

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 37 (1987)
Heft: 1

Artikel: Luther et le langage de la théologie : l'écriture, les pères, la tradition
Autor: Fraenkel, Pierre
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381323>

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: 11.01.2026

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

LUTHER ET LE LANGAGE DE LA THÉOLOGIE: L'ÉCRITURE, LES PÈRES, LA TRADITION*

PIERRE FRAENKEL

1. *Le cadre contemporain*

On sait que parmi les nombreuses modifications que le XVI^e siècle a apportées à la culture européenne, plusieurs se situent dans le domaine du langage et des langues: promotion et uniformisation des langues vivantes; renouveau des études grecques et hébraïques; renouveau du latin lui-même. On sait aussi qu'une part, dans ces développements, revient à Luther, de par son œuvre de traducteur de la Bible en allemand, et plus généralement de par son activité littéraire¹.

C'est pourtant sur un terrain plus technique, peut-être moins connu, que je voudrais vous prier de me suivre: celui du langage spécifique de la théologie, ou, pour le dire plus clairement, celui de la terminologie technique et de l'attitude de Luther envers elle.

Ici, il conviendra en premier lieu de ne pas isoler Luther. Son époque était si peu satisfaite de son héritage dans le domaine de la langue et de la langue religieuse entre autres que partout on faisait des tentatives de redressement: pensons aux efforts des Frères de la Vie Commune, qui dans leurs écoles faisaient lire les lettres de S. Jérôme, afin d'enseigner ainsi à leurs élèves à la fois une latinité élégante et la vraie piété ancienne². Pensons aux célèbres *Epîtres des Hommes Obscurs*, dans lesquelles le chevalier Ulrich von Hutten et ses amis ridiculisaient les dominicains de Cologne et à leur tête l'inquisiteur Jacques van Hoogstraten et son ami Hardouin de Graës, ennemis de Reuchlin et de ses efforts pour favoriser les études hébraïques. Dans sa caricature des Colonois, cette satire visait à la fois leurs personnes et leurs mœurs, leur théologie scolastique, mais surtout leur latin barbare et cela pour mettre non seulement les rieurs mais aussi les esprits élégants du côté de Reuchlin.

A eux seuls, ces exemples peuvent nous montrer à quel point la recherche d'un renouveau de la langue et des questions concernant la foi, voire la théologie elle-même, étaient liées dans l'esprit des gens de cette époque. Un

* Conférence donnée dans un cycle de cours sur Luther, Genève, février 1984.

¹ V. p. ex. dans HEINRICH BORNKAMM, *Luther. Gestalt und Wirkungen* (= SVRG, no 188) Gütersloh 1975; l'essai *Luther als Schriftsteller*, pp. 39-64, ainsi que W. J. KOOIMAN, *Luther en de bijbel*, Baarn s.d. [ca. 1960] en part. les chap. 8-15.

² V. inf. n. 10.

exemple bien moins célèbre viendra le confirmer: en 1504, Paolo Cortese, secrétaire à la Curie romaine, publia à Rome un commentaire des *Sentences* de Pierre Lombard³, c'est-à-dire un manuel de théologie dogmatique dont les exposés suivaient ceux du livre que le Lombard, professeur à Paris puis évêque de la capitale française, avait tirés des «opinions» des Pères de l'Eglise au XII^e siècle. Cortese était un théologien sans envergure: «inhaltsarm» — «sans consistance» — peut-on lire dans l'article d'un dictionnaire théologique⁴, mais il sut habiller son exposé d'un latin cicéronien, allant jusqu'à éviter les mauvais hellénismes du latin des chrétiens (le «franglais» de la théologie, pourrait-on dire) en substituant «lustratio» (purification) à «baptismus», «flamen» (le prêtre antique) à «presbyterus», «senatusconsultum» à «canon» et j'en passe. Plus frappante encore fut la tentative, faite à la demande du pape Léon X par l'évêque Zaccaria Ferreri, de réécrire en hexamètres classiques des hymnes du bréviaire: la sainte Trinité s'y trouvait invoquée comme «divinité triforme de l'Olympe — triforme numen Olympi», et ce n'était pas tout⁵.

Notre époque, habituée à l'étude du latin de basse époque, du latin des chrétiens, du latin médiéval, serait tentée de sourire. Mais on peut aussi voir dans de tels efforts des tentatives d'ouvrir l'accès de la théologie et de la prière à de beaux esprits pour qui seul était acceptable ce qui se conformait aux canons — au demeurant fort pédants — d'une esthétique antiquisante. Ne s'agit-il pas — du moins en partie — d'un effort visant à trouver un langage approprié à celui qui le reçoit: d'une recherche d'adéquation du langage religieux à son public? L'écho positif que l'ouvrage de Cortese trouva chez des humanistes chrétiens tels Beatus Rhenanus ou le réformateur Bucer de Strasbourg, pourrait nous en persuader⁶.

Il existait pourtant à l'époque un autre souci d'adéquation du langage théologique: celui de trouver un *modus loquendi* approprié à son origine, à sa source d'une part, et à son contenu d'autre part. Et c'est encore l'humanisme chrétien qui nous en fournira le meilleur exemple à travers le chef de file même de ce mouvement, Erasme de Rotterdam. On sait le rôle primordial que joue, dans sa vaste production, la recherche d'une langue à la fois élégante et appropriée à la tâche de pédagogie chrétienne qu'il s'assignait. La «Manière

³ *Theologoumenon super quatuor libros sententiarum*, Rome (Eucharius Silber) 1504.

⁴ *L. Th. K.* (éd. R. Bäumer) s.n.

⁵ *Leiturgia*, éd. K. F. Müller et al., Kassel 1954- , t. 3, p. 173 avec d'autres exemples.

⁶ Voir J. ROTT (éd.), *Correspondance de Martin Bucer*, t. 1 (= *Studies in Medieval and Reformation Thought*, t. 25) Leiden 1979, pp. 45 et 49, concernant un exemplaire ayant appartenu à Bucer. M^{me} I. Backus, éditrice du commentaire de Bucer sur l'Evangile de Jean, m'informe que de tels usages se retrouvent aussi chez le réformateur strasbourgeois.

d'Ecrire des Lettres», les «Colloques», les *Antibarbari*, en témoignent autant que les préfaces, les Paraphrases du Nouveau Testament, sa nouvelle traduction annotée et ses éditions commentées des Pères de l'Eglise⁷.

Nous devons nous contenter d'en présenter un seul aspect, dont nous retrouverons des équivalences, voire des échos, chez Luther: la polémique contre le langage scolastique au nom de la simplicité et de la transparence du langage biblique.

C'est dans les trois pièces liminaires qui accompagnaient les premières éditions du Nouveau Testament que nous la trouverons: l'Exhortation (*Paraclesis*), la «Méthode» et l'«Apologie» qui justifie la nouvelle traduction latine. Ces textes, et bien d'autres encore, sont unanimes à contraster la simplicité, la limpidité et le naturel du langage biblique avec l'obscurité, la complexité et l'artifice de la scolastique. Trois citations nous serviront d'échantillons représentatifs: «Je ne pense pas — écrit Erasme — qu'on ait le droit de se dire chrétien du simple fait qu'on sait disputer des instances, des relations», c.-à-d. entre les personnes de la Trinité, «des quiddités et des formes, employant pour cela une terminologie épineuse et confuse. Il faut bien plus tenir et reproduire ce que le Christ a enseigné et transmis»; et plus loin: «On ne peut tirer cette pure et authentique philosophie du Christ» — c'est ainsi qu'Erasme appelle à l'accoutumée la foi chrétienne — «d'aucune source meilleure que les livres évangéliques et les lettres des apôtres»⁸. Et encore, parlant des vœux baptismaux, Erasme souligne que nous les formulons grâce aux «verba Christi», aux paroles mêmes du Christ⁹. Ailleurs, notre auteur englobe dans ses reproches aussi bien la scolastique que la nouvelle mode de la rhétorique antique: «De nos jours, tout est plein de termes comme première et seconde intention, ampliation, restriction, formalité, quiddité, haecceité...

⁷ V. p. ex. ROLAND BAINTON, *The Paraphrases of Erasmus*, in: *A.R.G.* 57, 1966, pp. 67-76. ALBERT RABIL, *Erasmus and the New Testament: The Mind of a Christian Humanist*, San Antonio 1977, en part. les chap. 3, 5 et 6. MARJORIE O'ROURKE BOYLE, *Erasmus on Language and Method in Theology*, Toronto 1977. — Pour les influences de l'humanisme biblique sur le jeune Luther v. p. ex. HELMAR JUNGHANS, *Luther als Bibelhumanist* (in: *Luther*, 53, 1982, pp. 1-9 en part. p. 3).

⁸ *Paraclesis*, in: ERASMUS VON ROTTERDAM, *Ausgewählte Schriften* t. 3, p. 26: «Neque enim ob id, opinor, quisquam sibi Christianus esse videatur, si spinosa molestaque verborum perplexitate de instantibus, de relationibus, de quidditatibus ac formalitatibus disputet, sed si quod Christus docuit et exhibuit id teneat exprimatque. [...] puram ac germanam illam Christi philosophiam non aliunde felicius hauriri quam ex evangelicis libris, quam ex apostolicis literis.»

⁹ *Ib.* p. 34 et cf. *supra* pp. 32-34: «Ioannes quod e sacrosancto illo pectoris fonte hauserat, id suis expressit litteris. Quid, quaeso, simile in Scoto... in Thoma?» Cf. C. B. WINKLER, *Erasmus von Rotterdam und die Einleitungsschriften zum Neuen Testament* (= *RST* t. 108) Munster-en-W. 1973, pp. 48-56 sur l'imitation du discours divin et MARJORIE O'ROURKE BOYLE, *op. cit.* pp. 42-54 et 90-98.

chez saint Paul on n'en trouve pas un mot»¹⁰. Tout au contraire, le lecteur de la Bible doit être attentif à la spécificité du langage théologique, car l'Esprit saint a un langage bien à lui. Mieux vaut ignorer Aristote, qu'ignorer les règles (*decreta*) données par le Christ¹¹.

Erasme admet pourtant que les docteurs scolastiques ont conservé bien des éléments hérités des Pères, mais «mutilés et tronqués». D'ailleurs, ces docteurs se contredisent mutuellement¹². Et de toute façon, nous devons préférer les enseignements (*dogmata*) du Christ non seulement aux préceptes (*placita*) de Platon, mais encore aux *placita* de S. Thomas, aux *decreta* de Duns Scot et aux lois pontificales¹³.

On le voit : que ce soit dans le domaine de la métaphysique, dans ceux de la rhétorique, de la morale, ou de la législation ecclésiastique, ou de la foi chrétienne elle-même, partout Erasme range l'Écriture sainte, et plus particulièrement le Nouveau Testament, du côté de la simplicité, de la limpidité, de l'adéquation des mots aux choses, et de la certitude, contre l'obscurité, la complexité, l'artifice, l'incertitude, voire le dogmatisme arbitraire et contradictoire qu'il croit déceler chez les philosophes, les docteurs médiévaux et même chez les Pères de l'Église¹⁴. Des écrits de ces derniers, il se plaît à relever la règle de S. Augustin — que nous retrouvons chez Luther — selon laquelle seules les Écritures sont certaines, tout autre écrit devant leur être subordonné¹⁵.

2. Luther jeune

Nous voici donc ramenés à Luther. On sait depuis longtemps que lui aussi — tout autant que ses collègues de la Faculté de Wittenberg¹⁶ — recomman-

¹⁰ *Methodus*, ed. cit. p. 54: «Ubi primarum et secundarium intentionum ubi ampliationum et restrictionum, ubi formalitatum aut quidditatum aut etiam eccitatum ulla mentio [sc. apud Paulum] quibus nunc differta sunt omnia?» Cf. WINKLER, *op. cit.*, pp. 3-88 qui fait remonter cette orientation aux Frères de la Vie Commune. Elles peuvent aussi refléter l'influence de VALLA: v. p. ex. J. CHOMARAT dans l'introduction (pp. 12-15) de son édition de LORENZO VALLA, *Dialogue sur le libre arbitre* (= *Textes et Documents* t. 5), Paris 1983. Je remercie M^{me} I. Backus d'y avoir attiré mon attention.

¹¹ *Methodus*, pp. 62 s., en part. 64: «Nam habet spiritus ille divinus suam quandam linguam et scriptores illi sacri...» *Ratio*, p. 488.

¹² *Methodus*, pp. 70 s.: Les «neoterici» enseignent beaucoup de choses qu'il faut ensuite désapprendre. «Deinde, si quid inest recti, id ex veteribus haustum comperies, sed mutilum ac decurtatum...» *Ratio*, p. 204.

¹³ *Ratio*, pp. 172; 202; 188-200. BOYLE, chap. 3, en part. pp. 64-68.

¹⁴ WINKLER, *op. cit.* p. 224 et renvois *ib.* Cf. FRANZ BIERLAIRE, *Les colloques d'Erasmus: réforme des études, réforme des mœurs et réforme de l'Église au XVI^e siècle* (= *Bibl. de la Faculté de phil. et lettres de l'Univ. de Liège*, fasc. 222) Paris 1978, p. 54, sur la correspondance des mots et des choses.

¹⁵ *Paraclesis*, p. 32.

¹⁶ V. KARL BAUER, *Die Wittenberger Universitätstheologie und die Anfänge der deutschen Reformation*, Tübingue 1928, pp. 18-30, et cf. P. FRAENKEL, *Revelation and*

dait avec insistance, durant ces mêmes années 1515-1520, de libérer le langage de la théologie de tout apport philosophique qui risquait de le dénaturer: et cela en retournant à l'Écriture et aux Pères. Certes, il y a chez Luther un accent théologique qui manque chez Erasme. Là où Erasme pense à l'éthique, à la «philosophie du Christ», Luther pense à l'enseignement de la foi, à la doctrine du salut. A la place du Christ maître et modèle qu'Erasme a trouvé chez Lactance¹⁷, Luther met le Christ rédempteur qu'il a appris à connaître chez S. Augustin¹⁸.

Mais cette différence, que la querelle du Serf Arbitre allait révéler (en 1524) comme fondamentale, peut elle-même nous permettre de voir des analogies dans la démarche des deux hommes.

Depuis bientôt un demi-siècle, de nombreux ouvrages ont décrit «la lutte de Luther pour libérer la théologie de l'emprise de la philosophie» — titre d'un ouvrage paru en 1940¹⁹. Ces ouvrages, pour la plupart, se concentrent sur des questions de catégories de la pensée plus que sur celles du langage²⁰. Deux publications récentes du Père Yves Congar font cependant exception. Il y attire l'attention sur la *Disputatio contra scolasticam theologiam* de 1517, dont il pense qu'elle est au moins aussi importante que celle qui, vers la fin de la même année, mettra en cause les indulgences²¹. Tirons de Congar deux citations du cours que Luther professa en 1515-1516 sur l'*Épître aux Romains*: «Il est clair que l'Apôtre ne parle pas de la Loi de façon métaphysique ou morale, mais de façon spirituelle et théologique...»; et «La manière de parler de l'Apôtre et la manière métaphysique et morale sont contraires». Et en voici une autre, tirée des annotations que Luther avait faites — un peu avant cette date — à Pierre Lombard: «Il faut croire que la foi s'exprime dans les termes de l'Écriture et qu'il convient d'y adapter son discours plutôt que de les adapter aux nôtres»²². Quant aux thèses de 1517, rédigées par Luther en sa qualité de doyen de la Faculté pour François Gunther, candidat au degré de

Tradition (in *Studia Theologica* t. 13, Copenhague 1959, pp. 97-133, ch. *Res et verba*, pp. 100 ss.

¹⁷ WINKLER, *op. cit.* pp. 56-65.

¹⁸ HEIKO OBERMAN, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel* (Berlin, 1981) pp. 167 ss.

¹⁹ W. LINK, *Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie*, Munich, 1940 (et rééd.).

²⁰ C'est le cas, notamment, des deux ouvrages fondamentaux de LEIF GRANE, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scolasticam theologiam* (= *Acta theologica Danica* t. 4), Copenhague 1962, et *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)* (= *série cit.* t. 12), Leiden 1975: v. cependant ici pp. 174 ss.

²¹ *Martin Luther. Sa foi, sa réforme. Etudes de théologie historique* (= *Cogitatio fidei* t. 119), Paris 1983 en part. les pp. 41-49; et: *Novo et miro vocabulo et theologico. Luther, réformateur de la théologie* (in: *RHPR* 63, pp. 7-15).

²² *Luther*, p. 34, citant et traduisant *WA* 56, 334. *Novo et miro* p. 8 citant *WA* 9,84. *Ibid.* p. 9, citations des thèses 41-44 de 1517.

bachelier biblique, seules les thèses nous sont parvenues; du débat académique lui-même, nous ignorons tout. Citons-en quelques-unes à notre tour²³: «Aucune sorte de syllogisme n'est applicable aux termes divins. Il ne s'ensuit cependant pas que la vérité de l'article de la Trinité répugne au syllogisme. Si les syllogismes étaient applicables aux choses divines, l'article de la Trinité serait objet de connaissance, non de foi. En bref: tout Aristote est à la théologie ce que les ténèbres sont à la lumière. Il est fort douteux que les latins aient compris Aristote.»

Terminons cette partie de notre exposé par deux remarques. D'une part, il était entendu depuis toujours et chez tous les docteurs de l'Antiquité et du Moyen Age, que seul le sens littéral d'un passage scripturaire était apte à fonder un énoncé théologique²⁴; encore fallait-il savoir où résidait ce sens et en quoi il consistait. D'autre part, en mettant en avant l'idée que l'Écriture sainte et la théologie emploient un vocabulaire et un langage bien à elles, bien distincts de ceux de la morale et de la métaphysique, Luther — qui maintiendra ce point de vue durant toute sa vie²⁵ — ne fait pas seulement écho à ses contemporains humanistes: il recueille aussi, et de manière consciente, l'héritage des «terministes», parmi les docteurs médiévaux²⁶.

3. *Luther et Latomus*

Pour découvrir plus de détails et pour trouver chez Luther une réflexion encore plus concentrée sur des questions du langage, suivons-le à la Wartburg, où son souverain et protecteur, le duc-électeur de Saxe, le tint caché pendant 10 mois, après avoir mis en scène un enlèvement, le 4 mai 1521, alors que Luther revenait de Worms.

Un des premiers ouvrages que Luther y rédigea fut une réponse à Jacques Masson — Latomus — de Louvain. Ce professeur de théologie, né en 1475 et donc un peu plus âgé que Luther, élève du Collège Montaigu à Paris, puis Régent du Collège Stricte de la Faculté de théologie de Louvain, restera dans la mémoire de Luther comme un de ses adversaires les plus doués²⁷.

En automne 1519, Latomus avait pris une part active aux réunions de sa Faculté qui aboutirent à une censure de certaines propositions de Luther,

²³ WA 1, 226 n^{os} 47-50. Notre traduction ne coïncide pas avec la traduction dans Martin Luther, *Œuvres. Trad. française...*

²⁴ CESLAS SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (= *Bibliothèque thomiste* t. 26), Paris, 1944, pp. 279 ss.

²⁵ Les deux ouvrages cités de CONGAR contiennent des témoignages tardifs aussi bien que ceux de la première période, que nous avons relevés.

²⁶ OBERMAN, *op. cit.* pp. 178 ss.

²⁷ Voir JOSEPH E. VERCRUYSE, *Jacobus Latomus und Martin Luther* (in: *Gregorianum* 64, 1983, pp. 515-537 et en part. 522 ss.). L'article du P. Vercruysse reprend tout comme le nôtre des matières présentées d'abord au séminaire sur l'*Antilatomus* organisé par M. L. Grane au Congrès des études luthériennes à Lund en 1977.

promulguée le 7 novembre. Dès lors suivit un véritable échange de tirs rapides: la *Condemnatio* parut en commun avec celle rédigée à Cologne et une préface du Cardinal Adrien Floris (le futur pape Adrien VI) en février 1520 à Louvain. En mars, Luther fit réimprimer ces textes à Wittenberg avec une réponse de son cru. Cette réponse provoqua une réplique de Latomus: la *Ratio* ou «Raison» (nous dirions «les motifs de la condamnation») publiée à Anvers le 8 mai 1521. Luther savait, avant de partir pour Worms, que ce traité assez volumineux était sous presse. Arrivé à la Wartburg le 4 mai, il reçut l'ouvrage imprimé le 26 et termina sa duplique, *Rationis Latomianae confutatio*, le 8 juin.

Entre autres matières, Louvain avait censuré le célèbre «simul peccator et iustus», l'idée que nous sommes à la fois pécheurs quant à nous-mêmes et justes grâce au pardon divin, en la formulant ainsi: «Une bonne œuvre, même la meilleure, est un péché véniel» (c.-à-d. un péché que Dieu pardonne)²⁸. Luther avait relevé cette censure et elle revient dans la discussion entre Latomus et lui: s'il est vrai que nous faisons toute notre vie et le bien et le mal — ce que S. Augustin enseigne contre les Pélagiens en les mettant au défi de montrer celui qui n'a pas besoin de prier tous les jours «pardonne-nous nos offenses» — si cela est vrai, est-ce à dire que nos bonnes et mauvaises actions alternent constamment — ainsi Latomus — ou que le mal se trouve pour ainsi dire diffus dans toutes nos œuvres, même dans les bonnes, et que dans tout Dieu pardonne les offenses?

Cette question en entraîna une autre: le chrétien baptisé est-il amélioré dans le baptême d'une manière qui est sensible aussi bien à l'homme qu'à Dieu, ou reçoit-il le pardon divin? En d'autres termes, le péché est-il ponctuel ou diffus? Et qui le surmonte? Nous-mêmes ou Dieu seul?

Pour nous rendre compte du poids que de telles questions pouvaient avoir pour Luther, il convient de nous rappeler ses idées sur les maux dont souffrait l'Eglise et les remèdes que l'on devait y apporter. Contrairement à ce qui sera souvent le cas ailleurs (à Zurich et à Strasbourg par exemple, plus tard à Genève ou en Angleterre), Luther et ses partisans ne croyaient pas que les maux dont souffrait l'Eglise de leur temps provenaient en premier lieu d'une corruption des mœurs, ni d'une mauvaise organisation ecclésiastique, ni d'une religiosité formaliste et quasi mécanique. Ils attribuaient l'origine de ces maux bien plus au fait que les hommes s'attribuaient une part à l'œuvre du salut, salut dont nous étions redevables au seul Christ. L'hérétique Pélage, pensait Luther, l'avait emporté sur saint Augustin, docteur de l'Eglise²⁹.

²⁸ WA 6, 176, «Opus bonum optime factum est peccatum veniale.» Tiré du Sermon sur la pénitence, 1518, WA 1, 322 s. (citant Ps. 142,2) et Les Dix Commandements, 1518, *ib.* p. 428 (citant Rom. 3,11 ss.).

²⁹ V. p. ex. HARRY MCSORLEY, *Luthers Lehre vom unfreien Willen (= Beiträge z. oekum. Theologie*, t. 1), Munich 1967, pp. 280 s. — Le fait de la lutte antipélagienne forme le fond commun des interprétations très divergentes quant à la voie qui a mené

4. *Les verba Dei*³⁰

Dans sa réponse à Latomus, Luther doit, entre autres, répondre aux arguments de son adversaire concernant l'interprétation de *Romains* 7:19 ss.: «Ce n'est pas le bien que je voudrais faire que je fais, mais le mal que je ne voudrais pas; ce n'est d'ailleurs pas moi qui effectue cela, mais le péché qui habite en moi...» et: «j'aime la loi de Dieu selon mon homme intérieur, mais je vois une autre loi dans mes membres».

Contre l'idée que cet état puisse décrire le chrétien comme pécheur qui ne vit que du pardon, Latomus avait fait appel à l'idée augustinienne que les sollicitations de la concupiscence — au sens théologique de ce terme — ne jouent pas le même rôle selon que l'on y résiste ou non. Mais Latomus propose encore d'autres solutions: S. Paul aurait parlé «en la personne d'un homme vivant sous la loi, non justifié par la grâce»³¹. Ou encore: S. Paul aurait bien parlé en son nom propre et en la personne des croyants en général, pour illustrer le conflit entre la grâce et le péché que révèle la loi, de manière à montrer que ceux qui suivent les impulsions de la grâce ne sont plus sujets à la condamnation³².

Tout dépendrait donc d'une part du baptême qui enlève les péchés passés, et d'autre part de la résistance que l'homme oppose à la concupiscence, afin qu'elle ne l'entraîne pas au péché. Le «vitium» qui existe dans le baptisé n'est donc péché ni chez les enfants encore privés de raison, ni chez les adultes qui résistent à ce «vitium».

C'est ici surtout qu'intervient la réplique de Luther: il proteste contre la tentative de son interlocuteur de comprendre S. Paul comme s'il employait les termes de *péché*, *chair*, *charnel*, *œuvre* dans un sens impropre ou figuré pour ne désigner qu'un aspect partiel de la situation humaine, et il plaide pour l'idée que chez l'apôtre les mots et les choses correspondent parfaitement les uns aux autres: cas qu'Erasmus avait envisagé dans son traité *De l'abondance des mots et des choses*, qui enjoint aux orateurs de choisir leurs mots avec le plus grand

Luther (et d'autres professeurs de Wittenberg) à reprendre pour leur époque le combat de S. Augustin contre les Pélagiens: tradition universitaire, tradition de l'ordre, tradition augustinienne transmise par Grégoire de Rimini ou redécouverte personnelle de S. Augustin. Cf. MANFRED SCHULZE, *Via Gregorii in Forschung und Quellen in: Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation*, éd. H. A. OBERMAN (= *Spätmittelalter und Reformation*, t. 20), Berlin et New York 1981, en part. chap. 8, pp. 100-126.

³⁰ De l'ensemble de la controverse, nous ne relevons que les sujets germains à notre enquête particulière. VERCUYSSÉ analyse la *Ratio* et la *Confutatio* dans leur ensemble, pp. 526 ss. et 529-532. Notre sujet est mentionné p. 536.

³¹ *Ratio*, sign. *eij r.*, alléguant Origène et S. Ambroise.

³² *Ibid.* *eij r.-fij r.* alléguant S. Augustin.

soin, afin de donner la meilleure image des choses, car: «il n'existe aucun terme qui ne soit le plus apte en quelque cas»³³.

Se fondant de toute évidence sur de telles idées, Luther dit ici³⁴: «Quant à nous, nous ne pensons pas... que des mots aient fait défaut à saint Paul, «cet instrument de choix» [Act. 9:15], prévu pour parler en des termes soigneusement choisis et aptes». L'homme ne saurait «parler lui-même plus clairement ou plus sûrement que Dieu n'a parlé de sa propre bouche»³⁵.

Il n'est ni utile ni nécessaire de citer ici tous les passages de notre traité où paraissent de telles idées ou de telles formules. Essayons plutôt de les résumer à l'aide de quelques-unes d'entre elles: d'une part, c'est Dieu, plus précisément l'Esprit saint, qui exprime dans les saintes Ecritures des choses divines; cela reste vrai aussi pour les passages comme celui que nous venons de citer, où il est question de la personne des écrivains sacrés eux-mêmes. D'autre part, il y a adéquation parfaite entre la matière dont il s'agit (la *res*) et le langage que ces écrivains, mus par l'Esprit, emploient pour l'exprimer. D'ailleurs, cela n'est pas vrai de l'ensemble des discours seulement, mais aussi des termes mêmes qui les composent: «Comme si l'Esprit saint ignorait les termes (*verba*) qui lui permettent de parler des choses qui le concernent (*de rebus suis*) sans danger»³⁶ — c'est-à-dire, sans risque d'être mal compris. En somme: «les termes employés dans le saint canon [des Ecritures] sont ceux du Saint-Esprit»³⁷.

Dans tout cela, rien qui soit nouveau ou particulier. C'est ainsi que les théologiens chrétiens avaient toujours enseigné. Mais Luther y ajoute que les énoncés divins sont cohérents³⁸, et que l'Ecriture elle-même (I Tim 6:20) interdit aux théologiens d'employer des «termes nouveaux et profanes». C'est précisément ce dont il accuse son adversaire de l'heure: il aurait introduit dans sa théologie des «vocables nouveaux».

Or, pour être univoque, adéquate et certaine — la foi chrétienne n'a que faire de probabilités et d'approximations —, la théologie doit, elle aussi, employer cette terminologie scripturaire; sinon, l'adéquation des mots aux choses se perd. C'est ce qui est arrivé à Latomus qui, en *Esaïe* 64:6 («nous sommes *tous* devenus immondes et *toutes* nos justifications sont comme un linge souillé»), propose de comprendre *tous* et *toutes* comme *certain*s et *certain*es; ou encore, en *Romains* 7, d'entendre le terme de *péché* comme désignant autre chose que le péché lui-même. Or, il n'incombe pas au théologien,

³³ *De duplici copia verborum ac rerum*, livre 1, ch. 11, LB1, 9B: «Nullum enim verbum est, quod non alicubi sit optimum». Cf. LUTHER *WA* 8, 89, 1.16: «Quasi spiritus sanctus minus providus fuerit aut verba ignorarit quibus sine periculo de rebus suis loqueretur...»

³⁴ *WA* 8, 91, 1. 15 ss.: «Nos enim non credimus... Paulo defuisse verba, qui sit «*vas electionis*» electis et propriis verbis locutus praevisus...»

³⁵ *WA* 8, 118, 1. 2-9.

³⁶ P. 98, 1. 24; cf. p. 9, 1. 10; 61, 1. 36.

³⁷ P. 61, 1. 20.

³⁸ P. 60, 1. 25 et 36; p. 61, 1. 3 ss. et 11 ss.

fût-il le grand Latomus, d'affirmer ce qui peut être dit de telle ou telle manière, mais ce qui doit nécessairement être dit ainsi³⁹.

Celui qui ignore cette règle tombera tôt ou tard dans la «Babylone» des langues et des mots — allusion transparente à l'histoire de la Tour de Babel que la *Glose ordinaire* avait déjà expliquée dans le sens visé ici par Luther: chez les bâtisseurs, il y aurait eu divorce entre le son et le sens du langage⁴⁰.

5. *Les Pères et la Tradition*

Pour soutenir une théologie dans laquelle certains actes humains étaient des péchés et d'autres des actes vertueux, et où la concupiscence était comprise comme une tentation résistible, Latomus avait fait une large place aux témoignages des Pères de l'Eglise retenus par l'Ecole. Certes, sur un point très essentiel, il avait eu la main malheureuse, citant comme provenant de S. Jérôme le dicton: «Que soit anathème celui qui dit que Dieu commande l'impossible» — alors que ce dicton était de l'hérétique Pélage — et Luther ne manquera pas de verser sur ce «decretellum» les flots de son mépris⁴¹. Mais dans leur ensemble, les dossiers patristiques rassemblés par Latomus sont suffisamment imposants pour obliger Luther — qui, lui aussi, se réclame des Pères — à prendre position.

Il le fait en quatre étapes. D'abord il rappelle qu'il peut, lui aussi, citer les opinions des Pères. Si Latomus pense avoir pour lui toute la terminologie des Pères, qu'il la suive s'il le veut; Luther, lui, s'en tiendra à celle de S. Paul: «S. Paul appelle péché ce qui reste en nous après le baptême, les Pères ne l'appellent pas péché mais infirmité ou imperfection: ... mais Augustin doit être considéré à part, car lui l'appelle sans ambages <vice> et <iniquité>»⁴². D'ailleurs, poursuit Luther, ce qu'enseigne Latomus, il l'a peut-être trouvé chez tel Père que je n'ai pas encore lu, mais que l'on ne vienne pas s'opposer à

³⁹ P. 62, l. 14.

⁴⁰ P. 63, l. 30 ff. v. Glossa marginalis ad loc. in: *Biblie iam pridem renovate pars prima...* [-sexta]... éd. Sébastien Brant, Bâle 1501-2.

⁴¹ P. 53, l. 17. Cf PÉLAGE, *Libellus fidei* par. 20, PL 45, 1718: «Exsecramus etiam eorum blasphemiam qui dicunt impossibile aliquid homini a Deo praeceptum esse». Erasme avait déjà rangé cette pièce parmi les faux dans son édition des *Opera* de S. Jérôme 1516, t. I, sign γ 3 v. Le texte est courant chez les scolastiques (v. p. ex. J. ALTENSTAIG, *Lexicon theologicum* [1517] Anvers 1575 s.v. *impossibile*. De bons patristiciens comme JOHN FISHER l'acceptent: *Assertionis lutherianae confutatio*, art. 31, *Opera* (Würzburg 1597) col. 612. LATOMUS: *Ratio* f. [bij] v. *medio* prétend même qu'il s'agit d'une loi canonique: — WA 8, 53, l. 17; 9, l. 3, etc.

⁴² WA 8, 100; cf. *ib.* p. 89; S. AUGUSTIN, *Ep.* 153 chap. 4, par. 15, CSEL 44, 412 (peccatum); *De peccatorum meritis et remissione* livre 2, ch. 19, par. 33; ch. 4 par. 4; CSEL 60, 104 et 73 s. (vitium etc.) et surtout *Ep.* 167 chap. 3 s., par. 10-116, CSEL 44, 596-603.

moi au sujet d'Augustin, de Jérôme, d'Ambroise, de Grégoire ou de Bernard, qui sont tous des auteurs que je connais bien et dont je suis la doctrine: si l'une ou l'autre fois ils se sont exprimés comme le dit Latomus, il ne faut pas en faire des articles de foi⁴³.

Luther rappelle ensuite que les Pères eux-mêmes, saint Augustin en tête, ont voulu que l'on n'accepte leurs opinions que dans la mesure où elles s'accordaient avec les Ecritures. Nous avons déjà rencontré cette idée chez Erasme. Elle était d'autant plus familière aux hommes du XVI^e siècle qu'elle faisait l'objet d'un recueil de passages inséré dans la plus courante des collections canoniques, le *Décret* de Gratien (distinction 8). Maître Gratien de Bologne y avait exploité des textes dans lesquels S. Augustin s'oppose à l'usage que les schismatiques donatistes de son temps faisaient de la coutume. Il y fait remarquer que le Christ n'a pas dit: «je suis la coutume (*consuetudo*)», mais (Jn 14:6) «Je suis la Vérité». Luther écrit à ce sujet: «Tu diras: ne crois-tu donc pas aux dires des Pères? Je réponds: y croirais-je? Qui l'a commandé? Où Dieu nous a-t-il donné un tel précepte? Pourquoi eux-mêmes — c'est-à-dire les Louvainistes — n'y ont-ils pas cru? Surtout à saint Augustin qui voulait être libre et commandait à tous de rester libres dans les jugements qu'ils portaient sur les écrits humains⁴⁴?»

Cette étape est suivie par une autre. Les Pères, dit Luther, sont allés beaucoup plus loin: tout comme S. Paul a interdit les «nouveau-tés profanes», S. Hilaire de Poitiers, dans son livre *Sur la Trinité*, «a correctement estimé qu'il ne fallait rien affirmer en dehors de ce que nous prescrit le Ciel»⁴⁵. Il vaut la peine de citer les deux passages bien plus rhétoriques de S. Hilaire, que Luther résume ici sous forme de règle, exprimée en termes quasi juridiques: «Le meilleur lecteur [des Ecritures] est celui qui comprend le sens de ses énoncés à l'aide de ces énoncés mêmes, plutôt que de leur en imposer un autre...», et ailleurs: «Aux croyants suffit la parole de Dieu, qui nous est parvenue par le témoignage des évangélistes avec la puissance de la vérité même...»

Luther suit un schéma tout à fait traditionnel: d'abord le témoignage biblique lui-même puis, comme nous venons de le voir, le témoignage des Pères. En troisième lieu, il cite les «raisons» — en l'occurrence, l'histoire: celle d'un des vocables les plus vénérables de toute la tradition chrétienne: le terme ὁμοούσιος, «de même substance», utilisé en 325 par le Concile de Nicée pour affirmer la pleine divinité du Christ. Ce terme, dit Luther⁴⁶, prêtait le flanc à la

⁴³ WA 8, 102.

⁴⁴ *Decreti* I a pars, dist. 8 et 9 éd. AE. FRIEDBERG (Leipzig 1878) Graz 1959, t. 1, cols 12 ss. LUTHER, WA 8, 98, l. 27 ss. où il convient de lire «Augusti[-no]» et pas «[-nus]».

⁴⁵ WA 8, 83, l. 8 ss. La réf. de WA est insuffisante: il ne s'agit pas seulement du livre 2, chap. 1, mais aussi et surtout du livre 1, chap. 18 (PL 10, 38 et 50).

⁴⁶ P. 117, l. 14 ss. Cf. MARC LIENHARD, *Luther témoin de Jésus-Christ (= Cogitatio fidei*, t. 73), Paris 1973, pp. 320 et 335.

critique des hérétiques ariens, qui avaient beau jeu de se plaindre qu'il n'était pas biblique. D'ailleurs, saint Jérôme lui-même s'en serait méfié. Privé de ses livres, Luther fait erreur ici: dans une lettre au pape Damase, S. Jérôme exprime en fait des doutes concernant le terme d'*hypostase* et non d'*ousia*. Luther a fait mieux en renvoyant aussi à S. Hilaire, qui explique la peine que l'on avait à s'opposer à une innovation hérétique doctrinale à l'aide d'une innovation terminologique⁴⁷.

Voici donc qu'à l'occasion d'une controverse sur ce qui est péché et ce qui ne l'est pas, Luther développe un programme tendant à retrouver un langage adéquat pour la théologie: programme de type humaniste, comme nous l'avons vu — et nous pouvons le répéter ici, vu les critiques qu'Erasme lui-même savait adresser aux termes techniques, y compris celui d'*hypostase* précisément —, programme qui serait même patristique et traditionnel selon Luther lui-même; programme qui tend à trouver dans les Ecrits sacrés la norme suprême non seulement des *res* de la théologie (ce n'était pas une question de controverse), mais aussi des *verba* adéquats⁴⁸.

6. Une palinodie?

Nous avons commencé par dire qu'il convient de ne pas isoler Luther. On pourrait citer d'autres théologiens de l'époque bien plus influencés que lui par Erasme, qui ont flirté avec l'idée d'une théologie qui trouverait dans les Livres saints non seulement son fondement et sa substance, mais ses moyens d'expression même. Relevons en passant les noms du réformateur strasbourgeois Martin Bucer⁴⁹ et de son disciple Jean Calvin⁵⁰. Est-il nécessaire de dire qu'aucun d'entre eux n'a réalisé un tel programme?

En histoire, il n'est pas utile de chercher les «causes» des événements. Il est plus utile d'en retracer le cours, de les décrire, de les analyser. Or, si l'on peut trouver quelques signes avant-coureurs de notre programme chez le jeune Luther — dès 1518 environ⁵¹ — on n'en voit en revanche guère de suite.

⁴⁷ S. JÉRÔME, *Ep.* 14, pars 3, *CSEL* 54,64. S. HILAIRE, *Contra Constantium*, ch. 16, *PL* 10, 594.

⁴⁸ Cf. dans le même sens l'excursus sur les figures de rhétorique (selon S. AUGUSTIN, *De doctrina christiana* livre 3, chaps 29 ss.) *WA* 8, 84-86 où Luther concentre souvent son attention sur les termes p. ex. p. 84, l. 33: «in eo verbo»; 85, l. 11: «in uno vocabulo», etc. — Pour Erasme v. BOYLE, *op. cit.* p. 67.

⁴⁹ WERNER ELERT, *Morphologie des Luthertums* (2^e éd.), Munich 1952, t. 1, pp. 162 ss.

⁵⁰ WILLEM NIJENHUIS, *Ecclesia reformata. Studies on the Reformation* (= *Kerkhistorische bijdragen* t. 3), Leiden 1972, ch. 4: *Calvin's Attitude towards the Symbols of the Early Church during the Conflict with Caroli*, en part. pp. 83 s.

⁵¹ GRANE, *Modus*, pp. 175 s.

En 1525, dans le traité du *Serf Arbitre*, par exemple, il s'oppose aux tentatives d'Erasme d'expliquer comme des «tropes», des figures de rhétorique, les passages comme celui (d'*Exode* 14:4) où il est dit que Dieu lui-même endurecit le cœur du Pharaon. Erasme avait expliqué que Dieu avait tout simplement laissé le Pharaon libre d'endurcir lui-même son cœur. Dans sa réplique⁵², Luther ne fait plus tellement état de l'adéquation de la seule terminologie biblique. Certes, il relève qu'il n'y a pas lieu ici, comme l'a fait Erasme, de suivre Origène et S. Jérôme, et d'interpréter: «J'endurcirai» comme «par ma douceur je permets au Pharaon de s'endurcir». «De là — dit Luther — nous vient cette liberté dans l'interprétation, qui fait que tout est confondu par le truchement d'une grammaire nouvelle et inouïe» (*nova et inaudita grammatica omnia confunduntur*). Mais ici, ce genre de raisonnement n'est plus qu'un élément dans un ensemble plus élaboré: par exemple, en quoi Dieu est-il déchargé de la responsabilité du mal s'il le laisse faire au lieu de le faire lui-même? L'image d'un Dieu qui laisse faire, n'est-elle pas celle d'Aristote, dont le Dieu ne se meut pas, plutôt que celle de l'Écriture? Ne faut-il pas se contenter des *verba Dei* — ici nous les retrouvons — puisqu'il s'agit d'un mystère dont nous ne savons rien et ne pouvons rien dire en dehors de la révélation⁵³?

Plus loin, nous ne retrouvons plus que l'idée positive: les *choses* divines trouvent leur meilleure expression dans les *dires* divins: ainsi, dans le «grand» Commentaire de l'*Épître aux Galates*, 1531, Luther relève que nul homme n'aurait osé parler de manière aussi paradoxale que S. Paul lorsqu'il dit (Gal. 2:20) «je vis, mais ce n'est plus moi qui vis; c'est Christ qui vit en moi»; ce n'est que grâce à S. Paul que nous pouvons, à notre tour, faire nôtre une telle formule⁵⁴. Mais désormais, la règle biblique si stricte, appliquée non seulement à la théologie mais à sa terminologie même, ne préoccupe plus tellement Luther. Bien au contraire: en 1537, nous le voyons préparer un document destiné à être soumis au Concile, qui allait devenir celui de Trente, et dont on attendait alors une première réunion à Mantoue. Ce document, à mi-chemin entre une confession personnelle et un mémoire officiel de la Ligue de Smalcalde, parle des «articles de la majesté divine» — Trinité et Incarnation — dans une terminologie tirée du Symbole dit de saint Athanase (texte bien moins métaphysique et beaucoup plus paradoxal que les textes orientaux). «Au sujet de ces articles, dit Luther, il n'y a entre nous et nos adversaires aucune controverse, puisque de part et d'autre nous les professons tous»⁵⁵.

L'année suivante, Luther publia des traductions commentées du *Te Deum* et des Symboles dits de S. Athanase, des Apôtres et de Nicée: dans ce dernier nous voyons comment il traduit désormais — en fait déjà depuis des années —

⁵² WA 18, 703 ss.

⁵³ P. 709.

⁵⁴ WA 40:1, 285.

⁵⁵ BSLK, p. 415.

le terme *homoousios*; il devient «mit dem Vater in einerlei Wesen», «partageant un même être avec le Père»⁵⁶.

Quant au concile tant attendu, il se faisait attendre; entre-temps un érudit franciscain, Pierre Crabbe, avait publié chez Quentel, à Cologne, une des plus importantes maisons d'édition de la Basse Allemagne, une collection d'Actes Conciliaires qui dépassait par la richesse et l'exactitude de sa documentation tout ce que l'on possédait alors⁵⁷. Encouragé par cette documentation, Luther se mit à l'œuvre pour écrire son traité *Von den Konziliis und Kirchen, Des Conciles et de l'Eglise*, paru en 1539.

Ce traité — qui fut traduit en français à Genève au lendemain de la publication très tardive de la version latine à Bâle⁵⁸ — contient par endroits une véritable *retractatio* (au sens augustinien du mot) de la réponse à Latomus. Certes, nous y retrouvons les renvois obligatoires aux Pères qui, S. Augustin en tête, enseignaient qu'on ne devait pas accorder à leurs écrits la même valeur qu'à l'Ecriture sainte⁵⁹; nous retrouvons l'image de la source à laquelle il vaut mieux boire qu'au ruisseau⁶⁰, et le constat que l'interprétation de *Romains 7* a souvent été insuffisante chez les anciens⁶¹.

Mais à l'intérieur de ce cadre commun, la perspective a changé du tout au tout. Ce n'est plus parce qu'elle nous fournit une terminologie précise, adéquate et divinement autorisée, que l'Ecriture sainte est supérieure à ses interprètes: c'est parce qu'elle nous transmet l'ensemble de la foi chrétienne, alors que les Pères et les Conciles n'en reprennent que des parties, parties qui restent en deçà du total, même si, comme l'a fait Pierre Lombard, on les réunit en une compilation aussi complète que possible⁶². Cette perspective ne contredit pas l'autre, bien sûr: nous savons qu'à Wittenberg Melanchthon lui-même avait réuni les deux perspectives dès 1521 dans ses célèbres *Lieux communs*⁶³. Mais dans notre contexte précis, cette autre manière de voir nous apporte des surprises. Le Concile de Nicée, nous dit Luther, n'a ni inventé ni formulé pour la première fois l'article de la pleine divinité du Fils; c'est au Saint-Esprit que nous le devons, et c'est lui qui l'a fait formuler par les apôtres⁶⁴. Quant au terme d'*homoousios*, le concile l'a introduit pour ne laisser aucun subterfuge aux Ariens: «Homousios [sic] signifie d'une seule sorte d'être ou nature et pas

⁵⁶ WA 50, 282.

⁵⁷ *Concilia omnia tam generalia quam particularia...* 2 t., v. la description bibliographique WA 50, 502 s.

⁵⁸ W. G. MOORE, *La Réforme allemande et la littérature française* (= *Publ. de la Fac. des Lettres de l'Univ. de Strasbourg*, fasc. 52), Strasbourg 1930, pp. 357-360.

⁵⁹ WA 50, 524; 543; 605; 639.

⁶⁰ P. 525, cf. WA 8, 103, l. 16.

⁶¹ WA 50, 525.

⁶² Pp. 537-547; en part. p. 543.

⁶³ CR 21, Ep. dedic. cols 82 s. et introduction col. 83. Cf. aussi P. FRAENKEL, *Testimonia Patrum* (= *Travaux d'Hum. et Ren.* t. 46), Genève 1961, pp. 286-292.

⁶⁴ WA 50, 551.

deux... ou consubstantiel comme on chante dans le *Credo*. D'autres l'ont traduit par *coexistentialis* ou *coessentialis*...»⁶⁵. Plus loin, Luther parle du *Dialogue contre les Ariens* de Vigile de Thapse (que l'on attribuait alors à S. Athanase lui-même) et où est rapportée non seulement la célèbre objection arienne contre un terme qui ne se trouve pas dans l'Écriture, mais aussi la réplique de S. Athanase: les termes «ingenitus Deus» (Dieu non engendré), que les Ariens emploient eux-mêmes, n'est pas non plus biblique. Et Luther de faire sienne cette réplique en rappelant un des passages de S. Hilaire dont il avait fait état en 1521 pour prouver qu'il fallait employer les *verba Dei*. Maintenant il écrit: «Il est bien vrai qu'il ne faut rien enseigner en matière de théologie qui ne se trouve dans l'Écriture, comme écrit S. Hilaire au premier livre *De la Trinité*. Cela signifie qu'il ne faut adopter aucune autre doctrine. Mais cela ne signifie pas qu'il est interdit d'employer d'autres termes que ceux qui se trouvent dans l'Écriture. Ce n'est d'ailleurs pas faisable, surtout lorsque les hérétiques par leurs tricheries tentent de déformer et de dénaturer ce que disent les Écritures. Dans ce cas, il devint nécessaire de résumer en une formule brève l'enseignement que les Écritures donnent en un grand nombre de textes, et de demander aux hérétiques s'ils croyaient que le Christ était *homousios* comme l'Écriture l'enseigne dans de nombreux passages...»⁶⁶.

Résumons: Luther avait assimilé très tôt les leçons qu'inculquait l'humanisme biblique d'un Erasme: chercher, pour les *res* sacrées, les choses des Écritures et de la théologie, les *verba* adéquats dans ces mêmes Écritures. Ecrivain et traducteur — pas de la Bible seulement — Luther pratiquait aussi la recherche d'un langage adapté à son public⁶⁷. Quant à la question du langage adéquat à son sujet, nous avons vu comment Luther a évolué. Les *choses* doivent, bien entendu, toujours, et de l'aveu même des anciens et des médiévaux, provenir des livres sacrés. Mais Luther a désappris le programme bibliciste qu'il avait appris auprès de l'humanisme biblique et qui, pour un temps, l'avait captivé. Aux *res* de la théologie conviennent à nouveau non seulement les *verba* de l'Écriture, mais aussi ceux de la tradition théologique et en tout premier lieu, bien entendu, ceux des anciens conciles et des Pères⁶⁸.

⁶⁵ P. 571: «Homousios heisst einerley Wesen oder Natur, oder einerley und nicht zweierley wesen...»

⁶⁶ P. 572: «Denn es ist ja war, man soll ausser der Schrifft nichts lernen in Goettlichen sachen wie S. Hilarius schreibt l. de Tri. Das meint sich nicht anders. Denn man soll nichts anders lernen. Aber das man nicht solt brauchen mehr oder ander Wort, weder in der Schrifft stehen, das kan man nicht halten, sonderlich im zanck und wenn die Ketzer die sachen mit blinden griffen wollen falsch machen und der Schrifft wort verkeren. Da war von noeten, das man die meinung der Schrifft, so mit vielen sprüchen gesetzt in ein kurtz Summarien wort fasset und fragt, ob sie Christum homousion hielten, wie der Schrifft meinung in allen Worten ist...»

⁶⁷ LUTHER, *Préface à sa traduction des Fables d'Esop* (env. 1530), WA 50, 454.

⁶⁸ Ce travail était déjà achevé quand j'ai pu prendre connaissance de l'article de WALTER MOSTERI, *Luthers Verhältnis zur theologischen und philosophischen Überlie-*

ferung (in: *Leben und Werk Martin Luthers 1526-1546*) éd. H. JUNGHANS, 2 tt. Goettingen 1983 t. 1, pp. 347-368 (texte) et t. 2, pp. 839-849 (bibl. et notes). Il convient de comparer à ce qui est dit ici surtout les pp. 347 s. et 353 (Aristote et la logique); p. 352 (*Arts. de Smalc.*); pp. 353 et 356 s. (l'homœousie dans le Traité de l'Eglise et d'autres écrits tardifs). — On pourra consulter également le travail de BIRGIT STOLT, *Luthers Übersetzungstheorie und Übersetzungspraxis*, *ibid.* 1, pp. 241-252 et 2, pp. 797-800, surtout t. 1, p. 244 sur le schéma «res et verba».

ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES

13, Rue Louis-Perrier, F-34100 Montpellier

(France: 110 f.f. — Etranger: 125 f.f. — C.c.p. 268-00 B Montpellier)

SOMMAIRE

1987/1

C. Burchard: *Le Sermon sur la Montagne*.

M. Carbonnier Burkard: *Le prédicant et le songe du roi*.

E. Labrousse: *Conviction et tolérance*.

LA TRINITÉ

B. Kaempf: *Trinité ou quaternité?*

J. Ansaldi: *Approche doxologique de la trinité de Dieu. Dialogue avec J.-L. Marion*.

NOTES ET CHRONIQUES

J.-D. Dubois: *Chronique patristique IV*.

M. Behr: *La nouvelle bibliothèque de la Faculté de Théologie protestante de Montpellier*.