

Yves Congar, lecteur de Luther

J'ai beaucoup étudié Luther. Il ne se passe guère de mois où je ne revienne à ses écrits. Je ne crains pas de le dire : j'ai pour lui de l'admiration¹.

La rencontre marquante d'Yves Congar avec Martin Luther remonte à 1930 : il a vingt-six ans. Au cours de ses premières vacances après son ordination presbytérale, qui se déroulèrent au couvent dominicain de Düsseldorf (août-septembre 1930), il pressentit, écrira-t-il, « le bénéfice qu'un esprit français peut recevoir d'un contact avec l'Allemagne. (...) Je dois beaucoup au génie allemand, à mes nombreux amis allemands, à la science allemande. Je sentais dès lors, bien que le connaissant encore mal, qu'il y avait quelque chose de très profond à comprendre et à trouver chez Luther »². L'été suivant, il fréquente les centres universitaires berlinois et « subit la fascination des hauts lieux du luthéranisme »³ : la Wartburg, Erfurt, Wittenberg, « où, notera-t-il, je revins plusieurs fois, ayant même obtenu du ministère compétent d'avoir accès aux livres et aux documents exposés dans le musée de la Luther-Halle »⁴. À Paris, durant le premier semestre 1932, il suivit notamment le cours d'Étienne Gilson sur Luther aux Hautes-Études. C'est aussi l'époque où il commence à lire Luther dans le texte (les éditions critiques) et de nombreuses monographies qui lui sont consacrées⁵. Signalons aussi que, souvent, Congar traduit lui-même en français les passages du Réformateur qu'il cite.

¹ Jean Puyo interroge le Père Congar, Paris, Centurion, 1975, p. 59. L'idée de cette étude sur « Yves Congar, lecteur de Luther » m'est venue du Père Congar lui-même, certes, mais aussi de l'article très suggestif d'A. BIRMELE, « Yves Congar en dialogue avec la Réforme », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique*, CVI/1 (Janvier-Mars 2005), p. 65-88, spécialement 67-75 (I. Un grand connaisseur de la Réforme et en particulier de Luther).

² Y. CONGAR, *Une passion : l'unité. Réflexions et souvenirs 1929-1973*, Paris, Cerf, 1974 (*Foi vivante* 156), p. 16-17.

³ É. FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris, Centurion, 1982, p. 217.

⁴ Y. CONGAR, *Une passion : l'unité*, op. cit., p. 17.

⁵ Il suffit, pour s'en rendre compte, de dépouiller ses bulletins d'histoire des doctrines chrétiennes dans la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 20 (1931), p. 608-614, 21 (1932), p. 493-498, 22 (1933), p. 545-547, 23 (1934), p. 491-493, 24 (1935), p. 379-381, 27 (1938), p. 296-297...

C'est en 1950 que paraissent ses deux premières études d'une certaine importance sur Luther : « Luther vu par les catholiques ou de l'utilité de faire l'histoire de l'histoire »⁶, et surtout la troisième partie de *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, dédiée à la Réforme protestante⁷. Vu les dimensions réduites de cette contribution, nous nous limiterons à certains aspects de cette troisième partie de *Vraie et fausse réforme* pour en dégager quelques traits de l'interprétation congarienne du Réformateur allemand et ensuite la comparer avec la relecture critique que fera de cette étude le dominicain français quelque trente-trois ans plus tard.

Yves Congar, lecteur de Luther. Dans notre titre, nous entendons donc le mot « lecteur » à la fois au sens strict de lecteur (attentif, passionné) des écrits mêmes de Luther et au sens plus large d'interprète (critique) de sa pensée.

I. VRAIE ET FAUSSE REFORME : LA REFORME DE LUTHER

Comment Congar interprète-t-il le propos de réforme ecclésiale de Luther, essentiellement sur la base des textes mêmes de celui-ci ? Corrélativement, comment analyse-t-il la notion luthérienne d'Église ? Ce seront les deux subdivisions de cette section relative à l'ouvrage de 1950. Nous focalisons notre regard sur Luther là où Congar, plus d'une fois, envisage aussi les autres Réformateurs.

1. La « réforme » selon Luther

Dans *Vraie et fausse réforme*, la distinction entre « vie » (existence, action, mission des fidèles ; contingente) et « structure » (apostolique, dogmatique, sacramentelle, hiérarchique ; immuable) joue un rôle déterminant. Pour Congar, la réforme porte sur la *vie* (humaine) de l'Église, non sur sa structure (divine). Or, selon l'analyse congarienne du propos explicite de Luther (comme de Calvin), les Réformateurs du xvi^e siècle ont voulu réformer non tant la vie

⁶ Paru dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 34 (1950), p. 507-518, reproduit dans Y. CONGAR, *Chrétiens en dialogue. Contributions catholiques à l'Œcuménisme*, Paris, Cerf, 1964, p. 437-451.

⁷ Voir Y. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1950 (*Unam Sanctam* 20), p. 353-536, 353-428 plus spécifiquement (sur la pensée de Luther), ainsi que les notes bibliographiques très fournies en bas de page ; abrégé *VFR* désormais. « La troisième partie n'était pas prévue dans la rédaction de 1946 (...). Mais pouvait-on, pouvais-je, moi surtout, traiter le problème théologique « réforme » sans poser la question de la Réforme protestante ; et pouvait-on poser cette question sans se voir obligé de la traiter d'une façon suffisamment approfondie ? » (*VFR*, p. 16)

de l'Église ni même ses structures historiques (concrètes, relatives) que sa *structure* (hiérarchique) même⁸.

Indéniablement, selon Congar, Luther a engagé une action de réforme, mû en grande partie par des motifs pastoraux et spirituels. Il a également voulu corriger des abus, surtout « ceux qui atteignent la fonction pastorale : on trouve trop peu d'âme et de cœur dans l'exercice des activités ecclésiastiques, on se préoccupe excessivement du temporel, du profit personnel »⁹. Il incrimine tout spécialement l'état de la prédication, ce qui, observe judicieusement Congar, touche au cœur l'idée luthérienne de réformation. Luther veut changer certaines pratiques généralisées relatives aux indulgences, à la confession, aux reliques, à la célébration des messes, au célibat, à la communion, aux observances monastiques, au culte de la Vierge et des saints. Plus exactement, il veut changer « la façon dont on pratiquait ces choses », qui « amenait à y placer sa confiance au détriment de la foi en la miséricorde gratuite de Dieu »¹⁰.

« Il y a donc, conclut le frère prêcheur, dans le propos des réformateurs du xvi^e siècle, une réelle intention pastorale : celle de réformer dans l'Église les pratiques qu'ils estimaient vicieuses. Et pourtant, ajoute-t-il, de toute évidence, ils n'en sont pas restés là »¹¹.

En fait, Luther avait perçu trois choses : premièrement, que les vrais abus étaient ceux « qui impliquaient une fausse doctrine, destructrice du vrai rapport religieux et donc de l'Évangile », remplacé « par *des pratiques* avec lesquelles on prétendait gagner le ciel »¹² ; deuxièmement, que « ce qui était malade dans l'Église, c'était la prédication », et qu'il fallait donc « commencer par une rénovation du ministère de la parole dans lequel consistait, à ses yeux, la fonction pastorale elle-même » ; troisièmement, qu'il s'agissait de changer « tout un système »¹³. En conclusion, « le vrai point à réformer était le système doctrinal »¹⁴, par un ressourcement à la Parole de Dieu. Il s'agissait de réformer « tout un système humain, ecclésiastique, consistant pour l'essentiel en obligations canoniques et en théologie

⁸ Congar nuance cependant : « À mesure que, depuis une vingtaine d'années, j'ai plus étudié et, je le crois, mieux compris la Réforme, j'ai saisi davantage l'immensité de ses déviations, mais aussi la profondeur des questions qu'elle posait et qu'elle pose encore à l'Église : questions qui, chez nous, n'ont jamais été prises en considération d'une manière suffisamment positive » (VFR, p.355). Il sera intéressant de noter quand le dominicain lui-même prendra en considération ces questions profondes de manière positive. Dès 1950, celui-ci ne manque pas de pénétration et de lucidité à propos de la Réforme.

⁹ VFR, p. 359.

¹⁰ VFR, p. 360.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibid*.

¹³ VFR, p. 361.

¹⁴ *Ibid*.

dialecticienne, raisonnante », scolastique¹⁵. « Ainsi Luther a-t-il transposé la réforme de l'ordre des mœurs et de la vie vécue de l'Église, où elle a toujours été exercée, à l'ordre de la foi et de la structure même de l'Église »¹⁶. Tout en gardant le sens traditionnel de la réforme ecclésiale, il a mis dans ce mot quelque chose de nouveau et de radical : abolition des couvents, élimination des canons, des décrets et de la scolastique, suppression des indulgences, transformation de la messe, changement de la doctrine « et, par voie de conséquence, de la structure hiérarchique de l'Église (négation du sacerdoce sacramentel, de la primauté papale, etc.) »¹⁷. Luther n'était que peu enclin à être un réformateur de la pratique et des mœurs, il était peu organisateur. « Il est un homme de la parole ; il est essentiellement novateur dans la doctrine »¹⁸. Il est plus et autre chose qu'un réformateur : il est un révolutionnaire ou un novateur, et il en est conscient.

En corrélation avec cette conception d'une réforme ecclésiale, demandons-nous à présent quelle est, selon l'auteur de *Vraie et fausse réforme*, la notion d'Église de Luther.

2. L'Église selon Luther

Selon Congar, c'est la synthèse de trois éléments, conjointement avec leur développement unilatéral, qui a façonné l'ecclésiologie luthérienne : « l'élément parole et foi, l'aspect de *communio sanctorum*, la dialectique d'intérieur et extérieur »¹⁹.

Le Réformateur allemand a vu très tôt le christianisme sous le signe de la parole et de la foi. « C'est la parole qui rend chrétien, c'est elle qui, reçue, fait qu'on entre dans l'Église et qu'on en est »²⁰ : toute la fonction de l'Église et du ministère est réduite à celle de la parole ; toute la réalité de l'incorporation au Christ est attribuée à la foi. Pour le dominicain français, cette tendance caractéristique de Luther pourrait être rattachée à l'une de ses grandes idées inspiratrices, celle des deux ordres de réalité et des deux naissances corrélatives : l'ordre naturel, celui des philosophes et des juristes, dans lequel on entre par la chair ; l'ordre du salut, celui du Christ, auquel on est appelé par élection et vocation, « auquel on naît, de la parole, par la foi »²¹.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *VFR*, p. 362.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *VFR*, p. 363.

¹⁹ *VFR*, p. 380.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *VFR*, p. 381.

Quant au Corps mystique, Luther en a jusqu'en 1517 une conception traditionnelle, honorant « les deux aspects de corps ou organisme de salut et de communion de tous ceux qui, par la grâce, ont part à la vie du Christ »²². Il tient alors à la fois la réalité de communion externe et celle de communion spirituelle. À partir de ses écrits polémiques sur la question des indulgences (1518), seul l'aspect de communion spirituelle est retenu. Dès lors, en se basant sur certains éléments de sa lecture de saint Augustin, « Luther conçoit le Corps mystique et le christianisme comme simple *communio sanctorum* »²³, trouvant dans cette interprétation le principe de sa négation du primat romain et du sacerdoce ministériel ou hiérarchique. « Tous les membres du Christ avaient une qualité égale et semblable dont leur foi était le seul principe constitutif... Ainsi commençait, ajoute Congar, le monumental et tragique malentendu caractéristique des positions protestantes : l'Église est conçue dans l'ordre de la relation de l'âme au Christ comme l'ensemble des hommes participant au Bien commun de grâce, et non (ou de façon tout à fait insuffisante) dans l'ordre des moyens du salut, comme une union dans la mise en œuvre de ces moyens. Or, l'Église, en vérité, est les deux ». L'Église terrestre se caractérise même proprement par ce second aspect, et manquer de l'affirmer, « c'est manquer de saisir la réalité proprement ecclésiale »²⁴.

Enfin, la racine de la considération exclusive tant de la foi que de la communauté des saints « doit être cherchée, selon le théologien français, dans la grande opposition dialectique entre l'extérieur et l'intérieur, qui est, à [s]on avis, le ressort de la pensée de Luther et la catégorie la plus foncière de son esprit »²⁵, puisée tout spécialement dans l'Épître aux Galates de Paul et le *De spiritu et littera* d'Augustin. Dans le contexte de sa réaction contre une religion surchargée de pratiques extérieures et de son aspiration à la paix intérieure, comme beaucoup de ses contemporains, le Réformateur a organisé sa pensée entre deux pôles : extérieur (corporel, visible, raison, nature...) et intérieur (spirituel, invisible, foi, seconde naissance...). Il a eu ainsi « une tendance ruineuse, déplore Congar, à identifier naturel et extérieur ou corporel et sensible d'une part, chrétien et spirituel d'autre part »²⁶.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *VFR*, p. 381-382.

²⁵ *VFR*, p. 382.

²⁶ *VFR*, p. 384. Néanmoins, Congar sait prendre ses distances vis-à-vis des interprétations catholiques courantes des écrits de Luther : « Tous ces textes présentent parfois des traits de violence, mais ils sont, dans l'ensemble, beaucoup plus calmes et normaux que les ouvrages catholiques ne présentent généralement l'œuvre de Luther. Le plus âprement polémique est la réponse à Catharin » (*VFR*, p. 384, note 57). Dans cette même note, il signale

Pour Luther, l'Église n'est que l'assemblée des vrais croyants dans le Christ, se construisant à partir de la foi et par la foi au Christ caché en Dieu, étant donc invisible quant à son principe, et même quant à sa réalité, en tant que celle-ci découle de son principe divin : « elle est le règne tout spirituel et invisible, dans notre foi, du Christ spirituel et invisible »²⁷. Une telle communauté tout intérieure et spirituelle ne peut se discerner, elle est elle-même objet de foi dans le symbole (*Credo sanctam Ecclesiam [id est] Sanctorum communionem*). C'est en ce sens que Luther parle d'« Église invisible »²⁸.

Cette Église véritable, intérieure et spirituelle, Église de la foi, ne reste normalement pas invisible. La *Christenheit* est normalement visible, « d'une visibilité 'formelle' tenant à ce que certains signes sensibles sont joints à la foi qui donne à l'Église sa structure »²⁹ : le baptême, le sacrement de l'autel, l'Évangile. « Les signes, ce cadre extérieur de communion, ne tiennent leur vérité que de la foi, (...) essentiellement celle de la justification par pure grâce »³⁰. La vraie Église est formée par ceux qui sont fidèles à la parole et à la foi du Christ, sans s'appuyer sur les œuvres, où qu'ils soient dans le monde. Pour le théologien catholique, « la théologie luthérienne est un 'galatisme' unilatéral, exaspéré au cours d'une profonde crise personnelle. (...) on ne saurait exagérer l'influence, dans la formation de la conscience de Luther, de la levée de saint Paul contre Pierre 'judaïsant' »³¹. Le Réformateur croyait pouvoir renouveler, à l'intérieur du corps ecclésial visible, sa véritable loi doctrinale et spirituelle. Pour cela, il n'avait pas besoin d'une ecclésiologie complète, mais seulement d'une ecclésiologie de crise, d'« une sorte de glose réformatrice en marge de l'ecclésiologie traditionnelle. Mais la glose a vite remplacé le texte »³², estime Congar.

Une fois que Luther fut rejeté par l'Église catholique, ces catégories lui ont servi à penser sa situation de prophète excommunié : « n'ayant pas pu renouveler l'Église 'vraie' dans le cadre de l'Église catholique, Luther a été amené à considérer son parti, non plus simplement comme le groupe des purs fidèles dans le corps d'une Église corrompue, mais *comme une Église en face de l'autre* »³³. La pensée ecclésiologique de Luther, s'interroge cependant le

que les *Vorlesungen über 1 Mose* (1535-1545) [XLIII, 383-388 = comm. *De Gen.* xxv, 21] sont à son avis le texte le plus éclairant sur la pensée profonde de Luther.

²⁷ VFR, p. 387.

²⁸ Cf. VFR, p. 388.

²⁹ VFR, p. 388.

³⁰ VFR, p. 389.

³¹ VFR, p. 391, note 72.

³² VFR, p. 391.

³³ VFR, p. 391-392.

dominicain français, a-t-elle les ressources adéquates pour alimenter la construction d'une ecclésiologie totale ? Le point névralgique, aux yeux du catholique, est celui où s'articulent l'aspect intérieur et l'aspect extérieur de l'Église.

Ainsi la critique adressée par Congar à l'ecclésiologie de Luther est-elle triple.

1° En identifiant intérieur et chrétien, extérieur et charnel, le Réformateur protestant ne pouvait pas voir comment un organisme visible est moyen de grâce, comment une forme extérieure peut être, comme telle, *de Dieu*. Il pense « l'Église seulement comme communauté spirituelle rassemblée par la foi que donne le Saint-Esprit ; nullement comme corps contenant et procurant cette communauté »³⁴. Congar estime que « dans l'Église Luther n'a vu que le christianisme, et dans le christianisme que le Christ, le Christ intérieur devenu *ma* justice. (...) il n'a pas voulu voir que le lien qui unissait [son corps] à son chef n'était pas purement spirituel, mais sensible. Le principe même (...) de [l'] apostolicité [de son Église] (...) était ainsi complètement méconnu. Ce point, tout à fait décisif, est d'une souveraine importance »³⁵.

2° Luther méconnaît le rôle de moyen des éléments extérieurs qui, pour lui, sont des signes d'un christianisme tout spirituel. L'intérieur n'est pas dépendant de l'extérieur, lequel est plutôt engendré par l'élément intérieur de parole et de foi, et n'a de rôle que de signe. Le luthéranisme a bien dû évoluer de fait dans le sens d'une Église dont l'appareil visible façonnât les chrétiens, mais ce n'était pas le mouvement de fond (de principe) de la pensée du Réformateur lui-même. Pour lui, l'intérieur juge (valide ou invalide) l'extérieur ; la visibilité de l'Église, ou l'institution ecclésiale, n'a pas de consistance ; il méconnaît l'apostolicité ecclésiale ou du moins substitue l'apostolicité de doctrine à l'apostolicité de ministère.

3° Luther méconnaît ainsi l'ordre proprement ecclésial. Il ne voit que la réalité de vie du Christ en nous, non le moyen ecclésial de l'obtenir. Aussi y a-t-il, d'un côté, un pur acte de Dieu et, de l'autre, une institution ecclésiastique qui est une réalité tout humaine. Seule la parole de Dieu relie l'homme à Dieu. Sur cette notion de « Parole de Dieu » plane cependant une ambiguïté. C'est pourquoi, la réalité externe de l'Église devient une chose purement séculière³⁶.

³⁴ VFR, p. 394.

³⁵ VFR, p. 395.

³⁶ Pour la présentation synthétique de cette triple critique congarienne, je suis de très près le résumé fourni par l'auteur lui-même dans la table des matières de *Vraie et fausse réforme*, p. 642-643 ; pour plus de détails, cf. VFR, p. 392-428.

Quelles que soient les limites et imperfections de cette interprétation de Luther, elle ne manque pas de pénétration, d'une connaissance de première main et d'une documentation impressionnante (écrits de et sur Luther). Il est d'autant plus intéressant que, trente-trois ans plus tard, l'auteur ait voulu reprendre et ajuster sa lecture de celui qu'il considère comme « un des plus grands génies religieux de toute l'histoire »³⁷.

II. RETRACTATIO

Revenant sur l'étude de 1950³⁸, le théologien catholique pointe ce qui a été critiqué de divers côtés dans son interprétation de la réforme luthérienne. Il avait distingué les réformes qui se cherchent au plan de la *vie* de l'Église (les réalisations concrètes et historiques de son être) et celles qui touchent sa *structure*. C'est ce dernier terme, un peu vague reconnaît-il, qui a été l'objet de diverses critiques. Il entendait par là la constitution fondamentale de l'Église et, selon une expression typiquement congarienne, « le formellement dogmatisé de sa tradition cultuelle et doctrinale »³⁹. Les déformations ou malfaçons au plan de la *vie* ecclésiale peuvent prendre la densité d'un *état de choses*, même dans l'ordre des doctrines telles qu'elles sont acceptées dans l'ensemble de l'Église à un moment donné, comme au xvi^e siècle précisément. Congar, dans *Vraie et fausse réforme*, pensait que « les Réformateurs protestants ne s'étaient pas attaqués seulement à l'état des choses mais à des éléments essentiels de la structure »⁴⁰. Il proposait une interprétation de leur ecclésiologie en conséquence. Ayant continué à étudier et à apprendre, le dominicain de près de quatre-vingts ans estime qu'il mettrait mieux en valeur, aujourd'hui (en 1983), des éléments positifs. Dans cette nouvelle étude, il voudrait « seulement mieux dire ce qu'ont été la visée et l'engagement de Luther comme réformateur »⁴¹.

Ainsi, selon Congar, est-ce la découverte *personnelle* du sens de *iustitia Dei* par Luther qui va commander tout le reste. *Iustitia Dei*, c'est-à-dire « non la justice du juge qui punit les pécheurs, mais la miséricorde de Dieu qui me donne pardon et justice dans le Christ. (...) Il

³⁷ Jean Puyo interroge le Père Congar, *op. cit.*, p. 59.

³⁸ On se base ici sur Y. CONGAR, *Martin Luther, sa foi, sa réforme. Études de théologie historique*, Paris, Cerf, 1983 (*Cogitatio Fidei* 119), p. 15-81 (« Luther réformateur. Retour sur une étude ancienne »).

³⁹ *Ibid.*, p. 15.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

suffisait de se livrer à lui en renonçant à tout appui en ce que nous sommes et pouvons faire. (...) justice qui n'est pas de moi et que Luther dit en ce sens '*extranea, non domestica*' »⁴². S'il a trouvé cette attitude spirituelle chez des prédécesseurs (Tauler, Gerson, Bernard, Bonaventure), néanmoins le spécifique de Luther, au jugement de Congar, est que l'attitude spirituelle, chez lui, « s'est développée en une théologie proprement 'réformatrice'. Ce fut *contre* un état de choses dans la théologie et dans l'Église, cette seconde application ayant fait suite à la levée de Luther contre la prédication des indulgences »⁴³. Je me propose donc ici de retenir deux points dans l'exposé de l'auteur de *Martin Luther, sa foi, sa réforme* : la théologie, l'Église.

1. Une théologie nouvelle

Cette théologie nouvelle qui procède d'une attitude spirituelle s'élabore contre la Scolastique qui dominait l'ensemble de la vie ecclésiale à l'époque. Au début de son enseignement à Wittenberg, le 17 mars 1509, Luther écrit à son ami Jean Braun : « l'étude m'est pénible, surtout celle de la philosophie que, depuis toujours, je changerais volontiers pour la théologie, j'entends cette théologie qui atteint le noyau de la noix, la moelle du froment et celle des os »⁴⁴. Et le dominicain de commenter : cette théologie qui va jusqu'au cœur de la noix ou jusqu'à la moelle des os, c'est celle qui fait trouver le Christ, « et le Christ *mon* Sauveur »⁴⁵, sous la lettre des Écritures, dans les écrits des Pères et des auteurs spirituels ; la Scolastique n'apprend rien de cela et ses théologiens n'en ont rien compris. Dans la théologie scolastique, écrira le Réformateur en 1519, « j'avais perdu le Christ, je l'ai maintenant retrouvé dans Paul »⁴⁶. « Luther a (re)trouvé le Christ dans Paul, surtout Romains et Galates, mais, plus largement, dans l'Écriture, note le théologien français. Étendre cette découverte à l'Église, en tirer les conséquences et les applications, combattre à mort ce qui lui est contraire, critiquer et même rejeter ce qui ne lui est pas conforme, créer par contre des communautés et des ministres conformes à cette vérité : c'est cela la Réforme de Luther, '*die Reformation*' »⁴⁷.

⁴² *Ibid.*, p. 17.

⁴³ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁴ Cité dans *ibid.*, p. 19.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁶ Cité dans *ibid.*, p. 21 (*Resolutiones super prop. Lipsiae disp.*, août 1519).

⁴⁷ *Ibid.*, p. 21.

Explicitons un peu la double dimension, solidaire, de cette théologie nouvelle, anti-scholastique : retrouver le Christ *et* le retrouver dans l'Écriture et les Pères.

1° *Retrouver le Christ*. Dans un texte plus tardif que ceux cités ci-dessus, son commentaire du psaume 51 de 1532, Congar reconnaît la conviction profonde qui résume l'itinéraire de Luther : « Ce dont parle proprement la théologie, c'est l'homme coupable de péché et perdu, et Dieu justifiant et sauvant l'homme pécheur. Ce qu'on chercherait ou discuterait en dehors de cela en théologie est erreur et poison »⁴⁸. La *théo*-logie, pour ce lecteur passionné de la Bible, est un Dieu *en relation* : adoré, remercié, invoqué... Il est un Dieu situé « dans le prédicament de relation » et non « un Dieu mis dans le prédicament de substance ou de qualité »⁴⁹. Il y a un en soi de Dieu, mais c'est pour lui, relève finement le théologien thomiste : « Luther ne veut connaître que le Dieu pour nous. Il faut laisser Dieu '*in natura et maiestate sua*' et ne le connaître qu'incarné en Jésus-Christ »⁵⁰, ne le connaître que dans l'abaissement de l'Incarnation et de la Croix. Encore est-ce au Christ *pour nous* (« mon Sauveur et mon Rédempteur ») que le théologien de Wittenberg s'attache. Le Christ ne correspond à ce qu'est Dieu que dans la gloire ; Dieu nous l'a donné sous la forme contraire de la mort et de la descente aux enfers, *sub contraria specie* : Dieu se révèle en se cachant et justifie en condamnant ; il exerce son *opus proprium* dans un *opus alienum*. Ce qui répond à cette venue de Dieu à nous dans le Christ, c'est la foi, une « foi personnalisée ou particularisée », pour reprendre l'interprétation congarienne⁵¹ : *croire* que le Christ a versé son sang pour la rémission de *mes* péchés (*pro me*). Cette foi particulière (exprimée dans le sacrement de pénitence, par exemple) s'adresse « à la Parole de Dieu, absolument efficace en ce qu'elle annonce ou promet » *pour moi*⁵². « La foi n'est pas seulement une conviction intellectuelle, mais une absolue confiance en la personne du Christ, qui m'est donné par Dieu en cette foi même »⁵³ : le Christ est en moi par la foi. Dans cet itinéraire théologique, quel est le rôle de l'Écriture ?

2° *Retrouver le Christ dans l'Écriture et les Pères*. L'autorité de l'Écriture Sainte était indiscutée au xvi^e siècle. Luther va s'y référer comme à la norme souveraine et exclusive. Il se

⁴⁸ Cité dans *ibid.*, p. 21-22.

⁴⁹ Cité dans *ibid.*, p. 22 (*Genesis-Vorlesung*, commencée le 3 juin 1535, poursuivie jusqu'au 17 novembre 1545).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 22 (cf. *De servo arbitrio*, 1525; *Disp. Gegen die Antinomer*, 18 décembre 1527).

⁵¹ *Ibid.*, p. 26.

⁵² *Ibid.*, p. 28.

⁵³ *Ibid.*, p. 29.

montre très conscient de la différence d'intérêt et de langue entre philosophie et foi (Écriture) : l'une s'occupe des choses visibles, l'autre des invisibles. C'est en commentant l'Épître aux Romains, en 1515-1516, que l'ermite augustin va se détacher de ses maîtres occamistes : il donne une primauté absolue au point de vue *de Dieu*, à son initiative. « L'Apôtre, écrit Luther, ne parle pas de la loi de façon métaphysique ou morale, mais de façon spirituelle et théologique »⁵⁴. Si, « en logique philosophique, l'acte peccamineux est enlevé et (si) la personne reste la même », « en salut chrétien, la personne est changée mais le péché demeure. Il ne sera totalement éliminé qu'eschatologiquement »⁵⁵. La philosophie ne connaît que les choses présentes.

Dès 1517, estime Congar, Luther prend pour référence l'Écriture et les Pères, Augustin en particulier, dans la mesure où ils s'accordent avec l'Écriture. Ainsi n'y a-t-il de doctrine hérétique que celle qui contredit l'Écriture et les Pères. Le reste (qui n'est pas formellement contradictoire ou conforme à l'Écriture) est opinion discutable. Lors de sa comparution devant Cajetan, le légat du pape, à Augsbourg en octobre 1518, ces convictions du Réformateur allemand sont déjà claires et fermes pour notre auteur : une *réforme de l'Église* dépend de la substitution d'une *théologie* (scripturaire) à une autre (scolastique), « plus exactement, même, de la substitution de normes de pensée et de discipline aux normes en usage »⁵⁶. Voilà qui annonce déjà le second point de cette *retractatio* de 1983 : l'impossibilité d'une réforme de l'Église si on ne s'arrache pas à la théologie scolastique (Aristote, Porphyre, les thomistes), alliée à l'autorité des décrétales et canons pontificaux, ou positivement l'exigence pour la théologie nouvelle (scripturaire, existentielle) d'être réformatrice de l'Église en conséquence.

2. La Réforme et l'Église

Jusqu'en 1522, aux yeux de l'œcuméniste dominicain, Luther semble rester attaché à l'Église catholique, c'est-à-dire aux autorités ecclésiales, aux évêques notamment : « nous pouvons ne pas douter que Luther aurait alors [jusqu'à la fin de 1520 en tout cas] préféré une

⁵⁴ Cité dans *ibid.*, p. 34.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 34.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 38. Précisons même que cette nouvelle théologie implique un nouveau langage, une nouvelle grammaire, que ne comprendront pas les juges de Luther, liés qu'ils étaient à la Scolastique. Congar lui-même reconnaît que, dans son étude, rédigée en 1950 et publiée en 1954, sur la christologie de Luther, il a trop apprécié celle-ci à l'aune non seulement de Chalcédoine, mais de la grande Scolastique : le Réformateur ne s'est pas intéressé à l'ontologie du Christ, « mais à ce qu'il est pour nous dans le plan de salut de Dieu, et il en a parlé en conséquence ». Une christologie classique, mais en un nouveau langage, celui des Écritures et de l'Esprit Saint (cf. *ibid.*, p. 41-44).

réforme de l'Église romaine à l'Évangile, sans rupture »⁵⁷. Il fait beaucoup référence à sa qualité de docteur, qu'il a reçue des instances les plus officielles : c'est une mission de l'Église, une vocation ; il est un « docteur *juré* de l'Écriture », il a reçu une « *revelatio evangelii* »⁵⁸.

Mais c'est précisément pour cela que le docteur de Wittenberg devient réformateur : sur la base de sa nouvelle façon de comprendre la Bible, il doit rejeter les fondements à partir desquels on pratique la théologie à la fin du Moyen Âge. Toute son assurance, comme tout le principe de sa réforme, consiste dans la Parole de Dieu : le Verbe s'est fait chair, c'est Jésus-Christ, c'est l'Écriture, dont Jésus-Christ est le contenu. On a plutôt fait des réformettes jusqu'à présent. Il faut commencer par la réforme de l'enseignement, de sorte qu'il ne pervertisse plus l'Écriture sainte et la Parole de Dieu, ou du moins qu'il ne reste pas en dessous de ce qu'il faut enseigner, du cœur de l'Évangile. C'est cela, la réforme ecclésiale de Luther en ses débuts. Tout dépend à ses yeux de la vérité doctrinale et doit commencer par la parole, car la Parole fait l'Église, *creatura verbi divini*. C'est la papauté, c'est la Curie romaine qui s'oppose à toute réforme en profondeur parce qu'elle s'oppose à la Parole, au Christ⁵⁹.

Congar tente de restituer comme suit la logique de la conviction luthérienne : « Luther n'avait pas voulu autre chose qu'une réforme évangélique de l'Église existante. Celle-ci, en ses pasteurs responsables, non seulement n'avait pas suivi, mais avait institué contre Luther, héraut de la vraie foi, un procès en soi-disant hérésie, et elle l'avait excommunié. Ce n'était donc pas l'Église authentique, celle du Christ, qui avait excommunié Luther »⁶⁰. Il y a une vraie (*vera*) et une fausse (*ficta*) Église. La vraie est celle qui, par son adhésion à la Parole, est faite de vrais chrétiens, qui sont tels par la foi. La fausse, en revanche, est celle qui repose sur la raison et le droit venant des hommes. L'Église consistant dans la foi, sa réalité est invisible, mais elle n'est pas, ici-bas, sans « choses visibles » (Évangile prêché, baptême, sacrement de l'autel). C'est en ce sens que Luther s'est appliqué à susciter et organiser les Églises de la Réforme. Le dominicain se dit « impressionné par l'effort presque surhumain que Luther a déployé pour prêcher, conseiller, intervenir, animer, mettre sur pied (« dresser », dira Calvin) des Églises de l'Évangile »⁶¹.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 51.

⁵⁹ Cf. *ibid.*, p. 52-59.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 59.

⁶¹ *Ibid.*, p. 61.

Concernant ce couple invisible/visible, l'auteur de *Vraie et fausse réforme*, l'ouvrage de 1950 dans lequel il étudia l'ecclésiologie de Luther, reconnaît avoir alors fondé sa lecture sur l'opposition entre extérieur (corporel, visible...) et intérieur (spirituel, invisible...), et avoir jugé que le Réformateur dissociait le pur acte *de Dieu* (du Saint-Esprit) au-dedans par la foi et les moyens externes de grâce, qui, isolés de la foi, sont purement *humains*. Or, rectifie ici l'ecclésiologue catholique, si Luther oppose *coram Deo* et *coram hominibus*, ou la réalité des deux *Reiche*, pour lui, les moyens externes de grâce sont aussi de Dieu (du Christ)⁶², tout en demandant la foi, certes. Cependant, dans l'Église papiste, selon l'initiateur de la Réforme, « la foi au Christ, par quoi seulement nous pouvons être sauvés, est pervertie par des pratiques et par une structure cléricale qui étouffe la liberté de la foi »⁶³. Sans pouvoir entrer dans le détail des réformes demandées par Luther et démêler, point par point, l'exact et l'inexact, notre théologien du xx^e siècle, toutefois, ne peut que noter : « Luther a souvent raison »⁶⁴, mais sa conscience de l'Église comme mystère, comme union du visible et de l'invisible, lui semble en définitive insuffisante ; de même, « l'angle de vision du christianisme vécu en Église » lui semble trop réduit en raison de la concentration luthérienne de tout « sur péché-justice, moi misérable-Christ, mon salut ». La critique congarienne globale pourrait s'énoncer comme suit : « Luther a sérieusement bouleversé l'équilibre d'importantes réalités tenues en synthèse organique par l'Église indivise », c'est-à-dire le rapport mutuel de réalités telles que Écriture-tradition-Église, communauté et ministres, foi et sacrement⁶⁵...

En conclusion de ces *retractationes* ou ajustements du moins de sa lecture de Luther dans *Vraie et fausse réforme*, il est certainement intéressant de découvrir comment celui qui a fait de Luther son compagnon pendant près d'un demi-siècle évalue, en 1983, sa réforme et *la Réforme*⁶⁶.

III. CONCLUSION

Après avoir montré en 1983 beaucoup plus nettement qu'en 1950 le lien strict entre réforme et théologie nouvelle (ou scripturaire) chez Luther, ainsi que la cohérence de son

⁶² Contre le donatisme.

⁶³ *Ibid.*, p. 64 ; voir aussi p. 62-64.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 66.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 67-68.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, p. 68-81.

ecclésiologie, dépendant radicalement de la Parole de Dieu, qui est Jésus-Christ⁶⁷, tout en maintenant certains désaccords fondamentaux, Yves Congar livre un regard d'ensemble sur la Réforme, inaugurée par le docteur de Wittenberg.

Il fallait une réforme. On la réclamait depuis longtemps. On exprimait « une critique très vive de l'omnipotence prise par le pape au plan juridique (décrétales, Extravagantes⁶⁸), par la réserve qu'il s'est attribuée des bénéfices, annates, etc. »⁶⁹. Il fallait revenir au Christ, fondement de la foi, ce serait la seule vraie réforme. Il fallait proclamer la supériorité de l'Écriture sur le pape, préconisait un Jean Wessel Gansfort (mort en 1489). Les aspirations à une piété vraiment personnelle et intérieure se faisaient jour. Les réformes avaient cependant été trop partielles ou superficielles⁷⁰.

Un homme s'est révélé, qui a été comme la caisse de résonance de tant de plaintes. Car, pour Martin Luther, ces critiques n'étaient pas seulement de l'ordre des idées : il a *vécu* le drame du salut de l'homme pécheur, il a *personnellement expérimenté* « l'Évangile libérateur du Christ-mon sauveur » par la foi⁷¹. Il vouera sa vie à diffuser cet Évangile.

Luther met ainsi au principe de son action une *réforme de la théologie et de l'enseignement ou prédication de la Parole* selon la norme souveraine exclusive des Écritures canoniques, contre le langage de la Scolastique. Homme coupable de péché, Dieu qui le justifie, l'homme qui reste pécheur tant qu'il n'est pas dans le Royaume (*simul iustus et peccator*)... « C'est sous la lumière de ces grandes perceptions fondamentales que Luther s'est appliqué à repenser et formuler l'ensemble du christianisme : foi christologique-sotériologique, sacrements, ministère, Église... »⁷². Congar marque cependant ici son désaccord avec la *Scriptura sola*, comme avec « la coupure qu'un pessimisme outrancier a mise entre nature (création) et grâce

⁶⁷ La vraie Église est *creatura Verbi* et adhère à cette Parole seule.

⁶⁸ Constitutions des papes postérieures aux Clémentines, publiées la plupart par Jean XXII, elles tirent ce nom de « extravagantes » de leur dispersion en dehors des recueils du droit canon.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁰ Au concile du Latran (1512-1517) encore, « il s'agit d'un bout à l'autre d'assurer le bon ordre dans une Église très cléricale, analyse Congar. Quelques réminiscences d'Écriture sainte n'ont guère qu'une fonction ornementale. Comme à Bâle, on a cherché, en recourant à des sanctions juridiques, à *extirper les mauvaises herbes* du champ du Seigneur. Luther, lui, voudra *renouveler la semence*. Il sortira du système clérical suspendu à l'autorité pontificale, et qui puisait en lui-même les règles de son bon fonctionnement » (*ibid.*, p. 83 : je souligne).

⁷¹ *Ibid.*, p. 71.

⁷² *Ibid.*, p. 74.

(rédemption) »⁷³ : l'Écriture serait-elle le seul don que Dieu nous ait fait pour qu'existe une Église-Corps du Christ ? « Luther a critiqué les formes caractéristiques du Moyen Âge occidental », mais il a méconnu bien des choses qui appartiennent à l'Église indivise du premier millénaire⁷⁴.

Pour certains, *l'Église évangélique* serait « une *Église d'intérim*, justifiée et légitime tant que l'Église ancienne, d'où elle est sortie, ne s'est pas réformée à fond selon l'Évangile »⁷⁵.

Mais *l'Église catholique s'est réformée* au concile de Trente, quoique selon des ressources issues de la scolastique médiévale, étrangère à la pensée nouvelle de Luther, puis au deuxième concile du Vatican, un concile de réforme, parlant la langue de l'histoire du salut et du kérygme, ouvert à l'œcuménisme et à un monde pluraliste. Depuis lors, les catholiques vivent une concentration christologique (comme Luther), notamment dans la liturgie et l'annonce de la Parole de Dieu. « Beaucoup reste à désirer », constate cependant le théologien catholique : trop de textes officiels ne sont-ils pas « des exposés où la Parole de Dieu n'est pas interrogée et entendue *d'abord* comme *la* source et *la* norme », mais plutôt comme une simple illustration⁷⁶ ? « Dans ces conditions, juge le futur cardinal, nous avons encore besoin d'être interpellés par Luther, surtout si sa voix n'a plus la violence de sa haine antipapale, absolument inacceptable, mais les accents fraternels du dialogue »⁷⁷.

Les Réformateurs ont été des génies religieux, discerne encore Congar : ils ont *exprimé des aspects originaux et fondamentaux du christianisme*. Cela existe et cela restera. « Mieux : une forme de christianisme a été vécue pendant des siècles dans des communautés ecclésiales. (...) Cela ne peut être aboli. Cela fait partie d'une histoire du salut qui monte à l'eschatologie »⁷⁸. Faut-il attendre celle-ci pour en vivre l'intégration dans une unité enfin « catholique » ? Mais l'histoire, à quelque degré, anticipe l'eschatologie. N'est-ce pas la tâche impossible et nécessaire de l'œcuménisme de chercher une intégration de cette riche diversité dans une unité qui ne soit pas uniformité ? Questions sans solution ? « La Réforme de Luther nous demeure posée, conclut l'œcuméniste catholique, comme l'une de ces

⁷³ *Ibid.*, p. 75.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 78 (je souligne).

⁷⁶ *Ibid.*, p. 80.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 80-81.

questions. Nous la vivons. (...) plus nous creusons, plus le fond nous apparaît plus profond et non encore atteint. Vivons donc les questions, honnêtement »⁷⁹.

B – 1348 *Louvain-la-Neuve*,
Grand-Place 45.
joseph.fameree@uclouvain.be

Joseph FAMERÉE
Faculté de théologie
Université catholique de Louvain

Index des noms de personnes (corps du texte)

Aristote, philosophe grec, disciple de Platon, 384-322 av. J. C.
Augustin d'Hippone (saint), Père latin, 354-430
Bernard de Clairvaux (saint), moine cistercien, 1090-1153
Bonaventure (saint), franciscain, 1221-1274
Braun, Jean, ami de Luther
Cajetan, Thomas de Vio, théologien dominicain, 1469-1534
Calvin, Jean, réformateur protestant, 1509-1564
Congar, Yves, théologien catholique, 1904-1995
Gansfort, Jean Wessel, théologien, précurseur de Luther, 1419-1489
Gerson, Jean Charlier, chancelier de l'université de Paris, 1363-1429
Gilson, Étienne, historien de la philosophie, 1884-1978
Luther, Martin, initiateur de la Réforme, 1483-1546
Porphyre, philosophe grec, disciple de Plotin, 234-305
Tauler, Jean, mystique dominicain, 1300-1361

⁷⁹ *Ibid.*, p. 81.