourrait dire théorique, d'un regard auquel ne se mêle aucune arrière-pensée d'apologie passionnée ou d'acharnée détractation ! Que

(1) Jacques MARITAIN, *op. cit.*, p. 8.

(2) Hartmann GRISAR, S. J., *Luther* (2^e Aufl., 1911), I, 91 : « *Weder der Kommentar zu den Psalmen, noch der zum Römerbrief macht weiterhin, ... den Eindruck von sittlicher Verrottung des Verfassers. Ein Autor, der vor der eigenen Sinnlichkeit schlechthin kapituliert, würde schwerlich seinen niedrigen moralischen Standpunkt haben verbergen können...* »

l'on essaye de lire Luther lui-même — et certes la tâche est immense — en se rendant docile à la pathétique sonorité de son âme, au don qu'il a de surprendre le ton confidentiel d'un texte commenté, au don qu'il a de nous faire descendre avec lui jusqu'aux profondeurs de l'être, de nous traîner après lui en un chemin torturé, venant nous chercher jusqu'en ce repaire où gît le mal radical, nous amenant à ne perdre jamais conscience de ce mal inguérissable, mais implorant le Christ comme il le faisait dès 1516, dans une émouvante lettre à son ami Spenlein ! Écoutons cette brûlante invocation : « Toi, Seigneur Jésus, tu es ma justice ; mais moi, je suis ton péché ; tu as pris pour toi ce qui est mien et m'as donné ce qui est tien ; tu as pris avec toi ce que tu n'étais pas et tu m'as donné ce que je n'étais pas » (1). Et nous venons ainsi, en un sens, de dessiner la doctrine luthérienne, mieux certes que nous n'y serions parvenus en tentant de donner d'abord un de ces schémas où la pensée religieuse de Luther, qui est essentiellement lyrisme et à bien des égards presque musique, apparaît d'une sécheresse déconcertante et blessante, parfois d'une décevante pauvreté, scandale pour notre raison et même pour notre sensibilité. Mais c'est que de tels schémas ne valent, quand il s'agit de Luther, que lorsque l'on est parvenu à les nourrir de tout le drame qui les soutend. Démêler comment se sont constituées, chez Luther, et une pensée systématique qui se tient et une audace que nul obstacle ne pourra réussir à briser, c'est l'entreprise qu'ont essayée, avec plus ou moins de bonheur, de très nombreux historiens. Pour qu'il y eût avantage à nous y aventurer à notre tour, il fallait qu'il y eût parmi les données nouvelles que l'érudition contemporaine nous apporte, de quoi nous assurer un terrain ferme.

(1) ENDERS, *Dr Martin Luther's Briefwechsel*, I, 29 : « ...tu, Domine Jhesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum tuum ; tu assumpsisti meum, et dedisti mihi tuum ; assumpsisti, quod non eras, et dedisti mihi, quod non eram ».

Or, c'est bien ce qui s'est produit. Il y a vingt ans seulement que Ficker a fait paraître, à Leipzig, d'après un manuscrit original de la Bibliothèque de Berlin, un texte que l'on croyait perdu, et dont, quelques années auparavant, la copie avait été découverte à la Bibliothèque Vaticane (1). Ce texte était celui du *Commentaire de l'épître aux Romains* dont nous disions tout à l'heure l'importance. Rédigé en latin, publié par Ficker en 1908, réédité en 1923 et en 1925, par Ficker encore, et avec le soin le plus minutieux (2), il vient d'être traduit en allemand, à Munich, par M. Eduard Ellwein, à la fin de l'année 1927 (3). Et cette traduction très remarquable nous aide puissamment à ressusciter un texte qu'il ne faut pas hésiter à déclarer l'un des plus beaux que le christianisme moderne ait produits.

D'autres sources s'ajouteront à celle-là : le *Commentaire de l'épître aux Galates*, que Luther commença d'enseigner le 27 octobre 1516, et qu'il a publié lui-même en 1519 ; le *Commentaire de l'épître aux Hébreux*, qu'il commença d'enseigner à Pâques 1517, et qu'il continua jusqu'à Pâques 1518, texte retrouvé dans la Bibliothèque Vaticane, que Denifle a utilisé, et dont Ficker, qui en a déjà cité des extraits dans un travail paru en 1918 (4), nous donnera, ici encore, l'édition. Voilà, si nous y joignons les richesses que nous offre une œuvre immense et multiforme, cette base documentaire inappréciable qui nous permettra de saisir, en des raccourcis rigoureux, le travail intérieur d'un homme qui, dès le moment où il écrit le commentaire des Romains et où il est catholique encore, moine encore, a déjà en lui une doctrine qui va le conduire vers un monde nouveau.

(1) FICKER, I, XIX s.

(2) Cf. Karl-Aug. MEISSINGER, *Luthers Exegese in der Frühzeit* (1911), p. 15-16, pour quelques objections de détail.

(3) Martin LUTHER, *Vorlesung über den Römerbrief 1515-1516*, übertragen von Eduard ELLWEIN (1927).

(4) Johannes FICKER, *Luther 1517* (1918).

III

L'un des plus pénétrants historiens de Luther, Karl Holl, fait observer que le principal rôle des premières influences exercées sur Luther : saint Augustin, saint Bernard, Tauler, Gerson, Staupitz, a consisté à lui révéler Paul lui-même (1). Était-ce bien le paulinisme authentique qu'il découvrait ? Il y aurait anachronisme à se poser en ces termes une telle question. Personne, au seizième siècle, ne découvrait le paulinisme authentique. Mais que ce fût l'érasmeisme, qui bouleversait la chrétienté et, en particulier l'Espagne, au nom de la *Philosophia Christi*, et qui opposait avec clarté la religion intérieure à un formalisme qu'il qualifiait de judaïque, que ce fût Luther lui-même qui se sentait tout à coup proche de Paul, c'était, à de très inégales profondeurs, la joie de trouver autre chose qu'une foi historique, « mais cette foi », disait Luther, « qui fait de toi et de Christ comme une seule personne » (2), cette foi qui n'est pas tendue vers un objet mais qui est telle, disait-il encore, « que Christ est en quelque manière présent dans la foi même » (3). Et ce Christ qui ressuscite vraiment en l'être qui a la foi (4), c'est Paul tel qu'il le devine qui enhardit Luther à le faire sien (5). Quant à comprendre Paul en toute sa dialectique et, sur le plan du langage, en ses heurts et ses

(1) HOLL, p. 28 n. 2. — En ce qui concerne Tauler, il faut distinguer entre le premier contact avec saint Paul, qui est antérieur à la lecture de Tauler, et l'examen de l'épître aux Romains, que Luther entreprend au moment où il subit l'influence taulerienne. — Cf. OTTO SCHEEL, *Taulers Mystik und Luthers reformatorische Entdeckung*, ap. *Festgabe für Julius Kaftan* (1920).

(2) « *Ipsi historica fide credunt in Christum ut Turca. sed fides facit ex te et Christo quasi unam personam* », cité par HOLL, p. 71.

(3) *In Galat* (1535), W. A., XL, I, 228³⁴ à 229¹⁵ : « ...Sic ut Christus sit obiectum fidei, imo non obiectum, sed, ut ita dicam, in ipsa fide Christus adest ».

(4) Cf. HOLL, p. 70.

(5) Cf. OTTO SCHEEL, *Dokumente zu Luthers Entwicklung bis 1519* (1911), et *Martin Luther*, la très importante note 24 à la page 322 du t. II.

soubresauts, il n'y a pas à être surpris que bien des obstacles l'arrêtent en sa tâche.

Déjà Renan avait fait au sujet des difficultés que nous apporte le texte paulinien, ces très fines remarques : « Le style épistolaire de Paul est le plus personnel qu'il y ait jamais eu. La langue y est, si j'ose le dire, broyée ; pas une phrase suivie. Il est impossible de violer plus audacieusement, je ne dis pas le génie de la langue grecque, mais la logique du langage humain » (1). Et l'un des plus savants et des plus subtils parmi les historiens de la langue et de la pensée chrétiennes primitives, Eduard Norden, dans son grand livre intitulé : « La prose d'art antique — *Die antike Kunstprosa* », ose écrire : « Paul est un écrivain que pour le moins je comprends seulement très difficilement » (2). Et il en cherche ensuite minutieusement les raisons. Luther, qui n'était ni un critique, ni un philologue, qui, d'autre part, Denifle l'a, sur ce point, très solidement établi, ignorait dans beaucoup de cas les plus complexes traditions médiévales, a d'autres modes de compréhension à nous offrir. Il lit, éprouve avec violence, vibre jusqu'au paroxysme et prolonge ce qui est en lui avant tout résonance. Nous aurons à voir en ces leçons, en suivant pas à pas des exemples précis, en laissant loin de nous toute synthèse périlleuse, comment il a pénétré tels moments de la pensée paulinienne, et si c'est à des conclusions comparables que nous conduit l'exégèse contemporaine. Labeur qui ne sera qu'une introduction à une étude plus vaste qui nous amènerait, en nous aidant d'un examen de plus en plus approfondi des thèmes luthériens, à construire une histoire, non encore faite, du paulinisme au seizième siècle. Mais, aujourd'hui, demandons-nous seulement sur quels thèmes fondamentaux Luther a mis l'accent.

(1) RENAN, *Saint Paul*, p. 231 s.

(2) Eduard NORDEN, *Die antike Kunstprosa* (3^e Aufl., 1918), II, 499 : « Paulus ist ein Schriftsteller, den wenigstens ich nur sehr schwer verstehe ».

Nul doute que ce ne soit sur le problème du péché (1). Le péché n'est pas, pour Luther, laideur qui s'efface, savante hiérarchie de fautes dont la gravité peut être estimée et jugée selon des règles. Il existe par delà le pardon et par delà la conscience (2). Il se joue de la distinction des théologiens entre péchés véniels et péchés mortels (3). Tout péché est vraiment péché de mort (4). C'est en Paul que Luther découvre le sentiment et même la notion du péché essentiel, et quand il lit dans le verset 17 du chapitre VII de l'épître aux Romains : « Et maintenant ce n'est plus moi qui fais cela, mais le péché qui habite en moi », il raille amèrement ces théologiens qui trouvent excessive l'expression paulinienne : « le péché qui habite en moi — ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία ». Toute la difficulté vient, juge-t-il, du contre-sens commis par ceux qui croient que l'absolution et le baptême suppriment aussitôt le péché même (5).

Les théologiens catholiques reprochent ici à Luther d'avoir confondu deux notions qu'ils entendent séparer nettement. C'est la concupiscence qui demeure, et c'est le péché qui est remis. Ou, plus précisément, et pour reprendre une définition augustinienne : « la concupiscence de la chair est remise dans le baptême, non en ce sens qu'elle n'existe plus, mais qu'elle n'est plus imputée à péché » (6). Il faut lire dans le livre de Denifle sur *Luther et le luthéranisme* les pages violentes, d'ailleurs remarqua-

(1) Cf. Paul DREWS, *Disputationen Dr. Martin Luthers* (1895), p. 64 : « ...Nam tota epistola ad Romanos, item ad Galatas est definitio peccati originis... »

(2) FICKER, II, 69⁸ : « Etsi nos nullum peccatum in nobis agnoscamus, credere tamen oportet, quod sumus peccatores ».

(3) FICKER, II, 123⁶ : « Ex quo patet, quod nullum est peccatum veniale ex substantia et natura sua... »

(4) W. A., I, 161³¹⁻³² : « dan sund ist der seelen Tod, peyn aber ist yhr hell » (*Die sieben Busspsalmen*, 1517) ; cf. HOLL, p. 115.

(5) FICKER, II, 178²⁰⁻²².

(6) Cité ap. DENIFLE, trad. PAQUIER, III, 11 ; cf. DREWS, p. 59-60 : « Nos autem dicimus cum Augustino, qui solus nobis hanc doctrinam conservavit, quod peccatum originale tollitur, non ut non sit, sed ut non imputetur » Cf. FICKER, II, 109¹⁻³.

bles, où se trouve rejetée la thèse luthérienne (1). De même le P. Lagrange, commentant le psaume trente-deuxième inséré dans l'épître aux Romains : « Heureux ceux dont les iniquités ont été remises et dont les péchés ont été recouverts », écrit en note : « Les péchés remis, les péchés couverts, les péchés non imputés, sont différentes manières de dire que le péché n'existe plus aux yeux de Dieu. Dire avec les luthériens qu'il existe encore, c'est supposer que Dieu use d'une fiction pour ne pas en tenir compte ou le recouvre pour ne pas le voir » (2).

La divergence, qui paraît ici totale, est d'ordre théologique. Nous aurons à rechercher, quand nous examinerons les textes, si Luther est aussi loin de l'expérience vécue des catholiques qu'il paraît l'être. Nourri, à l'heure où il approfondit le paulinisme, de Tauler, qu'il commence d'étudier, semble-t-il, l'année même où il entreprend de commenter l'épître aux Romains (3), il perçoit dans les tortures des mystiques, un amer sentiment du péché, que nulle puissance sacramentelle ne parvient à apaiser (4). Nous aurons aussi à nous demander quel est ici le rôle du milieu augustinien qui est le sien. Pourtant il faut redire la très juste remarque de Karl Holl à propos de Denifle et de Grisar qui veulent discerner dans le *Commentaire des Psaumes* de 1513, un langage encore catholique et qui, observe Holl, n'ont aucun don pour saisir un accent nouveau (5). Ici, en ce problème du péché, c'est bien un accent nouveau qui est en question. Et, comme il s'agit d'un bouleversement qui a retenti, non seulement sur la vie religieuse moderne, mais sur toute la pensée moderne également, il importe d'y voir un peu clair dès aujourd'hui.

(1) DENIFLE, trad. citée, t. II et III.

(2) LAGRANGE, p. 88 n. 7 et 8.

(3) GRISAR, I, 134.

(4) DREWS, p. 46 : « *Ita perpetuo vivimus sub remissione peccatorum et Christus vere et constanter est liberans a peccatis nostris. Si autem salvat nos semper et perpetuo, igitur perpetuo sumus peccatores.* »

(5) HOLL, p. 157 s.

Il n'est pas douteux que Luther n'ait, dans sa notion du péché, assombri le paulinisme. « Luther », dit M. Strohl, « ne s'est pas encore assimilé entièrement les idées de Romains VI à VIII. Il les transpose en un ton mineur » (1). Et l'auteur de *Kyrios Christos*, Wilhelm Bousset, écrit : « La pensée luthérienne d'un combat quotidien, jamais interrompu, se reproduisant toujours en égale violence avec le vieil Adam, n'est pas paulinienne » (2).

Trouverait-on, chez Luther, l'allégresse que chante la deuxième épître aux Corinthiens : « ...Les choses anciennes sont passées. Voyez, tout est devenu nouveau » (3) ; ou encore ce ton extatique, mais d'extase définitive, union transformante des plus hauts mystiques, que nous entendons dans la même épître : « Pour nous tous, le visage découvert, réfléchissant comme dans un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en la même image, de gloire en gloire... » (4) ? « Le vieil homme est tué », écrit Wilhelm Bousset en une page qui épouse le rythme de la victoire paulinienne : « la nouveauté de la vie est là » (5). Certes, Luther célèbre, dans l'admirable livre : *Von der Freiheit eines Christenmenschen* — *De la liberté du chrétien* — la toute-puissance du chrétien : « Et maintenant qui pourrait se représenter l'honneur et la grandeur d'un chrétien ? Par sa royauté, il est maître de toutes choses ; par son sacerdoce, il est maître de Dieu, car Dieu fait ce qu'il demande et veut, comme il est écrit dans les psaumes : « Dieu fait la volonté de ceux qui le craignent et il entend leur prière » (6). Mais,

(1) HENRI STROHL, *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther* (1924), p. 108.

(2) WILHELM BOUSSET, *Kyrios Christos* (2^e Aufl., 1921), p. 129 : « Der lutherische Gedanke eines täglichen, niemals aufhörenden, immer in gleicher Heftigkeit sich wiederholenden Kampfes mit dem alten Adam ist nicht paulinisch ».

(3) II Cor., v, 17.

(4) II Cor., III, 18.

(5) BOUSSET, p. 128 : « Der alte Mensch ist getötet, die Neuheit des Lebens ist da ».

(6) *Von der Freiheit*, Paragr. XVI, W. A., VII, 28¹³⁻¹⁷ : « Wer mag nun ausdenken die ehre und höhe eyntz Christen menschen? durch seyn künigreich

soyons sensibles à ces nuances qui parviennent à rendre distantes des joies bondissantes que l'on jugerait d'abord toutes voisines. En fait, Luther a cru prendre à saint Paul (1) ce type héroïque à qui rien n'opposera obstacle : « Qui peut donc nuire à un tel cœur ou l'effrayer ? » (2) dira-t-il. Mais d'où vient, chez Luther, ce sentiment de puissance ? Avant tout, sans doute, de ce qu'il a confiance en un Christ en qui « est engloutie la mort avec le péché » (3). Et ce grand thème de la justification luthérienne n'est intelligible que si l'on essaye de revivre, avec Luther, non pas l'une de ses pensées séparée des autres, mais toutes ses pensées à la fois, en leurs luttes tragiques, en leurs antagonismes qu'il juge irréductibles ; et alors l'on voit émerger tout ensemble, et la négation des « œuvres », et la doctrine de la foi-confiance, et l'admirable définition du *Commentaire de l'épître aux Romains* : « *Simul peccator et justus* » (4). Essayons de descendre plus avant encore en son âme : le voici en sa prière en face de Dieu. « Dieu », dit Luther, « en sa nature et en sa majesté, est notre adversaire — *Deus in natura et majestate sua est adversarius noster...* » (5). Et nous comprenons ainsi la genèse du *De servo arbitrio*, et cette grandiose mais terrible notion d'un Dieu non-révélé, Dieu qui se cache, volonté imperscrutable (6). Et ici Luther fait entièrement sien

ist er aller ding mechtig, durch sein priesterthum ist er gottis mechtig, denn gott thut was er bittet und wil, wie do stet geschrieben im Psalter «Gott thut den willen der, die yhn furchten, und erhöret yhr gepett».

(1) *Ibid.*, Paragr. I.

(2) *Ibid.*, Paragr. XVIII, W. A., VII, 29²³⁻²⁴ : « *Denn wer wil eynem solchen hertzen schaden thun oder erschreckenn?* »

(3) *Ibid.*, Paragr. XII, W. A., VII, 26¹⁰⁻¹² : « *Davon sagt Paulus I. Cor. XV, «Gott sey lob und danck, der uns hatt gegeben ein solch übirwindung ynn Christo Jhesu, ynn wilcher vorschunden ist der todt mit der sund».*

(4) FICKER, II, 108¹²⁻¹³.

(5) Cité ap. HOLL, p. 38 n. 1.

(6) W. A., XVIII, 686. — Bien noter ici les profondes remarques de Theodosius HARNACK, *Luthers Theologie* (1^e Aufl.) I, 125, sur l'interprétation du Dieu qui se révèle et du Dieu qui se cache : « *Der Gegensatz ist mithin nicht absolut zu fassen; beide Glieder bedingen und begrenzen sich gegenseitig: Gott ist als*

le verset paulinien : « O homme, qui donc es-tu pour disputer avec Dieu ? » (1) Ainsi aperçoit-on Luther découvrant le Christ. Il définit le Christ en définissant Dieu de cette manière : « *Hoc est esse Deum : non accipere bona sed dare* — Voici qui est être Dieu. Ne pas recevoir de biens, mais donner » (2). Dieu est don, don en soi, don absolu. Nous ne pouvons aller à Dieu que par le Christ. « Celui qui ne trouve ni ne saisit Dieu en Christ, celui-là ne trouvera Dieu hors du Christ jamais, ni nulle part, quand même il s'en irait plus haut que le ciel, plus profond que l'enfer, et par delà le monde même » (3). Mais, en face de ce Dieu inaccessible et imperscrutable, qui en même temps se donne, qui est activité pure et qui « ne se repose jamais — *er ruhet nimmer* » (4), que sont nos « œuvres », qu'est notre « amour » ? L'homme prétend aimer Dieu. Mais aime-t-il vraiment Dieu, c'est-à-dire n'aime-t-il pas en traînant après soi la plus trouble, la plus puérile manière d'aimer (5) ? Luther rejoint ici les plus hauts parmi les mystiques du christianisme catholique. Et sans doute est-ce parce que peu d'actions furent plus fortes sur sa pensée que celle de Tauler et de la mystique allemande du moyen âge. Problème admirable que celui des sources mystiques de la pensée de Luther, problème sans cesse repris, jamais élucidé, et qu'il faudra un jour étudier en toute son ampleur. Qu'il nous suffise pour

der offenbare der verborgene, auf dass er dennoch GOTT sei und bleibe, und von uns als solcher gefürchtet und geehrt werde; und er ist als der verborgene der offenbare damit er UNSER GOTT sein und von uns als dieser im Glauben ergriffen werden könne » (2^e Aufl., 1927, p. 95).

(1) Rom. IX, 20.

(2) W. A., IV, 269²⁵⁻²⁶ : « ...*Sed hoc est esse deum : non accipere bona, sed dare.* » (*Dictata super Psalterium*, 1513-1516).

(3) W. A., L, 267⁷⁻⁹ : « ...*wer nicht jnn Christo Gott findet oder kriegt, der sol ausser Christo nimmermehr und nirgent mehr Gott haben noch finden, wenn er gleich uber den himel, unter die helle, ausser der welt füre...* » Cité par HOLL, p. 38 n. 1.

(4) Cf. HOLL, p. 44.

(5) FICKER, II, 110.

l'instant d'établir que Luther est ici tout proche de tels grands mystiques qui ne veulent pas appeler amour de Dieu ce que nos modes de sensibilité et de pensée appellent « amour » et appellent « Dieu » (1). Ainsi comprend-on que Luther ait pu écrire : « ...Toutes nos œuvres... se produisent dans le péché, dans lequel nous sommes nés » (2). Et encore : « En agissant bien, nous péchons » (3).

Commentant le psaume LI : « Détourne ton regard de mes péchés », il s'exprime ainsi : « C'est-à-dire n'examine pas sévèrement *mes œuvres*, car si tu les mets devant ta face et ton tribunal, elles sont toutes des péchés » (4).

Et pourtant, il faut que Dieu nous regarde. « Car détourner ton visage est un signe de la colère, mais le tourner vers nous un signe de la grâce. — *Dan antlitz abwenden ist ein tzeichen des zorns, zukerenn aber ein tzeichen der gnade.* » (5).

« Il faut que Dieu nous regarde, mais ce ne sont pas nos œuvres qu'il regardera. L'amour de l'homme pour Dieu n'est amour vrai que lorsqu'il n'est pas né en nous, que lorsqu'il est selon le mot de saint Paul, « versé en nous par Dieu » (6).

Et alors, c'est un redressement de tout notre être. Ce même homme qui est incapable d'un mouvement que l'on puisse dire pur de tout péché — et nous retrouvons le plan de pensée qui conduira Kant, dans la *Critique de*

(1) Il est tout proche aussi, au moins de quelques-uns d'entre eux, et en tout cas de ceux qui adhèrent à la tradition taulerienne lorsqu'il écrit, commentant Tauler : « *Igitur tota salus est resignatio voluntatis in omnibus ut hic docet sive in spiritualibus sive temporalibus. Et nuda fides in deum* », W. A., IX, 102 ³⁴⁻³⁶.

(2) W. A., I, 190 ²⁴⁻²⁶ (1517) : « *...dan vor gott alle unser werck, als gesagt ist, haben das sie nit haben sollen, das ist, yn sunden gescheen sie, darynne wir geboren seyn...* »

(3) FICKER, II, 123 ¹⁰⁻¹¹ : « *Enim bene operando peccamus...* »

(4) W. A., I, 190 ¹⁴⁻¹⁵ : « *Das ist, hab nit gestrenge acht auff meine wercke, dan sie seien alle sunde, sso du sie yn deyn angesicht und gerichte setzest.* »

(5) W. A., I, 196 ²⁸⁻²⁹.

(6) Rom. v, 5 ; FICKER, II, 139.

la raison pratique, à chercher hors de tout élan naturel le fondement de notre action — ce même homme va se redresser ; il va se reconnaître menteur et injuste (1). Il va rentrer en soi et Dieu lui révélera ainsi sa noirceur (2). Redressement total, car l'homme, au moins par le désir, va être aussi éloigné du péché que l'est Dieu même (3). Et, en ce sens, il sera sans péché. Car Dieu veut « avoir toutes choses pures et immaculées » (4). Dieu élèvera l'homme, dit Luther, « pour le parfaire et le guérir, comme fit le Samaritain de cet homme demi-mort » (5). Et ainsi Luther peut déclarer que les saints sont toujours intimement des pécheurs (6). Dieu, en effet, est étrange en ses saints, chantent les Psaumes : saints, qui sont à la fois justes et injustes (7), qui ont toujours leurs péchés devant les yeux, justes devant Dieu qui, par sa mansuétude les justifie par cela même qu'ils connaissent leurs péchés. Belle donc et douce est la miséricorde de Dieu qui nous considère à la fois comme pécheurs et non pécheurs. Le péché demeure et, tout ensemble, ne demeure pas. Les saints sont ainsi pécheurs de fait et justes en espérance (8). Aucun saint ne se croit juste ; mais il attend d'être justifié (9). Quand donc nous attendons, ici et maintenant, l'achèvement de la justice et la totale libération du péché, nous demandons aussi la fin de cette vie (10).

(1) FICKER, II, 69 ; cf. Rom. III, 4.

(2) FICKER, II, 67.

(3) Cf. STROHL, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515* (1922), p. 163 s.

(4) FICKER, II, 89²⁸ : « *Deus omnia vult pura et immaculata habere* ».

(5) FICKER, II, 332²⁰⁻²³ : « *Quia Deus illum assumpsit perficiendum et sanandum, sicut Samaritanus semivivum relictum* ».

(6) FICKER, II, 104²² : « *Sancti intrinsece sunt peccatores semper...* »

(7) FICKER, II, 105¹⁴⁻¹⁵ : « *Mirabilis Deus in sanctis suis* », cui simul sunt iusti et iniusti ».

(8) FICKER, II, 105²³⁻²⁴ : « *...peccatores in re, iusti in spe* ».

(9) FICKER, II, 95¹³⁻¹⁴ : « *Ideo nullus Sanctorum se iustum putat aut confitetur, sed iustificari semper se petit et expectat...* »

(10) FICKER, II, 96²⁰⁻²¹ : « *Ideo quando oramus perfici iustitiam et peccatum tolli in nobis, simul vitam istam finire petimus* ».

« Par quelle loi ? Par celle des œuvres ? Non, mais par la loi de la foi. Car nous tenons que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi. » (1) Ces décisives paroles de saint Paul vont au delà encore des luttes douloureuses que quatre siècles ont maintenues entre deux Eglises chrétiennes. Les pages que Luther consacre, dans son *Commentaire de l'épître aux Romains*, au verset 27 : « Par quelle loi ? Par celle des œuvres ? Non, mais par la loi de la foi », et au verset 28, sont parmi les plus ailées qu'il ait écrites (2). Elles lèguent au philosophe un immense problème, le problème de l'*insuffisance radicale du fait*. Parmi les lecteurs du passé que l'on se plaît à imaginer devant ces lignes qu'ils ignorèrent, volontiers songe-t-on à Kant, y trouvant de quoi fortifier encore sa distinction entre légalité et moralité. Voici, dit Luther, le peuple de la loi disant à Dieu et à la loi : « J'ai fait ce que tu as ordonné ». Et voici le peuple de la foi, disant : « Je ne puis faire, je n'ai pas fait, mais *donne* ce que tu ordonnes — *Non possum facere, non feci, sed da, quod jubes* » (3). Et Luther nous renvoie lui-même au texte de l'épître aux Philippiens : « Ce n'est pas que j'aie déjà remporté le prix, ou que j'aie déjà atteint la perfection ; mais je cours, pour tâcher de la saisir, puisque moi aussi j'ai été saisi par Jésus-Christ. Frères, je ne pense pas l'avoir saisi ; mais je fais une chose : oubliant ce qui est en arrière et me portant vers ce qui est en avant, je cours vers le but, pour remporter le prix de la vocation céleste de Dieu en Jésus-Christ » (4).

Croire en l'excellence des œuvres, c'est prétendre qu'une

(1) Rom. III, 27-28.

(2) FICKER, II, 99 s. ; cf. ELLWEIN, p. 153 s.

(3) FICKER, II, 99. Cf. SAINT AUGUSTIN, *De spiritu et littera*, XIII, 22, cité par Luther, FICKER, II, 99 ²⁴⁻²⁵ : « *Unde notandum, sicut supra ex b. Augustino dictum est, quod « lex operum dicit : fac, quod iubeo, lex fidei autem : da, quod iubet ».*

(4) Phil., III, 12-14.

purification *externe* est aussi une purification *interne* (1). L'idée de l'impuissance des œuvres est liée, pour Luther à celle de la profondeur du péché (2). « Attendre la nue miséricorde de Dieu — *nudam misericordiam Dei expectare* » (3) : cette attitude émane, et de la défaite des œuvres, et de l'impossibilité, pourrait-on dire, d'être guéri dès maintenant, même par Dieu, sans être détruit (4). « Ce n'est donc pas de vouloir et de courir », dit saint Paul, « mais que Dieu fasse miséricorde » (5).

Et cette volonté qu'a Luther de ne pas s'arrêter aux œuvres, c'est-à-dire à tout ce qui, en nous, s'isole, se suffit à soi-même et se pose comme un tout, le conduit à distinguer radicalement un être et ses actions. Devant Dieu, dira-t-il, un homme ne devient pas juste parce qu'il fait des actions justes, mais il fait des actions justes parce qu'il est juste (6). Et encore : « Des œuvres mauvaises ne font jamais un homme mauvais, mais un homme mauvais fait des œuvres mauvaises » (7). Et c'est ainsi que nous ne saurions juger un autre être, ni d'ailleurs nous *juger* nous-mêmes, mais seulement nous plonger en une sorte d'immense sentiment du péché. L'être dépasse ce par quoi il s'exprime ; et il se perd dans les profondeurs de la conscience. Selon une admirable pensée de Luther : « Le chemin vers le ciel est la ligne d'un point indivisible : la conscience — *Via in cælum est linea indivisibilis puncti : conscientia* » (8).

(1) FICKER, II, 111.

(2) FICKER, II, 107.

(3) FICKER, II, 2³⁴.

(4) Ceci soulèverait le problème de la passivité dans la doctrine de Luther ; cf. les très beaux textes réunis par HOLL, p. 45 n. 1 et 46 n. 1.

(5) Rom. IX, 16.

(6) FICKER, I, 3¹³⁻¹⁶.

(7) *Von der Freiheit*, Paragr. XXIII, W. A., VII, 32⁶⁻⁷ : « *Bösse werck machen nymmer mehr eyen bössen man, sondern ein bösser man macht bösse werck* ».

(8) Cité par HOLL, p. 35.

IV

Luther dit de lui-même, au seuil de son édition des œuvres latines : « Cher lecteur, si tu veux lire ces écrits, rappelle-toi que j'ai été, comme Augustin le dit de lui-même, du nombre des auteurs qui ont progressé en écrivant et en enseignant. Je n'ai pas été de ceux qui, sans travaux, sans recherches, sans essais préalables, atteignent immédiatement la perfection, et comprennent à première vue tout le sens de l'Ecriture » (1).

Entendre l'Ecriture : Luther ne s'est guère proposé d'autre tâche. Et l'entendre en ne la quittant pas. Comme l'a remarqué profondément M. Charles Andler, « l'Ecriture, interprétée par elle-même, est, pour Luther, cohérente en son entier » (2). Mais cette cohérence n'est obtenue que par un constant sacrifice de ce que l'on pourrait appeler « le point de vue de l'homme » ; et, comme le disait Luther lui-même à propos d'Erasme : « Celui qui accorde quelque chose au libre arbitre en juge autrement que celui qui ne connaît que la grâce » (3).

Paroles sombres, tragiques, qui rejoignent celle-ci, de Luther encore : « il résulte de tout cela que le libre-arbitre est un nom pleinement divin et qui ne peut appartenir qu'à la seule divine majesté — *sequitur nunc liberum arbitrium esse plane divinum nomen, nec ulli posse competere quam soli divinae majestati...* » (4). Et ailleurs :

(1) Cité d'après JUNDT, *Le développement de la pensée religieuse de Luther jusqu'en 1517* (1906), p. 3.

(2) CHARLES ANDLER, *L'esprit conservateur et l'esprit révolutionnaire dans le luthéranisme*, ap. *Etudes sur la Réforme*, Revue de métaphysique et de morale, septembre-décembre 1918, p. 935.

(3) ENDERS, I, 88³⁴⁻³⁶, lettre à Joh. Lang, 1^{er} mars 1517 : « ...aliud est iudicium ejus, qui arbitrio hominis nonnihil tribuit, aliud ejus, qui praeter gratiam nihil novit ».

(4) W. A., XVIII, 636²⁷.

« il faut donc laisser Dieu en sa majesté et en sa nature — *relinquendus est igitur deus in maiestate et natura sua* » (1). Lorsque Luther lisait, dans saint Paul s'inspirant de l'Exode : « Je ferai miséricorde à qui je fais miséricorde et j'aurai compassion de qui j'ai compassion » (2), et, dans saint Paul encore, telles autres paroles, aussi déconcertantes que celles-ci, pour la sensibilité et l'entendement humains, il entraît dans ce plan du *numinosum* qu'a décrit Rudolf Otto, et dont Rudolf Otto disait qu'il avait compris pour la première fois les caractères en lisant le *De seruo arbitrio* de Luther (3). Il avait devant lui ces difficultés inextricables que nous considérons l'année dernière quand nous suivions Leibniz écrivant la *Théodicée* et méditant — c'est Leibniz qui les cite — ces paroles du *De seruo arbitrio* : « Si Dieu te plaît couronnant les indignes, il ne te doit pas déplaire, damnant les non-coupables — *Si placet tibi Deus indignos coronans, non debet displicere immeritos damnans* ». « Ce qui », ajoute Leibniz, « étant réduit à des expressions plus modérées, veut dire : si vous approuvez que Dieu donne la gloire éternelle à ceux qui ne sont pas meilleurs que les autres, vous ne devez point désapprouver qu'il abandonne ceux qui ne sont pas pires que les autres. » (4)

Y a-t-il si grande différence, en dépit des erreurs d'interprétation que perpétuent les classifications extérieures et fondées sur des mots — entre le non-élu de Luther qui, une fois transporté dans le plan divin, reconnaît comme juste le jugement de Dieu (5), et le non-élu de Leibniz — ceci est impliqué plutôt que formulé par le Dialogue final de la *Théodicée* — qui substitue à son désir égoïste

(1) *Ibid.*, p. 685 ¹⁴.

(2) Rom. ix, 15.

(3) Rudolf Otto, *Das Heilige* (12^e Aufl., 1924), p. 115 s.

(4) *Théodicée. Discours préliminaire*, paragr. 50.

(5) FICKER, II, 223 ¹⁴⁻¹⁵ et surtout II, 217 ²⁵⁻³¹.

une adhésion à la beauté des perspectives universelles (1) ? Karl Holl a profondément montré que Luther ne songe en rien à un arbitraire divin et qu'il dépasse le point de vue de l'occamisme, où ses interprètes l'enferment d'ordinaire (2). Le Dieu caché de Luther est insondable à l'entendement humain, et c'est pour lutter contre ce qu'il juge frivolité et impiété (3) que Luther l'a, à certaines heures, si farouchement dressé en Dieu inscrutable. Mais cette inscrutabilité est pour lui vérité et logique divines. Et il faut sans cesse avoir présent en soi, à côté d'un Luther qui nous laisse dans l'effroi, celui qui nous reconforte, nous attendrit, construit et éprouve l'assurance du salut. « Ceux qui interprètent l'Évangile en y voyant autre chose qu'une bonne nouvelle », dit-il dans le *Commentaire de l'épître aux Romains*, « n'entendent pas l'Évangile, mais le changèrent en loi plutôt qu'en grâce et, de Christ, nous ont fait un Moïse » (4). C'est ce monde de contrastes vivants et de pathétiques antithèses dans lequel nous allons entrer. Monde qui est fait de pécheurs qui sont des justes, de justes qui sont des pécheurs « et qui toujours se sentent injustes » (5), d'un Dieu qui frappe mais qui guérit, qui mortifie mais vivifie (6) d'un Dieu de colère (7) et d'amour, d'un Dieu qui se cache et d'un Dieu qui se révèle, d'un mal inguérissable et d'un péché que je sais enfoui en une infinie miséricorde, — monde qui est fait de tortures que je redoute, et du

(1) Bien noter que dans le Dialogue final de la *Théodicée*, c'est le grand sacrificateur Théodore, et non Sextus, qui se trouve « ravi en extase », cf. GERHARDT, VI, 364.

(2) Cf. HOLL, p. 49 s.

(3) Ainsi doit-on interpréter ses jugements concernant Erasme ; cf. André MEYER, *Étude critique sur les relations d'Erasme et de Luther* (1909), p. 113 s.

(4) FICKER, II, 168 ¹⁷⁻²⁰ : « Ideo qui aliter « evangelium » quam « bonum nuncium » interpretantur, non intelligunt evangelium, ut faciunt, qui ipsum in legem potius quam in gratiam mutaverunt et ex Christo nobis Mosen fecerunt. »

(5) FICKER, II, 108 ¹⁶.

(6) FICKER, II, 33 ³².

(7) Cf. en particulier FICKER, II, 21.

salut dont je suis sûr —. Voilà les régions spirituelles que nous allons visiter, nous y aventurant par des analyses et des confrontations de textes ; et l'étude des commentaires de Luther à trois épîtres de saint Paul est l'un des plus solides moyens qui nous soient offerts d'atteindre, en un objet précis, une pensée qui est si vaste, et même si démesurée, que toute construction systématique risquerait de ne la jamais circonscrire.

JEAN BARUZI.
