



SOLA FIDE

LUTHER ET L'ÉGLISE

LÉON CHESTOV

LES CAHIERS JÉRÉMIE

LES CAHIERS JÉRÉMIE

IL A TROUVÉ MA FAVEUR AU DÉSERT

Copyright : La mise en page de ce texte est gracieusement proposée par **Les Cahiers Jérémie** dans le but de faire connaître cet auteur. Ce document ne peut en aucun cas être utilisé de manière commerciale. Cependant il peut être distribué gratuitement, sans toutefois omettre les références du site de l'association qui le met à disposition : www.lescahiersjeremie.net - merci d'avance, Ivсан Otets

ISBN : 978-2-9533769-1-3 – LES CAHIERS JÉRÉMIE JUILLET 2010

SOLA FIDE

**LUTHER
ET L'ÉGLISE**

Лев Шестов

Cet ouvrage de Léon Chestov
a été édité en 1957
aux Presses Universitaires de France.
Publié sous les auspices
de la Faculté de Théologie Protestante
de l'Université de Strasbourg,
dans la Collection :
Études d'Histoire et de Philosophie Religieuses.
Traduit du russe par Sophie Sève.

L'Introduction ci-contre,
de même que la Bibliographie des
ouvrages cités se trouvant en fin de l'œuvre
sont précisément issues de cette publication.

LES CAHIERS JÉRÉMIE
ont voulu rendre l'ouvrage
plus abordable pour les lecteurs
ne maîtrisant que le français.
Nous avons donc traduit les passages
restés dans la langue d'origine ;
de même, nous avons inséré le français
pour les segments des citations latines
que Chestov reprend dans son propos.
Enfin, nous avons ajouté des notes
concernant certaines expressions latines,
les stipulant à chaque fois par : NOTE LCJ.

Les Cahiers Jérémie

<http://www.lescahiersjeremie.net>
<http://massa.lescahiersjeremie.net/index.php>

INTRODUCTION

Parmi les papiers retrouvés après la mort de Léon Chestov se trouvait un manuscrit inachevé dont le présent livre constitue la troisième partie. Il fut écrit entre 1911 et 1914, en Suisse.

En 1914, Léon Chestov rentra en Russie. Son manuscrit resta à Genève, et il ne le retrouva qu'en 1920, lorsqu'il vint s'établir en France. Il en publia la deuxième partie sous le titre *Les révélations de la mort* (Paris, Pion, 1923). La première et la troisième parties restèrent inédites, sans doute parce que certains thèmes en avaient été repris par Léon Chestov dans son *Potestas Clavium*, écrit en Russie entre 1914 et 1918 et paru à Berlin en 1923.

Nous avons cependant pensé que *Sola Fide* conservait tout son intérêt pour le lecteur. Car parmi les hommes visités par le philosophe russe au cours de sa « pérégrination à travers les âmes », comme il aimait appeler son œuvre, il a rarement rencontré un être dont l'expérience lui ait été aussi proche que celle de Luther, et dont la lutte douloureuse et désespérée pour la foi et la connaissance de Dieu ait aussi singulièrement ressemblé à la sienne.

Nous ne voulons rien affirmer, Léon Chestov n'aimait pas les affirmations, mais à notre sens *Sola Fide* est une des clés de la philosophie chestovienne. Peut-être même les plus perspicaces y verront-ils une sorte d'autobiographie spirituelle d'un homme qui n'a pas craint, dans sa recherche de Dieu, d'abandonner le sol ferme, d'aborder les terreurs de l'inconnu, de supporter les souffrances de la solitude, toutes choses qu'il évoque avec la force hallucinante de celui qui « sait ».

Nous exprimons notre gratitude à M. Jean Carrère, agrégé de l'Université, qui a bien voulu vérifier les citations latines et allemandes et qui les a traduites.

Les Éditeurs.



I

La *Légende du Grand Inquisiteur*, telle que Dostoïevski l'avait conçue dans *Les Frères Karamazov*, devait être une critique impitoyable du catholicisme. Je doute fort que Dostoïevski ait jamais pu acquérir une connaissance tant soit peu profonde de l'histoire du catholicisme et de son état actuel. Il en savait assez sur la toute-puissance des papes, leur cruauté et leur cupidité, sur les Indulgences, sur les Jésuites pour qui tous les moyens étaient bons, sur l'Inquisition — ce sont là des choses connues de tous. Et il n'était pas plus ignorant que les autres quant à la réforme et à la révolte de Luther contre le catholicisme. Mais si, pourtant, il professait une haine égale pour Luther et pour le monde catholique, c'est parce qu'il voyait d'un mauvais œil tout ce qui venait d'Europe, tout lui était suspect. En effet, à y regarder de près, l'idée qui se trouve développée dans la Légende concernant le sens profond et la mission du catholicisme serait valable pour toute la vie spirituelle de l'Europe, telle que Dostoïevski se la représentait.

L'Europe n'a pas la foi — c'est là son plus grand péché. Tout ce qu'ont fait les hommes de l'Occident, quel que soit le domaine où s'est manifesté leur génie créateur — sciences, littérature, philosophie ou théologie — tout porte la marque fatale de l'incroyance. Leur christianisme d'ailleurs ne vaut pas mieux que leur science. Celle-ci ne tire sa vérité que d'elle-même, c'est-à-dire de la raison humaine ; de même la religion occidentale repose uniquement sur ce que l'homme peut comprendre et accomplir par ses propres forces. Ici la légende du Grand Inquisiteur va bien au-delà de ce qu'au premier abord elle semble dire. Elle dresse le bilan des deux millénaires de l'histoire européenne.

« Votre œuvre est grande et superbe votre réussite, déclare Dostoïevski à ses voisins d'Occident, mais la rançon en est

terrible. Et vous le savez, d'ailleurs, vous ne pouvez ignorer ce que vous avez immolé sur l'autel de votre civilisation. Les meilleurs d'entre vous, les plus clairvoyants ploient sous la charge douloureuse de leur énorme responsabilité.»

Face à Celui à qui rien ne demeure caché, le Grand Inquisiteur, lui, qui incarne tout ce qu'il y eut jamais de plus humain et de plus grand en Europe, doit reconnaître que la Bonne Nouvelle venue de l'Orient pour annoncer le règne sur le monde de Celui qui est au-dessus de l'homme et de sa raison, s'est avérée inacceptable aux Européens. Au lieu de la lumière, ils n'y virent que des ténèbres. Mais comme, pour des raisons historiques, il leur était impossible de renier la vérité annoncée, il ne leur restait qu'une seule issue — par un lent travail sournois au cours des siècles substituer au mystérieux verbe divin d'intelligibles paroles humaines. C'est bien ce que fit le catholicisme ; là où devait être la Vérité, s'érigea bien visible, bien accessible aux hommes, l'Église catholique. Le Grand Inquisiteur dit franchement et sans détours à son visiteur mystérieux : « Nous ne sommes pas avec Toi, mais avec celui qui est ton éternel et implacable ennemi. Notre vrai maître et seigneur, c'est le diable, l'Antéchrist. Nous pouvons le comprendre et le servir, lui qui, aux êtres faibles et incapables tient un langage qu'ils comprennent, le langage accessible, celui de la raison. Mais Toi, tu exiges que nous soumettions notre raison à la foi, et cela nous ne le pouvons guère. Pour nous autres humains, la source de la lumière fut et sera toujours la raison ; là où finit son règne commencent les ténèbres profondes et éternelles. Jamais on n'imagina rien de plus terrible ! Jamais nous ne sommes entrés dans ces ténèbres que Tu veux nous faire prendre pour la lumière et jamais nous n'y entrerons. Notre Sainte Église catholique corrigera ce que Tu as fait. Elle donnera aux hommes ce qui leur est le plus nécessaire, elle leur apportera la stabilité et la certitude, au lieu de Ta liberté, l'ordre fondé sur l'autorité

absolue et immuable. Elle leur fera voir le mystère sans leur demander de s'y initier. Elle annoncera le miracle et les hommes le verront de leurs yeux. Pourtant le miracle n'aura pas lieu. Car la foule — les spectateurs, autant que les élus — les acteurs, a tout à gagner à s'en éloigner, comme elle s'écarte du mystère. Nul n'ira regarder de près, vérifier sur place, chercher à percer le mystère. Notre autorité et notre infailibilité trouveront d'autres moyens de s'affirmer. Ne juge-t-on pas l'arbre à ses fruits ? N'avons-nous pas donné à l'humanité ce qui lui est le plus nécessaire ? Nous lui avons apporté l'ordre immuable et inébranlable que l'esprit humain identifie avec la Vérité Dernière. Tu voulais pour nous la liberté et l'infini, Tu voulais que l'homme devînt Dieu et nous T'avons abandonné. Ton ennemi nous a offert la raison qui a ses limites — la raison ne peut être infinie — nous avons accepté ce don comme une grâce et nous T'avons renié. Nous ne sommes pas avec Toi, nous sommes avec lui.»

C'est ainsi que Dostoïevski parle de l'Église catholique dans la *Légende du Grand Inquisiteur*. J'ignore si le monde catholique a répondu à cette terrible accusation. Je n'ai jamais trouvé le nom de Dostoïevski mentionné dans les traités et écrits théologiques assez nombreux que j'ai eu à étudier et ce n'est pas là, je pense, un pur hasard. Il y a bien longtemps, la même accusation fut portée contre le catholicisme, avec bien plus de véhémence et de conviction passionnée. Trois siècles et demi avant Dostoïevski, Luther traita le Pape d'Antéchrist et qualifia l'Église romaine de diabolique. Ainsi que j'ai dit plus haut, il y a de bonnes raisons de supposer que Dostoïevski n'avait que des idées très vagues sur la personnalité et l'œuvre de Luther. Cela est d'autant plus probable que, non seulement en Russie, mais en Allemagne même, patrie et pays classique du protestantisme, à l'exception des savants et théologiens spécialisés, on sait peu de choses sur l'œuvre du grand réformateur et les problè-

mes qui se posaient pour lui. Mieux encore, je suis convaincu qu'un pieux protestant mis en face de ses écrits les plus remarquables, tel que *De Servo Arbitrio*¹, s'en serait écarté avec horreur.

Bien qu'on retrouve chez Dostoïevski dans sa *Légende du Grand Inquisiteur* tout ce qui vivait dans y âme de Luther du temps où, moine obscur, il expliquait dans ses cours l'*Épître* de saint Paul aux Romains, on peut se demander si Dostoïevski lui-même, ayant pris connaissance d'ouvrages tels que *De Servo Arbitrio* et même de celui sur la captivité babylonienne de l'Église, n'eût pas choisi de rester avec les catholiques plutôt que de suivre Luther. Autrement dit, c'eût été au-dessus de ses forces, me semble-t-il, que d'accepter la vérité révélée à Luther. Nous ne pouvons, certes, juger dans quelle mesure la vie spirituelle de Dostoïevski pouvait avoir subi l'influence de celui-ci. Malgré le fait que la réforme — comme nous le verrons plus loin — avait essayé d'adapter les idées de Luther aux besoins de la vie quotidienne en les déformant, comme le catholicisme, selon Dostoïevski, avait déformé l'œuvre du Christ, ces idées n'avaient pas disparu sans laisser quelques traces dans l'humanité ; n'auraient-elles pu sourdre à travers l'épaisseur des siècles pour atteindre certains individus doués d'une réceptivité exceptionnelle ? Peut-être, sans Luther, Dostoïevski n'aurait-il pas su percer le grand mystère du catholicisme, c'est-à-dire qu'il ne lui serait peut-être pas venu à l'esprit de chercher l'incroyance dans les replis les plus secrets de l'âme humaine. Mais qu'il fût amené à émettre son jugement sur le monde catholique à la suite de Luther, ou qu'il le fit en toute indépendance (je n'exclus pas cette hypothèse — si elle s'avérait juste, elle serait pour nous plei-

1 « De la volonté asservie » en reprenant la note suivante de l'ouvrage de CHESTOV, *Kierkegaard et la philosophie existentielle* : « La syncope de la liberté n'est qu'une traduction libre du *De servo arbitrio* luthérien, de la volonté asservie, c'est-à-dire de la volonté qui cherche la vérité non pas par la foi, mais par la raison. » · NOTE LCJ

ne d'intérêt et d'enseignement), nous ne pouvons manquer d'être frappés par ce fait surprenant, presque incroyable : ce que tous les hommes durant des dizaines de siècles considéraient comme la citadelle la plus sûre de la foi, se révélait être le repaire de la plus terrible et dangereuse incroyance. L'humanité répugnait à accepter un franc athéisme, mais l'ennemi du genre humain, sous le couvert des pieuses chasubles, réussit à berner cruellement les hommes. *Una, sancta, vera ecclesia*¹, cette Église qui proclamait pendant des millénaires et qui proclame encore qu'en dehors d'elle, il n'y a point de salut — *extra ecclesiam nemo salvatur*² — aurait conduit droit à la perte de centaines de millions, des milliards d'hommes, pleins de confiance : Luther l'affirmait et trois cent cinquante ans plus tard, Dostoïevski tenait le même langage. Dans quel monde horrible vivons-nous, si nous pouvons devenir les victimes de mensonges aussi effroyables !

1 « Une, sainte et vraie Église. » · NOTE LCJ

2 « Hors de l'Église personne ne peut être sauvé. » · NOTE LCJ

II

J'ai dit plus haut que dans la *Légende du Grand Inquisiteur* Dostoïevski n'avait fait que répéter ce que Luther avait dit bien avant lui. Contrairement à l'opinion courante, ce ne fut pas le conflit avec Tetzel au sujet des indulgences qui marqua le début de la lutte de Luther contre le catholicisme. Ce conflit, qui date de 1517 (la thèse de Luther sur les indulgences fut affichée le 31 octobre 1517), est bien postérieur à la crise de conscience qui décida de sa rupture avec Rome. Le célèbre savant dominicain Henri Denifle a extrait en 1904 des archives du Vatican une œuvre de Luther, inconnue jusqu'alors : *Vorlesungen über den Römerbrief*¹, pièce maîtresse de son importante étude sur Luther qui fit tant de bruit. Les conférences qui constituent ce recueil et qui furent rédigées en 1515-1516, c'est-à-dire avant l'affaire Tetzel, renferment déjà tout ce qui agitait l'esprit du jeune moine (Luther n'avait alors que 33 ans)². Nous y trouvons déjà toute cette matière explosive qui s'accumule dans son esprit et qui n'attend pour éclater qu'un choc extérieur capable de libérer une puissance destructrice... ou créatrice.

Dans les *Commentaires de l'épître aux Romains*, Luther ne touche ni au Pape, ni au catholicisme. Il y apparaît, au contraire, comme un vrai fils de l'Église, il ne croit pas faire autre chose qu'énoncer ce qu'il a puisé chez les catholiques. Non qu'il ne remarquât pas à quel point s'étaient avilies à son époque les mœurs du clergé. Comme tout homme clairvoyant, il savait que, loin de répondre à l'idéal chrétien, ces mœurs n'atteignaient même pas le niveau des plus modes-

1 *Leçons sur l'Épître aux Romains*. · NOTE LCJ

2 Éditées en 1906, ces *Vorlesungen* sont aujourd'hui accessibles à tous. Avant cette date, même un grand historien allemand comme LOOFS ne pouvait en prendre connaissance que par les extraits publiés par DENIFLE.

tes normes païennes. Cet état de choses troublait et affligeait tous les fils fidèles de l'Église, les incitait à protester et à lutter. Mais il s'agissait là d'une lutte pour l'Église et non contre elle, d'une lutte contre les serviteurs indignes qui déshonoraient leur haute charge. De nos jours encore, les théologiens catholiques regrettent amèrement que le brillant Luther ne se soit pas employé à dénoncer les tares du clergé de son temps. Si la lutte qu'il engagea n'avait eu que cet objet, l'Église aurait épousé sa cause et glorifié sa mémoire, ainsi qu'elle l'avait fait pour tant de ses fils fidèles.

Les prêtres et les moines oubliaient leur vocation divine et s'adonnaient aux occupations profanes, aux passions mesquines. L'Église elle-même se rendait compte qu'il lui fallait faire un effort immense pour rétablir la dignité de son clergé déchu. Il y eut encore d'autres problèmes épineux auxquels l'élite des croyants catholiques était appelée à consacrer toute son intelligence et toute son énergie. Tous avaient conscience que la vie ecclésiastique avait besoin de réformes essentielles, que de nombreux et ardues problèmes de caractère purement théologique attendaient une solution sans délai.

Mais Luther n'y prêta point attention. Il ne se proposait pas de ramener sur le chemin de la vérité les moines dévoyés, il ne se préoccupait guère des problèmes théologiques spéciaux. En sa qualité de professeur et de frère supérieur, quand il devait faire des leçons ou rappeler à l'ordre les moines défailants, il s'acquittait, il est vrai, fort consciencieusement de ses tâches, comme il sied à un vrai religieux. Mais sa pensée était loin de ces occupations quotidiennes. Son grand souci, ce souci obsédant qui consumait son âme, qui le privait de sommeil et de repos, celui qui devait plus tard le conduire vers son apostolat, n'avait rien de commun avec les besognes habituelles. Bien au contraire : plus il était consciencieux dans ses travaux et persévérant dans ses vœux, plus il en avait l'esprit torturé. Dans ce sens, nous pouvons

parler avec certitude du lien intime qu'il y avait entre son ministère et sa transfiguration spirituelle.

Au risque d'anticiper sur notre exposé, précisons le nouveau problème auquel Luther dut faire face. Il était moine et catholique croyant. Il avait donc la conviction que tout être humain, lorsque sonnera son heure, se présentera devant le Juge suprême et incorruptible qui prononcera son ultime sentence. Béatitude ou perdition éternelle — voilà ce qui attend chacun de nous. Comme nous le verrons par la suite, Luther doutait de tout. Il n'hésitait pas à aller avec Occam jusqu'aux extrêmes limites de la critique des principes universellement admis de la morale, de la philosophie et de la théologie. Il ne craignait pas de soupçonner le Pape lui-même et toute l'Église catholique de servir l'Antéchrist. Mais jamais il ne lui vint à l'esprit que ses idées sur le Jugement dernier pouvaient être fausses, que peut-être jamais personne n'a été ni ne sera jugé nulle part. Cette hypothèse que de nos jours, les hommes admettent avec tant de facilité, qui leur paraît naturelle et même irréfutable, était pour Luther absolument inadmissible. L'assurance avec laquelle il parlait du Jugement dernier fait songer à celle d'un positiviste ou d'un matérialiste moderne énonçant le principe de l'évolution ou celui de la causalité comme prémisses de tout raisonnement. Mieux encore, c'était là pour lui une certitude semblable à celle que connaissent les fanatiques et les illuminés. Luther ne se demandait pas s'il était vrai que pour les uns ce fût la perdition pour les autres la vie éternelle. Il se posait cette seule question : comment l'homme peut-il être sauvé ? Comment puis-je, moi, échapper à la mort éternelle ? Et si l'œuvre et la vie de Luther prennent à nos yeux un intérêt peu commun, voire exceptionnel, c'est bien parce qu'il s'était trouvé face à face avec cette terrible question. Il ne m'appartient pas de dire, si c'est la puissante personnalité de Luther qui communiqua au problème qui l'occupait cette dimen-

sion nouvelle ou si, au contraire, la grandeur de Luther vient de ce qu'il avait abordé un problème si immense et si terrifiant. La suite de cet exposé nous permettra peut-être d'y voir plus clair.

Pour l'instant, je me bornerai à faire la remarque suivante : dans toutes les œuvres de Tolstoï que j'ai analysées précédemment¹, dans tous ces interminables « journaux de fous », dans *Le Père Serge*, dans *La clarté dans les ténèbres*, dans *La mort d'Ivan Ilitch*, dans *Le maître et le serviteur*, nous trouvons les mêmes idées que chez Luther. Si je reviens encore à Tolstoï, c'est que ses œuvres, écrites dans un langage moderne familier à tous, nous aideront à jeter un pont vers la fin du Moyen Âge et vers Luther et qu'ensuite, par l'intermédiaire de Luther et aussi de saint Augustin, elles nous permettront de rejoindre saint Paul, le plus remarquable et le plus controversé des annonciateurs de la grâce évangélique.

Tolstoï, cet ennemi juré de la théologie, n'est certes pas théologien. Il ne lut jamais Luther, mais à supposer que les œuvres de celui-ci lui fussent tombées sous les yeux, on devine l'indignation et le dégoût avec lesquels il s'en serait détourné. En effet, Luther emprunta à saint Paul la doctrine du salut par la foi, que Tolstoï, avec l'intransigeance qui lui était propre, stigmatisa en tant qu'immorale et sacrilège. Luther, au contraire, ne se contenta pas d'épouser cette doctrine du grand apôtre. Avec toute la dureté et toute la véhémence dont il était capable, — il n'en manquait point — il tint à en souligner précisément les passages qui paraissent une offense au bon sens et une injure aux principes sacrosaints de notre morale. Le verset 28 du chapitre 3 de l'*Épître aux Romains* était pour lui la clé de tout l'Évangile. Dans ces paroles — nous verrons plus loin comment et dans quelles circonstances — il trouva la réponse à la question qui le tourmentait. Il était tellement convaincu que ce verset renfermait

¹ CHESTOV, *Les révélations de la mort* (Plon, 1923).

le grand mystère de la Révélation évangélique, et qu'il était, lui, le premier et le seul à avoir réussi, depuis ces quinze siècles de l'existence historique du christianisme, à connaître pleinement ce mystère, qu'il se permit même par la suite de modifier sensiblement le texte que la conscience humaine a déjà bien du mal à admettre tel qu'il est.

Dans le texte grec, nous lisons : λογίζομεθα γὰρ δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον χωρὶς ἔργων νόμου : « Car nous estimons que l'homme est justifié par la foi, sans les œuvres de la loi. »

Dans sa traduction, Luther fit une addition : δικαιοῦσθαι πίστει ἄνθρωπον (l'homme est justifié par la foi), est traduit par *justificare hominem sola fide* : « l'homme est justifié par la foi seule » ; « seule » est rajouté. Quand on lui fit remarquer qu'il avait arbitrairement modifié le texte de l'Écriture, sa réponse fut désinvolte et audacieuse : *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*¹. En même temps, il se permit une non moindre audace : celle de déclarer apocryphe l'Épître de l'apôtre Jacques, qui depuis toujours appartenait aux Saintes Écritures. En effet, cette Épître contenait les paroles souvent citées par les adversaires de la conception luthérienne de la justification : « La foi sans les œuvres est morte. » (2^{17, 24, 26}).

L'homme est sauvé par la foi et par la foi seule, voilà la bonne nouvelle que Luther arracha à l'Église catholique, sup-pôt de l'Antéchrist.

Tout comme Dostoïevski, il était convaincu que l'Église catholique savait fort bien que la Bonne Nouvelle apportée par l'Évangile était tout entière dans ces paroles. Mais l'Église ne voulait pas de la vérité divine. Elle n'était pas avec Lui, mais avec son ennemi éternel. Et pour empêcher les hommes d'accéder au salut, elle substitua à la doctrine divine sa propre doctrine humaine. Remplaçant la foi par les actes, elle engagea les hommes à gagner la vie éternelle par leurs

¹ « Ainsi je veux, ainsi j'ordonne, que ma volonté tienne lieu de raison », chez le poète latin JUVÉNAL, *Satires VI*. · NOTE LCJ

propres forces. C'est là son horrible crime, et pour libérer les hommes des chaînes de l'Antéchrist, Luther décida de soulever ce lourd fardeau — il se révolta contre l'Église et déclara la guerre sainte au Pape.

Il va sans dire que si la doctrine luthérienne avait été présentée à Tolstoï sous cet aspect, il en aurait été aussi indigné qu'elle fut de la doctrine de Nietzsche « au delà du bien et du mal ». Mieux encore, il n'aurait sans doute pas compris les raisons de l'hostilité des catholiques envers Luther, ni les griefs de celui-ci contre le catholicisme. L'Église catholique a-t-elle jamais renié les *Épîtres* de saint Paul ? Ne considère-t-elle pas elle-même comme essentielle le dogme de la Rédemption ? N'enseigne-t-elle pas que l'homme ne peut être sauvé par ses propres moyens et que c'est pour cela même, pour sauver les hommes de la perdition, que le Fils de Dieu est descendu sur terre et s'est incarné ? D'ailleurs, le problème de la « justification » avait été discuté mille ans avant Luther et, lors de la fameuse controverse entre saint Augustin et Pélagie, l'Église avait pris sans hésiter le parti du premier et avait condamné la doctrine de Pélagie comme hérétique : celui-ci, en effet, sans renier la grâce, ne l'admettait que sous certaines réserves et attachait trop d'importance aux actes qui conduisent l'homme vers son perfectionnement moral.

Tout cela est fort juste et nous aurons encore à y revenir. Mais le lecteur contemporain plus ou moins profane en terminologie pourrait croire que toutes ces idées baroques et archaïques, intimement liées au drame du schisme luthérien, ont perdu pour nous toute signification. C'est pour cela que je tiens à affirmer dès à présent que, si différents qu'ils puissent paraître, Tolstoï et Luther parlaient et agissaient de même. Luther était tonsuré et portait la soutane ; Tolstoï portait le kaftan et des bottes et se laissait pousser la barbe et les cheveux. Et ce contraste apparent était tel que jamais ni l'un ni l'autre n'auraient pu se douter de leur parenté spirituelle.

Pourtant Tolstoï, tout comme Luther, niait la valeur des actes. Ivan Ilitch, aussi bien que Brekhounov échouent lorsqu'ils tentent de s'arracher par leurs propres efforts à une situation effroyable. Épuisés et désespérés, ils ne trouvent leur salut qu'au moment où, sous l'emprise subite d'une force inconnue, ils s'abandonnent à leur destin, s'avancent dans la voie qu'ils n'ont pas choisie, ne cherchent plus à s'agripper à ce qui pourrait encore les retenir. Le Père Serge lui-même, ce glorieux ermite, ne trouve en lui nulle ressource qui lui soit de secours, rien qui le soutienne dans l'angoisse de ses derniers instants. Et les héros de Tolstoï, Ivan Ilitch, Brekhounov et le Père Serge, en viennent à penser que devant la justice divine, tous sont égaux. Mais il y a pire : non seulement les mauvaises actions, mais les bonnes sont, elles aussi, une entrave pour quiconque aborde la dernière épreuve, et une entrave plus grande encore ! Car il est aisé de renier les mauvaises actions, mais les bonnes ? N'enchaînent-elles pas à la terre l'homme qui veut voir en elles le sens éternel de son existence ? Il ne peut s'en détacher, c'est à cause d'elles qu'il résiste à la force étrange, de lui encore inconnue, qui l'entraîne contre son gré dans ces régions, où tout est inconnu jusqu'à lui faire peur, et si douloureusement inutile. Voilà ce que Tolstoï nous conte dans un langage profane. Luther parle de même, mais en termes si différents, si peu familiers, qu'à première vue il peut sembler qu'il s'agit d'autre chose.

Ce qui est plus surprenant encore (que le lecteur se rassure, s'il le peut, et qu'il s'habitue à ne pas faire trop de cas des apparences — des théories qui servent à revêtir la pensée profonde des hommes), ce qui peut vraiment nous étonner, c'est que Nietzsche ait connu, lui aussi ces régions de l'esprit où le sort avait jeté Luther. Tolstoï, au moins, s'il reniait l'Église, se considérait comme un vrai chrétien et vénérait la Bible. Nietzsche, au contraire, fut au nombre des ennemis les plus irréductibles, les plus fanatiques, non pas de l'Église, mais

du christianisme lui-même. Il proféra contre celui-ci plus de blasphèmes que Tolstoï n'en fit contre l'Église. Et pourtant, si paradoxal que cela puisse paraître (notre exposé le confirmera par la suite), la formule nietzschéenne « au delà du bien et du mal » et celle de Luther, empruntée à saint Paul (*l'homme est justifié par la foi seule*) signifient littéralement la même chose. Luther fut même plus audacieux et plus conséquent que Nietzsche. Du moins, elle fut lorsqu'il était encore un moine inconnu de tous, enfermé dans le silence de sa cellule. Mais quand le destin l'en fit sortir pour l'obliger à jouer un rôle dans l'Histoire, il manqua d'audace. Le rôle qui lui échut, il le joua à peu près comme tous les hommes, tant et si bien que les catholiques préférèrent le luthéranisme à Luther. Ils ont raison : le luthéranisme n'osa pas suivre saint Paul et pour cause.

Mais ici nous parlons de Luther. Il osa et osa même beaucoup, tout comme les héros de Tolstoï : Brekhounov et le Père Serge. Car la vraie, la suprême audace ne peut éclore que dans l'atmosphère fantasmagorique d'une cellule, dans cette solitude totale dont Tolstoï a dit que ni sous la terre ni au fond des mers on n'en trouve de pareille.

Une dernière remarque. Un des biographes catholiques de Luther, le P. Grisard, a noté que la doctrine luthérienne rappelait ce que Nietzsche professait dans son *Au delà du Bien et du Mal*. Quelle trouvaille pour un cœur de Jésuite ! Mais Grisard n'a pas osé traiter la vie du réformateur à la lumière de cette découverte. Serait-ce que tout en le haïssant, il a eu pitié de lui ? Ou que sa trop subtile intelligence a craint de justifier Nietzsche ?

III

C'est un millier d'années avant Luther que le premier grand conflit éclata à l'intérieur même de l'Église déjà reconnue catholique. Ce fut la grande controverse qui opposa saint Augustin à Pélage et ses alliés Célestius et Julien d'Éclane. Tous les historiens, aussi bien catholiques que protestants, sont d'accord sur un point : la sincérité des deux partis adverses ne peut absolument pas être mise en doute. Saint Augustin exprimait une conviction profonde. Pélage était prêt à donner sa vie pour défendre ses idées. Ils étaient tous deux les fils fidèles de l'Église. Ni l'un, ni l'autre ne se considéraient comme des novateurs à l'esprit aventureux. Ils croyaient moins défendre leurs propres idées que sauvegarder le patrimoine ancestral¹. Les sources étaient les mêmes pour les deux adversaires, comme du reste pour tous les catholiques du ^ve siècle. Ils lisaient les Écritures et ils trouvaient là leur justification. Néanmoins, malgré leur ardent désir de trouver la vérité, malgré leur crainte d'introduire le schisme parmi les croyants, ils ne pouvaient arriver à une entente. Que de discussions interminables, de mises au point, que de livres, grands et petits, écrits sur ce sujet ! L'affaire n'avancait pas pour autant. Pélage et ses amis restaient sur leurs positions, saint Augustin sur les siennes. Comme on le sait, l'Église condamna Pélage, donnant ainsi raison à saint Augustin, et imposa à tous les catholiques sa doctrine du salut par la foi. Mais les condamnés s'étonnaient de cette sentence sévère. Puisqu'ils défendaient la vérité divine, comment était-il possible que les forces leur aient manqué pour

¹ REUTER (*38^e Augustinische Studien*), dit de Pélage et de Célestius : « Ils pratiquaient, eux aussi, l'obéissance coutumière à l'autorité de l'Église. Tous deux suivaient apparemment, en bons catholiques, une ligne conservatrice ; nous ne trouvons pas chez eux le moindre penchant schismatique. »

vaincre une erreur aussi flagrante ? Comment saint Augustin, respecté et révééré par tous, pouvait-il rester aveugle devant une telle évidence ? C'est à cette question que nous allons répondre tout d'abord pour entrer ensuite dans le cœur de la grande controverse.

Le protestant Harnack et le catholique Duchesne sont d'accord pour affirmer que c'est dans les expériences très différentes l'une de l'autre des deux adversaires qu'il faut chercher la cause de leur incompréhension mutuelle.

« D'un côté, un homme au tempérament ardent, qui a lutté pour la force et le salut éternel en luttant pour la vérité ; un homme à qui les pensées les plus sublimes des néo-platoniciens, les Psaumes et saint Paul ont apporté la solution de son énigme intérieure, et qui a été subjugué par le Dieu vivant. De l'autre côté, un moine et un eunuque, n'ayant connu ni l'un ni l'autre les combats intérieurs ; tous deux passionnés pour la vertu ; tous deux remplis par la pensée d'appeler une chrétienté relâchée à tendre sa volonté et de l'amener à la perfection monacale ; tous deux familiers avec les Pères grecs, cherchant des relations avec l'Orient, connaissant à fond l'exégèse d'Antioche ; et, par-dessus tout, adeptes et admirateurs de cette philosophie stoïco-aristotélicienne vulgarisée (théorie de la connaissance, psychologie, éthique et dialectique), qui comptait tant d'adhérents parmi les chrétiens cultivés de l'Occident » (HARNACK III-168)

C'est aussi l'avis de Duchesne : « Augustin qui était venu à la vertu par le vice et qui n'était sorti de ses désordres qu'en se sentant appréhendé très fortement par la main de Dieu, Augustin devait à sa propre expérience un profond sentiment de l'infirmité humaine et du secours divin. » (III-203).

Pélagé, au contraire, ne connut pas ces crises de conscience douloureuses. Les accès de désespoir et de doute, tels que saint Augustin les a décrits dans ses *Confessions*, lui furent épargnés. Il fut chrétien dès son enfance, tandis que saint

Augustin reçut le baptême à l'âge mûr. Chez Pélage, point d'extases miraculeuses, mais point de chutes. Dans sa progression vers la vertu et la foi, il sut éviter les embûches du vice et de l'incroyance. *À priori*, on pourrait supposer que tous les avantages furent du côté du pur et valeureux Pélage. Il marchait d'un pas ferme sur le chemin conduisant tout droit vers un but sublime. Ne fut-ce pas là un grand mérite ? En suivant ce chemin malaisé de privations et de peines, ne s'assura-t-il pas un succès sur le plan moral : la satisfaction intime, la conscience de son bon droit et de sa supériorité sur ceux qui n'obéissent aux commandements divins que sous le coup d'un repentir tardif ? N'est-ce point aux justes, et non à ceux qui se sont égarés, de connaître la vérité et de l'annoncer au monde ? Mais quelle que soit votre réponse à ces questions, quelle que soit votre sympathie pour le vertueux Pélage, dans ce conflit l'histoire s'est prononcée pour saint Augustin. Non seulement l'Église catholique dont beaucoup contestent l'autorité, mais aussi les représentants de la pensée contemporaine ont approuvé la sentence de l'histoire sans hésiter, voire avec une évidente satisfaction.

Harnack formule l'essentiel de la controverse pélagienne en ces termes : « Deux grandes formes de pensée qui s'opposent — qu'est-ce qui importe : est-ce la vertu ou la grâce, la morale ou la religion, les dispositions innées et permanentes de l'homme ou la force de Jésus-Christ ? » (III-16)

Selon saint Augustin, l'homme ne pouvait trouver son salut que dans la grâce et le surnaturel, dans la présence miraculeuse du Christ, dans la religion. Pélage, pour sa part, mettait tout son espoir dans la morale et la vertu, dans les qualités innées de la nature humaine. Un profane se demandera si ces conceptions sont réellement contradictoires. La religion et la morale seraient-elles ennemies ? Pélage ne fut-il pas un homme religieux ? Comment Harnack a-t-il pu avoir l'idée de formuler ainsi l'essence de la controverse pélagienne ? Et

pourtant, il était certainement dans le vrai. Mais je ne crois pas me tromper en disant que Harnack ne se rendait qu'imparfaitement compte de ce qu'impliquait sa façon de poser le problème et que ni lui, ni Duchesne ne soupçonnaient à quel point l'explication psychologique que Harnack proposait de la conception augustinienne de la grâce était lourde de conséquences. En effet, s'il faut passer par le péché pour arriver à la vraie religion, si celui qui n'a jamais péché est incapable d'avoir la foi, cela revient à dire que le péché est la condition même de la foi. Et comme pour Harnack, aussi bien que pour ses adversaires catholiques, la foi est le bien suprême, il s'ensuivrait que le péché, qui en est la condition, devrait être hautement apprécié! Nous devrions, par contre, réprover la vertu, cette vertu qui a conduit l'infortuné Pélagé à ses erreurs. Aussi étrange et insensé que cela puisse paraître, toute la controverse pélagienne tournait autour de la notion du péché. Il ne serait pas tout à fait exact de dire que Pélagé rejetait la doctrine de la grâce. Nous le citons: «Dieu, par sa doctrine et sa révélation, tantôt ouvre les yeux de notre âme, tantôt nous montre les choses futures pour que nous ne soyons pas occupés uniquement des choses présentes, tantôt dévoile les embûches du diable, tantôt nous illumine par les dons variés et ineffables de la grâce céleste... Celui qui dit ces choses te paraît-il nier la grâce?» (TIXERONT II-445)

Partant de l'idée de Dieu qui doit être juste¹ et que les hommes ayant la connaissance du juste et de l'injuste peuvent saisir l'essence du jugement divin, il affirmait plus loin: «En vérité, qu'ils soient récompensés, ceux qui, faisant un bon usage de leur libre arbitre, méritent la grâce de Dieu et gardent ses commandements.»

Et, en effet, si nos conceptions de la justice ont une valeur quelconque, si, pour reprendre les termes de Socrate, les nor-

1 «Rien ne peut être prouvé par les Saintes Écritures que la justice ne puisse approuver.» JULIAN, *op. imperf.* II-17, cité HARNACK III-197.

mes de la raison sont obligatoires pour les mortels comme pour les immortels, quoi de plus juste que l'affirmation de Pélage ! N'a-t-il pas raison en disant : « En effet, Dieu savait de toute éternité que les hommes seraient saints et sans péché par la décision de leur libre volonté, et par conséquent il les élut avant la création du monde, en vertu même de cette prescience, grâce à laquelle il sait d'avance qu'ils seraient tels. Il élut donc, avant qu'ils n'existassent, les prédestinant à être ses fils, ceux dont il savait d'avance qu'ils seraient saints et sans péché ; ce n'est pas lui-même qui les a faits tels, mais il savait d'avance qu'ils seraient tels. » (TIXERONT II-446)

Si ces raisonnements avaient été présentés à Socrate, celui-ci les aurait trouvés, peut-être, quelque peu fantastiques dans leurs prémisses, mais il aurait sûrement approuvé leur logique rigoureuse et leur haute moralité. Tolstoï, lui aussi, aurait pu les admettre, avec quelques réserves insignifiantes. En effet, si Dieu est juste et omniscient, et si, en parlant de justice et d'omniscience, nous savons ce que nous disons, on ne peut absolument rien reprocher à Pélage. Il professe les mêmes idées sur la justice éternelle et l'infaillible jugement suprême que celles qu'on retrouve dans le *Phédon* de Platon et qui frappent tous les esprits jusqu'à nos jours. À moins que nos contemporains ne soient également dans l'erreur en révéralant les vertus païennes : *virtutes gentium splendida vitia sunt*¹. Mais examinons d'abord comment fut formulée l'accusation contre les adeptes de Pélage. Voici neuf propositions extraites des ouvrages de Célestius et de ceux de ses partisans :

« Adam a été créé mortel, et qu'il eût ou qu'il n'eût pas péché, il doit mourir.

« Que le péché d'Adam n'a lésé que lui-même, et non le genre humain.

1 « Les vertus des païens sont des vices splendides. » · NOTE LCJ

- « Que la loi peut introduire dans le Royaume de Dieu au même titre que l'Évangile.
- « Qu'avant la venue du Christ il y a eu des hommes sans péché.
- « Que les enfants nouveau-nés sont dans le même état qu'Adam avant la faute.
- « Que le genre humain ne meurt pas tout entier par la mort ou la faute d'Adam, et qu'il ne ressuscite pas tout entier par la résurrection du Christ.
- « Un homme peut être sans péché, s'il le veut.
- « Les enfants, même s'ils ne sont pas baptisés, ont la vie éternelle.
- « Les riches baptisés, s'ils ne renoncent pas à toutes leurs richesses, ne peuvent acquérir des mérites grâce au bien qu'ils ont pu faire, et ne peuvent entrer dans le Royaume de Dieu. » (TIXERONT II-447)

Ces propositions de Pélagie — propositions condamnées — peuvent nous faire entrevoir ce qui a pu écarter saint Augustin d'une telle doctrine. Nous comprenons du même coup pourquoi Duchesne et Harnack, pour expliquer cette attitude négative, ont fait valoir qu'il avait connu le péché.

Il convient cependant de faire une réserve : ni Pélagie, ni saint Augustin ne furent les premiers à exposer leurs thèses respectives. L'Église catholique connaissait depuis longtemps l'une et l'autre. Mais c'est bien dans la controverse pélagienne que ces idées furent exprimées pour la première fois avec cette netteté qui mit en évidence leur antagonisme irréductible.

Pélagie croyait — et c'est là le point de départ de toute sa doctrine — que « l'homme, s'il le veut, peut être sans péché et observer facilement les commandements de Dieu » (HARNACK III-178). Pourquoi pensait-il de la sorte ? Je crois que personne n'est en mesure de répondre à cette question d'une façon satisfaisante. Mais un point paraît incontestable

— et là-dessus on peut être d'accord avec Harnack — ni Péla-ge ni Célestius ne se considéraient comme des pécheurs. Ce n'était de leur part ni hypocrisie, ni pharisaïsme. Il semble même que le mot « facile » (qui ne se retrouve pas dans tous les manuscrits) soit l'expression de la modestie, voire même de l'humilité. Dans la bouche de Pélage (non pas dans celle de Célestius, bien entendu) c'était une exagération notable : ce que nous savons de lui nous apprend que ses ennemis eux-mêmes, pourtant nombreux, ne pouvaient que témoigner de sa vie exemplaire¹. Il fut aussi vertueux dans ses actes que dans ses paroles. Or, pour celui qui obéit vraiment aux commandements de Dieu, la vie n'est pas facile. À entendre Péla-ge répéter inlassablement que l'homme peut rester hors du péché, nous pouvons supposer que la conscience de sa pureté et de son innocence devant Dieu fut la grande et l'unique consolation de sa vie. « Le bien et le mal, pour lequel nous méritons la louange ou le blâme, ne viennent pas au monde avec nous, mais sont produits par nous ; nous naissons capables de l'un et de l'autre, et non pas du bien ou du mal seulement. » (LOOFS 427)

Nous méritons le blâme pour le mal et les louanges pour le bien, peut-on en douter ? S'il en est ainsi, si nous recevons les louanges ou les blâmes selon nos actes bons ou mauvais, il est impossible de concevoir qu'il ne soit pas en notre pouvoir de choisir notre manière d'agir. Et il serait encore plus inconcevable que l'on nous dénie le droit de nous sentir satisfaits d'une louange méritée et de rester insensibles au blâme. Ou alors, la vie de l'homme, ses actes seraient-ils en dehors de toute appréciation morale, les hommes étant tous également « louables » (*laudabiles*) ou « blâmables » (*vituperabiles*) ? Mais saisissez-vous ce que cela signifie ? Vous approchez

¹ SAINT AUGUSTIN dit de lui : *Pelagii nomen cum magna ejus laude cognovi*. (Cité HARNACK III-172.) — « J'ai été personnellement témoin des pompeux éloges qui se faisaient à Rome autour du nom de Pélage. » (*De gestis pelagii* - 46) · 1CJ

de cette terrible formule « au delà du bien et du mal » que ni Harnack, ni Duchesne, bien qu'adversaires résolus de Pélage, ne pouvaient en aucun cas accepter.

Pour Pélage, tout comme pour Socrate, effacer la limite entre le bien et le mal, entre les *louables* et les *blâmables* équivalait à détruire la religion et Dieu lui-même. Alors tous seraient également bons, tous auraient raison. Anytos et Méritos se présenteraient au Jugement Dernier aussi purs ou, si l'on veut, aussi impurs que Socrate et Platon. Néron et Caligula seraient pareils aux intrépides chrétiens qu'ils livrèrent aux lions !

Le seul avantage pour un homme de bien dans cette vie, c'est la conscience d'en être un — et on voudrait le priver de cette consolation ! On voudrait le contraindre à penser que toutes ses peines sont inutiles, qu'il est contaminé dans sa nature même par le péché d'Adam, l'ancêtre le plus éloigné, comme par une maladie héréditaire qu'il n'a pas le pouvoir de combattre. S'il y a un salut pour lui, il ne dépendrait ni de sa volonté, ni de ses efforts. C'est en vain qu'il aurait peine pour observer les commandements de Dieu. En dehors du fait que l'homme juste se trouve ainsi privé de tout soutien moral, une doctrine affirmant que le salut de l'homme ne dépend pas de lui peut avoir de terribles conséquences. « Lorsque je parle de la morale et des principes d'une vie sainte, je désire avant tout mettre en avant les possibilités innées de la nature humaine et je veux montrer ce que peut faire l'homme, afin que l'effort de son âme vers la vertu ne se relâche pas, dans la mesure même où il sous-estime ses forces, et qu'il ne considère pas comme inexistantes (parce qu'il les ignore) les possibilités qu'il recèle en lui.¹ » Et cela est vrai : si la tâche de l'homme réside dans son perfectionnement moral, il doit savoir avant tout, s'il a des forces suffisantes pour accomplir cette tâche ; sinon il est naturel qu'il se

1 PÉLAGE, *Ep. ad Demetr.*, cité dans HARNACK III-171.

laisse aller au découragement et abandonnant la lutte, cède aux tentations mauvaises. C'est pourquoi Pélage et ses adeptes parlent si souvent et avec tant d'insistance du libre arbitre. « La liberté n'est pas autre chose que le mouvement de l'âme que rien n'entrave » (*voluntas est nihil aliud quam motus animi cogente nullo*). Toute leur doctrine n'est au fond que le développement de deux principes : le premier énoncé par Socrate, adopté par tous ses disciples — Platon, Aristote et les Stoïciens — et conservé même finalement par les néo-platoniciens, est le principe qui met les normes du bien au-dessus de Dieu, et non l'inverse ; le second principe affirmant, en accord avec le premier, le libre arbitre. « Le libre arbitre, grâce auquel l'homme a été émancipé par Dieu, lui a donné la possibilité d'accueillir le péché et de s'abstenir du péché. » (TIXERONT II-438)

En ces quelques paroles, le héraut du pélagianisme, Julien, a su formuler avec justesse et précision l'idée fondamentale du mouvement dont il était le porte-parole. C'est ce que dit aussi Harnack. « Dans cette sentence de Julien se trouve la clé de tout son système : dans sa propre sphère, l'homme créé libre s'oppose à Dieu en parfaite indépendance. Dieu n'apparaît que plus tard (au moment du Jugement Dernier). » Harnack a vu juste en considérant la sentence de Julien comme la clé du pélagianisme. Mais nous ne pouvons pas admettre avec lui que Pélage ait voulu s'affranchir, s'éloigner de Dieu. À notre avis, c'est là une déformation tout à fait inutile de toute sa doctrine. Harnack est beaucoup plus près de la vérité, lorsque avec tous les historiens, tant protestants que catholiques, il parle du rationalisme des pélagiens. Mais là, c'est bien autre chose : le rationalisme n'exclut nullement l'attitude religieuse. On peut croire en Dieu, on peut aimer Dieu, tout en pensant que c'est par la raison que nous parvenons à la connaissance des vérités suprêmes que Dieu nous a révélées. Mieux encore : il est naturel que l'homme aime et vénè-

re un Dieu qui s'est révélé à lui par la voie de la raison, car le mystère n'attire point l'homme, mais au contraire l'effraie.

Et maintenant, je voudrais demander à Harnack et à ses semblable, qu'ils me répondent la main sur le cœur s'ils se sentent vraiment prêts à s'abandonner à ce qui est mystérieux et inconnu. Rappelons que Harnack affirmait sur un ton d'autorité « on ne peut impunément mépriser le bon sens ». Nous savons que c'était aussi l'avis de Renan. Et le catholicisme lui-même, qui prêche délibérément la possibilité du surnaturel, craint tout autant l'irrationnel que le positivisme le plus courant. Il livre à l'anathème tous ceux qui ont dû reconnaître que la foi est incompatible avec la raison. La foi connaît plus que la raison, elle est supra-rationnelle, elle n'est pas anti-rationnelle. Ce dogme n'est pas exclusivement catholique, c'est le dogme de l'humanité entière ou presque. Peut-être pourrait-on supprimer le « presque ». Je m'explique : les quelques individus qui osent vraiment renier la « raison » (*ratio*), ne sont capables de cette audace que dans de rares moments d'exaltation spirituelle. Mais de leurs incursions insolites dans le domaine de l'inconnaissable, ils ne rapportent rien qui puisse les servir dans la vie ordinaire. Ils se souviennent d'avoir été transportés dans des lieux où tout est différent de notre univers, mais ils n'ont point gardé une impression nette de ce qu'ils ont vu et éprouvé, encore moins peuvent-ils raconter leur expérience. Et comment l'avouer ? Le courage leur manque généralement. Car ce quelque chose d'« autre », entrevu en un très bref instant, et perçu à cet instant même comme un bien suprême et unique, manque justement de caractères propres à le fixer, le retenir, le présenter comme une valeur aux autres hommes. Ceux-ci ont du mal à croire à ce qui apparaît pour disparaître aussitôt. Pour tous, la valeur d'une chose réside avant tout dans sa constante nécessité et sa constante utilité. Je dirais même dans la nécessité et dans l'utilité générales. Ce qui n'est pas toujours nécessaire

à tous, ce qui ne rencontre pas l'approbation et l'intérêt de tout le monde, est classé de ce fait comme «subjectif», c'est-à-dire de deuxième ordre. Comment dans ces conditions reconnaître la valeur suprême et même une valeur quelconque à ces révélations «subjectives», dont la signification est inconstante, même pour ceux qui en ont eu l'expérience? Ces phénomènes fortuits et fugitifs ne seraient-ils pas du domaine de l'irréel et, par conséquent, sans aucun intérêt? Les hommes n'hésitent pas longtemps devant un semblable dilemme. Ils préfèrent déformer leurs révélations, les défigurer jusqu'à les rendre méconnaissables, plutôt que renoncer au privilège de les faire rentrer dans les cadres généraux de la conception humaine, en dehors desquels il est impossible de reconnaître la valeur ou même la réalité des visions spirituelles.

Harnack et les catholiques, qui ont critiqué le pélagianisme comme une tentative avortée d'introduire dans la religion l'élément rationnel, pourraient être accusés de mauvaise foi si l'on considérait qu'ils sont responsables de leurs critiques. Mais ils ne sont pas les vrais coupables, n'étant que des porte-parole d'une tradition millénaire. Il en fut toujours, il en sera toujours ainsi. La raison régnera toujours sur les hommes, car ils ont beau s'insurger, elle est aussi nécessaire à leur existence que l'air qu'ils respirent.

Le catholicisme rejeta la doctrine de Pélagie, mais continue à vivre sur les idées de celui-ci. Harnack admire saint Augustin et Luther, mais il redoute par-dessus tout d'offenser le bon sens. Les œuvres de saint Augustin nous ont conservé un fragment de la lettre de condoléances de Pélagie à la veuve de Livianus. Il n'est pas tout à fait certain que Pélagie en soit l'auteur, mais c'est l'attitude de Harnack à son égard qui est caractéristique et vraiment révélatrice. Pélagie écrit : «Celui qui élève dignement les mains vers Dieu et exhale sa prière avec une bonne conscience peut dire : Tu sais, Seigneur, combien les mains que je tends vers toi sont saintes, innocentes,

pures de toute mauvaise action, de toute iniquité et de toute rapine ; tu sais combien sont justes, pures et exemptes de tout mensonge ces lèvres avec lesquelles je t'apporte ma supplication, afin que tu prennes pitié de moi.» (HARNACK III-175)

Cela signifie que seul prie véritablement celui qui a la possibilité en s'adressant à Dieu de lui dire qu'il n'a pas commis d'injustice, qu'il n'a pas fait le mal, qu'il n'a pas pillé, qu'il n'a pas menti sciemment. Citant ce passage, Harnack donne son commentaire : «Le pharisien et le publicain en une seule personne.» Une fois de plus, je rappellerai Socrate, Platon et leur doctrine de la catharsis, de la purification. En effet, ces paroles de Pélage, si toutefois le passage cité est bien de lui, Socrate lui-même aurait pu en être l'auteur, ou encore Platon. D'ailleurs nous lisons bien dans *Phédon* que seule la prière de l'homme pur et juste, de celui qui est prêt à subir n'importe quelle injustice, plutôt que de commettre une mauvaise action, seule cette prière-là va jusqu'à Dieu. Mieux encore : la catharsis elle-même, cette disposition à renoncer au mal pour le seul amour du bien, serait la voie unique conduisant à Dieu. La prière ne serait que le prolongement oral d'une vie vertueuse. C'est là l'essence même de la philosophie de Socrate et de Platon. Harnack la flétrit sans hésiter dans les termes les plus outrageants : c'est dans la personne de Socrate qu'il verrait le pharisien et le publicain ! Peut-on offenser ainsi le bon sens ? Pourtant Harnack avait déjà répondu négativement et, appliquée à son propre cas, sa réponse était juste. Nous verrons par la suite qu'un pasteur protestant peu connu, dans un livre dirigé contre l'ouvrage de Harnack (*Das Wesen des Christianismus*), fait à l'auteur le même reproche que celui-ci avait adressé à Pélage. «Pourquoi Harnack n'a-t-il pas fait ces grandes expériences, qui lui auraient ouvert les yeux sur tous les « miracles » objectifs ? Peut-être n'a-t-il jamais été vraiment « malade ». Peut-être ne

s'est-il jamais trouvé « au bord de l'abîme infernal » ; peut-être n'a-t-il jamais été absolument « rien » . »

Seuls peuvent saisir le mystère de la rédemption divine, mystère inaccessible à Harnack, ceux qui n'ont pas seulement des péchés à la Harnack, des taches morales dues à l'« ignorance et la précipitation », mais des péchés « rouges comme le sang », des vices, des abominations devant lesquels un rabbi honnête et cultivé (c'est-à-dire Harnack) a un frisson d'horreur. » (RUPPRECHT pp. 33 et 59)

Si étrange que cela puisse paraître, il reproche à Harnack de ne pas savoir ce qu'est le péché, de ne pas en avoir l'expérience. Toujours selon Rupprecht, le péché de Harnack n'est qu'un petit péché factice, un péché théorique. En d'autres termes, cette conception du christianisme si positive, si « terre à terre » proviendrait du fait que, tout comme Pélage, Harnack aurait été trop vertueux ou, plus exactement, trop peu familiarisé avec le vice. De tels hommes ne peuvent être vraiment religieux ; ils ne sont pas capables de comprendre le profond mystère de la rédemption que professe le christianisme. Le larron sur la croix fut plus près de la vraie foi que le vertueux moine Pélage ou l'honnête professeur Harnack.

IV

La controverse pélagienne nous a conduits dans un véritable labyrinthe et pourtant nous l'avions à peine effleurée. Nous n'avons parlé jusqu'ici que de la doctrine de Pélage lui-même et nous avons été déconcertés de voir cette doctrine si remarquable par sa clarté et sa noblesse, si proche des meilleures traditions de la philosophie grecque, condamnée par ceux-là mêmes qui devaient, à ce que l'on pouvait croire, l'accueillir avec sympathie, voire avec enthousiasme. Quelle en est la cause ? Pourquoi est-il impossible d'admettre que l'homme soit capable d'obéir aux commandements de Dieu et, qu'ayant obéi, il puisse rester pur du péché ? Lorsque Pélage affirme que le péché d'Adam n'aurait de conséquences néfastes que pour ce dernier, et non pour tous les hommes, cette assertion ne paraît-elle pas juste ? Sa doctrine ne serait-elle pas conforme à l'Évangile, aux paroles mêmes du Christ disant que le riche n'entrera jamais dans le royaume des cieux tant qu'il n'aura pas renoncé à ses richesses ? Alors, pourquoi cette indignation, cet acharnement de saint Augustin à persécuter les pélagiens jusqu'à ce qu'ils fussent condamnés ?

On a souvent opposé l'hellénisme au judaïsme, le monde païen à la chrétienté. Mais nulle part cette opposition ne s'est manifestée d'une façon aussi flagrante que dans le dogme du salut par la foi. Ce dogme, si seulement le catholicisme (et plus tard le protestantisme) avait su le garder vivant et s'il avait voulu le mettre vraiment en pratique, aurait pu creuser un gouffre infranchissable entre les deux périodes de l'histoire de l'humanité. D'après Harnack, la doctrine d'Athanase le Grand et la décision du Concile de Nicée ont marqué une rupture brutale de la pensée chrétienne avec la tradition païenne (cette fois-ci Harnack considère cette dernière comme la seule qui soit vraie). « Le Concile de Nicée recon-

nut la doctrine d'Athanase le Grand. La conséquence la plus grave de cette décision fut que la dogmatique, délaissant à jamais le mode de penser clair et les notions intelligibles, se familiarisa dès lors avec la contradiction et ne chercha plus à s'accorder avec la raison. Peu de temps après le Concile, le désaccord avec la raison devint même un des caractères du sacré. Comme on cherchait partout le mystère, on croyait en trouver un dans chaque doctrine qui était en contradiction avec la pensée claire et logique. La contradiction irréductible contenue dans la consubstantialité faisait naître, à mesure que progressait la pensée humaine, une série de nouvelles contradictions» (HARNACK II-226). Il est certain que la décision du Concile de Nicée concernant la consubstantialité de La Trinité a joué un rôle de première importance dans l'histoire de la dogmatique chrétienne. Mais Harnack en parle — et là je ne suis pas d'accord avec lui — comme si c'était pour la première fois que l'on reconnaissait à l'esprit humain ce droit à la contradiction. D'abord, il me semble exagéré de parler d'une consécration officielle. La contradiction avec les lois usuelles de la pensée humaine fut, en effet, admise, mais elle ne fut nullement érigée en un principe général. D'autre part, il est inexact de dire que ce fut avec Athanase le Grand et le Concile de Nicée que la contradiction fit sa première apparition dans l'histoire. La pensée des philosophes grecs ne fut pas exempte de contradictions. Sans parler d'Héraclite qui fut près d'en faire une loi de la pensée humaine, rappelons que Platon fut accusé par Aristote d'inclure dans son système des absurdités flagrantes, et qu'Aristote lui-même s'était souvent rendu coupable de fautes semblables. Du point de vue de Harnack, Athanase ne mériterait point de reproches, si ce n'est d'avoir introduit des contradictions nouvelles qui n'avaient pas encore été consacrées par la tradition hellénique. Mais de là il n'est pas encore permis de déduire que les Pères de l'Église orientale professaient sciemment le para-

doxe. Aux confins de la pensée humaine, on ne trouve jamais cette clarté rassurante que nous considérons à bon droit comme le critère de la vérité et sans laquelle notre existence quotidienne est impossible. Mieux encore, nous pouvons voir dans le choix des arguments dont Athanase le Grand se sert pour sa défense contre les Ariens, qu'il fut encore très attaché aux méthodes grecques de la recherche de la vérité. Il n'osa pas proclamer le dogme de la consubstantialité du Christ et de Dieu le Père, sans avoir recours, pour appuyer sa thèse, aux considérations accessibles à la raison. Du point de vue purement logique — c'est le seul qui nous intéresse pour le moment — nous trouvons déjà chez Athanase le Grand tous les éléments dont s'est servi Anselme de Canterbury dans ses réflexions sur *Cur Deus homo*¹. C'est dire qu'Athanase a adopté une attitude exactement contraire à celle de Tertullien. Il est très loin de rejeter les *quia*² usuels, il les rétablit, au contraire, dans leurs droits traditionnels. En quelques mots, tout son raisonnement se réduit à ce qui suit. Si le Christ, comme le prétendent les Ariens, n'est que pareil à Dieu³ et non égal à Lui dans son essence, alors il s'ensuit que son apparition parmi les hommes ne pouvait être décisive. Seulement dans le cas où il y aurait consubstantialité, c'est-à-dire seulement si Dieu lui-même avait pris l'image de l'homme en descendant sur la terre, les hommes seraient en droit d'espérer être « divinisés »⁴.

C'est là l'essentiel de la pensée d'Athanase. Il est évident qu'il n'a jamais songé à ériger en principe « l'irrationalité »

1 « Pourquoi Dieu s'est-il fait homme ? Pourquoi un Dieu-homme ? » · NOTE LCJ

2 Les « parce que, puisque... » · NOTE LCJ

3 *δυοτουσιος*, de double essence.

4 « Le fils de Dieu est devenu fils de l'homme ; pour que les fils des hommes, c'est-à-dire les fils d'Adam, deviennent aussi fils de Dieu. Car le Verbe ineffablement, inexplicablement, incompréhensiblement, éternellement engendré d'en haut du Père est né ici-bas dans le temps de la Vierge Marie, mère de Dieu, afin que ceux qui sont nés une première fois ici-bas naissent une seconde fois d'en haut, c'est-à-dire de Dieu. » (SAINT ATHANASE, *De Incarnatione Dei Verbi et contra Arianos*.)

(das Widervernünftige). Il serait, au contraire, plus juste d'y voir du rationalisme, car c'est bien « la clarté », chère à Harnack, qui serait érigée en règle générale. Quant à la contradiction contenue dans la conception métaphysique de La Trinité, est parfaitement justifiée, même du point de vue de la logique hellénique, car dans les raisonnements sur les causes premières, aucun philosophe ne fut encore capable d'éviter les contradictions. D'ailleurs, cela n'est pas nécessaire. Ce serait différent si Athanase le Grand raisonnait comme Tertullien. Mais Tertullien lui-même, bien que s'étant rendu célèbre dans le monde entier par son paradoxe, n'a jamais eu le courage, ni même l'intention de s'en servir dans sa vie comme d'un principe conducteur. Lui, comme tout montaniste, croyant à la possibilité des prophètes, même après la venue du Christ, est demeuré partisan de la *auctoritas et ratio*¹.

Ainsi, Harnack et ses adeptes sont plus près de la vérité lorsqu'ils parlent de l'hellénisation du catholicisme, que lorsqu'ils essaient de mettre l'accent sur les tentatives de la pensée catholique de franchir les limites prescrites par la logique et la méthodologie classiques. En effet, ces tentatives assez nombreuses se sont toujours heurtées à l'opposition des représentants les plus influents de l'Église. Le catholicisme a cherché tout à fait consciemment à réaliser l'unité de sa doctrine, et même de nos jours il poursuit de son hostilité ceux qui ne lui reconnaissent pas le droit éternel de faire les lois. Si le païen Aristote est resté jusqu'à nos jours le philosophe officiel de l'Église catholique, si l'Église a proclamé le dogme de l'infaillibilité du Pape (assez tard, au Concile du Vatican de 1871) c'est que le catholicisme a toujours voulu l'unité — condition nécessaire de la pensée rationnelle et logique.

Le catholicisme s'est montré ainsi encore plus cohérent et plus logique que ceux dont il a hérité la logique et la cohérence. Si convaincu que fût Aristote de la véracité de ses

1 « Autorité et raison » dans le sens de « magistère et raison ». · NOTE LCJ

idées, si grand que fût l'attachement de Platon à son système, jamais ils n'auraient songé à proclamer le principe de leur infailibilité. Le catholicisme seul a osé tirer cette conséquence logique de sa conception rationnelle de la vérité. Mais ce n'est pas sans raison qu'on a parlé à ce propos du *complexio oppositorium*¹. Les circonstances historiques de révolution du catholicisme et le caractère même des tâches qu'il s'était imposées, l'obligeaient à satisfaire simultanément des exigences contradictoires. Là où il ne pouvait faire autrement, il s'arrangeait pour inclure en lui ces contraires et arrivait même à escamoter leur opposition. Mais, je le répète, ce qui était contradictoire *de facto* (de fait) se faisait condamner et rejeter *de jure* (de droit). Les contradictions pouvaient être aperçues du dehors par un esprit critique, mais le catholicisme, lui, ne reconnaissait que le principe de l'unité. Les théologiens catholiques contemporains en sont encore à se réclamer d'Aristote, et même de Socrate. Ce sont les plus habiles à concilier les choses contradictoires. Ils ont même dépassé leurs maîtres grecs dans l'art d'énoncer les propositions qui s'excluent mutuellement, avec une telle assurance qu'ils donnent à croire, au contraire, que celles-ci auraient entre elles un lien logique nécessaire. On en trouvera les preuves dans n'importe quel ouvrage de dogmatique catholique officielle. De leur point de vue particulier, les catholiques ont parfaitement raison, car leur but est d'établir cette autorité dont parle Dostoïevski dans la *Légende du Grand Inquisiteur*, de donner à celui qu'ils ont proclamé successeur de saint Pierre la *potestas clavium*² la plus absolue. C'est ce que l'Église ne perd jamais de vue, c'est pour cette raison qu'elle ne craint pas les contradictions particulières cachées dans son sein, si flagran-

1 « De la coïncidence (ou jonction) des opposés. » · NOTE LCJ

2 « Le pouvoir des clefs » — En référence à cette parole du Christ donnée à Pierre (MATTHIEU 16) : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux : ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » C'est aussi le titre d'un ouvrage de CHESTOV. · NOTE LCJ

tes soient-elles. Même les affirmations contraires au bon sens — celles qui font peur à Harnack et à Renan — ne présentent pour elle aucun danger. Car c'est au Pape seul qu'il revient d'interpréter la doctrine, lui seul a le pouvoir de décider, si tel élément du *depositum fidei*¹ doit jouer un rôle actif dans la vie des fidèles ou si, au contraire, il faut qu'il reste inerte. L'Église catholique, née sur les ruines de l'Empire romain, a conservé, pour gouverner les âmes, les méthodes faites pour assurer un pouvoir solide et immuable.

C'est ce qui expliquerait un fait assez surprenant à première vue : à savoir, que le catholicisme n'a pas craint de prendre sous sa protection des doctrines apparemment en désaccord avec ses fins à lui. Si le montanisme et sa croyance dans les prophéties s'avéra inacceptable, la doctrine de la consubstantialité², par contre, fut jugée par lui sans danger pour la solidité de son édifice. Et même dans la controverse pélagienne, il prit parti pour saint Augustin, bien que la doctrine de Pélage restât pour toujours l'âme du catholicisme. Mais l'Église n'a tout de même pas eu assez de perspicacité pour prévoir que mille ans après la condamnation de Pélage, ce même saint Augustin qu'elle avait glorifié, aurait pour disciple Luther, l'adversaire le plus redoutable de la papauté.

Nous voici en plein paradoxe : les catholiques et les protestants veulent, les uns et les autres, s'annexer saint Augustin et des deux côtés cette attitude est parfaitement justifiée. C'est que Luther avec sa doctrine de l'Église invisible et de la grâce, et les théologiens catholiques les plus orthodoxes de toutes les époques et jusqu'à nos jours se sont abreuvés à la même source. Il ne fut pas nécessaire pour Luther de falsifier saint Augustin ; les catholiques n'eurent pas, eux non plus, à

1 « L'héritage ou dépôt de la foi » (1 TIM. 6²⁰). Le « dépôt » de l'Écriture en tant que Doctrines et Traditions extraites du texte par l'Église. · NOTE LCJ

2 De *cum* « avec » et *substantia* « substance » ; pour indiquer que le Fils et le Père sont de même nature, de substance divine identique. · NOTE LCJ

le renier. Saint Augustin, en effet, était croyant selon le dogme essentiel et indispensable du catholicisme. Le christianisme et l'Église n'étaient pour lui qu'une seule chose¹.

Il affirmait qu'il ne croyait dans les Évangiles, que parce qu'elle avait reçus des mains de l'Église. Cette affirmation une fois posée, une fois qu'on a reconnu — pour parler comme Dostoïevski dans la *Légende du Grand Inquisiteur* — que le Christ a transmis tout son pouvoir à l'Église et qu'on ne peut plus rien ajouter, ni retrancher de ce qui a passé sous l'empire de celle-ci — l'Église n'a plus rien à craindre. Son autorité est instaurée ; désormais elle peut gouverner l'humanité selon les recettes du vieil Inquisiteur que Dostoïevski nous présente dans la *Légende*.

L'autorité se place au-dessus des Écritures. Par conséquent, aucun miracle, aucun mystère ne peuvent plus déranger l'ordre établi.

Au contraire, cette autorité, sûre d'elle, se pare volontiers de coloris fantastiques qui lui sont étrangers, mais pleins d'attrait, tandis que sa propre grisaille risquerait d'éloigner les fidèles. Saint Augustin rendit dans ce domaine des services précieux à l'Église. Nul ne sut comme lui amener les hommes si près du mystère vivant de la création. Aujourd'hui ses écrits sont peut-être devenus moins captivants. On aimerait trouver dans cette lecture plus d'austérité, de réserve, de concision. L'art du rhétoricien s'y fait trop sentir, les nombreuses citations des psaumes le font ressortir clairement. Certes, on ne devrait pas demander à saint Augustin plus qu'il ne peut donner — jusqu'à nos jours, le génie du roi David n'a jamais été surpassé — mais on aimerait que celui qui traite des grands mystères de la vie s'inspire de David plutôt que de Cicéron ou de Sénèque. Ce qui rend passionnan-

¹ « Pour moi, je n'aurais pas cru l'Évangile si l'autorité de l'Église catholique ne m'y avait poussé. » (*Ego vero Evangelio non crederem, nisi me catholicae (ecclesiae) commoveret auctoritas.* SAINT AUGUSTIN, *Contra ep. Manichaei*, HARNACK III-79).

te la lecture de l'œuvre de saint Augustin, c'est que l'auteur appartient à cette époque dont Tertullien a pu dire *fiant non nascuntur christiani*¹. Il était né païen et sa conversion à l'âge mûr est, certes, un fait extraordinaire, on pourrait dire miraculeux, aussi miraculeux que la conversion de saint Paul. Je m'explique. Dans le courant de la vie quotidienne, l'impossibilité pour un homme de demeurer dans son climat familial est un phénomène tellement incompréhensible, tellement énigmatique, qu'il serait, en effet, en contradiction avec le principe de la causalité.

Il paraît naturel qu'un homme reste solidement attaché au milieu où il est né, que l'ambiance qui fut celle de son jeune âge lui offre les conditions les plus favorables à son existence et à son développement. Nous serions bien surpris si l'on nous parlait d'un poisson qui chercherait à gagner la terre ou d'un homme vivant au fond de l'océan. C'est pourtant à ces choses étranges que nous fait penser la conversion de saint Augustin (et encore davantage celle de saint Paul), Il raconte dans ses *Confessions* que la vie dans son milieu habituel lui devint insupportable : « J'avais les oreilles rebattues de ces histoires-là » (*Jam rebus talibus satiatae erant aures meae.* (CONF. V-6)

Tout ce qui lui avait semblé bon, estimable, rassurant, élevé, lui apparut mauvais, cruel, irritant, indigne. Une inquiétude obsédante, insensée s'empara de lui. Il ne savait pas trop quel était ce Bien qu'il devait atteindre et il ne voyait pas clairement le Mal qu'il devait fuir. Ses *Confessions* nous apprennent qu'il cherchait sa voie partout où c'était possible. Comme un pèlerin allant vers d'antiques sanctuaires, il étudiait les œuvres des grands philosophes. Il n'oubliait pas les Manichéens. Il se jetait dans toutes les directions comme quelqu'un qui s'est égaré, sans savoir où le mèneraient toutes ces errances désespérées. Même au dernier moment qui

1 « On ne naît pas chrétien, on le devient. » · NOTE LCJ

précéda sa conversion, il n'en fut pas plus conscient que plusieurs années auparavant, ne pressentant nullement la fin de ses pérégrinations. Voici comment il décrit ultérieurement sa dernière épreuve : « C'est là que m'avait jeté la tempête de mon cœur ; personne n'y pouvait interrompre cet ardent débat que j'avais engagé contre moi-même et dont Tu (c'est-à-dire Dieu) savais l'issue ; moi, non ! Mais ce délire m'acheminait à la raison, cette mort à la vie ; sachant ce que j'étais de mal, j'ignorais ce qu'un instant plus tard j'allais être de bien. » (CONF. VIII-8)

Ce moment fut sans doute unique et décisif dans la vie de saint Augustin. Du moins, dans ses *Confessions*, et dans d'autres ouvrages, il ne mentionne jamais d'autres crises semblables. Ne serait-ce point au-dessus des forces humaines de supporter à deux reprises un tel bouleversement ? C'est justement l'impossibilité de prévoir l'issue qui avait rendu cette lutte particulièrement pénible. Plus tard, saint Augustin disait : « Seigneur, tu savais où m'amènerait mon martyre, mais moi je ne savais rien. » Mais il ne pouvait le dire que beaucoup plus tard, lorsque comparant son passé avec le renouveau de sa vie présente, il faisait le bilan de ses douloureuses épreuves. Tant que tout ne fut pas terminé, il ne pouvait même pas se douter que les tortures que le sort lui infligeait — ou qu'il s'infligeait lui-même — avaient un sens quelconque. Il n'était conscient que de l'horreur du moment présent et n'avait aucun pressentiment de la grande récompense qui l'attendait dans le proche avenir :

Sachant ce que j'étais de mal,
j'ignorais ce qu'un instant plus tard j'allais être de bien¹.

C'est là le trait caractéristique de l'expérience vécue par saint Augustin. Voilà un homme qui se soumet volontairement à la torture, sans connaître les raisons qui le font agir

¹ *Gnarus, quid mali essem, et ignarus, quid boni post paululum futurus essem.*

ainsi. Il a perdu cet instinct qui le poussait à fuir, à se préserver à tout prix du mal. La raison qui le gardait jusque-là dans les chemins sûrs, n'a plus d'empire sur lui. Pourtant il croit toujours se fier uniquement à ce qui est suggéré par sa raison ; il craint toujours le mal et recherche le bien, tel qu'il lui apparaît d'habitude et qu'il ne saurait concevoir autrement, mais il est entraîné vers tout autre chose que ce qu'il veut consciemment.

Nous avons dit plus haut que l'expérience de saint Augustin reste unique et qu'il serait bien extraordinaire qu'un homme en vécût deux pareilles. Mais si même de semblables crises devaient se renouveler, nous croyons que la deuxième, la troisième ou la dixième auraient été aussi pénibles, aussi douloureuses que la première. En proie à la même incertitude, l'homme en serait à répéter les paroles de saint Augustin :

Sachant ce que j'étais de mal,
j'ignorais ce qu'un instant plus tard j'allais être de bien.

Ces expériences, même si elles se renouvellent, ne nous apprennent pas à prévoir notre avenir ou, plus exactement — et c'est là ce qui les distingue de toutes les autres expériences — elles ne se prêtent point aux généralisations.

Pensons encore à ceci : saint Augustin aurait accueilli comme un bienfaiteur celui qui serait venu le soustraire par un moyen quelconque, même fortuit, à ses tourments, au moment où il ne connaissait encore que « ce qu'il était de mal » (*quid mali esset*). D'autre part, si « par la suite » (*post paululum*) on lui avait proposé de rayer de sa vie tout cet épisode du jardin, jamais il n'y aurait consenti. Faisant partie de son passé, ces tortures avaient pour lui plus de prix que toutes les joies. Cependant, je le répète, tout en chérissant ce souvenir, il n'aurait voulu pour rien au monde recommencer les mêmes épreuves.

Une dernière remarque, très importante. « Sachant ce que j'étais de mal, j'ignorais ce qu'un instant plus tard j'allais être

de bien » — ces paroles nous font voir que saint Augustin saisit pleinement le sens et la portée de son expérience. Mais il ne pensait pas qu'il fût possible, ni même nécessaire de la recommencer. Il voulait croire, il croyait effectivement qu'il avait eu de ce « bien » nouveau une révélation ultime, que ce bien était le meilleur qui existât — *summum bonum*¹. Mais ce qui lui paraissait surtout tout à fait improbable, c'était d'avoir à passer encore par d'autres examens de conscience, d'autres renoncements aussi douloureux que sa rupture avec le paganisme.

1 « Le bien suprême » ou encore « le souverain bien ». · NOTE LCJ

V

Peut-être est-ce parce que la tension extrême de sa lutte intérieure l'avait épuisé et qu'il se sentit incapable, après l'accomplissement de son exploit, d'entreprendre une tâche nouvelle, que saint Augustin eut la conviction d'être arrivé aux dernières limites de la connaissance que l'homme puisse jamais atteindre. Les *Confessions* commencent et se terminent par les louanges à Dieu, principe éternel de la paix. « C'est toi qui l'engages à chercher sa joie dans tes louanges, car tu nous as fait pour toi, et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en toi », lisons-nous dans le premier chapitre (I-1). Le dernier chapitre nous explique pourquoi Dieu se reposa après ses travaux au septième jour de la Création qui était le jour sans soir. C'est un hymne bref et solennel au repos vespéral : « Paix du repos, paix du sabbat, paix sans déclin (XIII-35). » Voici à quoi aspirent ceux qui ne sont pas nés chrétiens, mais qui le sont devenus.

« Or le septième jour n'a pas de soir, il n'a pas de coucher, car tu l'as sanctifié pour qu'il dure éternellement. Et le repos que tu as pris le septième jour, une fois accomplies tes œuvres « très bonnes » (encore que tu les aies réalisées en pleine quiétude) nous est un signe que nous donne d'avancer la voix de ton livre : nous aussi, une fois accomplies nos œuvres, qui ne sont « très bonnes » qu'en tant que tu l'as permis, nous nous reposerons en toi ans le sabbat de la vie éternelle. » (CONF. XIII-36)

Il va de soi que saint Augustin avait découvert l'idéal de la paix éternelle, suprême et immuable, bien avant sa conversion. Cet idéal fut celui des philosophes païens qu'il avait étudiés dès son jeune âge. Au point de vue purement philosophique, le christianisme n'a rien pu apporter de neuf à un professeur de rhétorique, nourri des principes de la sagesse

hellénique. Saint Augustin resta, au contraire, jusqu'à la fin de sa vie, le disciple fidèle de Plotin. C'est par l'intermédiaire de celui-ci que les thèmes essentiels du néoplatonisme ont pénétré dans la théologie occidentale (de même qu'ils ont atteint la théologie de l'Église orientale par Denys l'Aréopagite). Mais le néoplatonisme pur, tel qu'il fut exprimé par Plotin, n'était point fait pour apaiser l'esprit tourmenté de saint Augustin. D'ailleurs toute l'élite gréco-romaine supportait mal cette doctrine troublante. Plotin, en effet, aussi bien dans sa vie privée que dans ses écrits, incarne tous les caractères propres à l'époque de la décadence de l'Empire romain. Rappelons que dans la philosophie de Platon, nous trouvons déjà des éléments d'inquiétude. Celui qui définit la philosophie comme un exercice préparatoire à la mort, pour qui elle est essentiellement un savoir-mourir, ne peut aider les hommes à acquérir dans la vie une attitude ferme et sereine. Mais nous savons aussi que l'histoire s'est chargée de débarrasser Platon de cet aspect particulier de sa philosophie et que Platon lui-même le dépassa dans une large mesure.

Quant à Aristote, sans tarder et d'une main sûre, il extirpa de la doctrine platonicienne tous les éléments instables et troublants. Chez Plotin pourtant, nous voyons renaître ces mêmes éléments avec une force redoublée et même décuplée. Plotin craignait constamment de s'éloigner de son divin maître. Il prétendait n'être que son disciple et son successeur. Mais en réalité sa parenté spirituelle avec Platon ne se traduisait que par une nostalgie passionnée de l'inconnaissable et de l'invisible. Si, dans la théorie de Platon, les idées étaient considérées comme la seule réalité, pour Plotin ne comptait vraiment que ce qui n'existait guère dans la représentation du commun des hommes.

Plotin ne médite pas sur l'état idéal, il ne cherche pas à créer une science unique. Il s'efforce d'entrer en communion avec la vie inconnue. Porphyre nous rapporte ainsi ses der-

nières paroles avant sa mort : « Il laissait partir le divin qui était en lui vers le divin qui se trouvait en toutes choses¹ », résumant en ces paroles toute sa carrière d'homme et toute sa « philosophie ».

Les historiens de la philosophie, qui se croient obligés de retenir chez les philosophes uniquement ce qui a reçu l'approbation de la science, c'est-à-dire ce dont « la valeur » a été reconnue, selon les critères du vrai dont on dispose, veulent minimiser cet aspect de la doctrine de Plotin, bien que son originalité ne leur échappe point. Voici ce qu'en dit Zeller : « Lorsque Plotin, à la manière de Philon, ne parvient à voir la fin suprême de la philosophie que dans une conception du divin où la netteté de la pensée et la claire conscience de soi s'évanouissent dans une extase mystique, il se trouve en opposition avec la direction générale de la pensée classique et se rapproche nettement de l'attitude spirituelle orientale. » (ZELLER V-6II)

Cette appréciation est judicieuse. Zeller a également raison de dire que la pensée européenne, même lorsqu'elle atteint ses sommets, recule toujours avec horreur devant la nécessité de renoncer à la clarté et à la certitude. Ce critère, légué par Aristote, a toujours été considéré comme scientifique par excellence. (Peut-être est-il plus exact de dire qu'il fut toujours inhérent à la nature de l'homme européen, Aristote ayant seulement donné la formule définitive.) On admet comme une évidence que là où il n'y a ni netteté, ni certitude, il ne peut y avoir de vérité, car une vérité mal définie, qui ne reste pas toujours égale à elle-même, n'est pas faite pour être intégrée à notre savoir et ne peut même prétendre au titre de vérité.

Plotin lui-même le savait fort bien. Il nous a conté les doutes et l'effroi de l'âme humaine en face de ce qui est un,

¹ φήσας περᾶσθαι τὸ ἐν ἡμῖν θεῖον ἀνάγειν πρὸς τὸ ἐν τῷ παντὶ θεῖον. (PORPHYRE, *Vie de Plotin*, p. 2)

informe et indivisible. « D'autant que l'âme, si elle va jusqu'à un objet privé de toute forme, est incapable de le saisir, parce qu'elle n'est plus déterminée, parce que rien n'y dessine plus, pour ainsi dire, aucune empreinte ; alors elle chancelle et craint de ne plus rien posséder.¹ » (ENNÉADES VI 9-3)

Il savait aussi que supporter cette extase, pour peu qu'elle dure, est au-dessus des forces humaines. Ces quelques instants de participation au divin, l'homme les paie par l'épuisement, la maladie, les souffrances. Mais ni Plotin, ni Philon, grâce auquel Plotin a connu la sagesse orientale, ne sont allés jusqu'à avouer cette chose essentielle, à savoir que la vérité révélée par la communion avec le divin ne peut en aucune façon trouver sa place dans un système logique, c'est-à-dire qu'elle ne peut être exprimée sous la forme de jugements ayant une valeur universelle et ne tolérant pas la contradiction. Celui qui est entré en communion avec Dieu perd par ce fait le droit le plus fondamental, le plus « sacré », dont l'homme jouit en tant qu'« animal politique », pour parler comme Aristote, ou si l'on préfère une expression moderne, comme un être « social ». Ses jugements, n'étant plus contrôlables, perdent le privilège précieux et enviable de s'appeler vérités. Dorénavant, chacun peut leur opposer des jugements contraires, et il n'existe au monde nulle autorité qui puisse être invoquée pour réduire l'adversaire au silence.

Quand Plotin parlant de l'Un et de l'Irréductible, avec lequel il lui fut donné d'entrer en communion, suppose qu'il est arrivé aux ultimes limites au-delà desquelles rien n'existe ni ne peut exister, il ne sert, bien à tort, des catégories propres à la pensée empirique, celle-là même dont il disait qu'elle n'avait rien de commun avec sa doctrine. Il admet ainsi l'anticipation de l'expérience, anticipation parfaitement justifiée quand il s'agit du monde sensible, mais absolument arbi-

¹ Ὅσῳ δ' ἂν εἰς ἀνείδεον ἢ ψυχὴ ἦ, ἐξαδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὀρίζεσθαι καὶ οἶον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχη.

traire dans le domaine de l'infini, qu'elle tente de limiter sans aucune nécessité. Là encore se manifeste cette terreur devant ce qui est sans limites et sans forme, cette terreur qui avait incité Aristote et ses disciples à élaborer leur théorie du juste milieu, et qui avait amené Platon à abandonner l'Éros créateur pour sa théorie immuable des idées nombres. De même, sous la menace d'être exilé de l'état idéal des êtres raisonnables, investis de tous les droits reconnus de parler au nom de la Vérité, Plotin finit par renier ses extases. Car nul ne peut affirmer que ce qu'auront révélé ces états d'âme mi-humains, mi-divins, restera toujours constant et égal à soi-même. Il est certain que si Platon et Plotin n'avaient pas eu finalement recours à des méthodes qui n'étaient pas les leurs, l'histoire de la philosophie ne les aurait pas canonisés, n'aurait pas inscrit leurs noms à côté d'autres noms illustres sur son grand livre d'or.

De son point de vue particulier, Zeller a évidemment raison. La valeur historique de Platon et de Plotin ne réside pas dans l'expérience particulière, exceptionnelle, peut-être unique, qu'il leur fut donné de vivre, mais dans la projection de celle-ci sur le plan plus généralement humain.

Saint Augustin, qui subit jusqu'à la fin de sa vie l'influence de Plotin, reçut de celui-ci la révélation orientale, déjà fortement hellénisée, d'autant plus que Philon lui-même, servant d'intermédiaire entre l'Asie et l'Europe, s'était efforcé de concilier le judaïsme et l'hellénisme. Pour frayer aux prophéties judaïques leur chemin dans l'histoire, il eut à justifier devant l'élite de la Grèce la conception orientale de la vérité, à démontrer que la «sagesse» biblique ne se trouvait pas en contradiction avec la vérité scientifique, telle que celle-ci apparaissait dans les œuvres des penseurs grecs. Il voulait qu'un Grec qui lisait Platon et Aristote pût «comprendre» les auteurs des psaumes et les prophètes. C'était de la part de Philon un compromis inadmissible. D'autre

part, sa tâche était impossible à accomplir. Comment justifier devant le monde hellène Moïse, David, Ésaïe et Ézéchiël qui n'ont jamais cherché de justification ? Ils annonçaient la vérité, comme le font ceux qui en détiennent le pouvoir. Ils n'avaient pas de comptes à rendre, ils en demandaient aux autres. Ils ne se justifiaient pas, ils étaient juges. Si on leur déniait ce droit, ils n'auraient plus rien à nous dire, n'ayant jamais disposé de *preuves*. Ils ne pouvaient pas en avoir, ayant toujours ignoré le juste milieu qui, selon Aristote, seul rend possible l'idée même de critères et de preuves. Si l'on veut à tout prix trouver des liens de parenté entre le judaïsme et l'hellénisme, il faudrait les chercher dans ces éléments du platonisme et du néoplatonisme qui se sont avérés tout à fait inacceptables pour l'esprit scientifique et qui sont encore de nos jours des vestiges inutiles encombrant les gros manuels de philosophie.

L'extase sans limites, l'Éros insensé, démesuré, telle fut la source d'inspiration des prophètes judaïques. C'est pour cela que le judaïsme à l'état pur fut inacceptable pour le monde hellénique avec sa volonté de contrôler les prophètes, de s'assurer qu'ils étaient vraiment prophètes, annonciateurs de la vérité, envoyés de Dieu et non émissaires du diable.

Plotin avait trouvé pour lui-même un *modus vivendi*¹ qui ne pouvait satisfaire saint Augustin. Celui-ci pressentait sans doute qu'il ne pourrait trouver dans la philosophie en général, et surtout dans celle de Plotin, la certitude à laquelle il aspirait, celle qui aurait mis fin au doute qui le tourmentait².

Or, la philosophie de Plotin qui avait repris pour son compte tous les éléments destructeurs, accumulés durant des siècles, ne laissait plus de place à la certitude. Elle découvrait

1 C'est-à-dire « un compromis ». · NOTE LCJ

2 Pourtant, SAINT AUGUSTIN avait dit autrefois: *Mihi persuasi dicentibus potius quam jubentibus esse credendum* (DE BEATA VITA I-4) — il était « persuadé qu'il fallait se fier à ceux qui expliquent et non à ceux qui commandent. »

la profonde impuissance de l'homme pour le livrer ensuite, faible et pitoyable, à lui-même, ne lui laissant d'autre ressource que ses misérables efforts.

Tant que l'hellénisme, grâce à son sûr instinct vital, empêchait les humains de s'approcher de trop près des énigmes et des mystères troublants, la philosophie pouvait encore servir de guide dans la vie des hommes. Mais le mépris du monde sensible que Plotin poussa jusqu'aux limites extrêmes, inconnues même des stoïciens et des cyniques, libère l'esprit humain de toutes les entraves qui freinaient son élan vers l'inconnu. Malheur à celui qui veut tout connaître : le passé et l'avenir, ce qui se trouve sous la terre et ce qui est au-delà des cieux. Mieux vaudrait n'être pas né, dit la sagesse populaire. Plotin, qui portait en lui le poison de la décadence hellénique, contamina saint Augustin, l'empêcha de transposer son expérience nouvelle sur le plan des systèmes scientifiques existants et l'obligea à opter entre les critères philosophiques de la vérité et les visions extatiques.

Plotin et ses disciples avaient trouvé refuge dans les croyances païennes. Mais le paganisme ne pouvait plus satisfaire saint Augustin — il l'avait dépassé : il l'avait dépassé dans ses faiblesses et dans sa force. Dans son énorme traité *La Cité de Dieu (De Civitate Dei)*, composé longtemps après sa conversion, mais portant encore les traces d'une lutte récente avec ses croyances anciennes, sa polémique avec le paganisme nous surprend par sa brutalité inutile et son injustice. C'est que saint Augustin ne cherche point à se montrer équitable, sa tâche n'étant pas celle de donner une juste appréciation du paganisme ; il cherche, au contraire à le fouler aux pieds, à l'anéantir. Peu lui importe que le paganisme soit innocent ou coupable. Même innocent, il est irrémédiablement et impitoyablement condamné. Il est comme le sel qui ayant perdu le goût du sel ne peut inspirer que du dégoût. C'est là sa faute. Si saint Augustin avait cherché à

être juste, il aurait parlé de tout autre chose et sur un ton tout autre. Par ses méthodes brutales, son ton passionné, cette polémique rappelle d'une façon frappante *La critique de la théologie dogmatique* de Tolstoï. Il ne peut pas pardonner aux dieux païens leur incapacité de tenir leurs promesses, il achève par ses railleries impitoyables les habitants de l'Olympe déjà moribonds. Pourquoi ne nous donnent-ils pas de certitude, pourquoi ne nous montrent-ils point une voie sûre et unique ? Surtout trouvait-il saisissant le contraste entre la religion païenne, débile et éventée, et l'inspiration du jeune christianisme.

« Des illettrés se dressent, ils s'emparent du ciel par force, et nous autres, avec toute notre science sans cœur, nous ne faisons que nous vautrer dans la chair et le sang ! Est-ce parce qu'ils nous ont devancés que nous avons honte de les suivre ? Et nous n'avons pas honte de ne pas même les suivre ? Je dus lui dire quelque chose comme cela ; puis mon agitation m'arracha de lui, tandis qu'il se taisait, stupéfait, les yeux fixés sur moi. C'est que mes propos avaient un accent inaccoutumé. Plus encore que mes paroles, mon front, mes joues, mes yeux, mon teint, le ton de ma voix, trahissaient ce qui se passait en moi. » (CONF. VIII-8)

Chez ces gens ignorants, qui ne connaissaient ni Platon, ni Plotin, saint Augustin pouvait trouver ce qui lui manquait le plus au monde et il ne pouvait le trouver que là. « L'ignorance », qu'il avait appris à mépriser, avait un énorme avantage : elle laissait l'homme libre. Celui qui ne connaissait pas Aristote, pouvait chercher la vérité partout : l'esprit souffle où il veut. Tandis que l'homme instruit, tel qu'il existait à l'époque de saint Augustin, n'avait pas le droit de visiter les lieux où, d'après ce qu'en avait décrété la tradition scientifique, il n'y avait jamais eu de vérité. En rejetant toute fausse honte, saint Augustin alla vers ceux qui auraient dû, selon ses idées d'autrefois, suivre ses propres cours de rhétorique. Mais

il serait faux de supposer qu'après sa conversion il renonça entièrement à ses anciens trésors spirituels. Ce néo-platonicien n'alla vers les chrétiens que pour chercher ce qui lui manquait. Il avait besoin de l'autorité de l'Église, il lui fallait trouver la justification de cette extraordinaire expérience qu'il avait vécue, lorsqu'il était encore un disciple de Plotin. « Mais toi, Seigneur, bon et miséricordieux, mesurant du regard la profondeur de ma mort, tu as de ta main épuisé au fond de mon cœur un abîme de corruption. Et cela revenait à ne plus rien vouloir de ce que je voulais, et à vouloir ce que tu voulais. » (CONF. IX-I)

Quand nous lisons chez lui qu'il trouve son salut dans le renoncement à tous ses désirs personnels, dans la soumission absolue à la volonté divine, nous constatons que le seul élément nouveau chez ce néo-platonicien est sa disposition à se soumettre à ceux qui commandent plutôt qu'à ceux qui enseignent. Il était prêt à suivre ces gens ignorants dont il admirait la manière de vivre, il était prêt à se livrer entièrement à l'autorité de l'Église. C'était pour lui la chose la plus difficile et, en même temps, la plus nécessaire. Il sentait qu'il était au-dessus de ses forces de supporter davantage le fardeau de sa liberté, de son anarchie intérieure, puisque ses anciens maîtres avaient perdu auprès de lui toute autorité. Il ne craignait pas les rigueurs et les exigences de ceux qui allaient désormais le diriger. Le récit de la vie monastique de saint Antoine l'avait enthousiasmé. Son âme, en proie au désordre continuel, ne pouvait trouver la paix que dans les exploits et les peines d'une vie sainte. Mais il ne s'agissait pas de rechercher la difficulté pour elle-même, ni même uniquement pour mettre fin à une lutte intérieure — ce ne sont pas là des motifs assez puissants. D'ailleurs saint Augustin était trop philosophe, il était trop resté ce chercheur de la vérité, de la Vérité Dernière tout comme il l'avait été, lorsqu'il étudiait l'*Hortensium* de Cicéron — pour se contenter d'une

solution aussi banale et prosaïque. Il aspirait au Suprême, à l'Ultime ; la nouvelle Vérité devait surpasser en éclat, en beauté, en profondeur, tout ce qu'il avait connu jusque-là. Mais ce qui importait avant tout, c'est que le pouvoir des prophètes et des Apôtres annonciateurs du Dieu unique, ne laissait plus de place au doute et satisfaisait ainsi aux exigences de la philosophie grecque, exigences auxquelles elle-même n'avait jamais su répondre. Guidé et protégé par l'Église qui avait eu la révélation du Saint Esprit, il pouvait désormais aller sans crainte vers ces lieux où Plotin l'appelait. Plus d'effroi devant les élans extraordinaires, les extases ; le contact avec l'Ultime, le Suprême, l'Informe, ne fait plus horreur. Le christianisme apportait ainsi à saint Augustin cette heureuse solution aux problèmes qui le tourmentaient et qu'il avait vainement cherchée dans la culture hellénique. Car le paganisme dans ses recherches des critères de la vérité avait fini par rendre presque impossible une connaissance philosophique ayant quelque caractère de certitude. C'est dans l'alliance de la jeune ignorance confiante en elle-même avec le raffinement spirituel et intellectuel trop exigeant que consiste la véritable hellénisation du christianisme. L'esprit hellénique qui n'admettait pas d'existence en dehors de ce qui est parfaitement clair et défini, s'est soumis aux normes de la vérité qui lui étaient étrangères, afin de se défaire à tout prix de l'insupportable fardeau de la liberté. C'est pour cette raison que le catholicisme est resté à jamais le *complexium oppositorium*¹. Le dogme le plus récent de l'infaillibilité du Pape symbolise certainement tout le développement de la religion catholique. Toute autorité valait mieux que le retour à l'ancienne liberté. Les catholiques d'aujourd'hui, en interprétant les décisions du Concile du Vatican, n'hésitent pas à considérer l'infaillibilité du Pape comme le miracle divin et à y voir le signe de la Providence qui veille sur le bien-être des hommes

1 « La jonction (ou l'union) des opposés. » · NOTE LCJ

sur la terre. Mais il y a là aussi autre chose. Le pouvoir divin de l'Église et l'autorité de la Révélation étant proclamés, les croyants, ou du moins certains d'entre eux, forts de cette certitude, eurent le courage de se hasarder dans ces régions lointaines où jamais un être humain n'aurait osé pénétrer à ses risques et périls. Saint Augustin lui-même n'aurait jamais eu l'audace d'opposer à Pélage, c'est-à-dire à toute la sagesse hellénique, sa doctrine de la grâce, cette doctrine qui a toujours paru s'opposer à la raison et au sens moral, si, dans son expérience exclusive et personnelle, il ne s'était senti soutenu par l'autorité divine de l'Apôtre et des prophètes.

VI

Si paradoxal que cela puisse paraître, les éléments du « catholicisme vulgaire » (expression favorite des théologiens et historiens protestants) que saint Augustin avait adoptés, n'étaient point pour lui quelque chose d'extérieur ou de fortuit qu'il eût pu rejeter dans d'autres conditions. Pour un disciple des philosophes grecs, l'autorité de la Sainte Église catholique, seule et unique gardienne de la vérité éternelle, était un critère de vérité tout nouveau. Ce que le païen avait perdu et regretté, le chrétien le retrouvait. Et ce n'est que sous l'égide de la nouvelle et immuable autorité que pouvait se manifester son génie créateur. Désormais, il osait penser les choses, qui, du point de vue de la raison commune, c'est-à-dire du point de vue des critères helléniques de la vérité, ne pouvaient paraître qu'insensées, pire qu'insensées !

Dans sa réponse à ceux qui s'indignaient qu'on pût admettre la possibilité même pour Dieu d'avoir accepté une mort humiliante sur la croix, Tertullien avait dit : « Garde intacte l'unique espérance du monde entier. Ce que tu détruis est une indignité nécessaire pour la foi. Tout ce qui est indigne de Dieu, cela me convient. » Et plus loin : « Je suis sauvé, si je n'ai pas honte de mon Seigneur¹. » (Dans une autre version nous trouvons à la place de *dedecus* (indignité), *decus* qui a le sens contraire. Ce qui est remarquable, c'est que cette substitution ne modifie pas le sens des raisonnements de Tertullien !)

La pensée créatrice de saint Augustin retrouvait la solidité et la certitude qui dépassaient l'idéal même de la science grecque, tout en restant libre des entraves imposées par

¹ *Parce unicae spei totius mundi. Quid destruis necessarium dedecus fidei. Quodcumque deo indignum est, mihi expedit; salvus sum, si non confundor de domino meo.*
(DE CARNE CHRISTI v-760)

les critères traditionnels de la vérité. Ces nouvelles possibilités ont révélé certains aspects de l'expérience spirituelle de saint Augustin qui seraient restées à jamais inconnues, si sa pensée n'avait pas franchi les limites tracées par la philosophie antique. Le verset 28 du Psaume 73 dont le mysticisme chrétien s'est inspiré pendant un millénaire, a fourni à saint Augustin le premier de ses thèmes fondamentaux : « Pour moi, approcher Dieu est mon bien » (*Me adhere Deo Bonum est*). Le deuxième thème est celui du mystère de la justice éternelle de Dieu et de ses voies inconnaissables.

Rappelons que Socrate fondait tous ses espoirs sur la force morale et la vie juste. Si on enlève à Socrate sa conviction que le sage, qui a accompli sur cette terre tout ce qui était en son pouvoir, a le droit d'exiger la reconnaissance de ses mérites dans le pays de la paix éternelle — toute sa philosophie tombe en poussière. Mieux encore : Socrate était absolument sûr d'avoir réalisé dans sa vie l'idéal du philosophe. Il allait calmement à la mort, fort de sa prescience : s'il existait une vie d'outre-tombe, il partirait vers l'éternité, l'âme sereine. L'expérience de sa longue vie lui avait donné cette certitude. Ici-bas, les méchants triomphaient, mais dans l'autre vie, la grande, l'ultime victoire sera celle des hommes vertueux et Socrate sera au nombre de ceux-ci. Il a toujours senti que sa raison, la meilleure part de son être, dominait ses sens. Pendant sa vie, il ne craignait pas les tentations charnelles, il se préparait à la mort avec calme, préférant subir une injustice plutôt que d'en être l'auteur. Il avait répudié les charmes d'Alcibiade. Tout ce que nous savons de la vie de Socrate témoigne du triomphe constant de sa vertu. « Il est possible à un homme d'être sans péché et de garder les commandements de Dieu. » (*Posse hominem sine peccato esse et mandata Dei custodire.*) Pélage n'a fait que répéter ce que Socrate avait exprimé et prouvé par sa vie.

Saint Augustin ne pouvait en dire autant de sa vie à lui. Voici ce qu'il raconte dans ses *Confessions* (VIII-2) : « Mais moi, adolescent misérable, très misérable, je t'avais demandé au début même de mon adolescence la chasteté, et je t'avais dit : Donne-moi la chasteté et la continence, mais pas tout de suite. Je craignais en effet que tu ne m'exauçasses immédiatement et que tu ne me guérisses immédiatement de la maladie de la concupiscence, que j'aimais mieux rassasier qu'éteindre. »

Dès sa prime jeunesse, saint Augustin ressentit dans son âme ce dédoublement qui ne semble pas l'avoir quitté jusqu'à la fin de sa vie. Livré à lui-même, il n'aurait jamais su prendre un parti. Il suppliait Dieu de le guérir des désirs charnels et pourtant il ne voulait pas que ce secours vînt trop rapidement. A quel moment disait-il vrai ? Où est le vrai besoin de l'homme ? Malgré son énorme érudition et une solide culture philosophique, il n'a jamais pu répondre à cette question. Sa raison avait beau lui prouver que Socrate était l'idéal du philosophe et du saint — il sentait de tout son être qu'il ne pouvait pas suivre Socrate. C'est à ce moment que les Saintes Écritures lui vinrent en aide. Du point de vue de Socrate et de toute la sagesse païenne, le récit biblique du péché d'Adam, transmis à toute la descendance humaine, apparaît comme un défi à la raison et à la morale. Un Dieu qui punit les descendants éloignés pour le péché de leur ancêtre aurait semblé l'image même de l'injustice. C'était bien pour cette raison que Pélage et ses adeptes, qui n'admettaient pas de mauvaises pensées à l'égard de Dieu, affirmaient avec autant d'assurance que le péché d'Adam n'était néfaste que pour ce dernier et que les hommes nés ultérieurement n'avaient pas à répondre des faiblesses de leur ancêtre. « Rien ne peut être prouvé par les Saintes Écritures, que la justice ne puisse approuver. » (*Nihil potest per sanctas scripturas probari quod justitia non potest tueri.*) En effet, du point de vue de la justi-

ce humaine, que pourrait-on trouver de plus révoltant pour notre sens moral que cette décision de Dieu de châtier l'innombrable descendance d'Adam pour le péché de celui-ci ?

Ni saint Augustin, ni ses adversaires, ne savaient justifier la colère divine. Il fallait trouver autre chose. Il fallait admettre que les idées des hommes sur la justice étaient inexactes. La justice ne consistait pas essentiellement à « distribuer à chacun ce qui lui est dû¹ », elle serait ailleurs, pour Socrate, pour Platon, pour le monde antique, ces prémisses auraient été absolument inacceptables. Elles eussent signifié la mort de l'esprit. Et ce n'est pas là une image, une exagération : ce sont des paroles adéquates. Cette conception de la justice était capable d'ébranler les bases séculaires de l'éthique humaine. Tous les contemporains « pensants » de Socrate en eussent été stupéfaits. Imposer à l'humanité la responsabilité collective, faire répondre Socrate pour les crimes commis par Anytos et Mélitos — quoi de plus injuste, de plus absurde ? Cela équivaut à promulguer la grande charte des libertés pour tous les criminels, leur permettre toutes les vilenies, tous les méfaits, dont les justes répondront ! Et c'est Dieu qui l'aurait voulu ! Saint Augustin affirme que Dieu dans sa justice impénétrable a ordonné qu'il en soit ainsi. Le péché d'Adam continue à se transmettre par hérédité à toute la descendance humaine, parce que l'ancêtre avait succombé au péché. Toute l'humanité d'aujourd'hui est sans exception une *massa peccati, massa perditionis*².

Saint Augustin jette un défi à la philosophie hellénique de son temps et à toute la conscience antique. Cette philosophie commettrait une erreur essentielle. Elle affirme que si l'homme s'en tient dans sa vie aux règles de la sagesse, il

1 « Et la justice, dont l'emploi est de rendre à chacun ce qui lui est dû » (*Quid iusticia cuius munus est sua cuique tribuere*, LA CITÉ DE DIEU, XIX-4).

2 « Une masse pécheresse, une masse de perdition. » Une expression de Saint Augustin reprise par la suite dans la théologie catholique. · NOTE I.CJ

peut goûter la félicité encore dans ce monde. Pourtant il est indéniable que les philosophes païens, tout en ayant une juste idée du but que l'homme devait atteindre, étaient absolument impuissants à lui en donner les moyens : « La seule raison qui pousse l'homme à philosopher, c'est de parvenir au bonheur ; donc, ce qui lui donne le bonheur, cela est la définition du bien ; par conséquent, la seule raison de philosopher, c'est la définition du bien ; c'est pourquoi on ne peut citer aucune secte philosophique qui n'ait recherché la définition du bien.¹ »

Ils affirment que la conscience de sa propre vertu suffit à rendre l'homme heureux. Or, d'après saint Augustin, c'est un mensonge, qu'il soit conscient ou non. Saint Augustin ne se laisse pas séduire par l'éloquence prodiguée par Cicéron pour glorifier la vie d'un sage stoïcien : « Mais ceux qui ont pensé que les limites des biens et des maux se trouvent dans cette vie, mettant le bien suprême soit dans le corps, soit dans l'âme, soit dans l'un et l'autre ; ou encore — pour mieux m'expliquer — soit dans la volupté accompagnée de repos, soit dans la vertu, soit dans l'un et l'autre ; soit dans les impulsions premières de la nature, soit dans la vertu, soit dans les uns et dans l'autre à la fois ; ceux-là ont voulu — victimes d'une apparence trompeuse — être heureux et puiser en eux-mêmes ce bonheur.² » À l'appui de sa propre thèse, il décrit avec beaucoup de force la misérable condition humaine. Soumis à tous les hasards, l'homme peut être surpris du jour au lendemain par la pauvreté, le déshonneur, la maladie, la cécité, la surdité ; affecté par la perte des amis et parents, etc.

Les philosophes païens n'ignoraient évidemment pas ces choses, ces affirmations n'apportaient rien de nouveau. C'est parce qu'ils avaient conscience de la fragilité des biens ter-

1 LA CITÉ DE DIEU XIX-1.

2 LA CITÉ DE DIEU XIV-4.

restres qu'ils cherchaient précisément refuge et consolation auprès de la vertu. Mais ce qu'il y a de nouveau chez saint Augustin, c'est qu'il traite la vertu à l'égal des autres biens terrestres. Peu importe où l'homme trouve son *summum bonum*¹, que ce soit dans les données de la nature ou bien dans la vertu : « Aussi longtemps que nous portons en nous cette infirmité, cette peste, cette maladie qui nous ronge, comment pourrions-nous parvenir à la santé ? Et si nous ne sommes pas en bonne santé, comment pourra-t-on nous dire heureux, de ce bonheur final ? Mais en fait, cette vertu qu'on appelle fermeté d'âme — à quelque grande sagesse qu'elle soit liée — confirme d'une façon évidente l'existence de ces maux humains, qu'elle est forcée de supporter avec patience.² »

Saint Augustin considérait la doctrine stoïcienne du suicide comme une preuve absolue de la justesse de ses vues. Sa foi dans les preuves n'était pas moindre que celle d'un Grec cultivé, et sous ce rapport, comme le monde catholique en général, il est resté jusqu'à la fin de la vie un fidèle disciple de Socrate. En effet, si la vertu possède sa valeur propre, si le bonheur réside dans la vertu même, pourquoi les stoïciens admettent-ils le suicide ? Il posait cette question de l'air triomphant d'un dialecticien sûr du caractère irréfutable de ses arguments. « Ils n'ont pas honte d'appeler heureuse cette vie fondée sur de tels maux. O vie heureuse, qui cherche le secours de la mort pour prendre fin ! Si elle est heureuse, qu'on y reste ; mais si on la fuit à cause de ces maux, comment serait-elle heureuse ? Et comment ne pas appeler maux ces choses qui triomphent du bien — en l'espèce, la fermeté d'âme — et obligent cette fermeté d'âme non seulement à s'anéantir elle-même, mais encore à délirer au point de dire cette vie heureuse et de persuader en même temps l'homme de la fuir ? Qui serait assez aveugle pour ne pas voir que si

1 « Son bien suprême » ou encore « son souverain bien ». · NOTE 1CJ

2 LA CITÉ DE DIEU XIX-4.

elle était heureuse, on ne devrait pas la fuir ? Mais si, considérant le poids de l'infirmité qui pèse sur elle, ils avouent qu'on doit la fuir : alors, pourquoi n'avouent-ils pas (ayant dépouillé leur orgueil) que cette vie est malheureuse ? Pourquoi, je vous le demande, Caton se donna-t-il la mort ? Par patience ou par impatience ? En effet, il n'aurait pas fait cela, s'il n'avait pas supporté impatiemment la victoire de César. Où est donc la fermeté d'âme ? N'est-il pas vrai qu'il a cédé, qu'il a succombé, qu'il a été vaincu, au point d'abandonner, de désertier, de fuir cette vie heureuse ? Ou bien n'était-elle pas encore heureuse ? Elle était donc malheureuse. Comment donc n'auraient-ils pas existé, ces maux qui lui rendaient la vie malheureuse et la lui faisaient fuir ?¹ »

J'ai donné cette longue citation de saint Augustin, car elle me semble bien exprimer son aversion pour tout ce que vénérât l'élite hellénique (de Socrate à Marc-Aurèle), pour ces valeurs de l'antiquité dont on note la renaissance dans la philosophie moderne et qui jusqu'à nos jours sont considérées comme le fondement indispensable de toute création spirituelle.

Le défi de Nietzsche à la philosophie moderne est semblable à celui que saint Augustin avait jeté au monde antique. Lorsque j'ai parlé du conflit des deux génies de notre époque, Tolstoï et Nietzsche, j'ai formulé de la manière suivante leur attitude philosophique commune : « Le bien n'est pas Dieu, il faut chercher ce qui est au-dessus du bien, il faut chercher Dieu.² » Tolstoï le savait aussi bien que Nietzsche, mais il n'avait jamais osé le dire ouvertement. Il lui semblait qu'en déniaut au bien sa force intrinsèque et sa valeur propre, on anéantissait la vie, ce qu'il y avait de meilleur dans la vie. Cet *a priori* rationnel lui avait été inculqué par les premières paroles de ses éducateurs, par les premières lectures. Si

1 LA CITÉ DE DIEU XIX-4.

2 LÉON CHESTOV, *L'idée du bien chez Tolstoï et Nietzsche* (Vrin, Paris, 1949).

le bien n'était pas la loi suprême, la loi régissant les mortels et les immortels, toute la vie devait s'écrouler, lui semblait-il, comme s'écroule un édifice dont on détruit les fondements, ou le corps humain privé de son squelette. La philosophie antique et la philosophie moderne reposent toutes deux sur cette base. Ce n'est qu'après avoir traversé des crises violentes, après avoir connu des exaltations et des bouleversements exceptionnels, que l'homme arrive parfois à sortir de son ornière, à quitter les habitudes de penser qui lui sont imposées depuis son jeune âge par les conditions de son existence. C'est pourquoi cette « vérité » n'est accessible qu'aux individus qui sont amenés à juger de la vie *sub specie*¹ de ces mystères inexplorés. Et c'est en toute sérénité, conscient de n'avoir jamais fait de tort à personne, que Kant a écrit sa *Critique de la raison pratique* en homme convaincu de bien connaître son devoir et de l'avoir accompli.

Se débattant comme un malade incurable, malgré son fameux rationalisme, Spinoza écrivait : « Je reconnais que cette opinion, qui soumet tout à une volonté divine indifférente, et admet que tout dépend de son bon plaisir, s'éloigne moins de la vérité que cette autre consistant à admettre que Dieu agit en tout en ayant égard au bien.² » Je ne saurais dire si Loofs a raison en affirmant que Spinoza avait subi l'influence de saint Augustin. Peut-être cette pensée a-t-elle été suggérée au théologien protestant par son désir d'expliquer l'influence de Spinoza sur Schopenhauer. Mais à supposer même que Spinoza ait connu l'œuvre de saint Augustin, il reste certain qu'il n'aurait pu se pénétrer de la pensée de ce dernier, s'il n'y avait déjà été préparé par l'étendue de sa propre expérience. Toute la philosophie de Spinoza part de cette conviction que « ni l'entendement ni la volonté n'appartiennent à la nature

1 « Au regard de, du point de vue de, sous le caractère de, etc. » · NOTE LCJ

2 ÉTHIQUE I, PROPOSITION 33, SCHOLIE II.

de Dieu¹ ». Il l'explique plus loin : « Car l'entendement et la volonté qui constitueraient l'essence de Dieu, devraient diffréer de toute l'étendue du ciel de notre entendement et de notre volonté et ne pourraient convenir avec eux que par le nom, c'est-à-dire comme conviennent entre eux le chien, signe céleste, et le chien, animal aboyant. »

Nous pouvons maintenant saisir le sens de la polémique de saint Augustin avec les philosophes païens et les pélagiens. D'après ses adversaires, on pouvait à partir des choses connues passer aux conclusions sur les choses inconnues. Il leur semblait que la raison et la volonté divines étaient pareilles à la raison et à la volonté humaines élevées à un degré supérieur. Par conséquent, la connaissance de Dieu était possible, bien qu'étant imparfaite *via superlationis eminentiae*² (POHLE I-37) — selon l'expression de la dogmatique catholique contemporaine. Les Pélagiens l'affirmaient également : « Rien ne peut être prouvé par les Saintes Écritures, que la justice ne puisse approuver. » (*nihil potest per sanctas scripturas probari quod justitia non potest tueri.*) Ils étaient convaincus que Dieu agissait *sub ratione boni*³. Alors eux aussi, puisqu'ils voulaient le Bien, pouvaient reconnaître avec certitude ce qui était bien et ce qui était mal, ce qui était juste et ce qui était faux. Saint Augustin, lui, savait qu'il n'en était pas ainsi. Il savait que l'homme, si pieux, si sage fût-il, n'était pas capable de reconnaître le bien et le mal ; encore moins savait-il les réaliser. Son expérience l'a aidé à comprendre ce qu'il avait lu dans les livres saints. Il avait l'intuition que sa propre nature était corrompue par le péché. Il sentait que ce n'était pas à l'âge mûr qu'il était devenu un pécheur : en évo-

1 ÉTHIQUE I, PROPOSITION 17, SCHOLIE.

2 « Le principe de l'éminence » ou « le mode superlatif » : le plus haut degré possible qu'une chose puisse atteindre. Ainsi, on attribue à Dieu (l'être absolument parfait) les qualités que nous choyons en l'homme, puis on les élève au plus haut degré possible (superlatif) pensant alors concevoir Sa perfection. · NOTE LCJ

3 « En tenant compte au bien » ou « en fonction du bien » · NOTE LCJ

quant ses souvenirs lointains, il avouait que l'enfant n'était pas meilleur que l'homme. « Ainsi, ce qu'il y a d'innocent chez l'enfant, c'est la faiblesse de ses organes, mais son âme, non pas !¹ »

Tout en lui-même lui inspire du dégoût. Non seulement son corps — comme c'était le cas de Plotin — mais aussi son âme. De tout son être il sent qu'il fait partie de la *massa perditionis et massa peccati*². Il n'est pas venu au monde pur et immaculé, mais, au contraire, chargé du lourd fardeau de péchés indélébiles. Le mal qu'il voit autour de lui, il le voit aussi en lui-même. Quelle est l'origine du mal ? Pourquoi est-il invincible ? Pourquoi même après avoir reçu la révélation de la vérité grâce aux Écritures et à l'Église, pourquoi, selon les paroles de saint Paul, veut-il le bien et fait-il le mal ? On ne peut accuser Dieu. Il est le Créateur tout-bon et tout-puisant, par conséquent la faute est à l'homme. C'est la faute du père du genre humain, de celui qui a commis le plus grand des crimes. Avant la chute, Adam vivait dans le paradis. Il lui fut donné de vivre à côté de Dieu — *posse non peccare*³ — il ne sut pas en profiter, il substitua au commandement divin sa propre volonté. Ce crime est tellement horrible qu'on ne peut trouver le châtiment qu'il mériterait. L'homme qui a commis ce péché ne peut plus être sauvé par ses propres forces. Il ne peut même plus vouloir le bien. Il a tellement déformé sa propre nature, celle que Dieu lui avait donnée, qu'il est devenu incapable de faire autre chose que le mal. Et si Dieu jugeait d'après la justice, il n'y aurait eu d'autre verdict que les peines éternelles et la mort éternelle. Mais Dieu n'est pas seulement juste, il est miséricordieux. Dans son amour infini pour l'humanité déchue, il s'est décidé au plus grand des sacrifices, il a envoyé sur la terre son Fils unique et l'a livré

1 CONF. I-VII.

2 « La masse corrompue des pécheurs » · NOTE LCJ

3 « Avec le pouvoir de ne pas pécher » · NOTE LCJ

aux tortures et à la mort afin de racheter l'horrible péché d'Adam.

Saint Augustin n'explique pas pourquoi il fallait que Dieu envoyât son Fils. Il ne se sert même pas de l'argument de Grégoire le Grand et d'Anselme de Canterbury, à savoir que Dieu n'avait pas d'autre moyen pour sauver l'humanité. Il se borne à dire que ce moyen était *conventius*¹. Il ne dit pas non plus pourquoi le péché d'Adam avait été transmis par hérédité à toute l'humanité. Cette question était pour lui fort épineuse, car l'Église avait déjà déclaré hérétique la doctrine *tradutionniste* qui prétendait que les âmes humaines, tout comme les corps, se multipliaient naturellement par la naissance. Selon l'Église, seuls les corps naissaient, les âmes des nouveau-nés étaient créées par Dieu.

Face à ces difficultés, saint Augustin, harcelé par Julien d'Éclane qui lui démontrait que la doctrine du péché originel conduisait fatalement au tradutionnisme, restait inébranlable. Il comprenait parfaitement que la logique était du côté de ses adversaires² et qu'il lui était impossible de trouver des arguments persuasifs pour défendre sa position. Mais quand il eut à choisir et qu'il dut soit renoncer à toute explication, soit renier ce qui avait pour lui une existence certaine, il préféra la première solution. Ce fait reste extrêmement significatif, car à l'époque de saint Augustin, ne pas savoir répondre à toutes les questions était signe d'ignorance et d'impiété impardonnables (HARNACK III-202). Saint Augustin sentait qu'une réalité inexplicable ne cessait pas pour autant d'être une réalité et qu'il fallait compter avec elle, bien qu'elle ne fût pas conforme à la raison. De là il n'y a qu'un pas à la dernière déduction, à savoir que la réalité n'a pas besoin d'être

1 « Consensuel. » · NOTE LCJ

2 Qui affirmaient *quod ratio arguit, non potest autoritas vindicari* (LOOFS, 431).
Contre la seconde réponse de Julien, livre II-16 : « Ce que la raison a perçu comme vérité, aucune autorité ne peut l'infirmier. » · LCJ

confirmée par la raison, que le rôle de la raison n'est pas de commander, mais de se soumettre, que son pouvoir ne s'étend que jusqu'à certaines limites ; ce que la raison juge impossible peut être possible.

Cette conclusion, saint Augustin ne l'a pas formulée. (Personne d'ailleurs, à notre connaissance, ne l'a jamais énoncée ouvertement.) À la question qui nous occupe en ce moment, il a répondu, certes, en homme qui ne croyait pas à la suprématie de la raison. Mais éprouvant devant l'arbitraire de l'infini l'horreur qu'il inspirait aux philosophes dont, par ailleurs, il se séparait, il dut rebrousser chemin : au critère rationnel, philosophique de la vérité, il substitua le principe de l'autorité immuable de l'Église catholique, ce qui le rapprocha du « catholicisme vulgaire », de même que la foi dans le bon sens rapprocha Harnack de la « philosophie vulgaire ». D'où le rôle relativement limité que saint Augustin fut appelé à jouer dans l'histoire de la pensée occidentale, malgré toute l'estime dont il avait joui encore de son vivant. On vénéra longtemps en lui le porte-parole du « catholicisme vulgaire ». Ses idées originales ne furent vraiment connues et appréciées que beaucoup plus tard.

VII

« O Seigneur notre Dieu, espérons en l'abri de tes ailes ; protège-nous, porte-nous. C'est toi qui nous porteras, tu nous porteras tout petits, et jusqu'à nos cheveux blancs, car notre force n'est force qu'avec toi ; réduits à nous seuls, elle n'est plus que faiblesse¹. »

Notre force ne vaut que tant que Dieu est avec nous, sans Lui nous incarnons l'impuissance. Les jeunes sont aussi faibles que les vieillards aux cheveux blancs ; l'intelligence des adultes ne les rapproche pas plus de la vérité que l'ignorance des enfants.

Les lois de la raison naturelle, contrairement à l'opinion des sages de l'Antiquité, ne sont pas universelles — elles ont leurs limites. Tant qu'on reste dans le courant de la vie quotidienne, le domaine des lois rationnelles paraît énorme, infini, aussi infini que pouvait paraître à un pauvre esprit humain l'étendue de l'Empire romain, aussi illimitée que la puissance du tyran qui dispose de la vie et des biens de ses sujets. Absorbé, écrasé par les soucis de la vie quotidienne, l'homme peut-il imaginer que la réalité visible soit loin d'épuiser toutes les possibilités ? Qu'il existe des espaces à côté desquels les possessions romaines paraîtraient insignifiantes, une force capable d'anéantir la toute-puissance du tyran — voilà ce que l'homme a déjà du mal à concevoir. Comment admettrait-il alors que les lois de la nature devant lesquelles doit s'incliner l'invincible César, pourraient, sous l'effet de quelque force, cesser d'être immuables ? Plus l'homme est éclairé, plus il est à même de mesurer la puissance des forces naturelles, et plus il est enclin à admettre leur valeur éternelle. Ce postulat, sous le nom de l'unité des forces de la nature, a don-

1 CONF. IV-16.

né aux hommes pensants l'espérance de pouvoir comprendre le mystère dernier de la Création. C'est le seul moyen de dominer (selon la terminologie de la philosophie contemporaine) la diversité intensive et extensive des phénomènes de la vie. Or, il suffit d'admettre que les lois de la nature sont limitées dans leur valeur par l'espace et le temps, c'est-à-dire que l'ordre que nous observons aujourd'hui a pu ne pas exister il y a cent mille ans et pourrait ne pas exister dans mille ans; il suffit d'imaginer qu'en dehors du système solaire, les corps ne restent pas soumis à la loi de la pesanteur — et voilà que s'écroule le rêve grandiose qui faisait de la philosophie une science.

En effet, malgré les efforts astucieux de Kant et de ses successeurs, ce sont bien les prémisses de Spinoza qui doivent servir de point de départ à la philosophie scientifique, à savoir: « Les choses n'ont pu être produites par Dieu d'aucune manière autre et dans aucun autre ordre, que de la manière et dans l'ordre où elles ont été produites¹ », ou encore: « Les lois et les règles de la nature sont partout et toujours les mêmes, et par conséquent il doit y avoir une seule et même façon de comprendre la nature des choses, quelles qu'elles soient. »

Autrement dit, c'est d'après ce qui existe, d'après ce que nous avons éprouvé et connu que nous pouvons juger de ce qui sera et, en général, de ce qui est possible « en concevant les choses sous l'aspect de l'éternité ou de la nécessité² ». Et si tous ne sont pas prêts à répéter après Spinoza: « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses³ », c'est uniquement parce que le parallélisme psycho-physique n'est pas admis par tous les philoso-

1 *Res nullo alio modo neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt.* (ÉTHIQUE I, PROPOSITION 33.)

2 ÉTHIQUE IV, LXI DÉMONSTRATION.

3 *Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.* (ÉTHIQUE II, 7.)

phes. Je suppose, cependant, que pour Spinoza, le centre de gravité de cette formule ne se trouve pas dans l'interdépendance de la matière et de l'esprit, mais dans l'ordre éternel et immuable et la coordination des phénomènes — l'ordre et la connexion (*ordo et connexio*). Car, en fin de compte, le matérialisme psycho-physique lui-même est incapable d'aller plus loin. On peut dire, par exemple, qu'à certaines modifications du tissu nerveux correspondent toujours certaines modifications psychiques. Mais il est absolument impossible de découvrir la nature du lien qui existe entre les deux séries de phénomènes. Il faut croire que Spinoza lui-même ne s'intéressait pas outre mesure à ce mystère. Il se contenta d'établir les principes : « La pensée est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est chose pensante » et : « L'étendue est un attribut de Dieu, autrement dit Dieu est chose étendue.¹ »

Il reste à expliquer pourquoi, de tous les innombrables attributs de Dieu deux seulement ont trouvé place dans sa démonstration et comment ce modeste résultat a pu satisfaire un philosophe si exigeant. On se demande aussi comment on peut déduire de Dieu tous les innombrables *modi* (*generes, manières*), c'est-à-dire tout ce qui existe. Il est vrai que cette question a toujours été une véritable *crux philosophorum*². Déjà Héraclite ressentait de l'inquiétude à l'égard de tout ce qui était individuel, de tout ce qui devait surgir à la surface de l'existence pour disparaître à nouveau, sans laisser de traces. Anaximandre pensait que l'existence de l'individuel était illicite, criminelle ; la disparition de l'individuel n'était pour lui que le juste rachat de ce crime. Platon, rappelons-le, avait tout autant de mal à accepter la multiplicité du monde réel. Il en vint à la considérer comme imaginaire et à se réfugier

1 *Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans. Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.* (ÉTHIQUE II, PROPOSITION I ET 2.)

2 « Croix philosophique » · NOTE I.CJ

dans le monde des idées. Nous trouvons cette même attitude chez Aristote et même chez Plotin.

Spinoza formule avec netteté ce que fut la pensée de tous les philosophes depuis l'Antiquité : « Car, comme il est établi par les *Propositions 21, 22 et 23*, cet effet est le plus parfait, qui est produit par Dieu immédiatement, et, plus une chose a besoin pour être produite de causes intermédiaires, plus elle est imparfaite¹. » Je ne m'arrêterai pas à l'analyse des théorèmes, mais l'examen approfondi de cette citation nous révèle un Spinoza qui, devant le problème qu'il s'était posé, ne se trouvait pas en meilleure posture que ses prédécesseurs.

Dieu est l'Être parfait — telle est la proposition principale de Spinoza, servant de base à tous ses raisonnements. Ainsi, quelques pages avant le fragment cité, pour prouver que les choses doivent obligatoirement être telles que nous les trouvons dans la réalité, il se sert de l'argument que voici : « Si ces choses pouvaient être différentes, Dieu ne serait plus alors absolument parfait. » Mais, d'autre part, si nous admettons que Dieu est l'Être parfait, que nous concevons pleinement l'idée de l'Être parfait et de tout ce qu'elle implique, et que nous pouvons ainsi en tirer des conclusions irréfutables — comment pouvons-nous alors nous résigner à penser que l'Être parfait puisse créer des choses imparfaites ? L'idée de l'Être parfait n'implique-t-elle pas que tout ce qui viendrait de lui serait également parfait ? Or, Spinoza admet que plus il faut de chaînons intermédiaires entre Dieu et la chose créée, plus celle-ci sera imparfaite. Mais nous pourrions nous demander premièrement : pourquoi Dieu ne pouvait se dispenser de ces chaînons et créer directement tout ce qui existe. Deuxièmement : pourquoi l'existence de ces chaînons doit-elle modifier la qualité des choses créées ? Non seulement notre raison n'y voit point de nécessité, mais ce que nous connaissons de la réalité empirique nous fournit les

1 ÉTHIQUE I, PROPOSITION 34, APPENDICE.

arguments contre la théorie de Spinoza. Nous voyons que les hommes et les bêtes restent les mêmes à travers les siècles. On serait même parfaitement fondé à croire, selon la théorie évolutionniste, que la chaîne des causes intermédiaires (*causae intermediae*) conduit souvent à un perfectionnement d'autant plus marqué que la chaîne est plus longue. De toute évidence, cette proposition de Spinoza qui ne se justifie ni *a priori* ni *a posteriori*, n'a pour origine que le désir du philosophe d'écarter, selon sa propre expression, le *magnum obstaculum scientiae*¹.

Pareil à tous les philosophes, Spinoza identifiait la connaissance avec « une seule et même façon de comprendre les choses quelles qu'elles soient » (*una eademque ratio rerum qualiumcumque naturam intelligendi*). Il était convaincu que l'essentiel de la connaissance résidait dans l'explication. Personne avant Spinoza n'avait su présenter d'une façon aussi péremptoire et aussi nette l'idée de la nécessité du lien causal entre les phénomènes et c'est là un des côtés les plus remarquables de sa philosophie. Dans le domaine de l'éthique, il n'a pas craint, on le sait, de pousser son raisonnement logique jusqu'aux dernières limites.

« *Quatrièmement*, on peut objecter que, si l'homme n'opère point par la liberté de sa volonté, qu'arrivera-t-il au cas qu'il soit en équilibre comme l'âne de Buridan? Périra-t-il de faim et de soif²? »

Dans *Cogitata metaphysica* (*Pensées métaphysiques*), il résolvait d'une façon différente le problème de l'âne de Buridan : « Si nous plaçons un homme au lieu d'un âne dans un tel équilibre, il ne devra pas être tenu pour une chose pensante, mais pour le plus vil des ânes, s'il périt de faim et de soif³. » Mais dans l'*Éthique*, il va résolument jusqu'au bout de son

1 « Le grand obstacle à la science. » · NOTE LCJ

2 ÉTHIQUE II, PROPOSITION 49, SCHOLIE.

3 PENSÉES MÉTAPHYSIQUES II, 10.

raisonnement : « J'accorde parfaitement qu'un homme placé dans un tel équilibre (c'est-à-dire ne percevant rien d'autre que la faim et la soif, tel aliment et telle boisson également distants de lui) périra de faim et de soif. Me demande-t-on si un tel homme ne doit pas être estimé un âne plutôt qu'un homme ? Je dis que je n'en sais rien ; pas plus que je ne sais en quelle estime l'on doit tenir un homme qui se pend...¹. »

Si nous nous demandons pourquoi Spinoza avait besoin de cette logique rigoureuse, pétrifiée, nous ne trouverons qu'une seule réponse : sans elle il aurait dû renoncer à la possibilité même de la connaissance, de cette connaissance qui seule comptait pour lui : la connaissance scientifique construite sur des principes, comme le sont les sciences mathématiques. Selon l'idéal de Spinoza, les premières définitions devraient déjà inclure (*unare*) toute la réalité. Bien entendu, ce n'était là qu'un idéal. Il n'a pas pu déduire de ses définitions la réalité. Il n'a réussi qu'à énoncer des paradoxes, et cet aspect paradoxal et tranchant de sa doctrine dénonce justement sa répugnance à compter avec tel ou tel côté de la vie. Disons que la fameuse logique spinozienne glorifiée par les historiens de la philosophie ne mérite pas cette admiration : Spinoza n'a pas réussi au-delà du désir d'être logique. Et sa renommée de logicien irrésistible découvre à nos yeux toute la faiblesse et l'incapacité des hommes à cet égard. Il faut voir dans le jugement indulgent des historiens qui ont décerné la récompense pour une intention non réalisée comme pour un fait accompli, le *testimonium paupertatis*² de la raison humaine.

Inutile de procéder ici à une critique détaillée du système spinozien. Il suffit de constater que, d'une part, en admettant la proposition, « plus une chose a besoin pour être produite de causes intermédiaires etc. », le système spinozien se deta-

1 ÉTHIQUE II, PROPOSITION 49, SCHOLIE.

2 « Certificat de pauvreté » · NOTE LCJ

chait entièrement de ses prémisses, et que, d'autre part, l'affirmation : « nous sentons et nous découvrons que nous sommes éternels » (*sentimur experimurque, nos eternos esse*) pose la question de savoir comment une doctrine qui promettait de ne progresser que par déduction, *more geometrico*¹, peut se référer subitement à l'expérience affective. Spinoza a eu, certes, des admirateurs passionnés, tel Schopenhauer ; mais s'il a joué un rôle de premier plan dans l'histoire de la philosophie, sa valeur ne réside pas dans son art de dialecticien. Pour lui la logique a joué le même rôle que l'Église pour saint Augustin. Abrisé et protégé par la logique, il pouvait se laisser aller à croire et à estimer ce qui lui était cher. Et lui aussi, cherchait à s'appuyer sur une autorité suprême, sans laquelle l'essentiel de sa vie spirituelle perdait à ses yeux le droit même à l'existence.

Spinoza a su réprimer en lui ce « en quoi nous sommes blâmables » (*quo nos vituperabiles sumus*) en ne laissant éclore que ce « en quoi nous sommes louables » (*quo nos laudabiles sumus*). Il a maté son tempérament indocile par la force de sa volonté. Peut-être est-ce parce qu'il sentait sa propre puissance qu'il a cru dans la toute-puissance de la raison. Cette énorme tâche lui a pris le meilleur de ses forces, et c'est bien pour cette raison qu'il a toujours pensé accomplir l'œuvre la plus importante, celle qui donne une signification à l'existence. Il nous semble, par conséquent, que Loofs se trompe quand il parle de l'influence de saint Augustin sur l'œuvre de Spinoza. Les raisonnements de Spinoza sur la vertu auraient provoqué, pensons-nous, l'indignation de saint Augustin. La vertu, déclarait Spinoza, n'a nul besoin d'une récompense : elle porte sa récompense en elle-même. Cette idée était tout à fait insupportable à saint Augustin. La vertu qui porte sa valeur en elle-même, une vertu autonome, n'était à ses yeux que de l'orgueil — *superbia* — le commencement de tout péché.

1 « À la manière des géomètres. » · NOTE LCJ

C'est à cause de cette croyance qu'il attaqua les pélagiens. La vertu ne pouvait donner à l'homme de la satisfaction, il ne le fallait pas — c'était là toute son espérance. À ceux qui, comme les stoïciens, soutenaient le contraire, il répondait avec colère qu'ils mentaient. Cette vertu et tous les biens spirituels accessibles à l'homme étaient aussi éphémères et périssables que les biens matériels. Et si la vertu pouvait tant nous donner, pourquoi les stoïciens préconisaient-ils la fuite devant les malheurs de l'existence, pourquoi admettaient-ils pour eux-mêmes le suicide ?

La foi de saint Augustin a son origine dans sa conviction que les hommes sont incapables de faire le bien et de se créer une vie digne par leurs propres moyens. Je suppose que si les théologiens protestants de nos jours sont revenus par l'intermédiaire de Schleiermacher vers l'idée spinozienne de la vertu autonome, c'est que sous l'effet du prestigieux progrès des sciences et de l'organisation sociale, ils ont perdu jusqu'à la faculté de penser l'homme comme un être qui n'aurait pas une existence assurée et protégée. « Il est clair que le péché originel est à la base de tout péché, et qu'il en est tout autrement de lui que des péchés actuels ; car ici la nature devenue mauvaise infecte l'être tout entier. Mais il est indéniable que cela représente une nouveauté inouïe dans l'Église. » (HARNACK III-211)

Schleiermacher était l'admirateur fervent de Spinoza, mais déjà ses successeurs préféraient Kant qui, tout en conservant les principes spinoziens traditionnels, les détacha complètement de leurs sources. Spinoza, en effet, se voyait périr, il se sentait incurable, mourant même — et c'est là qu'il faut chercher la source de sa philosophie : « Je me voyais en effet en proie à un très grand péril, et je me résolus à chercher de toutes mes forces un remède, même incertain ; de même que l'homme en proie à une maladie mortelle et qui prévoit une mort assurée s'il n'y trouve remède, prend la résolution de

chercher ce remède, même incertain ; car c'est en lui que réside tout espoir. Mais toutes les choses que recherche la foule, non seulement n'apportent aucun remède pour la conservation de notre être, mais même empêchent de le trouver, et causent fréquemment la mort de ceux qui les possèdent, et toujours la mort de ceux qui sont possédés par elles¹.»

Sous la solide armure de ces arguments géométriques tout œil averti peut entrevoir une âme douloureuse et vibrante. Rien ne nous éloignerait autant de la juste interprétation de l'œuvre de Spinoza que d'y voir uniquement un système bien assis sur de nobles vérités. Il est vrai que Spinoza a souvent favorisé lui-même cette interprétation, ne serait-ce que dans ce célèbre passage de son *Éthique* : « Je traiterai de la nature des Affections et de leurs forces, du pouvoir de l'Âme sur elles, suivant la même Méthode que dans les parties précédentes de Dieu et de l'Âme, et je considérerai les actions et les appétits humains comme s'il était question de lignes, de surfaces et de solides. » (ÉTHIQUE III-INTROD.)

Mais ces affirmations ne doivent pas nous induire en erreur : « Quand l'âme se considère elle-même et considère sa puissance d'agir, elle est joyeuse ; et d'autant plus qu'elle s'imagine elle-même et imagine sa puissance d'agir plus distinctement². » Voilà le thème principal de son *Éthique*, et d'autre part : « Quand l'âme imagine son impuissance, elle est contristée par cela même³. » On pourrait encore ajouter, bien que Spinoza ne l'ait pas fait lui-même : « D'autant plus qu'elle se représente plus distinctement son impuissance ».

Si éloquente, si rigoureuse que soit la démonstration de Spinoza tendant à nous persuader que ses déductions ont été faites avec la stricte objectivité des théorèmes de la géométrie traitant des lignes, des espaces et des corps, nous ne pouvons

1 DE INTELLECTUS EMENDATIONE, INTRODUCTIO, § 7.

2 ÉTHIQUE III, 53.

3 ÉTHIQUE III, 55.

manquer de sentir dans les profondeurs les pulsations d'une vie intense que même un panthéiste fervent ne saurait prêter aux figures géométriques. Les sources des raisonnements spinoziens n'ont rien à voir avec celles des connaissances mathématiques. Mais ce sont les mêmes arguments que nous avons vus dans « nous sentons et nous découvrons que nous sommes éternels ». Ici la *ultima ratio qua*¹ de la philosophie de Spinoza prend sa source dans la profondeur mystérieuse et ineffable d'une expérience qui lui est propre ; c'est de là que nous viennent les décrets à peine revêtus de forme verbale, ne cherchant ni justifications, ni preuves. Ce ne sont pas là des jugements, mais bien des décrets : il n'y a pas de recherche de la vérité, il n'y a que des ordres concernant les vérités. Où Spinoza a-t-il pris ce droit, pourquoi s'est-il mis à parler comme celui qui fait la loi ? N'est-il pas évident, d'autre part, que tout son système de preuves, toutes ses tentatives de forcer l'interlocuteur *more geometrico* (à la manière des géomètres) à penser comme lui n'est qu'un tribut payé à la tradition et aux usages par un homme convaincu que les usages auront toujours un pouvoir despotique sur les hommes ?

Pour Spinoza lui-même, ce qu'il énonce est déjà une évidence. Sans crainte, il va puiser à cette source, il ne se demande plus si son eau est bienfaisante. Dans son for intérieur, il n'a plus que du mépris pour ceux qui en sont encore à se poser de telles questions. Il a acquis, en ce qui le concerne, une nouvelle certitude, celle de l'homme mû par une force qui ne connaît pas l'erreur. Pour lui, il n'y a plus de sources empoisonnées. C'est pourquoi il a osé affirmer que Dieu était étranger aux *rationes boni*². Il en dit même davantage : « Si les hommes naissaient libres, ils ne formeraient aucun concept de chose bonne ou mauvaise, aussi longtemps qu'ils seraient

1 « En tant que dernière raison » ou « le dernier argument » · NOTE LCJ

2 « Logiques du bien » ou « bonnes raisons » · NOTE LCJ

libres¹.» Pour les hommes nés libres disparaît l'opposition même du bien et du mal.

En parlant ainsi, Spinoza imagine qu'il énonce des vérités toujours également obligatoires pour tous les hommes. Il ne tient pas compte du fait que lui-même ne pensait pas toujours ainsi, qu'autrefois il en était même incapable et que les autres en sont aussi incapables : croire que Dieu serait étranger à la *ratio boni*² ou que l'homme libre « ne se formerait aucun concept de chose bonne ou mauvaise » (*nullum boni et mali conceptum format*) équivaldrait pour eux à nier l'existence de Dieu.

Pareil à saint Augustin et à la plupart des penseurs, Spinoza choisit la béatitude comme le but suprême du philosophe : « La béatitude de l'homme n'est rien d'autre que le contentement intérieur lui-même, lequel naît de la connaissance intuitive de Dieu³. » C'est presque la paraphrase de saint Augustin : « Tu nous as faits pour toi, et notre âme est inquiète jusqu'à ce qu'elle repose en toi » (*Tu fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*). La paix de l'âme est le résultat et le signe de la connaissance de Dieu. Autrement dit, la connaissance qui engendre l'état de satisfaction et de quiétude serait la connaissance ultime et définitive. Toute notre activité doit tendre vers ce but. C'est pourquoi Spinoza veut lutter contre les états affectifs qui viennent troubler la paix spirituelle : « Les affections d'espoir et de crainte ne peuvent pas être bonnes en elles-mêmes⁴. » C'est pourquoi, explique-t-il : « Plus nous nous efforçons de vivre sous la conduite de la Raison, plus nous faisons effort pour nous rendre moins dépendants de l'espoir, nous affranchir de la crainte, commander à la fortune autant que possible, et

1 ÉTHIQUE IV, 68.

2 « Logique du bien » · NOTE LCJ

3 *Beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi aquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur*. ÉTHIQUE IV, APP., CHAP. IV.

4 ÉTHIQUE IV, PROPOSITION 47.

diriger nos actions suivant le conseil de la Raison¹.» Et quelques pages plus loin, il reprend encore : « Qui est dirigé par la crainte et fait ce qui est bon pour éviter un mal, n'est pas conduit par la Raison². »

Rappelons encore le récit que fait Spinoza de l'évolution de son drame intérieur, c'est-à-dire de la genèse de sa philosophie (*Traité de la réforme de l'entendement*). La crainte et l'espoir en furent les deux facteurs puissants qui firent perdre à son âme l'équilibre naturel. Sans cette alternance continuelle du désespoir et de l'espérance, il ne serait jamais sorti de l'ornière qu'il suivait par la force du destin depuis son jeune âge. Il fallait cette tempête, cette collision des courants contraires pour que cette âme, végétante et passive, solidement enracinée dans le sol natal fût projetée hors du plan commun de l'existence humaine. Mais ayant atteint la *aquiescentia*³, Spinoza a oublié, semble-t-il, ce qui l'avait élevé au-dessus du niveau de la vie quotidienne.

Cette *aquiescentia* n'est d'ailleurs pas la prérogative exclusive des philosophes. Au contraire, la quiétude imperturbable ne se rencontre à l'état pur que chez ceux qui n'ont jamais connu ni conflit, ni doutes. En somme, le philosophe qui veut arriver à la quiétude rêve de la restitution intégrale de cet état qui est propre et naturel à toute existence tant soit peu étroite et réussie, disons à toute existence « bourgeoise ». Mais celui qui s'est élevé, ne fût-ce qu'une seule fois, sur les ailes d'une grande espérance ou d'un grand désespoir, ne pourra jamais retrouver de paix durable. Les catholiques ne font-ils pas cette prière : « Je crois, Seigneur ; viens en aide à mon incrédulité » (*Credo, Domine, adjuva meam incredulitatem*). Et les hommes dont l'expérience religieuse fut grande, nous font des aveux surprenants que nous ne pouvons

1 Ibid., SCHOLIE.

2 ÉTHIQUE IV, PROPOSITION 63.

3 « Le contentement » ou « la satisfaction, la quiétude ». · NOTE LCJ

méconnaître si nous voulons remonter jusqu'aux sources de la pensée philosophique. Nous lisons chez Tertullien : « La crainte est le fondement du salut, son absence un empêchement au salut » (*Timor fundamentum salutis est, praescriptio impedimentum salutis*). Grégoire le Grand affirme ouvertement : « La Sainte Église offre à ses fidèles un mélange d'espoir et de crainte » (*Sancta ecclesia fidelibus suis spem miscet et metum*).

Il nous faut donc passer par une tension extrême faite d'irrésistibles frayeurs souvent imaginaires et de grands espoirs peut-être également illusoires, pour subir ce profond bouleversement qui nous arrache à l'ambiance du normal, de ce qui est admis par la raison et accessible à la connaissance. Celui qui ne verra dans les déductions de Spinoza que les principes parfaitement définis, sans égard pour le conflit profond que le philosophe avait vécu, sans penser à l'abîme du désespoir et de l'espérance qu'il avait dû franchir avant d'atteindre la sagesse, n'aura tiré de lui aucun enseignement. *Spei et metus affectus possunt esse per se boni*¹. Disons même qu'ils sont absolument indispensables à l'homme pour arriver à la connaissance ultime. Celui qui n'aura pas vécu cette expérience ne ressentira pas le besoin de s'échapper de l'univers limité de la quiétude naturelle et initiale, tel que nous le trouvons dans la philosophie aristotélicienne du juste milieu et aussi, dans les théories contemporaines de la connaissance qui s'obstinent à justifier les prétendues limites du savoir idéal et parfait.

Pour pouvoir professer telle ou telle philosophie, il ne suffit pas de l'étudier. En reprenant les paroles de Spinoza, il faut « goûter et expérimenter » (*gustare et experiri*), ce qui se perçoit « au delà des mots et des images » (*extra verba et imagines percipitur*). (TRACT. THEOL., P. CAP. IV, P. 7).

1 « Les passions de l'espérance et de la crainte ne peuvent jamais être bonnes par elles-mêmes. » (ÉTHIQUE IV, PROPOSITION 47). · NOTE LCJ

VIII

Nous nous sommes arrêtés si longuement à ces questions, parce que le destin de la philosophie est intimement lié à elles. Un philosophe peut-il se fier à la raison, en partant de la supposition que la raison, en tant que telle, recèle la source de la connaissance, ou bien doit-il attendre les *événements* ? En posant ainsi la question, il nous semble qu'il ne peut guère y avoir qu'une réponse. Il est évident que la tendance à chercher la réponse dans la raison trahit, en général, le désir de se garantir contre l'imprévu. L'homme voudrait installer au-dessus de tous les phénomènes de la vie une espèce d'appareil de contrôle, afin d'abriter son existence organisée contre les tempêtes du monde extérieur.

L'homme croit savoir ce qui est bon et ce qui est possible — sans ce « savoir » l'existence lui paraît impensable. Qui oserait se livrer à l'inconnu ? Saint Augustin, lui, a osé — toutefois sous la protection de l'Église — en proclamant une doctrine qui s'avère inacceptable aussi bien pour le catholicisme que pour le protestantisme. Cette doctrine, qu'il opposa aux pélagiens, enlève à l'homme tout sentiment de sécurité.

Nous sommes tous une *massa perditionis, massa peccati*¹, nous ne pouvons compter sur rien. Ce ne sont pas nos efforts qui nous sauveront, mais la grâce. Saint Augustin fut le premier à formuler la grâce comme *gratia praeveniens*². En effet,

1 « Une masse pécheresse, une masse de perdition. » Une expression de Saint Augustin reprise par la suite dans la théologie catholique. · NOTE LCJ

2 « Grâce prévenante » (opérante) — C'est ainsi que le catholicisme parla ensuite de deux types de grâce. La grâce « opérante » d'une part et la grâce « coopérante » d'autre part. Il existerait une grâce première, précédente, c'est-à-dire prévenante, qui agit (*gratia operans*) gratuitement dans la foi et transforme la volonté humaine. Et il y aurait son aspect second, postérieur, successif (*subsequens*), une grâce qui coopère (*gratia cooperans*), qui aide l'homme à faire le bien, à mériter son salaire et plaire à Dieu. La première ne viendrait que de Dieu, ne dépendant que de lui, et l'autre viendrait par l'initiative, la volonté et l'action des hommes. · NOTE LCJ

ce n'est pas parce que l'homme l'aura mérité par ses efforts, ses prières, ses bonnes œuvres, que Dieu lui enverra la grâce. L'homme ne peut ni s'appliquer, ni prier, ni faire le bien, tant que Dieu ne l'aura pas voulu¹.

Contrairement à Pélagé² et en s'appuyant sur l'autorité de saint Paul, saint Augustin proclame que par le péché d'Adam tout le genre humain s'est trouvé sans protection, en quelques sorte, hors la loi : « L'inquiétude, la faim et la soif de Dieu, l'horreur et le dégoût des biens inférieurs dont nous jouissons — tout cela ne peut pas être étouffé ; car l'âme, dans la mesure où elle est, vient de Dieu et aspire à Dieu. Mais alors, il trouva quelque chose d'effrayant : à savoir, que la volonté ne veut pas réellement ce qu'elle veut, ou plutôt ce qu'elle croit vouloir. Non, ce n'est pas une apparence, c'est le plus effrayant paradoxe, nous voulons aller à Dieu, et nous ne pouvons pas ; ce qui signifie que nous ne voulons pas.³ »

Il n'y a aucune exagération dans ces paroles. Saint Augustin a vraiment vécu lui-même cet horrible paradoxe de la condition humaine, il sentait que rien ne pouvait éteindre sa soif de l'éternel, tout en ayant la conviction que sa volonté était absolument impuissante à le rapprocher de cette source de la vraie vie qui l'attirait. Mais cette expérience réelle de saint Augustin, ne l'avons-nous pas tous vécue en rêve ? Un horrible cauchemar nous étouffe. Nous sentons bien que c'est un rêve, que la terreur cessera avec le réveil. Nous nous efforçons vainement à nous réveiller, mais nous nous rendons compte que notre salut ne dépend pas de nous. Parfois, en faisant l'effort suprême, nous nous éveillons dans notre

1 *Sunt omnes homines una quaedam massa peccati, supplicium debens divinae summaeque justitiae, quod sive exigatur sive donetur, nulla est iniquitas.* (LOOFS, 380)

2 *Si Adae peccatum etiam non peccantibus nocuit, ergo et Christi justitia etiam non credentibus prodest; nulla ratione conceditur, ut Deus, qui propria peccata remittit, imputet aliena.* (LOOFS, 422.) — *Non solum magna sed etiam minima bona esse non possunt, nisi ab illo a quo sunt omnia bona, hoc est deo.* (LOOFS, 378.)

3 HARNACK, III-II3.

rêve, quittons notre lit et il nous semble alors que c'est la fin des terreurs, que, revenus à la réalité, nous ne sommes plus la proie d'une force étrange et cruelle. Mais l'instant passe, le réveil n'était qu'une illusion, et de nouveau reviennent les visions horribles, l'effroi, le sentiment de notre impuissance, et en même temps, une tension extrême de l'être épuisé. Ce n'est qu'au moment où nous avons totalement désespéré de nos efforts, où les souffrances causées par le cauchemar deviennent insupportables, qu'arrive le réveil véritable. Quoi d'étonnant que saint Augustin qui a réellement vécu ce cauchemar durant des années, vienne à s'exclamer : « D'où vient cet étrange prodige ? Quelle en est la cause ? Ah ! fais luire pour moi ta miséricorde, que j'interroge, si elles veulent me répondre, les mystérieuses pénalités qui pèsent sur le genre humain, les tribulations si obscures des fils d'Adam. Oui, d'où vient ce prodige ? Quelle en est la cause ? » (CONF. VIII-9)

Celui-là seul comprendra la conversion de saint Augustin qui aura au moins approché son expérience ; celui qui sait que ces cauchemars éveillés sont possibles, que ce n'est pas là un mythe, une invention mensongère et maligne. Il comprendra en même temps ce qui avait inspiré saint Augustin dans sa lutte contre les pélagiens. Dans cette lutte, cependant, saint Augustin s'est révélé aussi comme un philosophe, comme un fidèle disciple des hellènes. Il est resté dans leur tradition en posant ainsi la question : où est la vérité ? Car la vérité devait être ou de son côté ou de celui de Pélagé. La loi de la contradiction, il n'en doutait pas, ne perdait pas ses droits dans ce domaine. C'est pour cette raison qu'il cherchait avec passion à obtenir la condamnation de Pélagé et de ses disciples. Ce n'est qu'après avoir écarté ses adversaires qu'il pouvait, lui semblait-il, se diriger sans encombre vers le but suprême qu'il avait choisi.

Nous nous bornons ici à cette simple indication. Le lecteur comprendra lui-même, d'après notre exemple, comment

les hommes, en révisant leur expérience affective à la lumière de la pensée logique, aboutissent aux jugements qu'ils se croient en droit d'imposer comme universels et obligatoires. Saint Augustin a cru, lui aussi, qu'en participant à la connaissance suprême, il avait de ce fait appris à connaître toutes les voies par lesquelles Dieu appelle les hommes. Il ne lui venait même pas à l'esprit, à lui qui avait tant parlé des voies inconnaissables de Dieu, qu'il limitait le pouvoir du Tout-Puissant en lui assignant les seules possibilités admises au préalable par les traités philosophiques de ses maîtres. Pélagé affirmait : le péché d'Adam *ne peut nuire* à aucun de ses descendants, car cela aurait été une injustice. Saint Augustin répondait : le péché d'Adam a causé la perte de *tous* les humains — car s'il avait causé la perte seulement d'une partie et non de toute l'humanité cela aurait été une injustice. Saint Augustin et Pélagé avaient trouvé à l'appui de leurs doctrines respectives de nombreux textes dans l'Écriture. Mais chacun d'eux restait sourd aux textes cités par son adversaire.

L'esprit humain, même le plus remarquable, même génial, est incapable de saisir la multiplicité d'aspects qui est propre aux Saintes Écritures. Chacun croit qu'on ne peut mener qu'une seule perpendiculaire d'un point à une ligne droite. Or, s'il se trouve en fait qu'on peut en mener non seulement deux, mais encore un grand nombre, les hommes considèrent cela comme une absurdité évidente. Nous vivons tous dans un plan déterminé ; il nous est extrêmement difficile d'admettre l'existence de plans multiples et de laisser nos prochains se mouvoir librement dans l'espace.

Nous verrons, dans la suite de cet exposé, à quelles conclusions erronées peut conduire cette tendance de limiter toute chose, y compris le pouvoir divin. Examinons, en attendant, un autre aspect de la doctrine augustinienne. Nous avons vu que saint Augustin fut amené à quitter le plan de l'existence qui était celui de ses contemporains. Il lui fut donné de

connaître dans une expérience immédiate le caractère limité de la volonté humaine. En vivant dans ce monde, il acquit la conviction que son être profond appartenait à un monde différent ; il lui fallait « goûter et éprouver ce qui est au delà des mots et des images ». Il comprit qu'on ne pouvait s'arracher à la vie quotidienne si l'on ne se mettait pas à la haïr de toute son âme. « Deux amours ont ainsi engendré les deux cités : la cité terrestre, créée par l'amour de soi allant jusqu'au mépris de Dieu ; et la cité céleste, créée par l'amour de Dieu allant jusqu'au mépris de soi-même. » (LA CITÉ DE DIEU XIV-28)

Comment renoncer à l'amour de soi, quoi faire pour que l'amour de Dieu devienne le seul mobile de l'existence ? Saint Augustin se rendit compte par lui-même qu'il était impossible d'y arriver par les voies naturelles, par l'entraînement de la volonté et de l'intelligence. Le réveil ne serait alors que factice, illusoire, plus tard la routine reprendrait ses droits. Le pouvoir des sens ne pouvait être combattu par les moyens ordinaires — le miracle seul pouvait sauver l'homme. Et c'est au nom de ce miracle que saint Augustin renonça à toutes les conquêtes de l'esprit humain — du moins dans la mesure où son courage et son abnégation ne lui firent pas défaut. Il voulut remettre son esprit entre les mains de Dieu, et il le remit, en effet, mais avec une certaine réserve, ainsi que nous l'avons déjà fait observer. Il faut croire que la confiance absolue dans le Créateur dépasse les forces de l'homme, même celles d'un saint Augustin. C'est peut-être pour cette raison que la foi ne s'acquiert qu'après de dures épreuves qui consomment l'âme humaine. Nous ne parvenons même pas à trouver les mots pour décrire cet état singulier que l'homme doit traverser pour libérer son âme alourdie, pour rejeter le poids qui le retient à la terre, pour se purifier, s'élever vers les cieux. Laissons parler celui qui a trouvé le premier, il y a de cela des milliers d'années, les mots capables de nous faire comprendre les émotions fraîchement écloses : « Je suis comme

l'eau qui s'écoule, et tous mes os se sont disjoints ; mon cœur est comme la cire ; il se fond dans mes entrailles » (ps. 22¹⁵). Ne prenons pas ces paroles pour une métaphore, une image conventionnelle. Il faut qu'il en soit réellement ainsi.

On comprend pourquoi saint Augustin aimait tant les psaumes, pourquoi les psaumes sont restés le chef-d'œuvre inégalable de la littérature religieuse. Comment l'homme pourrait-il parvenir par ses propres forces là où l'appelle la voix du grand roi ? Nous ne savons même pas enseigner à l'homme moyen un commun talent poétique : nous sommes portés à penser qu'on naît poète, et c'est certainement vrai, au moins dans ce sens, que personne ne sait ce qu'il faut faire pour s'emparer du secret de l'inspiration. Combien plus inaccessible encore est le profond mystère de la connaissance religieuse ! Comment pouvons-nous compter sur l'efficacité des plans et des méthodes pour nous rapprocher de Dieu ! Tout ce que nous pouvons observer de la vie et de l'expérience des hommes religieux, nous fait voir que leurs moyens de recherche sont à l'opposé de l'idée même de la méthode. L'illumination intérieure ne nous vient jamais quand nous l'attendons ou quand nous nous préparons à la recevoir. « J'ai exaucé ceux qui ne demandaient rien ; je me suis laissé trouver par ceux qui ne me cherchaient point » (Ésaïe, 65, 1). Les différents exercices spirituels ne sont que des essais plus ou moins infructueux en vue de transformer par la pensée logique ces expériences qui, par leur nature même, sont ennemies de toute logique.

Et voilà que saint Augustin nous parle de la *gratia praeveniens*¹. Seule la grâce de Dieu peut arracher notre âme engourdie, pétrifiée, à son profond et douloureux sommeil. Car la foi n'est pas dans notre consentement à reconnaître la justesse de telle ou telle proposition. Ce ne sont pas nos juge-

1 « La grâce prévenante », voir note page 78 · NOTE LCJ

ments qui pourraient nous rapprocher de Dieu, si peu que ce soit. La foi est le passage vers une vie nouvelle.

Jadis Dieu a créé l'univers et l'homme avec rien, avec de la poussière. Ainsi crée-t-il encore en changeant un pécheur incroyant en un homme qui a la foi. Dans ces transformations miraculeuses, les forces humaines ne comptent pour rien, de même qu'elles ne comptèrent pour rien, lorsque les âmes furent sorties du néant par le pouvoir infini du Tout-Puissant. C'est là l'essentiel de l'expérience qui a décidé de la conversion de saint Augustin. À ce propos, rappelons encore l'affirmation audacieuse de Tertullien : « On ne naît pas chrétien, on le devient » (*fiunt, non nascuntur Christiani*). Nous comprenons à présent ce qui a poussé saint Augustin à rompre avec Pélage qui représentait la sagesse païenne. Pour saint Augustin, en effet, « les vertus des païens étaient des vices splendides » (*virtutes gentium splendida vitia erant*). Toute la force morale de Socrate, qui paraît pourtant extraordinaire du point de vue de l'homme mortel, lui semblait insignifiante. Malgré sa grandeur, elle n'était pas capable d'élever l'homme au-dessus de la vie terrestre, tout comme les ailes puissantes de l'aigle royal qui l'emportent jusqu'aux nuages ne pourront jamais lui faire dépasser les limites de l'atmosphère.

Dans la mesure où il a pu faire connaître son expérience, saint Augustin a dû lutter âprement contre ses adversaires stupéfaits. Ceux-ci voulaient connaître la justice divine, tandis que saint Augustin, à la suite du roi David, des prophètes et du grand apôtre, ne cherchait qu'à la glorifier. Et, par un jeu étrange et paradoxal de son nouvel élan créateur, saint Augustin s'attache avec une véhémence outrageante pour ses adversaires aux textes des Écritures qui s'opposent le plus à la conception traditionnelle de la sagesse et du bien. L'homme est sauvé par la foi, mais la foi n'est pas accordée à celui qui chercherait lui-même à l'atteindre. Elle est donnée à celui

que Dieu élit avant même qu'il eût manifesté une velléité quelconque. « Ils ont été élus avant la création du monde, en vertu de cette prédestination dans laquelle Dieu a fixé d'avance ses actes futurs ; ils ont été élus et mis à part du reste du monde, en vertu de cette vocation dont Dieu a empli ceux qu'il a prédestinés. Ceux en effet qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, par cette vocation conforme à son dessein ; non point d'autres, par conséquent, mais ceux qu'il a prédestinés et appelés ; non point d'autres, mais ceux qu'il a prédestinés, appelés, justifiés et glorifiés, en vertu de ce dessein qui n'a d'autre fin que lui-même¹. »

Cette doctrine de la prédestination qui a reçu chez Luther, et surtout chez Calvin, une expression encore plus définie et plus sévère au point d'être insupportable à toute conscience morale non pervertie, n'a pas été inventée par saint Augustin : il l'a prise entièrement dans les Saintes Écritures. Les prophètes et les apôtres, qui ignoraient la sagesse hellénique, ont appris à cet homme docte à se fier à son expérience affective, tandis que, selon les anciens critères de la vérité, celle-ci était condamnée en tant que contraire à la raison et à la nature des choses : « Certainement tu es un Dieu qui te caches, Dieu d'Israël, ô Sauveur » (ÉSAÏE 45¹⁵), et : « Malheur à qui dispute avec celui qui l'a formé, vase parmi les vases de terre ! L'argile dira-t-elle au potier qui l'a pétrié : Que fais-tu ? Ton œuvre dira-t-elle : Il n'a pas de mains ? » (ÉSAÏE 45⁹). Ou : « Qui a mesuré l'Esprit de l'Éternel ou qui a été son conseiller pour lui donner des leçons ! » (ÉSAÏE 40¹³), ou encore : « Qui donc a pu assister au conseil de l'Éternel ? qui l'a contemplé et qui a entendu sa parole ? Qui a prêté l'oreille à sa parole et l'a entendue ? » (JÉR. 23¹⁸).

À propos de ces paroles inspirées, rappelons une fois de plus les principes de Socrate qui sont devenus la base de la philosophie grecque et qui sont parvenus jusqu'à nous tout

1 DE LA PRÉDESTINATION 34, cité dans HARNACK, III-205.

à fait inchangés. Pour Socrate — et pour toute la philosophie — la vérité incompréhensible est une vérité inacceptable: c'est un mensonge. Nous ne voulons nous fier à rien; nous voulons toujours nous rendre compte par nous-mêmes. Nous comptons sur nos propres forces, nous n'estimons que notre justice à nous, nous mettons notre confiance dans notre raison seule. Socrate aurait sûrement classé les auteurs des prophéties parmi les poètes, et Platon les aurait expulsés de son État. L'histoire, du reste, a sanctionné le verdict de Platon: les prophètes n'ont pas le droit de cité dans les états civilisés modernes. Ils ne sont que tolérés, tout comme les fous et les possédés. Le catholicisme, comme l'a justement remarqué Dostoïevski, a su les refouler adroitement hors de l'enceinte de sa doctrine. Mais saint Augustin était en même temps catholique et croyant. C'étaient les prophètes qui lui avaient transmis l'inspiration que rien ne peut justifier: » O profondeur de la richesse, de la sagesse et de la science de Dieu! Que ses jugements sont insondables, et ses voies incompréhensibles! Car qui a connu la pensée du Seigneur, ou qui a été son conseiller? » (ROM. 9³³⁻³⁴). Ces paroles du grand apôtre qui, à la suite des prophètes, glorifiait dans son chant inspiré la sagesse inconnaissable du Créateur, en disaient davantage à saint Augustin que tous les systèmes philosophiques de l'Antiquité.

Dieu fait les élus selon Sa volonté; notre raison peut se révolter, contre l'injustice apparente de cette décision. Saint Augustin l'accepte désormais, avec sérénité: Dieu ne peut être jugé par notre raison et selon nos normes de justice: « L'ensemble des justes qui ont été appelés conformément au dessein de Dieu: c'est cela qui constitue l'Église. Il y en a même certains dans ce nombre qui jusqu'ici ont mené une vie dépravée ou sont plongés dans les hérésies ou dans les superstitions des païens; et pourtant, même dans ce cas, le Seigneur sait quels sont ceux qui lui appartiennent. En effet,

dans cette ineffable prescience de Dieu, beaucoup de ceux qui paraissent être hors de l'Église, sont dedans ; et beaucoup de ceux qui paraissent être dedans, sont dehors¹.»

Ainsi parle saint Augustin. Nous savons cependant qu'il est considéré, à juste titre, comme le pilier du catholicisme et pourtant il vient de prononcer un arrêt de mort contre celui-ci. Il enlève au successeur de saint Pierre cette *potestas clavium*² sans laquelle toute sa puissance tombe en poussière ! Car saint Augustin prêche pour une Église invisible, en s'opposant ainsi au dogme catholique fondamental, celui de l'Église visible, celui du représentant de Dieu sur la terre — visible et revêtu de pleins pouvoirs. La doctrine augustinienne de la *gratia praeveniens*³ et du salut par la foi seule, ne cadre ni avec la théorie, ni avec la pratique du catholicisme. Les catholiques ont beau prêcher la grâce, tout compte fait, ils font dépendre le salut de l'homme de ses « mérites ». S'ils y renonçaient, ils n'auraient pas su garder intact leur énorme troupeau de fidèles. Nous savons aussi comment fut interprétée la doctrine de saint Augustin : *Quos Deus semel prae-destinavit ad vitam, etiamsi negligant, etiamsi peccent, etiamsi nolint, ad vitam perducentur invitati, quos autem prae-destinavit ad mortem, etiamsi currant, etiam lestinent, sine causa laborant* (HARNACK III-248), c'est-à-dire : ceux que Dieu a prédestinés à la vie — qu'ils fassent ou non des efforts louables, qu'ils vivent dans la justice ou dans le péché — seront sauvés de toute façon. Tandis que ceux que Dieu a prédestinés à la mort, devront périr, malgré toute la peine qu'ils prendront pour être agréables au Seigneur et pour mériter de Sa bonté. Cette conclusion paraît découler logiquement de la doctrine de saint Augustin, mais il devient évident qu'ainsi conçue, celle-ci ferait peser une terrible menace sur tout ordre existant.

1 DU BAPTÊME : CONTRE LES DONATISTES V-38, cité dans HARNACK, III-164.

2 « Le pouvoir des clefs », voir note page 35 · NOTE LCJ

3 « La grâce prévenante », voir note page 78 · NOTE LCJ

tant et, avant tout, sur le catholicisme. L'Église catholique et plus tard, l'Église protestante, ont éprouvé naturellement de l'inquiétude à l'égard de cette logique qui ne s'arrêtait devant rien. Maintenir la doctrine dans sa pureté ou garder la direction des âmes — le catholicisme n'a jamais hésité devant cette alternative ! Il voulait bien confier la doctrine à Dieu, mais il a toujours préféré défendre par ses propres forces son pouvoir et ses fins temporels.

Il importe pour nous de faire la distinction entre le catholicisme et saint Augustin. Je n'ai pas l'intention, à la suite des protestants, d'accuser saint Augustin d'avoir été le promoteur du « catholicisme vulgaire » que Luther ultérieurement eut à combattre. Notre exposé fera voir par la suite que Luther fut obligé de suivre le même chemin : que la théologie libérale elle-même, reniant le catholicisme vulgaire, s'est vue obligée de s'appuyer sur la philosophie vulgaire — la philosophie du bon sens. D'ailleurs nous avons déjà vu qu'il n'était pas si facile de rejeter ce catholicisme vulgaire, contrairement à ce que semblent croire les théologiens protestants. Si libre que soit leur pensée, ils sont eux-mêmes encore loin d'être complètement libérés de ces liens qu'ils reprochent à saint Augustin et ce n'est pas là un pur hasard.

Dans les rares moments de recueillement inspiré, l'homme se décide parfois à être franc et libre devant Dieu. Devant Lui rien n'effraye. On ose même reconnaître avec saint Augustin que la vie la plus morale ne procure pas de satisfaction intérieure, on n'a pas peur de découvrir que Dieu est étranger aux *rationes boni*¹, ni même d'énoncer cette formule redoutable : « Au delà du Bien et du Mal. » Devant Dieu, le sentiment d'incapacité, d'impuissance peut même réjouir et exalter. Le renoncement à tous les « droits naturels » accordés par la raison et la morale fait parfois jaillir la source d'une gran-

1 « Logiques du bien » ou « bonnes raisons » · NOTE LCJ

de inspiration pathétique. *Mihi adherere Deo bonum est*¹. Participer à l'existence supra-terrestre signifie être prêt à renoncer à tout ce qu'on avait désiré et désirer tout ce qu'on avait craint. Mais il suffit que les regards se détachent du ciel et se dirigent de nouveau vers la terre, pour que tout change. La foi apparaît comme une folie, devient réellement une folie. De nouveau se fait entendre la rumeur de la foule : « Entre le ciel et la terre apparaît un abîme infranchissable » (*etiam si negligent, etiam si peccent...*).

Il faut compter avec la foule. Elle a besoin d'être gouvernée ; elle veut une vérité reconnue, démontrée, approuvée par l'autorité. À cette vérité seule elle voudra se soumettre. Platon disait bien que la foule était incrédule et Spinoza affirmait : *terre et vulgus nisi pascat*². Dostoïevski qui avait accusé et ensuite acquitté son Grand Inquisiteur traitait les hommes de mutins. Ici-bas, on a besoin d'une vérité autoritaire, celle qui commande et ne souffre point de réplique. Ici-bas, on réclame le savoir, la certitude. Le juste milieu annoncé par Aristote sera toujours à l'honneur parmi les hommes.

Saint Augustin, Spinoza, tous les grands philosophes et tous les génies religieux n'ont jamais su trouver une vérité qui fût également valable sur le plan terrestre et sur celui de l'éternité. Mais nous allons laisser saint Augustin et, sautant un millénaire, nous allons revenir au plus remarquable de ses disciples. Nous examinerons l'attitude de Luther devant cette opposition de la vérité et de la foi qui s'était révélée à son maître par les *Épîtres* de saint Paul et par sa propre expérience.

1 « M'approcher de Dieu, c'est mon bien » ou « Mon bien est de demeurer uni à Dieu ». Une parole du PSAUME 73 souvent citée par saint Augustin. · NOTE LCJ

2 « La foule est terrible quand elle est sans crainte (ou sans maître) » (ÉTHIQUE IV PROPOSITION 54). · NOTE LCJ

IX

Nous avons déjà dit dans un des chapitres précédents que le conflit de Luther avec Tetzl à propos des indulgences ne peut être considéré comme la cause réelle de la Réforme. Si révoltantes que fussent les méthodes de Tetzl, si flagrante que fût l'immoralité des hommes qui l'avaient envoyé pour extorquer de l'argent au peuple, il est fort possible que dans d'autres circonstances Luther fût resté parfaitement indifférent à leur égard. Il est également possible que son expérience intérieure qui fut la cause de sa rupture avec Rome, eût fait de lui à un autre moment un fils fidèle de l'Église.

Ranke pense que l'expérience de Luther est très semblable à celle d'Ignace de Loyola, fondateur de l'ordre des Jésuites. Tous les deux ont cherché en Dieu la paix de leur âme, ainsi que le prescrit la religion, mais les voies communes préconisées par l'Église ne pouvaient les conduire vers l'accomplissement de leur désir. « Ils sortirent de ce labyrinthe par des voies très différentes. Luther parvint à la doctrine de réconciliation par le Christ, sans les œuvres : c'est seulement à partir de là qu'il comprit l'Écriture Sainte, en laquelle il trouvait un puissant appui. Pour Loyola, il ne nous paraît pas qu'il ait sondé les Écritures, que le dogme ait produit sur lui une impression. Comme il vivait uniquement dans un monde de sentiments intérieurs, de pensées qui jaillissaient en lui, il croyait recevoir tantôt l'inspiration du bon esprit, tantôt celle du mauvais esprit. À la fin, il prit conscience de leur différence. Celle-ci consistait dans le fait que l'âme se sentait réjouie et consolée par le premier, abattue et angoissée par le second. Un jour, il lui sembla sortir d'un rêve. Il fut convaincu que ses tourments étaient des tentations de Satan. Il se décida sur-le-champ à tirer un trait sur toute sa vie passée, à ne plus irriter ses blessures, à ne plus jamais les toucher. Ce n'est pas

tant un apaisement qu'une décision, plutôt une supposition qu'on tient pour vraie parce qu'on le veut, qu'une conviction à laquelle on est obligé de se soumettre.» (RANKE I-121)

Cet aveu d'un historien protestant mérite toute notre attention. Ainsi, la même expérience spirituelle aurait fait de Luther l'ennemi de l'Église catholique et de Loyola son grand champion. La Réforme d'une part, et d'autre part, la fondation de l'ordre des Jésuites chargé avant tout chose de lutter contre la Réforme, seraient toutes les deux les produits du même esprit de doute, de conflits intérieurs et de recherches passionnées de la vérité suprême.

Tout comme Loyola, Luther se sentant possédé par l'esprit du mal fit des efforts surhumains pour se libérer du terrible ennemi. Il en vint à croire que cet ennemi était le Pape lui-même et que l'Église prêchait une fausse doctrine. La vérité n'existe que dans les Écritures. Tout ce qui les contredit est faux, parce qu'inventé par les ennemis de Dieu. De cette façon, Luther proclama ce que ses successeurs devaient appeler le principe formel du protestantisme, c'est-à-dire le critère permettant de distinguer le vrai d'avec le faux dans toutes les questions religieuses. On connaît le « critère » proposé par Loyola dans un chapitre des *Exercices spirituels* intitulé *Ad motus animae quos diverso excitant spiritus discernendos, ut boni solum admittantur et pellantur mali*¹ : il s'agit pour lui de distinguer les différents esprits qui agissent sur l'homme, d'accepter les bons et de rejeter les mauvais.

Luther — nous en parlerons plus longuement par la suite — affirmait que l'Évangile, c'est-à-dire sa propre conception de l'Évangile, lui avait été donné par Dieu lui-même. Loyola, lui, découvrit le mystère de la foi grâce à une vision surnaturelle (RANKE I-122). Il y puisa une certitude telle qu'il n'eut

1 Dans la partie « Discernement des esprits » : *Règles propres à faire discerner et sentir, en quelque manière, les divers mouvements excités dans l'âme, soit par le bon esprit, afin de les recevoir; soit par le mauvais, afin de les repousser.* · NOTE LCJ

plus besoin d'autres preuves, même pas celles des Écritures : « Ayant vu ces choses, il ne fut pas médiocrement confirmé dans cette pensée qu'il avait eue souvent : bien qu'aucun passage des Écritures n'enseignât ces mystères de la foi, lui cependant — à cause de ces choses qu'il avait vues — était convaincu qu'il fallait mourir pour eux. » (RANKE I-122)

Selon Ranke, Loyola ne fit que prendre une « décision » alors que Luther, lui, eut la « conviction ». L'historien protestant croit justifier ainsi Luther devant le tribunal de la raison, en lui livrant Loyola les poings liés. Nous ne pensons pas que les choses soient aussi simples.

Ranke lui-même ne risque-t-il pas de quitter son fauteuil de juge pour le banc des accusés? De quel droit, en effet, prononce-t-il le verdict sur un ton qui n'admet pas de réplique? Nous savons qu'il y a eu récemment une tumultueuse controverse parmi les savants allemands à propos des méthodes de la recherche historique préconisées par Ranke et que c'est la formule même de Ranke qui a été mise en cause : « l'histoire doit seulement décrire ce qui fut réellement » (*Bloss sagen will wie es eigentlich gewesen*). La question est de savoir comment il faut s'y prendre. Ranke lui-même, en parlant de la « décision » de Loyola et de la « conviction » de Luther, décrit-il, selon ses propres principes de la recherche historique « ce qui fut »? Ne transgresse-t-il pas ses droits? Et comment savoir où finit le juste usage des droits et où commence l'usurpation? Rappelons que Luther, qui, sous la plume de Ranke, dévient un homme ne cherchant qu'à se soumettre humblement à la loi, s'est permis de ne pas reconnaître l'Épître de saint Jacques et que pour toute justification et tout motif, il cite les paroles d'Horace : *Sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*¹. Ranke ne doit pas ignorer ces faits. Pour-

1 « Ainsi je veux, ainsi j'ordonne, que ma volonté tienne lieu de raison », chez le poète latin JUVÉNAL, *Satires VI*. · NOTE LCJ

quoi alors l'objectivité historique érigée par lui en loi a-t-elle perdu sur lui tout pouvoir ?

Il est évident que cette loi à laquelle Ranke se soumettait volontiers en écrivant ses œuvres historiques ne peut être appliquée que dans un domaine limité. Ranke n'ira certes pas jusqu'à prétendre que les Jaqueries avaient lieu au XVII^e siècle et la guerre de Trente ans au XVI^e. Il ne dissimulera même pas que Luther était de basse extraction, bien qu'il eût peut-être préféré que le chef de la Réforme eût été un grand prince ou un comte. Dans ces limites, la loi de l'objectivité lui en impose encore ; mais au-delà, le charme de ce qui l'instant d'avant était une vérité indubitable disparaît subitement. Il n'a plus besoin d'objectivité ni de lois. En émettant ses jugements sur Luther et Loyola il ne se souvient même plus de sa propre méthode de construction logique. La vocation de Loyola, selon son propre aveu, fut le résultat de déchirements et de doutes pareils à ceux qui avaient déterminé Luther à sortir des chemins battus. Cependant, Loyola n'aurait point de conviction, bien qu'il fût prêt, tout comme Luther, à donner sa vie pour son œuvre. Il est clair que Ranke s'exprime d'une façon aussi sûre et catégorique, parce qu'il se sait dans un domaine où il peut se permettre toutes les libertés. S'il n'éprouve plus le besoin de respecter les « lois » c'est qu'aucun document extrait des archives ne pourrait confirmer, ni infirmer ses jugements. Même si l'on pouvait faire ressusciter Luther et Loyola, l'affaire n'en avancerait pas pour autant, car ni interrogatoires, ni investigations ne fourniraient les éléments nécessaires pour vérifier les assertions de Ranke : pour lui, Luther resterait à jamais le champion de la raison, et Loyola incarnerait toujours la passion.

Ranke se sent tellement sûr de lui en énonçant ses jugements arbitraires qu'il ne songe même pas à se poser cette question : comment se fait-il que des hommes qui furent si proches l'un de l'autre par leur expérience affective se soient

avérés dans l'histoire des ennemis acharnés? Les Jésuites croyaient que tous les moyens étaient bons quand il s'agissait de lutter contre la Réforme; et pourtant Loyola et Luther avaient les mêmes aspirations qu'ils avaient puisées l'un et l'autre à la même source. Là encore, y aurait-il une rupture dans le fonctionnement régulier des lois? Nous voyons les mêmes causes produire des effets différents, voire opposés. Pour un historien qui se propose de décrire uniquement « ce qui fut réellement », cette conclusion aurait dû être infiniment précieuse. S'il est vrai que le domaine, où les phénomènes sont soumis à des lois constantes, est limité, l'espérance d'établir des lois historiques ne saurait qu'entraver la recherche. Il serait d'ailleurs plus exact de ne pas parler de recherches mais du but qu'on poursuit — c'est le *magnum obstaculum scientiae*¹ dont parle Spinoza.

Nous pouvons constater à cette occasion que les buts de la connaissance et ceux de la science peuvent être absolument opposés. Pour la science, tout ce qui s'oppose à la coordination des faits est une pierre d'achoppement. L'historien qui veut faire œuvre de science est obligé d'écarter de tels obstacles. À supposer que le point de départ eût été le même pour Luther et pour Loyola, qu'ils se fussent rencontrés dans leurs aspirations, il serait inconcevable, selon les principes de la science, que leurs actes fussent à ce point différents. Il devient alors absolument nécessaire d'introduire un facteur nouveau capable d'élucider les faits. C'est ainsi que procède Ranke. Avant même d'avoir commencé à formuler sa méthode historique, avant d'avoir affirmé que l'historien doit décrire ce qui fut réellement, il semble savoir (nous ignorons comment!) que, malgré leur diversité, les événements s'étaient déroulés dans le passé selon les lois établies. En effet, un historien saurait-il écrire deux lignes, s'il renonçait à ce principe?

1 « Le grand obstacle à la science. » · NOTE LCJ

Comment savoir si la *donatio Constantini*¹ fut vraie ou falsifiée? Nous rejetons ce document, parce que nous reconnaissons uniquement un certain critère de la vérité : nous supposons qu'un ordre constant et établi des choses existait il y a mille ans, tout comme aujourd'hui, qu'à l'époque de Constantin on écrivait de la même façon, on avait les mêmes connaissances, etc. Si l'on ne reconnaissait pas ce principe, n'importe quelle fable revendiquerait sa place à côté de la plus scrupuleuse narration historique. Les aventures des sorcières du mont Chauve, le mythe de Zeus, la légende de Mahomet, les contes de Svedenborg nous inspireraient autant de confiance que la description de la mort de César ou celle d'Alexandre le Grand. Le critère joue, par conséquent, le rôle d'une digue érigée contre les flots d'absurdes mensonges qui cherchent à submerger le temple de la science. Raisonnement aussi élémentaire que juste. Cependant, s'il s'avérait que le domaine des lois qui nous sont connues ou même des lois en général, était limité, la science qui ne renonce jamais à la certitude se trouverait de ce fait dans une situation tragique : pour éviter une erreur, elle aurait à renoncer à la connaissance, c'est-à-dire à sa fin propre : elle aurait à rejeter tout ce qui ne pourrait être contrôlé. Mieux encore : tout ce qui n'est pas sujet au contrôle et à la vérification se trouverait non seulement au-delà des limites de ce que l'homme peut atteindre, mais au-delà même de ce qu'il peut chercher. À la place de ce qui existe, nous ne verrons que ce qui doit exister selon notre jugement. Autrement dit, la science faite pour connaître la réalité, aura pour domaine le monde fantastique des mirages et affirmera l'existence de ce qui est irréel. Il me semble pres-

1 « La donation de Constantin ». En référence à l'empereur romain CONSTANTIN I^{er} qui régna 31 ans (306-337). Par ce document, CONSTANTIN aurait remis au pape la moitié de l'Empire (Rome et l'Occident), ainsi que la primauté sur les Églises d'Orient. La *donatio* se conclut par un retrait de l'Empereur en Orient. L'indépendance de Rome daterait donc d'ici, bien que le document fut reconnu comme faux à partir du XV^e siècle. · NOTE LCJ

que certain que les choses se passent bien ainsi. Dans notre cas particulier, Ranke qui avait l'intention de ne décrire que ce qui fut, est tombé dans le piège où nous amènent toutes les théories de la connaissance. Il a eu cependant suffisamment de perspicacité et d'indépendance pour remarquer la parenté spirituelle de Loyola et de Luther. Mais la théorie de la connaissance ayant aussitôt repris ses droits, voilà que Ranke parle de choses tout à fait imaginaires sur un ton parfaitement assuré, comme si personne ne devait jamais douter de leur réalité. Luther, affirme-t-il, avait une conviction qui le subjuguait. En effet, comment pourrait-on faire autrement pour écrire son histoire, pour expliquer un événement tel que la Réforme ? Car il s'agit d'autre chose que de la Compagnie de Jésus, qui, pour avoir joué un rôle néfaste dans l'histoire, mérite bien de rester sans aucune espèce d'explication ! Il s'agit du point de départ d'un grand événement historique. Faut-il admettre que ce fut l'effet du hasard et le décrire ensuite « tel qu'il fut » ? Voilà à quoi le génial historien allemand ne peut se résoudre, malgré toute son audace et son indépendance d'esprit.

Il va sans dire que les historiens et les théologiens catholiques jugent Luther tout autrement que ne le fait Ranke. Ils le considèrent comme un disciple et un successeur d'Occam. Nous avons vu dans les chapitres précédents que le trait fondamental de la doctrine d'Occam, celui qui le distinguait essentiellement de ses prédécesseurs scolastiques, est la défiance systématique quant aux droits de la raison humaine. Selon cette doctrine, nous ne pouvons avoir de connaissance que celle qui nous est donnée par la révélation des Saintes Écritures et par notre propre expérience. La raison humaine n'a qu'une fonction limitée : celle de connaître et concevoir ce qui est révélé. Parce que limitée, la raison ne doit ni critiquer, ni vérifier la vérité révélée ; elle doit se soumettre à celle-ci, comme si cette vérité était au-dessus du doute, si

incroyable, si antinaturelle qu'elle puisse paraître : ces caractères ne suffisent pas pour nous donner le droit de contester l'existence d'une chose. Voici ce qu'écrivit Occam : « Elle ne peut pas (la liberté de la volonté) être démontrée d'une façon rationnelle ; car toute raison dont on arguera pour la prouver acceptera également dans sa conclusion ce qui est obscur, et même d'une manière encore plus obscure. Mais elle peut être connue d'une façon évidente par l'expérience¹. »

Ce mode de raisonnement répondait on ne peut mieux au besoin grandissant de libération intérieure qu'éprouvait Luther. Pour lui, la *ratio* (*raison*) était non un guide secourable, mais un despote cruel, dont, à tout prix, il fallait secouer le joug. Il sentait qu'il ne lui était plus possible de rester enchaîné aux prémisses antiques nommées *rationes*². Lorsque Occam lui révéla que « la raison accepte également ce qui est obscur, et même d'une manière encore plus obscure dans sa conclusion » — *ratio accipiet aequè ignotum vel ignotius cum conclusione* (tous les raisonnements d'Occam avaient ce caractère), il entendit dans ces paroles l'annonce de la bonne nouvelle. La raison et tous les arguments ne sont qu'imposture. (Voir OTTO RITSCHL I 98-99, *De l'irrationalisme de Luther*.) La raison ne peut connaître, ne peut apporter la vérité. Ses prémisses sont aussi mal fondées que les conclusions qu'elle veut nous imposer. Pourquoi nous fier à ses décrets ?

Les philosophes contemporains qui étudient *ex officio*³ les théories de la connaissance, et aussi beaucoup de nos lecteurs, ne comprendront peut-être pas très bien pourquoi Luther attachait tant d'importance à la solution du problème concernant les prérogatives de la pensée rationnelle. Ce

1 *Non potest (libertas voluntatis) per aliquam rationem demonstrative probari, quia omnis ratio hoc probans accipiet aequè ignotum cum conclusione vel ignotius. Potest tamen evidenter cognosci par experientiam.* (OCCAM, *Quodlibet I*, q. 16, cité DENIFLE, II, 336.)

2 « Les raisonnements » ou « les preuves raisonnables, les arguments » · NOTE LCJ

3 « Dû à leur rang, en vertu de leur charge. » · NOTE LCJ

problème apparaît généralement comme spécial et abstrait, peut-être captivant au point de vue spéculatif, mais sans intérêt sur le plan pratique. Sait-on seulement quelle énorme responsabilité Luther a assumée en se joignant à l'école des Occamistes? J'ignore même s'il est possible de faire croire à nos contemporains que le destin de l'homme et même de toute l'humanité, est intimement lié aux doutes et aux espérances qui avaient germé dans l'âme du réformateur.

Dans quelle voie s'engager? À qui obéir? Accepter la philosophie d'Aristote incarnée dans Thomas d'Aquin — c'est se soumettre entièrement à l'autorité de l'Église. Certes Luther n'aurait pas su exprimer ces choses avec précision, ni expliquer le lien historique entre Aristote et l'Église romaine; il n'était ni historien, ni philosophe dans l'acception courante de ces termes, mais il sentait bien qu'il n'y avait là rien de fortuit. Si le Pape rejoignait le penseur païen, c'est que la raison triomphante prescrivait des limites aux recherches et aux espérances humaines et que le catholicisme, pour parler comme Dostoïevski, refusait à Dieu le droit de rajouter ou d'enlever quoique ce fût à ce que l'Église avait annoncé comme une vérité suprême. Ceux dont l'esprit ne se sentait pas à l'étroit à l'intérieur de l'Église médiévale, bénissaient la raison, car celle-ci autorisait la quiétude. Dans les conditions normales, rien n'apporte autant de joie et de calme à l'âme humaine que la limitation des possibilités.

Nous savons fort bien que la coupole céleste n'est qu'une fiction, une illusion; et pourtant nous aimons la contempler, nous la bénissons; si elle venait à disparaître et que nous soyons réduits à regarder dans l'infini, nous ne pourrions le supporter. C'est ainsi que l'esprit hellénique de Thomas d'Aquin érigea la *Summa*¹, cette imposante et magnifique cathédrale de la théologie. Cette cathédrale n'était pas faite

1 « La Somme théologique », *Summa Theologica*. Son œuvre majeure et volumineuse et cependant inachevée. · NOTE LCJ

pour entendre les prières d'un Luther : il y étouffait, il dépérisait sous ses arches grandioses. Bien qu'avec une horreur secrète, il saluait l'œuvre destructrice de la décadence scolastique. Ranke se trompe en supposant que Luther avait une conviction définie, qu'il escomptait les résultats de sa révolte. En se jetant dans la lutte, Luther était, au contraire, fort loin de se douter qu'il aurait à saper les fondements du catholicisme. L'historien penché sur ce passé lointain croit apercevoir clairement le lien entre les faits dont se compose un événement de portée mondiale tel que la Réforme. À Luther lui-même son destin restait caché, il ne pouvait pas savoir s'il était appelé à créer une nouvelle Église ou un ordre des Jésuites. Luther se révolta contre le Pape, Loyola, par contre, mit sa prodigieuse puissance au service de la papauté. L'historien qui, à la suite de Spinoza, pense que « les choses n'auraient pu être produites par Dieu d'une autre manière ni selon un autre ordre qu'elles ont été produites¹ », s'efforce d'entrevoir la nécessité qui a déterminé les événements du passé sans quoi, je le répète, l'histoire ne serait pas une science. Mais si cette nécessité n'était qu'une fiction ? Que pourrait alors nous apprendre l'histoire ?

1 ÉTHIQUE I, PROPOSITION 33.

X

Il faut, semble-t-il, se libérer des prémisses spinoziennes. Autrement dit, l'histoire devrait être vraiment l'image fidèle du passé. Là où cela est possible, essayons de trouver un lien entre les événements. Mais nous devons être prêts également à nous trouver en face d'une absence de lien, en face d'une rupture dans l'enchaînement des faits. Je sais que c'est difficile, qu'on court ainsi de grands, d'énormes risques. Je comprends fort bien les historiens qui, avant de se mettre à leur travail, commencent (consciemment ou inconsciemment) par emprunter chez les uns et chez les autres des prémisses toutes faites, qui désormais, restent sans vérification. On ne saurait partir pour un long voyage sans se munir de compas, de carte, de guide sûr. Mais il faut alors se dire d'avance que d'énormes domaines de l'existence et de la création humaine resteront à jamais fermés. Si nous attachons trop de prix à ce qui est déjà en notre possession, nous n'arriverons jamais à découvrir du nouveau. Aussi Luther, à l'heure décisive, a risqué tout son bien et si nous voulons le suivre, nous aussi devons être prêts à tout, nous devons avoir le courage de jeter par-dessus bord nos trésors pour sauver le navire en péril.

Les théologiens catholiques ont certainement raison en affirmant que le combat de Luther fut le combat contre l'Église. Il était facile à Dostoïevski, homme du XIX^e siècle, vivant en marge du catholicisme de dire que celui-ci avait commis le plus horrible des crimes en substituant le Pape au Christ, et en se substituant lui-même à Dieu. Étranger à ces péchés et à ces crimes, Dostoïevski n'a pas de mal à porter ce jugement. Mais Luther était un catholique croyant et, avant d'accuser l'Église à laquelle il appartenait, il devait s'accuser lui-même. Il avait été un des siens pendant de nombreuses années, il avait enseigné sa doctrine. L'Église était pour lui l'unique et

l'ultime refuge. Quelle ne dut pas être sa terreur, lorsqu'il sentit pour la première fois qu'il s'était abrité sous l'aile de l'Antéchrist et que son âme était vouée à la perdition.

Il est vrai qu'avant Luther, il y avait eu déjà des hommes qui recélaient dans leurs âmes les mêmes soupçons ; Wicleff en Angleterre, Hus en Bohême, furent des précurseurs. Mais nul n'eut assez d'envergure pour envisager le problème dans toute son immensité. Les protestations étaient dirigées contre certains abus et certaines injustices, mais apparemment nul ne pouvait se résoudre à jeter le défi à l'Église, à combattre l'idée même de la sainte Église, une et infaillible.

Cependant Occam a grandement préparé le terrain pour Luther au point de vue théorique. Il s'est insurgé contre le pouvoir illimité du Pape : « Si le Pape tenait du Christ et de la loi évangélique une telle plénitude de pouvoir, la loi de l'Évangile serait une servitude intolérable — bien plus encore que la loi mosaïque : car tous seraient, grâce à elle, les esclaves du Pape ¹. » Il attaquait non seulement le Pape, mais tout le clergé dans son ensemble : « Tout le clergé n'est pas cette Église qui ne peut errer contre la foi » (C. 29-31, II-498). Ou encore : « Tous les évêques peuvent errer contre la foi, ainsi que tous leurs clercs » (DIAL. I, C. 29-31, GODAST, II-498, CITÉ DENIFLE, II-379). Dans ce cas le pouvoir judiciaire est transmis aux personnes laïques : « Si tous les prélats et tous les clercs étaient infectés par la perversité hérétique du monde, le pouvoir judiciaire devrait être dévolu à tous les catholiques, laïques et fidèles². »

Tout ceci nous montre que la confiance absolue dans l'infailibilité de l'Église était déjà fortement ébranlée chez Occam. Au-dessus d'elle, tout comme Luther le fera ultérieurement, il mettait l'autorité des Saintes Écritures :

1 *Quaest. super potest. Papae*, I, c. 6 ; GODAST II-320 : cité DENIFLE II 376-377.

2 *Dial.* I, I-5, c. 28 ; GODAST II-498, 18 : cité DENIFLE II-375.

« Seules doivent être réputées catholiques et nécessaires au salut les vérités qui sont explicitement ou implicitement affirmées dans le canon de la Bible. » Et encore : « Mais toutes les autres vérités qui ne se trouvent pas dans la Bible, et que l'on ne peut déduire du contenu de celle-ci par une conséquence formelle et nécessaire — même si elles sont affirmées dans les écrits des saints et les définitions des Papes, même si elles sont crues par tous les fidèles : même dans ce cas, elles ne doivent pas être réputées catholiques, et il n'est pas nécessaire au salut d'y adhérer fermement par la foi, ni de tenir prisonnières, à cause d'elles, la raison ou l'intelligence humaine.

« C'est seulement pour l'Écriture Sainte — l'Ancien et le Nouveau Testament — qu'il n'est pas permis de mettre en doute si ce qui est contenu dans ces Écritures est vrai ou faux. Donc, pour tous les écrits émanant des Conciles œcuméniques ou d'autres commentateurs des Écritures, et même des Pontifes romains et de leurs historiographes — écrits publiés après l'établissement du canon de la Bible — il est licite de les mettre en doute et d'examiner s'ils s'écartent de la vérité, avant que leur conformité avec l'Écriture Sainte ait été démontrée¹. »

Les catholiques ont probablement raison lorsqu'ils remarquent que les affirmations d'Occam ont grandement facilité les audaces de Luther. En admettant que le Pape et le clergé peuvent s'éloigner de la vérité, Occam rejette définitivement l'autorité absolue de l'Église. Il s'ensuit, comme le remarque Weiss, que si l'on ne reconnaît pas l'autorité de la tradition, ni celle des décisions de l'Église, ni le prestige de la croyance commune, seules les Saintes Écritures peuvent soutenir l'individu dans sa foi (DENIFLE II-382). C'est le point commun entre Occam, son grand adversaire Wicleff et tous les hérétiques depuis l'époque de Tertullien.

¹ *Dial.* I, 1-2 ; cité DENIFLE II 382-383.

Et pourtant, il y a une différence énorme entre Occam et Luther. Pour Occam, il y avait seulement possibilité d'erreur de la part du catholicisme et, pour cette éventualité, il recommandait aux croyants de se référer à la seule autorité immuable — celle des Écritures. Mais *possibilité* devint *réalité* pour Luther, quand il eut acquis la conviction que cette Église dont il espérait le salut, se trouvait entre les mains de l'Antéchrist.

On peut se demander si beaucoup de nos contemporains sont capables de saisir la portée de cette crise spirituelle d'un moine du Moyen Âge. Certes, de nos jours aussi, beaucoup d'hommes éprouvent des émotions profondes, bouleversantes, mais actuellement il est difficile d'imaginer que les idées sur le rôle et la signification de l'Église puissent avoir de telles répercussions affectives. Nous serions moins surpris si la crise de conscience avait été chez Luther la conséquence d'un crime qu'il aurait commis, comme celui par exemple, que Tolstoï a décrit dans *La sonate à Kreutzer* ou *La puissance des ténèbres*; ou bien celui de *Crime et châtiment* de Dostoïevski ou encore du *Hamlet* de Shakespeare. Car il y en a peu parmi nous pour croire qu'en perdant la foi dans l'Église l'homme sent le sol ferme se dérober sous lui — aujourd'hui des millions d'hommes vivent fort bien sans même penser à l'Église, ils ont d'autres refuges qui leur paraissent sans doute suffisamment sûrs et solides. Mais Luther, lui, s'était fait moine, parce que son âme solitaire et faible, se sentant en danger mortel, cherchait à s'en abriter, sans savoir encore d'où venait la menace. Il avait délaissé tout ce qui était séculier — il ne vivait que pour l'Église, il n'espérait qu'en elle. Et voilà que subitement il eut un soupçon qui se transforma en une conviction inébranlable : là où il espérait trouver le royaume de Dieu, régnait Satan. Ce fut le début de son apostasie. Peut-être ne connaissons-nous pas un autre cas dans

toute l'histoire où le sens et la portée d'une apostasie ressortissent avec autant de clarté.

Ce serait, par conséquent, une erreur de porter notre jugement sur Luther en partant du protestantisme. Celui-ci, en effet, a déjà son organisation, son passé, ses bases et ses traditions, tandis que la crise de Luther est caractérisée justement par son détachement des traditions, par l'écroulement des fondements millénaires qui l'avaient soutenu. Nous serons seulement pleinement d'accord avec les catholiques qui affirment que le luthéranisme a renié Luther et que, dans son essence, il est revenu vers le catholicisme ; nous dirons même que Luther a dû renier sa propre expérience spirituelle, dès qu'il eut à la formuler et à la transformer en une doctrine. C'est dans cette transformation, qui peut paraître paradoxale, qu'il faut chercher le profond mystère de toute œuvre religieuse. Peut-être trouverons-nous là l'explication des éternelles et irréductibles contradictions qui, jusqu'à nos jours, ont donné tant de fil à retordre aux théoriciens du protestantisme et, en général, à tous ceux qui étudient les religions. Voilà pourquoi si l'on veut connaître le vrai visage de Luther, il est nécessaire de lire, à part ses propres œuvres, les études faites sur lui par ses irréductibles adversaires catholiques plutôt que celles de ses amis et successeurs protestants. (La réciproque n'est pas vraie ; on ne trouvera pas chez les protestants ce qu'il faut pour comprendre et apprécier le catholicisme.) L'ouvrage de Denifle, déjà mentionné, ainsi que l'énorme étude de Grisar et d'autres œuvres des catholiques français, moins importantes, bien que pleines d'intérêt, malgré leur animosité envers Luther (ou peut-être à cause d'elle) jettent une lumière crue sur les replis les plus secrets de son âme solitaire, brûlante de foi, aux prises avec les dilemmes essentiels. Car nul n'a jamais douté que Luther fût un vrai croyant, et que, d'autre part, il fût un apostat. Or, pour le catholicisme, la foi et l'Église n'ont été de tout temps qu'une seule et même

chose : *Extra ecclesiam nemo salvatur* (hors de l'Église, point de salut). L'éminent théologien catholique Albert Maria Weiss le dit en toutes lettres : « Ce qui sépare les disciples authentiques de Luther des catholiques, ce n'est pas une quantité plus ou moins grande de formules dogmatiques isolées, c'est le rejet total et fondamental de l'Église en tant qu'autorité. » (DENIFLE II-411). Et encore : « Il ne peut être ici question d'un droit extérieur, c'est-à-dire d'un droit indépendant de la libre volonté des croyants, d'un droit qui n'est pas transmis par eux et ne dépend pas de leur acquiescement ; il ne peut, par conséquent, être question d'un devoir de soumission à une puissance supérieure. Et désormais cela n'est pas valable seulement *in foro externo*¹, dans les questions purement juridiques, mais aussi *in foro interno*², là où il s'agit des phénomènes moraux et religieux qui se déroulent dans la conscience. Le sacerdotalisme — pour reprendre un terme récemment employé par George Tyrrel — c'est-à-dire cette doctrine fondamentale de l'Église catholique selon laquelle la puissance sur les âmes est donnée directement d'en haut, par Dieu lui-même, ce sacerdotalisme, devenu impossible, tombe lui aussi. » (DENIFLE II-413).

Comme nous voyons, le catholicisme contemporain reproduit presque littéralement les paroles du Grand Inquisiteur des *Frères Karamazoff*.

Le grand crime de Luther était de ne pas pouvoir reconnaître à l'Église ces pleins pouvoirs, cette autorité basée sur l'infailibilité, dont elle s'était emparée non seulement en ce qui concerne les choses matérielles, mais aussi dans le domaine de l'esprit. L'Église catholique considère qu'elle seule reçut ces pouvoirs directement de Dieu. Elle seule a le droit de lier et d'absoudre. Elle détient la *potestas clavium* (le pouvoir des clefs). Il sera décidé au ciel comme elle aura décidé sur cette

1 « En terme de pouvoir extérieur, du tribunal (*for*) public ». · NOTE LCJ

2 « En terme de pouvoir intérieur, du tribunal de la conscience » · NOTE LCJ

terre. Dieu a transmis ses pouvoirs à saint Pierre et ne peut plus rien ajouter à ce qui fut autrefois annoncé, ni rien en retrancher. Le célèbre dogmaticien catholique Pohle formule ainsi la *potestas clavium* (le pouvoir des clefs) : « Quand donc le Christ remet à Pierre « les clefs du Royaume des Cieux », il lui transmet du même coup le plein pouvoir de régir l'Église, d'admettre les fidèles dans l'Église et de les en exclure, de gouverner toutes les personnes et d'administrer toutes les choses, d'édicter des lois et de les abroger : en un mot, toute la plénitude de puissance du roi et du juge sur toute l'Église, c'est-à-dire sur les autres apôtres et sur les fidèles. Tout ce que fait Pierre en sa qualité de porteur de clefs (*claviger*) suprême, Dieu l'approuve dans le ciel... Mais cette puissance considérable ne devait pas être un privilège personnel, destiné à s'éteindre avec la mort des apôtres : par conséquent, il faut qu'il y ait dans l'Église un pouvoir permanent de pardon des péchés — et en l'espèce, un pardon véritable et authentique, puisque les absolutions prononcées sur la terre doivent être également valables dans le ciel, c'est-à-dire devant Dieu (*in foro divino*¹)... Si vraiment Dieu dans le ciel « liait » (c'est-à-dire ne pardonnait pas) un péché mortel que l'Église aurait « délié » (c'est-à-dire absous), alors la promesse faite par le Christ porterait la marque de la fausseté. » (POHLE III-422)

Maintenant que nous connaissons les opinions de Weiss et de Pohle, il nous apparaît clairement que le Grand Inquisiteur de Dostoïevski a vu juste quant à la doctrine essentielle du catholicisme. Ce qui le distingue des auteurs catholiques, c'est le ton dramatique de son discours, car il est pleinement conscient de l'écrasante responsabilité qu'il a dû assumer, tandis que Weiss et Pohle ne s'en doutent guère. Non seulement ils sont convaincus que le Pape, l'infaillible successeur de saint Pierre, peut exercer ces droits et pouvoirs, mais ils se sentiraient eux-mêmes à la hauteur de cette tâche (il en

1 « Devant le tribunal divin » NOTE LCJ

est toujours ainsi lorsqu'il s'agit des droits et des pouvoirs !). Si on leur proposait de lier et absoudre, ils seraient prêts à assumer cette charge, tout comme s'ils acceptaient celle de maire ou de juge de paix, dans la calme certitude qu'elle ne serait pas plus difficile que la plupart des tâches humaines et qu'ils ne s'en acquitteraient pas plus mal que d'autres. Leur langage d'ailleurs ressemble à celui qu'on emploie pour porter des jugements courants à propos des faits de la vie quotidienne. La doctrine est là, bien définie, bien formulée — et il n'est certes pas difficile d'appliquer une vérité générale à des cas particuliers.

Un théologien, un médecin, un administrateur, un juge de paix, ont tous la même tâche : faire rentrer un phénomène individuel dans les cadres des règles générales. Ainsi le problème devient simple pour un théologien catholique : puisque la *potestas clavium* (le pouvoir des clefs) se trouve entre les mains d'un Pape infaillible, le théologien, contrairement à l'ingénieur, au médecin, ne peut pas se tromper. Tout ce qu'il aura fait sur la terre sera, selon l'expression de Pohle, reconnu par Dieu dans les cieux.

Je rappellerai une fois de plus au lecteur que l'idée de la *potestas clavium* a été tout entière empruntée par les catholiques aux penseurs grecs. Nous connaissons les raisonnements de Socrate, de Platon et d'Aristote sur les principes éternels. Socrate a fondé toute sa philosophie sur les postulats que voici : l'homme peut arriver à tout connaître ; il existe un lien organique entre l'au-delà et la vie terrestre ; l'homme sait ce qu'il doit faire ici-bas pour gagner la béatitude dans l'autre vie. C'est bien ce qu'affirme aussi le catholicisme, mais à la place de l'Église infaillible, nous trouvons chez Socrate la raison qui progresse avec assurance et sans jamais se tromper, vers les buts choisis. Si nous voulons respecter l'ordre chronologique, nous dirons que le catholicisme a substitué à l'autorité de la raison celle de son Église, une et infailli-

ble. Platon, nous nous en souvenons, disait qu'il n'y avait pas pour l'homme de plus grand malheur que de devenir l'ennemi de la raison. Le catholique affirme qu'il n'y a pas de plus grand désastre que de renier l'Église. À propos du mouvement réformiste qui a débuté selon lui avec Occam, Wicleff et Hus et qui fut parachevé par Luther, Weiss s'écrie : « Quelle terrible décadence du christianisme ! Nous pouvons faire périr notre prochain, lui faire courir des dangers, mais quand il s'agit de le sauver, voici ce que nous entendons : trouvez vous-même votre salut, personne ne peut vous aider. Vous vous en occuperez vous-mêmes. »

Un catholique croit que si l'homme n'aide pas son prochain, celui-ci ne pourra espérer en rien ni en personne. C'est surprenant, c'est presque incroyable, et pourtant il en est ainsi ! C'est la source de la dissension entre le catholicisme et le protestantisme à propos de l'Église visible. Un catholique ne peut pas se faire à l'idée que le Christ a quitté les hommes sans laisser à sa place quelqu'un qui serait revêtu de pleins pouvoirs. Le dogme de l'infaillibilité du Pape, bien qu'il ait été proclamé seulement il y a cinquante ans, ne représente que l'expression définitive de cette idée fondamentale du catholicisme, toute inspirée de la philosophie hellénique. C'est dans le Pape que s'incarne l'Église visible, c'est dans le Pape que trouve son expression la nostalgie millénaire des êtres humains, qui aspirent à une solution définitive mettant fin à leurs doutes et leurs tribulations. Ayant exposé le dogme de l'infaillibilité, Mgr Bougaud s'exclame : « Voilà, dans sa simplicité, dans sa netteté, dans sa grandeur, dans sa force, cette définition de l'infaillibilité, attendue si impatiemment par les uns, et que les autres déclaraient impossible. Mais l'Église, qui sait ce qu'elle est, ce qu'elle possède, a le don de le dire. Ni emphase, ni exagération, ni faiblesse. Une simplicité parfaite, sous laquelle on sent une force surnaturelle. Et en même temps le voilà, ce grand privilège de l'infaillibilité

doctrinale, *sans lequel une religion ne se conçoit pas*, qu'aucune religion cependant n'a revendiqué ; dont aucune secte n'a osé conserver le nom ; que l'Église catholique seule réclame et exerce depuis dix-huit siècles et dont elle vient de déterminer avec une hardiesse superbe le siège et l'organe : hardiesse qui n'est pas d'un être humain et qui suffirait à elle seule à prouver sa divinité» (*Le christianisme et les temps présents*, IV-122).

Nous ne soulèverons pas de discussion à propos de l'affirmation du vénérable prélat, à savoir que seule l'Église catholique aurait émis des prétentions à l'infaillibilité. Il nous importe plutôt d'établir que ce même Socrate, dont la philosophie est adoptée officiellement par les catholiques, proclamait son infaillibilité avec non moins d'audace que le Pape en 1871. Serait-ce là la preuve de la raison humaine ? Le catholicisme affirme avec la même assurance les prérogatives miraculeuses du Pape et conteste les prétentions de tout le reste des humains à l'infaillibilité. Cette hâte obstinée de trouver à tout prix une autorité tangible, visible, accessible déjà ici-bas, ne serait-elle pas signe de l'incroyance profonde de la grande majorité des hommes ? Comment en effet, remettre son sort entre les mains de ce qu'on n'a jamais vu, ni touché ? Nous voyons Weiss épouvanté à l'idée que l'homme ne puisse aider son prochain, nous voyons Bougaud triompher en pensant qu'il s'est trouvé enfin un homme qui pourrait répondre à toutes les questions. Tout comme les Hellènes de l'Antiquité païenne, l'humanité d'aujourd'hui, après deux millénaires d'enseignement des Saintes Écritures, ne se résout pas à chercher au-delà de ce qui est tangible et compréhensible. Les hommes invoquent Dieu, mais ne veulent vivre qu'en se servant de leur propre raison. Ils savent qu'il y eut dans le passé des papes indignes, incapables, débauchés, et qu'il y en aura encore dans l'avenir, mais ils préfèrent obéir à de tels papes, plutôt que se fier à Dieu, dont il est dit dans les

Saintes Écritures qu'on ne peut Le voir, que celui qui L'aura vu ne pourra plus vivre.

Le catholicisme n'a jamais renié les Saintes Écritures, mais il a su les interpréter, c'est-à-dire les adapter aux exigences de la vie quotidienne. Citons encore Mgr Bougaud : « À côté de chaque dogme terrible, il y a dans le catholicisme un second dogme qui l'adoucit, qui en rend la pointe moins pénétrante et moins dure. Et c'est par là que l'Église catholique ravit les âmes et les contient, les domine en les enchantant » (BOUGAUD IV P. 298). Cette méthode, on ne peut le nier, a donné d'excellents résultats pratiques : le catholicisme, en effet, a toujours su captiver et diriger les âmes. Cependant, dans certains cas, la méthode s'avérait impropre. La douceur catholique paraissait plus insupportable, que la cruauté la plus implacable. Cette douceur, cette indulgence ne trahiraient-elles pas la confiance exagérée en tout ce qui est humain, et aussi la crainte de se trouver face à face avec le Tout-Puissant ? D'ailleurs le protestantisme, lui aussi, connaît cette douceur. Nous avons vu que même Harnack, l'historien à l'esprit indépendant, admet que la foi peut s'appuyer sur une autorité extérieure. Il serait trop cruel d'exiger de l'homme faible et solitaire de renoncer à toute base, à toute soutien. Harnack, lui aussi, adoucit la « terrible » vérité, et va même jusqu'à autoriser Luther à rechercher l'ultime vérité non au ciel, mais sur terre.

XI

La vie ignore l'indulgence et la sensibilité propres aux théologiens catholiques. Ces dogmes terribles sur lesquels Mgr Bougaud sait jeter le voile d'une main habile, Luther a dû les aborder d'une tout autre manière.

Le problème du salut a toujours été et sera toujours pour chaque chrétien le problème essentiel. Le catholicisme qui croit détenir sur la terre la *potestas clavium* (*le pouvoir des clefs*) sans limites, a toujours été convaincu que c'était son devoir et son droit d'utiliser pleinement son pouvoir. À lui d'ouvrir les portes du paradis à ceux qui le méritent et de les fermer devant les indignes ! Car il saurait reconnaître avec précision ceux qui sont dignes du royaume des cieux et ceux qui ne le sont pas. Mieux encore ! Il a élaboré un schéma clair et défini qui lui sert de guide pour trier ses ouailles. Pour accéder au salut, il est nécessaire de remplir un certain nombre de conditions. Il est vrai que le catholicisme a accepté tout entières les interprétations augustinienes des *Épîtres* de saint Paul et aussi la doctrine de saint Augustin de la *gratia praeveniens*¹. Il est vrai également qu'aujourd'hui aussi bien qu'au Moyen Âge, toute tendance pélagienne a été condamnée comme une hérésie dangereuse. La grâce a toujours servi de sujet favori aux théologiens catholiques. Mais toutes ces dissertations ne faisaient que voiler le principe essentiel du catholicisme, qui a trouvé son expression adéquate dans cette formule : « Dieu donne infailliblement la grâce à celui qui fait tout ce qu'il peut » (*Facienti quod in se est Deus infallibiliter dat gratiam*). C'est là, évidemment, le dogme complémentaire de Mgr Bougaud, fait pour adoucir la terrible doctrine de la *gratia praeveniens*. Mais même sa version « adoucie », tel-

1 « La grâce prévenante », voir note page 78 · NOTE LCJ

le que la veut Denifle, « il ne refuse pas la grâce » (*non denegat gratiam*), au lieu de « il donne infailliblement » (*infaillibiliter dat*), ne change rien à l'essentiel du problème. Car il reste toujours que Dieu ne refusera pas la grâce à celui qui fera tout ce qui ne sera pas au-delà de la limite de ses forces. Il est évident que tout infaillible qu'il soit, le Pape ne peut se passer de cet « adoucissement », et que les catholiques se sentent soulagés en apprenant que le salut est entre leurs propres mains. En effet, si on faisait dépendre le salut entièrement de la *gratia praeveniens*¹, la *potestas clavium* (*le pouvoir des clefs*) aurait perdu toute sa signification. Or, le Pape voulait user de son pouvoir pour diriger son troupeau sur le chemin qui était selon lui l'unique chemin de la vérité, en distribuant les châtiments et les récompenses. Le troupeau des fidèles avait le même désir ; il exigeait le *suum cuique*², la récompense pour ceux qui peinent et la punition de ceux qui refusent le labeur. L'idée de la juste sanction, inséparable de l'idée de la vérité d'ici-bas, s'est étendue à la vie de l'au-delà. Personne ne voulait et ne pouvait croire que les lois de la justice n'auraient qu'une fonction limitée et qu'elles pourraient perdre de leur force au-delà de certaines frontières du temps et de l'espace. Si Thomas d'Aquin disait : « Dans les œuvres de Dieu, rien n'est vain, pas plus que dans les œuvres de la nature³ » — c'était sa comparaison favorite et caractéristique — nous serions encore plus en droit d'affirmer que le principe de la justice qui existe déjà sur terre et qui se manifeste dans les actes et les jugements humains serait d'autant plus

1 Rappelons que CHESTOV parle ici de « la grâce prévenante » en tant qu'elle précède toute action et volonté humaine : elle est donnée gratuitement. Ou, pour reprendre le texte biblique : « cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court » (ROM 9²⁰). La grâce ne dépend que de la seule initiative divine, la raison ne peut la justifier, aussi paraît-elle arbitraire à la logique humaine. · NOTE LCJ

2 « À chacun ce qui lui revient, à chacun son dû ». · NOTE LCJ

3 *In operibus Dei non est aliquid frustra, sicut nec in operibus naturae.* (C. G. 3, 156, CITÉ DENIFLE II-314.)

un principe propre aux jugements de Dieu. Cette hypothèse seule permettait l'existence du catholicisme. Le dogme des mérites se trouvait bien camouflé, mais les notions de *mérite* et *satisfaction* dominaient en réalité la doctrine catholique. Il en était au Moyen Âge comme à l'époque de Socrate : malgré les *Épîtres* de saint Paul, malgré les écrits de saint Augustin et de ses disciples, les hommes ne pouvaient se faire à l'idée que dans une affaire aussi importante que le salut de leur âme, la décision ne se trouvait pas entre leurs mains. Ils glorifiaient saint Augustin, mais se fiaient à Pélagé ; ils vénéraient saint Paul et pensaient comme Socrate.

Le jeune Luther ne se distinguait pas, sous ce rapport, des autres catholiques. Nous ne savons pas avec précision quelles étaient les circonstances qui l'avaient incité dans sa prime jeunesse à prendre la décision inattendue d'entrer au monastère contre la volonté de son père. Mais, quoi qu'en disent les protestants, il prit de toute évidence cette résolution fatale, parce qu'il croyait que seule la vie monastique était parfaite et qu'en menant cette vie parfaite dans l'enceinte du monastère, il pourrait plaire à Dieu, mériter le pardon et la vie éternelle. Par la suite, il affirmait lui-même que Dieu l'avait envoyé dans le camp de l'Antéchrist, afin qu'il vît de ses propres yeux le désert abominable à la place même où aurait dû être l'autel divin, et qu'il l'annonçât au monde. Mais il était certainement à mille lieues de ces pensées au moment où il franchissait le seuil de sa nouvelle demeure. Il était persuadé qu'il entrait dans les lieux saints, afin d'accomplir le renoncement agréable à Dieu et libérer son âme du poids insupportable du péché : le sien propre ou celui d'autrui — nous n'avons jamais pu le savoir. C'est bien pour accomplir les actes de sainteté qu'il venait au monastère, convaincu que seuls ils ont le pouvoir de nous purifier du péché. Il désirait consacrer sa vie à Dieu — aspiration digne de louanges — et un monastère était apparemment l'endroit le plus appro-

prié pour réaliser ces projets vertueux. Mais il arriva à Luther une chose vraiment incroyable. Après dix ou onze ans de la vie monastique, il commença à soupçonner qu'il ne servait pas Dieu, mais le diable, que ses actes de sainteté n'étaient que des crimes ! Il était pourtant un moine zélé. Même les catholiques et les plus violents détracteurs de Luther, tels que le moine dominicain Denifle, sont incapables de formuler contre Luther, en tant que moine, une accusation sérieuse. Doué d'une grande volonté et d'une sincérité toute singulière, il accomplissait avec conscience ses vœux. Les catholiques, d'ailleurs, n'ont jamais reproché à Luther d'avoir esquivé la règle austère de son ordre, mais d'avoir manqué de modération. Denifle qui attaqua Luther, non comme un homme disparu depuis longtemps, mais comme un ennemi vivant, toujours prêt à porter des coups, lui a consacré dans son livre vraiment remarquable une dizaine de pages pour prouver que, par ses excès d'austérité, Luther agissait contre les principes essentiels de la tradition monastique. Denifle est un érudit, un spécialiste de l'histoire médiévale. Il a pu réunir de nombreuses citations à l'appui de sa thèse, et pourtant il ne réussit pas à nous convaincre. Par ailleurs, il affirme que pour les moines catholiques la vie monacale ne serait qu'une voie plus sûre vers la perfection et non le commencement de la perfection elle-même. Là encore nous ne pouvons épouser ses vues que dément le ton même de son livre. L'ouvrage de Denifle respire tout entier une haine effrénée, presque impudique, à l'égard de Luther, coupable à ses yeux d'avoir reconnu l'inanité des exploits monastiques. Ce moine qui a subi jusqu'au bout toutes les épreuves, n'a jamais pu pardonner à l'apostat Luther de s'être libéré de ses vœux par un geste arbitraire. En effet, si Luther avait raison, si le renoncement monastique ne rapprochait pas l'homme de Dieu, si l'homme qui a su accomplir les vœux difficiles était aussi loin de la perfection que celui qui a succombé sous

leur fardeau, l'œuvre que Denifle avait accompli dans sa vie aurait-elle encore quelque valeur? Luther a osé écrire que saint Bernard de Clervaux, le plus parfait des moines du Moyen Âge, aurait déclaré sur son lit de mort avoir gaspillé ses meilleures années en vivant mal: « Il ne fit aucune autre confession que celle-ci: j'ai perdu mon temps, car j'ai vécu misérablement¹. »

Denifle flétrit les érudits protestants qui ont accepté sans vérification le récit de Luther et démontre que saint Bernard avait prononcé ces paroles, non pas à son agonie, mais en prêchant sur le thème du *Cantique des Cantiques*; selon lui le contexte n'autorise pas l'interprétation imposée par Luther. Denifle a sans doute raison: Luther n'avait aucune raison valable qui lui permît d'interpréter les paroles de saint Bernard comme il l'avait fait, à savoir que saint Bernard mettait toute sa foi en Christ et non dans ses propres actes, qu'il ne se glorifiait pas des vœux de pauvreté, d'abstinence et d'obéissance, mais, au contraire, qu'il qualifiait cette vie consacrée aux épreuves de « mauvaise » — *perdita vita* (*vie misérable*) — que la foi l'avait sauvé à l'égal des autres saints. « Crois-tu qu'il mentait ou bien qu'il plaisantait en disant qu'il avait gâché sa vie? Quand on entend de la bouche d'un juste que les vœux ainsi que toute la vie monastique doivent être rejetés, qu'ils ne nous rapprochent nullement de la perfection et du salut, peut-on encore prononcer les vœux et les accomplir? » Ce sont de telles paroles qui font perdre à Denifle son sang-froid. Si saint Bernard de Clervaux, vénéré par Luther, était obligé de reconnaître qu'il « avait perdu son temps et vécu misérablement » (*tempus meum perdidit, quia perdit vixi*) — que doit dire Denifle? Sa vie pénible et douloureuse de moine consciencieux aurait été entièrement perdue! Au dernier instant, il doit s'avouer qu'au Jugement Dernier, il n'aura

¹ *Nihil aliud sonuit quam confessionem hujusmodi: tempus meum perdidit, quia perdit vixi.* (*Ad. Gal.*, II-284. Cité DENIFLE 1-56)

aucun avantage par rapport aux insoucians qui, durant toute leur vie, ont suivi le chemin des plaisirs et des distractions. Luther, du reste, ne se borne pas à cette affirmation. Les vœux monastiques sont même pour lui un terrible sacrilège. Selon lui, le moine qui prononce ses vœux dirait : « Seigneur, je te consacre l'impiété et l'idolâtrie de ma vie tout entière » (*Ecce Deus ego tibi voveo impietatem et idolatriam totae vitae*). Il a beaucoup parlé sur ce thème. Denifle a réuni lui-même tout un volume de citations luthériennes, sans doute pour justifier sa propre colère et son verdict.

Pour nous, les attaques de Luther présentent un intérêt tout particulier, car elles diffèrent totalement des reproches faits habituellement au clergé régulier. Luther parle fort peu du relâchement ou de la débauche s'abritant derrière les enceintes des couvents. Il ne daigne pas fulminer contre ceux qui sont entrés dans les ordres pour des motifs séculiers, il ne fait que les mentionner : ce sont là des adversaires que n'importe qui peut combattre. Luther, lui, a une tâche autrement ardue et sérieuse.

Il considère que les moines les plus authentiques, les plus pieux, ceux qui forcent le respect des athées eux-mêmes, se mettent au service de Satan en prononçant leurs vœux. Et cela est vrai non seulement pour des hommes obscurs ; saint Bernard de Clervaux lui-même, qui en imposait tellement à Luther, ne fait pas exception. Le grand saint, affirme-t-il, aurait consacré sa vie à glorifier l'impiété, l'ayant reconnu dans l'ultime repentir — « j'ai perdu mes années, car j'ai vécu misérablement » (*perdidi annos meos, quia perditte vixi*) — et aurait sauvé ainsi son âme. C'est dès la vie terrestre que les moines subissent le terrible châtement. Bien après ses premières déclarations, Luther décrit la vie des religieux en ces termes : « Race d'hommes perdus par les désirs charnels, les impudicités et les adultères, qui passent leurs jours et leurs nuits à rêver d'ébats amoureux, et imaginent

ce qu'ils feraient eux-mêmes s'il leur était concédé la même liberté qu'aux patriarches, afin de pouvoir changer d'épouses toutes les nuits et s'ébattre avec elles en suivant les flammes et l'ardeur de la chair, comme ils s'ébattent avec leurs prostituées¹.» Voilà Denifle au comble de la fureur. Sur un ton venimeux, il demande comment le grand réformateur a pu connaître les rêveries et les songes de ces moines qui ont prononcé le vœu du célibat. C'est une question légitime, et la réponse de Denifle doit être acceptée sans réserve. Tout ce que Luther a conté dans ses innombrables écrits sur la condition des moines, il l'a connu justement par l'effroyable expérience qu'il en a fait lui-même. Harnack affirme que, pour pouvoir écrire son ouvrage, Denifle était obligé de représenter Luther comme un monstre. Mais Luther lui-même eut à éprouver cette chose horrible : avoir la conscience d'être le dernier des hommes, pire que le dernier. Car c'était bien lui qui avait prononcé le vœu terrible : « Seigneur, je te consacre, etc. », il avait clairement conscience d'être tombé pour de bon entre les mains de Satan, et c'est là la cause de cette exaltation extraordinaire qui l'aida à s'arracher par ses propres moyens au sol qui était le sien, où il avait poussé de profondes racines, et à entraîner à sa suite des millions d'hommes. Si Harnack avait raison, si véritablement Luther cherchait pour ses croyances l'appui de l'autorité, comment aurait-il pu s'insurger contre sa mère nourricière ? Car telle était pour lui l'Église catholique — c'est vers elle qu'il accourut pour chercher du secours lors de sa prime jeunesse, lors de ses premières visions qui ne l'ont plus quitté sa vie durant. En prédisant aux moines leur perte éternelle, c'est son propre verdict qu'il a prononcé. C'est ce qui a échappé aussi bien aux protestants qui ont voulu voir dans leur maître le modèle de toutes les vertus, qu'à Denifle qui a cherché à noircir Luther jusqu'à le rendre haïssable.

¹ *Opp. exeg. lat.* VII-277 cité DENIFLE I-313.

Les protestants justifient Luther, Denifle l'accuse, tout comme s'ils avaient le pouvoir de lui ouvrir les portes du paradis, ou de le précipiter dans l'enfer. Pourtant on peut trouver une explication psychologique aux efforts indignés de Denifle. C'est à la fin de sa vie que Denifle a écrit son livre sur Luther; que ne devait-il pas ressentir en entendant la condamnation de toute sa vie passée! Imaginez, par exemple, Socrate, son verdict de mort déjà prononcé, devant l'obligation de reconnaître que celui-ci n'est pas un acte de violence de la part d'une foule grossière et ignorante, mais un juste châtiment pour tout le « bien » qu'il avait accompli; Socrate pourrait-il avouer que non seulement la force, mais la vérité même n'est pas de son côté, mais du côté des méprisables Anytos et Mélitos? Car Socrate lui aussi pensait avoir consacré sa vie au service du bien. Supposez qu'on lui déclare qu'il avait toujours servi le mal, qu'il avait fait le vœu de le servir: « Seigneur, je te consacre l'impiété et l'idolâtrie de ma vie tout entière » (*Ecce Deus voveo tibi impietatem ad idolotriam totae vitae*). La possibilité même de cette transformation paraît incroyable. Denifle ne manque pas sa revanche. Il est de taille pour cette besogne, et c'est d'une voix de tonnerre qu'il jette l'anathème sur Luther. Tout comme Riegger il le traite de: « le plus méchant de tous les bipèdes » (*omnium bipedum nequissimus*) (CITÉ DENIFLE I-319), il déclare que pour Luther et pour tous les moines dissidents, il n'y aura pas de place dans le ciel, à moins qu'à la dernière heure ils ne renient la doctrine sacrilège.

Ainsi se battent ces hommes, chacun étant profondément convaincu d'avoir raison. Ils lancent leurs foudres au nom du Dieu unique, tout puissant et infailible. De quel côté est la vérité? Ces terribles anathèmes seraient-ils sans aucun effet, et le ciel resterait-il impassible devant les querelles assourdissantes des moines comme devant tant d'autres bruits venant de la terre?

Si nous avons parlé de Socrate et de ses adversaires, c'est que nous savons que le lecteur contemporain abandonnerait aisément Luther à la colère de Denifle, mais qu'il défendrait de toutes ses forces Socrate et sa vérité contre les Anytos et les Méritos. Cependant ce serait une erreur de croire que le duel Denifle-Luther a perdu à notre époque tout intérêt. Les paroles, les expressions peuvent paraître désuètes, archaïques. L'enjeu de la lutte est d'une actualité brûlante. Il s'agit là de problèmes qui nous touchent de plus près que ceux qui ont coûté la vie à Socrate. La controverse gagne encore en intérêt, en signification par le fait que cette fois, c'est Luther que nous voyons à la place des Anytos et Méritos se dresser contre Denifle qui incarne Socrate. Car Denifle n'a rien d'un opportuniste. Ce n'est pas pour défendre des biens périssables qu'il prit la défense du catholicisme contre un ennemi depuis longtemps disparu et cependant toujours vivant. Il avait consacré toute sa vie au service du sublime et, avant de mourir, il livra un dernier combat contre le spectre qui avait empoisonné la paix de ses vieux jours.

XII

Quel fut donc ce crime affreux que les moines avaient commis? Comment Luther avait-il acquis la certitude que le Pape et tous les catholiques s'étaient livrés à l'Antéchrist, qu'ils menaient l'humanité à la perdition éternelle? Répétons-le encore : si Luther fut souvent amené à dénoncer les abus trop communs dans la vie du clergé de son temps, ce n'était pas là la cause essentielle de son détachement de l'Église. On trouve toujours de la vilénie dans les choses humaines, mais pour lutter contre les abus, les mauvaises mœurs et la méchanceté point n'est besoin de recourir à des moyens aussi héroïques que le schisme. Peu de temps après sa rupture officielle avec le Pape, Luther dut s'apercevoir que ses propres adeptes ne brillaient pas tous par leurs vertus. De même, parmi les nombreux moines et religieuses qui avaient répondu à son appel, il y en avait, certes, très peu qui avaient compris les buts véritables qu'il poursuivait. L'annonce de la liberté avait été interprétée par les foules dans un sens grossier, et si les catholiques nous donnent une image répugnante de la vie dissolue des premiers luthériens, ils ne sont pas loin de la vérité historique.

Mais Luther n'en fut nullement troublé, bien qu'il détestât sincèrement cette sorte d'adeptes. Il allait droit vers son but, sans jeter un regard en arrière, sans escompter les résultats pratiques de sa nouvelle doctrine. Il ne pouvait agir autrement ; s'il s'était retourné, comme la femme de Lot, il aurait été changé en statue de sel. Et lorsqu'il arriva que l'histoire lui confia la mission de veiller sur le destin des peuples et qu'il dut regarder autour de lui et parler non à Dieu seul, mais aux hommes, ce qu'il vit alors le fit frémir. Denifle et tous les catholiques affirment avec raison qu'aucun protestant n'a jamais accepté la doctrine luthérienne du salut

qui est « l'article de foi dont dépendent la vie et la mort de l'Église » (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*) (LOOFS 741) telle qu'elle avait été exposée par Luther. On pourrait même dire avec Denifle : « Luther a faussement attribué à l'Église une doctrine déformée par lui, afin d'apparaître comme le représentant de l'Église catholique authentique. » (1-220)

Nous allons voir, en effet, que, dans la vie pratique, non seulement les protestants, mais Luther lui-même ne savait que faire de sa doctrine de *sola fide*¹. Dans la solitude, les yeux tournés vers l'infini, il sentait que seule la foi comptait, qu'elle seule donnait les forces, l'espérance et apportait même la consolation. Mais dès qu'il se tournait vers les hommes, il s'apercevait que les catholiques avaient raison : la foi effraye, les hommes ont besoin d'une autorité ferme, implacable, à pouvoirs illimités, toujours fidèle à elle-même. En de tels moments, Luther se mettait à parler un tout autre langage — comme s'il ne s'était jamais approché du mont Sinaï, comme si jamais il n'avait entendu la voix divine résonner dans la tempête. Pareil à la femme de Lot, il se changeait en statue de sel. L'histoire ne parle guère de Luther-Prophète. Elle n'a que faire des prophètes : ils sont tout juste bons pour être lapidés, comme le veut leur destin. L'histoire a besoin de réformateurs, d'hommes capables de regarder autour d'eux et d'escompter les conséquences pratiques de leurs entreprises. C'est Luther-réformateur qui compte aux yeux de l'histoire, celui dont les Allemands ont inscrit le nom en lettres d'or à côté de ceux des grands ouvriers de la Renaissance germanique. Quant à l'autre aspect de la pensée et de l'expérience luthériennes, les protestants qui sont aussi hostiles au vrai Luther que les catholiques, ont pris soin de bien le cacher et le camoufler.

Luther prêchait que l'homme était justifié par la foi seule — *hominem sola fide justificari*. C'est le petit mot *sola* qui

1 « Par la foi seule » · NOTE LCJ

a creusé l'abîme entre lui et le catholicisme, et c'est précisément ce petit mot qui a complètement disparu de la doctrine protestante, comme nous le verrons par la suite. Déjà au début du *Commentaire de l'Épître aux Romains*, publié avant la rupture avec l'Église, nous lisons ces lignes : « Il se trouve réellement beaucoup de gens qui, à cause de Dieu, tiennent pour rien les biens temporels et les perdent bien, comme les juifs et les hérétiques. Mais ceux qui veulent tenir pour rien les biens spirituels et les bonnes œuvres pour acquérir la justice du Christ, ceux-là sont en petit nombre. Car cela, les juifs et les hérétiques ne peuvent le faire. Et pourtant, sans cela, personne ne sera sauvé. En effet, ils veulent et espèrent toujours que Dieu leur tiendra compte de ces œuvres et les en récompensera. Mais cette parole demeure. Cela ne dépend ni de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde¹. »

Les païens eux aussi savaient renoncer aux biens terrestres pour plaire à Dieu, mais combien peu nombreux sont ceux qui, pour la vérité du Christ sont prêts à renoncer aux biens spirituels et aux bonnes œuvres !

Cette affirmation contient *in nuce*² non seulement tout son commentaire, mais aussi tout ce que Luther dira jamais au sujet de la foi. Il ne fera que souligner toujours davantage le côté paradoxal de cette conception religieuse. Car ce qui est paradoxal, ce qui est inacceptable du point de vue du bon sens, exerce sur lui un attrait particulièrement puissant. Il vient étancher sa grande soif aux versets les plus énigmatiques des *Épîtres* de saint Paul. Il ne cherche nullement, à l'instar du catholicisme, à les rendre accessibles à l'entendement. Au contraire, il met en œuvre tout son immense talent d'écrivain pour rendre évidente l'incompatibilité de la raison et de la foi. Ses écrits inspirés font penser aux terribles prophéties

1 *Rom.* 9. 16. Ad Rom., I, 1; W, 56, 159; FICKER, 3.

2 « En germe » · NOTE LCJ

d'Ésaïe et de saint Paul : la sagesse de ses sages sera anéantie, et l'intelligence de ses intelligents sera obscurcie. (ÉSA. 29¹⁴ et I COR. 1¹⁹.) Celui qui compte sur sa propre sagesse, sur sa propre justice, sur ses propres forces — celui-là ne sera jamais sauvé, c'est cette conviction qui détourne Luther du catholicisme en général et, particulièrement, de la vie monastique. Compter sur ses mérites, sur ses œuvres — c'est faire preuve de son manque de foi. Saint Augustin disait : « L'origine de tout péché, c'est l'orgueil. L'origine de l'orgueil humain, c'est le reniement de Dieu ¹ ». L'orgueil, c'est-à-dire être sûr de soi, savoir où aller, comment vivre, compter sur sa raison et son habileté pour franchir l'enceinte étroite où les humains sont confinés — c'est le commencement de l'apostasie, le plus terrible des péchés, celui qui conduit à la perdition éternelle. L'homme qui met son espoir en lui-même renie Dieu. Car il n'y a rien de commun entre les remèdes qu'il apporte à ses maux et le salut divin. Plus il s'affaire, plus il s'efforce de se distinguer entre tous les autres par ses exploits et à se frayer un chemin jusqu'au royaume des cieux — plus il s'éloigne de Dieu : « Il importe en effet que l'homme se défie de ses œuvres et, tel un paralytique, ayant perdu l'usage de ses mains et de ses pieds, il implore la grâce créatrice des œuvres². » Certes, ce thème n'était pas tout à fait étranger au catholicisme. Nous lisons chez saint Thomas : « N'aie pas l'orgueil de tes œuvres, car les jugements de Dieu sont autres que ceux des hommes, Lui à qui souvent déplaît ce qui plaît aux hommes » (*Non superbiam de operibus tuis, quia aliter sunt judicia Dei, quam hominum, qui saepe displicet, quod hominibus placet*). Mais la ressemblance des textes n'est qu'apparente. Saint Thomas recommande de ne pas surestimer nos actes, de ne pas exagérer nos mérites ; le Juge incorruptible

1 *Initium omnis peccati superbia. Initium superbiae hominis apostatare a deo.* (*De nat. et graf.* 29, 33 ; cité LOOFS, 382.)

2 LUTHER, Weimear II-420 ; cité DENIFLE I-581.

sera plus sévère que les hommes. Luther, au contraire, déclare sans détours que le jugement divin n'a rien de commun avec le jugement humain. (Notons que c'est bien le sens de la formule de Spinoza sur la raison et la volonté divine.) Dieu ne distribue pas des récompenses et des châtements comme ceux qui jugent sur la terre. Dieu est création — sa grâce ramène l'homme à la vie. Nous lisons dans le *Commentaire de l'Épître aux Romains* : « Pourquoi l'homme s'enorgueillit-il de ses mérites et de ses œuvres, lesquels ne plaisent nullement parce qu'ils sont bons ou méritoires, mais parce qu'ils ont été choisis par Dieu de toute éternité et destinés à plaire. Nous n'agissons donc bien qu'en rendant grâces. Puisque ce ne sont pas nos œuvres qui nous rendent bons, mais notre bonté, à plus forte raison c'est la bonté de Dieu qui nous rend bons et rend nos œuvres bonnes. Car elles ne seraient pas bonnes en soi — à moins que Dieu ne les considère comme bonnes — et elles le sont ou ne le sont pas, dans la mesure seulement où Dieu les considère ou ne les considère pas comme telles¹. »

Nous voyons que par sa doctrine de la grâce, la pensée de Luther se situe sur un tout autre plan que celle de la majorité des théologiens catholiques. Aucune entente n'est plus possible entre lui et Denifle qui croit fermement à l'existence d'un lien organique entre le naturel et le surnaturel (selon l'expression d'Albert Weiss). Tout en adorant le Créateur dans sa Toute-Puissance, tout en affirmant que les voies de Dieu sont inconnaissables, Denifle se réserve toujours le droit de réclamer pour lui un jugement équitable, basé sur les principes qu'il estime, lui, être justes. Cela revient à dire, avec Socrate : « Dieu aime le Bien parce qu'il est bon » ; et non pas : « Le bien est bon parce que Dieu l'aime. » L'affirmation contraire qui paraît aussi insensée aux catholiques qu'à Socrate provoque chez Luther une véritable explosion d'enthousiasme.

¹ Luther, *Comm. ep. ad Rom.*, FICKER 221; W 56, 394, cité DENIFLE I-596.

Denifle frémit en lisant les discours fiévreux, délirants de Luther. « Qui en effet peut aimer celui qui veut agir avec les pécheurs conformément à la justice ? Cette attitude est très périlleuse — outre qu'elle est vaine ; elle détermine en effet une haine cachée contre Dieu et sa justice¹. »

Luther essaie même de donner une base logique à ses affirmations, de prouver qu'il a raison : *Si placet tibi deus indignos coronans, non debet etiam displicere immeritos damnans ; si illic justus est, cur non hic justus erit*². Je ne crois pas qu'une telle preuve puisse convaincre qui que ce soit. Mais la valeur et la force de Luther ne résident pas dans la dialectique. S'il lui arrive d'aligner les arguments, afin de ne pas se laisser dépasser par ses adversaires, il y réussit mal et pour cause. Car cette carence du logicien et du dialecticien qui le rend si attrayant à nos yeux, ne résulte pas d'une inaptitude à la pensée logique, mais découle d'une attitude de dédain envers les arguments fournis par la raison. Luther sentait bien que sa raison pas plus que ses bonnes œuvres ne lui étaient d'aucun secours. Le docte monastère d'Aristote, dont la règle sévère tenait la pensée en soumission et interdisait aux vérités inachevées et ineffables de pénétrer à l'intérieur de son enceinte où régnait le normal, lui inspirait la même horreur que le monastère catholique. Car tant que la vie est faite de bonnes actions et de raisonnements logiques et sages, tout ce dont l'homme a réellement besoin reste en dehors de sa portée. Luther cherchait à fuir l'atmosphère où vivaient les hommes. Mais comment vaincre la loi de la pesanteur, quand l'idée même d'outrepasser la loi apparaît un non-sens, quand une telle aspiration est taxée de folie ? Dans son livre intitulé *De servo arbitrio*³ (*Du Serf-Arbitre*) (livre remarquable où

1 *Enarr. in Ps. 51* ; cité DENIFLE I-396.

2 « Si tu approuves que Dieu donne la gloire éternelle à ceux qui ne sont pas meilleurs que les autres, tu ne dois point désapprouver qu'il abandonne ceux qui ne sont pas pires que les autres. » · NOTE LCJ

3 Ou encore « De la volonté asservie », voir note p. 8 · NOTE LCJ

Luther répond à Érasme qui, sur l'instigation des hauts dignitaires, s'était enfin décidé à réfuter ouvertement la doctrine luthérienne), Luther pousse ses affirmations jusqu'au paradoxe. Les protestants mêmes, tels que Rietschl, auraient préféré voir cet ouvrage dans le camp ennemi, mais ce n'est pas l'avis de Luther : « Je ne reconnais pour bon aucun de mes livres, sauf peut-être le *traité du Serf-Arbitre* et le *Catéchisme* » (*Nullum agnosco meum justum librum, nisi forte de servo arbitrio et catechismum*) (cité par LOOFS 761). Ces deux livres sont, en effet, très caractéristiques pour Luther-penseur religieux et aussi pour Luther-réformateur. Nous parlerons plus loin du catéchisme. En attendant, voici un passage de *De servo Arbitrio* qui peut aider à comprendre les raisonnements précédents sur la foi et la justice divine : « Tel est le plus haut degré de la foi : croire que Celui-là est clément, qui sauve un si petit nombre d'hommes ; croire que Celui-là est juste qui, par sa volonté, nous rend coupables¹. »

De quel droit Luther parlait-il ainsi ? Lorsque ses adversaires lui reprochaient d'avoir introduit arbitrairement le mot *sola* (seule) dans le texte de saint Paul, Luther, rappelons-le, répondit : *Sit pro ratione voluntas*². En 1535, il écrivait à propos de sa doctrine de la *sola fide* (par la foi seule) : « Je suis en effet certain et persuadé par l'esprit du Christ que ma doctrine de la justice chrétienne est vraie et certaine » (*Sum enim certus et persuasus per spiritum Christi meam doctrinam de Christiana justitia veram et certam esse*). C'est là son *ultima ratio*³. Il n'a point de preuves, il ne peut en avoir, puisqu'il dédaigne la source de toutes les preuves — la raison naturelle : « Dame Hulde, la raison naturelle, cette p... du Diable, cette ennemie mortelle de la foi. » (cité par LOOFS 747)

1 *De Servo Arbitrio* 124 ; W 18-633.

2 « Que ma volonté tienne lieu de raison », voir notre p. 14. · NOTE LCJ

3 « Son dernier argument » · NOTE LCJ

Luther détrôna la *ratio* (la raison). À la place de cet appareil de contrôle figé pour l'éternité, un autre maître tout-puissant s'est installé sur le trône devenu vacant, un maître qui ressemble davantage à la changeante et capricieuse *voluntas* (volonté). Reconnaître la bonté divine qui ne sauve que peu d'hommes, voir la justice de Celui qui nous a fait pécheurs voilà le degré suprême de la foi. Si vous répondez à Luther qu'une telle affirmation contient en elle « la haine cachée contre Dieu et sa justice » (*odium occultum contra Deum et ejus justitiam*), votre objection, si juste soit-elle, ne l'arrêtera point. Luther ne craint pas l'arbitraire chez Dieu, il le craint chez l'homme. Peut-être faut-il avoir éprouvé par soi-même l'insupportable oppression de l'esprit borné et du despotisme humain qui se manifestent dans le catholicisme et dans la sagesse laïque, pour se sentir prêt à se livrer à l'inconnu sans réserve, ni réticences ; pour éteindre dans un élan de foi toutes les lumières qui éclairent les voies de l'existence commune et se précipiter tête baissée dans les ténèbres éternelles : « À l'égard de la grâce comme à l'égard de la gloire, nous sommes toujours passifs, comme la femme lors de la conception. Assurément, il nous est permis, avant la venue de la grâce, de prier et d'implorer ; mais quand la grâce vient, il importe de ne pas prier et de ne pas agir, mais de la recevoir passivement. Certes, il est dur de parvenir à cet état et d'être violemment abattu : car une âme qui renonce ainsi à tout acte d'intelligence et de volonté semble s'acheminer vers les ténèbres, la perte et l'anéantissement¹.

Écoutons attentivement ces paroles pleines de signification : accepter ce qui apparaît comme ténèbres, perte, anéantissement, aller là où d'après l'entendement humain, il n'y a point de salut — telle était déjà la pensée religieuse du jeune Luther à l'âge de 33 ans. Plus tard, à l'époque où son

1 *Ad. Rom.* 8²⁶, cité GRISAR I ; 201. W 56-379 ; FICKER 206.

influence avait inauguré le mouvement des *Schwarmgeister*¹, il écrivait à Melanchthon : « Tu veux savoir quand nous devenons dignes des révélations divines ? cela arrive au moment dont il est dit... Comme un lion, il a brisé tous mes os (ÉSA. 38¹³). La majesté divine ne peut pas parler à l'homme sans l'avoir d'abord anéanti. (*An. Melanchthon, Crisar 1-422*). Notons que tous les mystiques du Moyen Âge — entre autres Tauler, l'auteur peu connu de la *Theologia Deutsch* — qui ont exercé quelque influence sur Luther, tous ces hommes qui prétendaient avoir connu l'Esprit Divin par une intuition, emploient les mêmes termes que Luther et soulignent comme lui le moment de la passivité dans la conception de la grâce. Ils semblent tous faire écho à ces paroles de saint Paul que Luther aimait tant à répéter à la fin de sa vie : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est Christ qui vit en moi. »

Afin de rendre tous ces discours plus compréhensibles, ou, disons, plus familiers (Luther lui-même ne les comprit jamais entièrement), rappelons l'expérience intérieure de Tolstoï telle qu'il la décrit dans les œuvres que nous avons citées (*Le journal d'un fou, La mort d'Ivan Ilitch*). Le héros n'agit pas, il ne fait que subir ce qui se passe en lui. C'est là toute l'horreur : « Elle est là, mais on ne sait qu'en faire. » C'est la fin de toute action, de la possibilité même d'une action quelconque ; c'est tout à fait certain — si jamais quelque chose peut être certain pour l'homme. Durant toute sa vie on pouvait se démener, chercher à se défendre ; ce n'est qu'en agissant qu'on parvenait à se tirer d'affaire. Et maintenant que les jours étaient comptés, il faut s'habituer à une situation insensée, sans issue : il faut regarder en face l'horrible chose et ne rien faire, seulement attendre, sachant que toute ten-

1 De *schwarm* « essaim » et *geist* « esprit ». Un mot qu'utilisa LUTHER pour désigner certains de ses adversaires ; on le traduit par « visionnaires » ou « illuministes ». Aujourd'hui encore certains légitiment leurs « visions » au nom de « l'enthousiasme » – littéralement : *inspiré par la divinité, possédé par un dieu, en dieu.* · NOTE LCJ

tative d'action ne ferait qu'aggraver le mal. Pour Ivan Ilitch, de même que pour Brékhounov, il ne reste que le renoncement : ils leur faut renoncer à tous les moyens de sauvegarde auxquels ils avaient eu recours durant toute leur vie. Le Père Serge, malgré les richesses spirituelles accumulées pendant les nombreuses années passées au monastère, ne s'en tire pas mieux que le rapace Brékhounov ou le bien intentionné Ivan Ilitch : toutes ces choses comptaient autrefois là-bas, à l'Église, à présent elles n'ont plus aucune importance. Luther ne parle pas autrement : « Compter pour rien, à cause du Christ, les biens spirituels et les œuvres justes. Comme un paralytique ayant perdu l'usage des mains et des pieds » (*Nihil reputari propter Christum bona spiritualia et opera justa. Sicut paralyticus manibus et pedibus omissis*).

Mais pourquoi ce total renoncement ? Celui que Dieu a marqué de Sa grâce ne saura pas répondre à cette question. Peut-être répétera-t-il les paroles de saint Augustin : *gnarus et ignarus*¹ — nous en parlerons plus tard. Certes, il est infiniment pénible de renoncer à sa raison et à sa volonté pour entrer dans les ténèbres, comme si l'on allait vers sa perte. Mais pour Luther, comme pour Tolstoï c'est la condition même de la foi, c'est la foi même. Nous avons déjà rencontré cette conception chez saint Augustin : « L'amour de Dieu allant jusqu'au mépris de soi-même et l'amour de soi allant jusqu'au mépris de Dieu. » (*Amor Dei usque ad contemptum sui et amor sui usque ad contemptum Dei*) (LA CITÉ DE DIEU XIV-28). Il faut aller jusqu'à l'oubli de soi-même dans l'amour de Dieu, sinon tu appartiendras à la terre.

Tant que vous écoutez les discours de Luther, votre méfiance d'hommes cultivés à l'égard de la méthode d'un moine médiéval vous empêchera peut-être d'en saisir l'essentiel. Vous restez tout aussi méfiants à l'égard de l'expérience de Tauler, de Maître Eckhart, de sainte Thérèse, de saint Jean

1 « Sachant et ignorant », voir p. 39 · NOTE LCJ

de la Croix. Et sans doute appliquerez vous votre critère de la vérité également à saint Paul et aux prophètes de la Bible qui ont tant parlé de la sagesse des hommes que Dieu a frappés de folie. Mais Tolstoï est un contemporain. Il se fait autant que vous, sinon davantage, à sa raison. Pour lui, Socrate était l'idéal des philosophes, tandis que la doctrine de *sola fide* (par la foi seule), telle qu'elle était présentée dans les sermons de Luther, l'indignait profondément. Néanmoins, il a confirmé *tout* ce que Luther avait conté, tout ce qui avait été enseigné par les apôtres et les prophètes. La lumière s'éteint devant les yeux dilatés d'horreur, et voici les grandes ténèbres, terribles, insupportables, qui effacent tout, le bien comme le mal — oui, le bien aussi ! — les œuvres du Père Serge et de Tolstoï lui-même, ténèbres qui enlèvent l'homme à son passé, à tout ce qui est clair, intelligible, humain. Est-ce la fin ou le commencement ? Doit-on considérer... mais l'usage des mots est-il encore possible, lorsque l'homme est amené à franchir la limite fatale ?

XIII

La terrible accusation que Denifle porta contre Luther indigna les protestants jusqu'à l'épouvante. La doctrine de *sola fide* (par la foi seule) aurait pour origine non la force, mais la faiblesse de l'homme qui l'a créée. Luther aurait failli à son devoir, il ne serait pas resté fidèle aux vœux prononcés de son plein gré ; il ne se serait même pas astreint à vivre selon les commandements faits pour le commun des hommes, et c'est par besoin de se justifier lui-même qu'il aurait inventé cette doctrine, basée sur une fausse interprétation des Écritures, selon laquelle l'homme serait sauvé par sa foi et non par ses œuvres. Accusation terrible ! Mais quiconque connaît bien l'œuvre de Luther, qui pour une bonne partie n'est qu'une confession authentique, doit reconnaître que Denifle a raison. Non seulement Luther manqua aux prescriptions évangéliques — les *consilia*¹ liées aux vœux monastiques — il reconnut lui-même avoir aussi enfreint presque à chaque instant les commandements obligatoires pour chaque chrétien. Ses *Commentaires de l'Épître aux Romains* en font foi. Et si Denifle n'était pas aveuglé par sa haine contre cet ennemi du catholicisme, les *Commentaires* auraient dû lui inspirer au moins quelque pitié pour ce malheureux frère égaré.

Luther était d'abord convaincu que « Dieu donne infailliblement sa grâce à celui qui fait tout ce qu'il peut » (*facienti quod in se est deus infallibiliter dat gratiam*). Mais son expérience personnelle le rendit conscient de son impuissance à accomplir ce qui, de l'avis général — et de son propre avis — ne dépassait pas ses forces. Denifle étale un triomphe de

1 Le catholicisme a séparé en deux parties ce qu'elle appelle *les commandements moraux de l'Évangile*. Les « préceptes » (*praecepta*) pour tout croyant et les « conseils » (*consilia*), les vœux donc, pour l'élite telle que les moines. · NOTE 1.CJ

sauvage en foulant aux pieds son adversaire déchu : « Dieu voulait faire tout le possible, mais Luther n'a pas fait tout son possible. » (DENIFLE I-453). Dans ces paroles, l'esprit catholique s'est manifesté avec plus de force que dans toutes les innombrables dissertations de Denifle. Il y a là aussi de quoi détruire les arguments présentés par Denifle contre la doctrine luthérienne, car il en ressort que le salut de l'homme dépend, en fin de compte, de lui-même. Dieu avait voulu faire son œuvre, mais Luther ne fit pas la sienne, et il en résulta ce que Dieu n'avait pas voulu. Ce que Denifle vient d'affirmer, tout catholique doit l'affirmer avec lui, car, si le catholicisme a la *potestas clavium* (le pouvoir des clefs), si le Pape représente saint Pierre, tout catholique doit connaître la volonté divine. Celui que le Pape aura condamné ici-bas sera condamné aussi par Dieu au ciel.

Il y a lieu surtout de souligner que le jugement porté par Denifle sur Luther quatre-cents ans après la mort de celui-ci est le même que Luther avait porté sur lui-même. C'est ainsi, en effet, qu'il envisageait sa propre situation : Dieu fit son œuvre — il n'y a plus de salut pour moi ! C'est là que réside l'intérêt principal de l'ouvrage de Denifle. Il rend un verdict qui est le verdict même de Luther. La seule chose qui les distingue, c'est que Denifle juge autrui, tandis que Luther fut son propre juge.

Ce fait aurait pu être fatal pour le livre de Denifle, si celui-ci n'avait pas senti que son propre salut dépendait de l'issue de sa lutte avec Luther. Denifle, tout comme Socrate, avait besoin d'être sûr qu'il *fecit quod in se est*¹ — sinon il aurait dû dire de lui-même ce qu'il avait dit de Luther, et par conséquent s'avouer condamné à la perdition éternelle.

L'homme qui se croit capable d'accomplir sa tâche croit que Dieu ne peut lui refuser sa grâce. Mais celui qui ressent vivement sa propre impuissance apprend par des voies mys-

1 « Qu'il faisait tout ce qu'il peut. » · NOTE LCJ

térieures à aimer le Dieu invisible, Celui dont la volonté reste cachée aux yeux des hommes. Pensons encore à Pélagé et à saint Augustin. Pélagé ne reniait pas la grâce, mais pour lui Dieu était avant tout l'incarnation de la justice. Et n'est-ce point une grande injustice que de condamner un homme qui a fait tout ce qui était en son pouvoir ? Quant à Luther, il ne devait rien attendre de la justice divine, car il reconnaissait que si Dieu avait été juste, il n'y aurait pas eu pour lui de salut.

Mais d'où venait chez lui cette conscience douloureuse de ses péchés ! Certes, on ne peut douter qu'il fût, en effet, un grand pécheur — nous citerons plus bas toute une série d'effroyables aveux prouvant que les péchés de Luther ne furent pas de ceux que se croit obligé de confesser un pasteur ou un professeur. Mais Denifle, dénigreur de Luther, pourrait-il dire en toute sincérité devant Dieu : je te rends grâce Seigneur, de ne pas être moi-même semblable à Luther ? Je pense que Denifle n'en aurait pas eu l'audace. Le péché d'Adam, tel que le conte la *Bible*, accablait de tout son poids Denifle comme Luther. Le péché originel, ce fardeau qui est le lot de tous les humains et qui n'en devient pas plus léger à porter, fut la source des souffrances et des doutes de Luther. Sa propre expérience lui apprit que le récit biblique n'était pas un simple mythe, un fruit de l'imagination. Il comprit que nous avions tous péché et continuions tous à pécher avec Adam, que chacun de nous recommençait et poursuivait l'œuvre de notre ancêtre. Le plus grand, le plus terrible de tous les péchés était de croire que nous puissions par un moyen quelconque nous débarrasser du fardeau fatal. En d'autres termes, la plus grande des tentations réside dans l'orgueil (*superbia*), qui, d'après Luther, consiste à établir un lien entre la grâce divine et le *facere quod in se est*¹. « Dans ma stupidité, je ne pouvais comprendre pourquoi je devais me considérer com-

1 « L'œuvre humaine qui consiste à faire tout ce qu'on peut. » · NOTE LCJ

me un pécheur semblable aux autres, et par conséquent ne me préférer à personne, après m'être repenti et confessé ; je pensais en effet qu'alors tout était nettoyé et éliminé, même intérieurement¹.»

Telle est la pensée de Luther. Cependant Denifle et les catholiques, attachés à la formule *facienti quod in se est*², ne veulent pas dissocier les «œuvres» et la grâce. Denifle cite à profusion les grands scolastiques, mais il n'en reste pas moins que les hommes entraient aux monastères dans l'espoir d'y acquérir des forces neuves pour la conquête de la grâce divine. La vie monastique leur paraissait plus proche de la perfection, elle leur ouvrait la voie du Royaume des Cieux.

Aux citations de Denifle nous pourrions opposer, à notre tour, une autre série de citations tirées de l'œuvre d'Alphonse Liguori, le dernier des *doctores ecclesiae*³. Son ouvrage, la *Vera Sposa di Gesu Christi*⁴, est le guide spirituel des religieuses. Il leur explique les principes et les règles de la vie monastique. Denifle a cherché à démontrer qu'il n'y avait pas de différence essentielle entre les moines et le reste des chrétiens, les uns et les autres cherchant à atteindre le même but. Les uns auraient choisi une voie courte et difficile, les autres une voie plus aisée, mais plus longue. Liguori, au contraire, affirme résolument que c'est dans la difficulté que réside toute la signification de la vocation des religieux : «Quel acte éminemment méritoire que le martyr ! Eh bien, l'on pourrait dire que l'état religieux l'emporte sur lui en quelque manière. Le martyr supporte ses tourments pour ne pas perdre son âme ; la religieuse souffre pour être plus agréable à Dieu. Le premier est martyr de la foi : la seconde est martyre de la perfection.

1 *Ad. Rom. 4*, cité DENIFLE I-455.

2 «Celui qui fait tout ce qu'il peut.» · NOTE LCJ

3 «Docteur de l'église.» · NOTE LCJ

4 «La vraie épouse de Jésus-Christ.» · NOTE LCJ

« Admettons que l'état religieux n'ait point gardé partout son premier éclat. Néanmoins on peut affirmer que, présentement encore, les âmes les plus chères à Dieu, celles qui pratiquent la plus haute perfection et réjouissent le plus l'Église par la bonne odeur de leurs vertus, se rencontrent, le plus souvent, dans les maisons religieuses.

« En effet, où sont-elles, dans le monde, et combien sont-elles, les personnes dévotes qui se lèvent la nuit pour faire oraison et chanter les divines louanges ? Qui emploient cinq ou six heures par jour à ces exercices et à d'autres semblables ? qui pratiquent autant le jeûne, l'abstinence, la mortification ? » (LIGUORI I-56).

Et plus loin :

« Je tiens pour certain que les trônes des Séraphins, laissés vides par les malheureux compagnons de Lucifer, ne seront, pour la plupart, occupés que par des âmes religieuses.

« Au siècle dernier, l'Église a inscrit au catalogue des saints ou des bienheureux soixante noms nouveaux : sur ce nombre, il n'en est que cinq ou six n'appartenant pas à l'état religieux.

« Malheur au monde, dit un jour Jésus-Christ à sainte Thérèse, s'il n'y avait pas les religieux » (LIGUORI I-58).

Nous pensons que Liguori dépeint la vie monastique avec plus d'exactitude et plus de sincérité que ne le fait Denifle. Cela s'explique aisément ! Liguori s'adressait à ceux de son bord, il n'avait pas à redouter les yeux scrutateurs et méfiants de toute une armée de théologiens protestants, devant lesquels Denifle, par contre, avait à justifier et à défendre le catholicisme. Liguori pouvait compter qu'il serait compris et apprécié par ses lecteurs, qui avaient parcouru le même chemin que lui, qui connaissaient ce qui était caché aux profanes.

Le moine, dit-il, est un martyr volontaire et, comme tel, il met naturellement son œuvre au-dessus de tout au monde.

Car, s'il est difficile, très difficile de souffrir pour sa foi, de supporter les tortures plutôt que de devenir un apostat, il est plus difficile encore de subir sans cesse de lourdes peines et de dures épreuves durant des dizaines d'années, et ce sans aucune contrainte extérieure, par le seul désir de plaire à Dieu. Comment ceux qui acceptent cette tâche ne se croiraient-ils pas marqué par la Divinité? Comment pourraient-ils encore se considérer comme pareils aux autres hommes? Lorsque Denifle affirme qu'ils ne se considèrent pas différents, il nous cache intentionnellement la vérité. Je ne veux pas lui en faire le reproche, car cela n'a rien que de naturel: une telle vérité ne se révèle qu'aux initiés; il faut la taire, il faut la nier en face de Harnack, de Loofs, et des autres théologiens protestants!

Et voici ce que Liguori disait à ses religieuses: « Sous l'ancienne loi, les Hébreux formaient, à la différence des Égyptiens, le peuple choisi de Dieu: ainsi, sous la loi nouvelle, les religieux, par opposition aux gens du monde » (LIGUORI I-37).

Denifle ignorait-il tout de la *Vera Sposa di Gesu Christi*¹? Certes non, mais il fallait que Harnack et ses amis n'en susse rien. Devant Harnack on ne parlera que de *humilitas*², mais un catholique tient un tout autre langage lorsqu'il s'agit de ses filles spirituelles:

« C'est précisément ce que dit la religieuse, en sa profession lorsqu'elle reçoit le voile des mains du prélat: « Jésus, mon époux, a imprimé sa marque sur mon visage, en le couvrant de ce voile, pour que, ne voyant que lui et vue de lui seul, je n'accepte d'être aimée que par lui. »

« Oh! la noble fierté que saint Jérôme demande à une épouse de Jésus-Christ de nourrir en son cœur! Tu es l'épouse d'un Dieu, lui dit-il: apprends à être saintement fière! Les

1 « La vraie épouse de Jésus-Christ. » · NOTE LCJ

2 « L'humilité, l'abaissement. » · NOTE LCJ

femmes du monde se vantent de leurs alliances avec des personnages nobles et riches. Mais sache-le, tu vaux mieux qu'elles» (LIGUORI I-34).

On trouvera moins de pathos chez saint Thomas d'Aquin, mais dans son style net et limpide, il abonde dans le même sens : « Quatrièmement, il faut dire que, comme l'écrit un philosophe (IV ETHIC. CHAP. III), l'honneur n'est dû proprement et selon la vérité qu'à la vertu seule. Mais comme les bonnes actions extérieures peuvent servir d'instruments à la vertu pour se réaliser en actes, il en résulte qu'un certain honneur s'attache à leur excellence, principalement de la part du vulgaire, qui ne reconnaît que l'excellence extérieure. L'honneur est donc dû à Dieu et à tous les saints, ainsi qu'il est dit au Psaume 138 : *Mais pour moi, tes amis sont trop honorés, ô Dieu !* Le renoncement ne convient pas aux religieux qui tendent à la perfection de la vertu ; mais ils renoncent à l'honneur qui s'attache à l'excellence extérieure, du fait même qu'ils abandonnent la vie séculière, et il n'est pas besoin pour cela de vœux spéciaux¹. »

Voici donc ce que recèle l'âme d'un humble moine : apprend le saint orgueil et sache que tu es meilleur que les autres. Les moines, les vrais, dont nous parle Liguori, ceux qui se lèvent la nuit pour prier et chanter les louanges au Seigneur, ceux qui consacrent journallement cinq ou six heures aux exercices spirituels, ceux qui s'adonnent au jeûne et à la mortification — ceux-là ne peuvent pas croire que leurs peines soient inutiles et indifférentes à Dieu et que les hommes vivant dans le siècle vaillent autant que ceux qui accomplissent les actes de sainteté derrière les hautes enceintes. Ils ont renoncé aux biens matériels, mais ils n'abandonneront pas le privilège de se savoir meilleurs, ils garderont leur droit à la *sancta superbia* (le saint orgueil).

¹ *Sum. Theol.* 2 a 2 ae, qu. 186, art. 7 fin.

Écoutons encore Liguori. Il nous raconte beaucoup de choses édifiantes et importantes sur la vie monacale¹ que Denifle essaye de cacher aux étrangers et aux curieux, surtout aux protestants libéraux.

Rappelons que Denifle a protesté avec véhémence contre le récit que Luther avait fait des mortifications subies pendant sa vie monastique. Denifle considère que si ce récit est véridique, Luther serait responsable de ses malheurs. Le catholicisme n'a jamais admis les excès dans les mortifications et ce n'est pas la faute de l'Église, si Luther, au lieu d'écouter ses maîtres, suivit sa propre voie et dépassa la mesure. Bernard de Clairvaux disait : «...la modération, qui est la mère des vertus et la réalisation de la perfection... la modération impose un ordre à toute vertu... La modération n'est donc pas tant une vertu, qu'une modératrice et une conductrice des vertus ; elle met de l'ordre dans nos sentiments et impose une règle à nos mœurs. Supprime la modération, et il n'y a plus de vertu².»

Denifle donne des citations de Thomas de Kempis, de Thomas d'Aquin et des plus anciens Pères de l'Église qui ne sont que des variantes des réflexions d'Aristote sur la φρόνησις³ (ÉTH. AD NICOM. V-13, X-8) et il s'exclame : « Il est impossible que cet homme fêté (Luther) ait pu se laisser humilier par le païen Aristote, qui savait que le bien et la vertu ne sont pas possibles sans l'intelligence. » (DENIFLE I-383)

1 Mais l'excellence de la virginité ressort surtout de cet oracle du Saint-Esprit : Aucun trésor ne vaut une âme chaste, et par conséquent, aucune louange n'y suffit. C'est pourquoi, disait le cardinal Hugues, à la différence des autres vœux, le vœu de chasteté parfaite ne souffre pas de dispense, parce qu'on ne lui trouve pas d'équitable compensation. – Marie, elle aussi, nous révèle l'incomparable valeur de la virginité par sa réponse à l'ange Gabriel : « Comment cela se fera-t-il puisque je ne connais point d'homme ? » À la virginité, Marie se déclarait prête à sacrifier même la dignité de Mère de Dieu. (LIGUORI I-27)

2 *Discretio, quae mater virtutum est et consummatio perfectionis... discretio omni virtuti ordinem ponit... Est ergo discretio non tam virtus quam quaedam moderatrix et aurga virtutum, ordinatrixque affectuum et morum doctrix. Tolle hanc, et non virtus est.*

3 *Phronêsis*, « la prudence » ou encore « la mesure, la modération. » · NOTE LCJ

Personne ne pourra nier qu'Aristote fut le champion du bon sens et que le catholicisme veut chercher du secours auprès du grand maître de l'Antiquité pour sortir de sa situation difficile. Mais la contradiction et l'incompatibilité de la doctrine officielle avec l'esprit du Moyen Âge sont absolument évidentes. Lisons chez Athanase le grand le récit de la vie de saint Antoine, afin de nous rendre compte à quel point la légende du moine idéal cadre mal avec l'idéal aristotélicien de φρόνησις (*prudence*) ou celui de la doctrine de saint Bernard de Clervaux : *discretio mater omnium virtutum*¹. La mesure, au contraire, était l'ennemie de toutes les vertus monastiques. Fidèle disciple d'Aristote, saint Thomas d'Aquin, souvent cité par Denifle, approuvait parfois la modération ; cela ne l'empêchait pas de reconnaître le caractère particulier de la vocation monacale.

La mesure est pour ceux qui vivent dans le siècle. Il est naturel pour eux de prévoir et de calculer. Mais la vie du moine est faite de démesure ; l'idée même du calcul et de la prévision en est bannie : « Souffrir, Seigneur, ou mourir » (*Pati, Domine, aut mori*) telle est la légende qui accompagne les images de sainte Thérèse. La *sancta superbia* (*le saint orgueil*) prend sa source dans la conscience que le moine a de ses vertus si différentes des vertus séculières : « L'état monacal est en quelque sorte un holocauste, par lequel un homme se donne tout entier et, pour ainsi dire, s'immole, en vertu des trois vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté — vœux dans lesquels réside la perfection de l'état religieux². »

Denifle connaissait parfaitement cette *conclusio* (*conclusion*), toute proche, dans le texte, des phrases qu'il cite. Il savait que, selon la doctrine de saint Thomas, le moine devait s'offrir en sacrifice à Dieu : « L'état monacal est un état dans lequel l'homme se consacre tout entier, avec tout ce qui lui

1 « La modération est la mère de toutes les vertus » · NOTE LCJ

2 *Sum. theol.* 2 a 2ae, qu. 186, art. 7, concl.

appartient, au culte divin, et pour ainsi dire, s'immole » (*Religio quum sit status in quo homo se totum et sua omnia ad divinum cultum consecrat et quasi immolat...*).

Oui, dans le siècle les hommes ont besoin de la mesure, de la limitation, comme ils ont aussi besoin de forces physiques, de santé, voire de moyens matériels. Le moine n'a besoin de rien et *c'est sa supériorité: illis meliores esse*. Liguori enseigne à ses ouailles :

« C'est l'ennemi du dedans qui fait le plus de mal », a dit saint Bernard. Une place assiégée court les plus grands dangers du fait des ennemis intérieurs, plus difficiles à vaincre que ceux du dehors.

« Puisqu'il en est ainsi, saint Joseph Calasanz avait raison de dire: « Il ne faut pas faire plus de cas de notre corps que d'un torchon de « cuisine. » C'est bien ainsi que les saints se sont traités eux-mêmes. Les mondains ont pour principal souci de procurer à leurs sens des plaisirs à satiété: les âmes qui aiment Dieu, au contraire, s'étudient à mortifier leur chair en toute occasion. Saint Pierre d'Alcantara disait à son propre corps: « Ne t'inquiète pas: en cette vie, je ne veux t'accorder aucun repos, n'attends de moi que des tourments... Lisons donc les vies des saints, voyons les pénitences qu'ils ont pratiquées, et rougissons de notre délicatesse, de nos ménagements en fait de mortification.

« Les vies des Pères du désert nous parlent d'une importante communauté de religieuses dont aucune ne faisait usage de fruits ni de vin; plusieurs ne mangeaient qu'une fois par jour, le soir, ou même ne prenaient de nourriture qu'après deux ou trois jours de rigoureuse abstention: toutes étaient revêtues du cilice, et sur le cilice elles dormaient » (LIGUORI I-216).

Tels sont les modèles de la vie sainte que Liguori présente aux religieuses. Denifle affirme et « prouve » que seuls les jeunes gens insensés s'adonnaient à la mortification au détri-

ment de leur santé. Mais ce n'est pas l'avis de Liguori qui écrit : « Sainte Thérèse attire sur ce point l'attention de ses religieuses : « Nous cessons, dit-elle, d'aller au chœur, un jour parce que nous avons mal à la tête, le jour suivant parce que nous y avons eu mal, les trois jours d'après de peur d'y avoir mal. » Et un peu plus haut : « Dites-vous résolument, mes sœurs, que vous êtes venues afin de mourir pour Jésus-Christ, non afin de vous traiter délicatement pour Jésus-Christ. Et qu'importe que nous mourions ? Pour tant de fois que notre corps s'est moqué de nous, ne nous moquerons-nous pas une fois de lui ? »

Saint Joseph Calasanz dit de son côté : « Malheur au religieux qui tient plus à la santé qu'à la sainteté ! »

Saint Bernard estimait chose peu convenable à un religieux malade de prendre des remèdes de prix et de ne point se contenter de simples infusions : « Les personnes dévouées à Jésus-Christ, dit Salvien, sont malades ou infirmes, et elles veulent l'être : avec une santé robuste, on ne se sanctifie guère » (LIGUORI I-218).

Ces textes suffiront à convaincre ceux-là même qui ne se sont jamais intéressés à la vie des religieux et leur permettront de se rendre compte que la *φρόνησις* (*prudence*) et la *discretio* (*modération*) n'ont tenu aucune place dans la vie de ces hommes étranges. Les hommes les plus éminents parmi le clergé régulier ont justement cherché de toutes leurs forces à sortir des limites assignées aux aspirations humaines par la raison et l'expérience rationnelle. Ni les souffrances, ni les humiliations, ni les maladies, ni la mort même, n'entraient en ligne de compte pour ceux dont le but unique et suprême était la possession de l'Époux bien-aimé : *Osculum suavissimum et secretissimum*¹.

Saint Bernard de Clervaux aurait tout donné pour ce baiser. Il consacra toute une série de ses sermons aux *Commen-*

1 « Le baiser très suave et très secret », expression de SAINT BERNARD. · NOTE LCJ

taires du Cantique des Cantiques, œuvre qui ne fut pas achevée. D'ailleurs, quel besoin avait-il de l'achever? Toute sa vie ne fut qu'un amour éternel de l'Invisible et Éternellement Mystérieux, amour qui reste incompréhensible au commun des hommes. Mais il ne fut donné à saint Bernard, ni à tous ceux qui avant et après lui ont participé au grand mystère de l'Écriture sainte, de rester seul en face de cette expérience extraordinaire. Les hommes qui les entouraient exigeaient impérieusement qu'ils prissent part à leur vie, qu'ils leur en révélassent le secret, qu'ils les fissent participer à leurs joies. Les hommes ne peuvent pas tolérer que celui qui détient un trésor ne le partage pas avec son prochain. D'ailleurs, saint Bernard et les autres saints étaient des hommes, c'est-à-dire des êtres « politiques ». Persuadés de connaître la « vérité », ils croyaient que celle-ci pouvait être convertie en paroles et transmise à ceux qui voulaient l'entendre et l'accueillir. Les prophètes, les apôtres, les saints, les ermites — tous parlèrent et tous furent entendus. Mais plus ils parlaient, plus ils cherchaient à transformer leur expérience en une vérité — « crue toujours, partout et par tous » (*semper ubique et ab omnibus creditum*) — plus leur révélation devenait semblable aux choses connues et moins elle ressemblait à ce qu'elle fut à son origine.

XIV

Telle est l'image que donne Liguori de la vie monastique. Luther, en entrant dans les ordres, s'en faisait la même idée : « N'est-elle pas sainte, cette religion dans laquelle l'homme vit plus purement, tombe plus rarement, se relève plus rapidement, s'avance plus prudemment, est béni plus fréquemment, se repose avec plus de sécurité, meurt plus courageusement, est purifié plus vite, est récompensé plus abondamment ¹. »

Nous voyons que saint Bernard de Clervaux (ces paroles sont de lui), ce moine modèle que Luther épargne même lors de sa furieuse attaque contre le clergé noir, n'oublie pas de parler d'une « riche récompense » — *remuneratur copiosius!* — Luther n'était-il pas en droit de s'attendre à être récompensé pour ses vœux ? d'espérer que sa nouvelle vie serait plus pure, ses chutes plus rares, ses repentirs plus efficaces, ses actes pleins d'une assurance neuve ? Que la grâce divine viendrait vivifier plus souvent son âme altérée, qu'il trouverait ici-bas la paix intérieure qui lui donnerait la force d'attendre la mort avec confiance.

Afin de compromettre Luther, Denifle a confronté les premiers récits luthériens sur la vie monastique avec les récits ultérieurs qui sont contradictoires. Cela est naturel. Luther ne put se résoudre à dire toute la vérité sur la vie monastique qu'après l'avoir quittée. Tant qu'il restait dans les ordres, il s'efforçait de se convaincre lui-même et de convaincre les autres que cette vie pouvait donner aux hommes ce qu'ils en attendaient ; il confirmait les récits éloquentes de saint Bernard de Clervaux, de Thomas d'Aquin (qui se référait à Aristote : « l'honneur n'est dû proprement et selon la vérité qu'à

¹ *Nonne haec est religio sancta, in qua homo vivit purius, cadit rarius, surgit velocius, incedit cautius, irroratur frequentius, quiescit securius, moritur confidentius, purgatur citius, remuneratur copiosius.*

la vertu seule¹), d'Alphonse de Liguori qui avait glorifié la *sancta superbia* (le saint orgueil). Dans ses œuvres de la première période, et déjà dans la *Vorlesung über den Römerbriet*², Luther leur fait écho avec d'autant plus de conviction passionnée que ses paroles sont en désaccord avec son état d'esprit : « Est-il donc bon d'entrer en religion ? Je réponds : Si tu penses ne pas pouvoir faire ton salut autrement qu'en devenant moine, n'y entre pas. En effet, le proverbe est vrai : le désespoir fait le moine — non pas le moine, à vrai dire, mais plutôt le diable. Jamais en effet celui qui est devenu moine par un désespoir de ce genre ne fera un bon moine, mais bien plutôt celui qui, par amour de Dieu, voyant la gravité de ses péchés et voulant en retour donner à Dieu quelque grand témoignage d'amour, renonce volontairement à sa liberté, revêt cet habit ridicule et s'abaisse à des fonctions humiliantes³. »

Denifle et les autres catholiques citent volontiers ce passage pour prouver que Luther avait des opinions très différentes avant et après sa rupture avec l'Église. Mais en y regardant de près, nous pouvons constater que la contradiction n'est qu'apparente : le ton diffère, mais c'est toujours le même homme qui parle. Pensons à Nietzsche écrivant ses articles magnifiques sur Wagner : il restait attaché à Wagner parce qu'il ne savait pas trouver une autre voie — ce n'était même pas chez lui une idée consciente, mais plutôt une espèce d'intuition ou d'instinct. Tolstoï, lui aussi, écrivait avec dégoût les dernières pages d'Anna Karénine, où il exaltait les mœurs

1 *Honor proprie et secundum veritatem non debetur nisi virtuti.*

2 *Leçon sur l'Épître aux Romains.* · NOTE LCJ

3 *An ergo bonum nunc religiosum fieri ? Respondeo : Si aliter salutem te habere non putas, nisi religiosus fias, ne ingrediaris. Sic enim verum est proverbium : Desperatio facit monachum, immo non monachum, sed diabolum. Nec enim unquam bonus monachus erit, qui ex desperatione ejusmodi monachus est, sed, qui ex charitate, scilicet, qui gravia sua peccata videns, et Deo suo rursum aliquid magnum ex amore facere volens, voluntarie resignat libertatem suam et induit habitum istum stultum, et abjectis sese subicit officiis. (Ad. Rom. 14¹ ; cité DENIFLE, I-35 ; W, 56-497 ; FICKER 318.)*

de la noblesse, après avoir perdu la foi dans son ancien idéal. Mais il y tenait encore, n'ayant rien trouvé pour le remplacer, car il est difficile pour l'homme de vivre sans croyances et sans appui.

Mais si Luther a raison d'affirmer que « le désespoir fait le diable » (*desperatio facit diabolum*), nous devons reconnaître que c'était là son propre cas. C'est bien après avoir perdu l'espoir dans son salut qu'il entra dans les ordres. Accablé par ses péchés, il revêtit l'« habit ridicule », le *stultum habitum*, avec l'intention d'« accomplir quelque chose de grand » — *Deo suo aliquid magnum facere*¹. Denifle cite ces paroles sans comprendre la tragédie de la vie de Luther : il était convaincu qu'il devait et qu'il pouvait faire de grandes choses par amour de Dieu, et il sentait en même temps que non seulement l'homme n'avait pas assez de forces pour les grandes actions, mais qu'il était incapable de faire quoique ce soit pour Dieu. Au début, Luther ne faisait pas cette généralisation, il ne pensait qu'à sa propre inaptitude à racheter ses péchés par une vie sainte. C'est le désespoir qui l'a conduit au monastère et ne l'a plus quitté durant les quinze ans de sa vie recluse. Ce désespoir persiste encore dans les œuvres écrites bien des années après son retour à la vie séculière.

Voici quelques exemples tirés de ses discours qui datent de 1531 : « Et ainsi, lorsque j'eus prononcé mes vœux, le prieur, les moines et le confesseur me souhaitèrent le bonheur, puisque j'étais maintenant semblable à un enfant innocent qui sort pur du baptême. Et vraiment, je me serais volontiers réjoui de cette chose magnifique : être un homme excellent qui de lui-même et par ses propres œuvres (telle était donc, malgré toutes les interdictions de la dogmatique, l'opinion populaire) sans le sang du Christ, serait ainsi parvenu d'emblée à la sainteté. J'entendais volontiers, assurément, cette

1 À partir de : *Deo suo rursum aliquid magnum ex amore facere volens* : « Voulant en retour donner à Dieu quelque grand témoignage d'amour... » · NOTE LCJ

douce louange et ces magnifiques paroles au sujet de mes propres œuvres, et consentais à ce que les gens me tinsent pour un faiseur de miracles, capable de se sanctifier lui-même par cette détestable méthode et qui n'aurait fait qu'une bouchée de la mort et du diable : mais cela ne résistait pas à l'épreuve. Car dès qu'une tentation — si minime fût-elle — me venait de la mort ou du péché, j'y succombais, et je ne trouvais ni baptême ni moinerie pour me venir en aide ; j'avais ainsi depuis longtemps perdu Christ et son baptême. J'étais l'homme le plus misérable qui fût sur cette terre ; ce n'était nuit et jour que hurlements et désespoir, car personne ne pouvait me guider¹ » ; ou encore : « Si jamais un moine est allé au ciel grâce à la moinerie, j'aurais dû aussi y aller ; c'est ce dont témoigneront tous mes compagnons de couvent². »

À la lumière des textes correspondants de la *Vorlesung über den Römerbrief* (*Leçon sur l'Épître aux Romains*), nous pouvons constater que déjà en 1515, Luther se trouvait précisément devant le dilemme dont parle Ranke : il devait, soit renoncer au catholicisme en flétrissant ce qu'il avait vénéré (et c'est ce qu'il fit), soit fonder quelque ordre nouveau dans le genre de l'ordre des Jésuites. Pour Luther pas plus que pour Loyola, il n'y avait d'autre issue. Car s'il ne décidait pas, en oubliant toute mesure, de s'offrir en holocauste et de se réjouir de ses propres souffrances, s'il ne voulait pas croire avec les stoïciens, avec Thomas d'Aquin, avec Liguori, que la conscience de la supériorité morale, la *sancta superbia* (*le saint orgueil*), était essentielle à la vie selon Dieu — il ne lui restait plus qu'à traîner dans la boue ses fausses croyances. Car l'idole jetée à bas de son piédestal n'est plus Dieu, mais le diable.

Toutes les grandes aventures de l'âme humaine s'accompagnent de déchirements douloureux.

1 LUTHER, *Kleine Antwort aut Herzog Georg's nächstes Buch*, cité HARNACK III-821, d'après ERL. XXXI-273.

2 Cité HARNACK III-821, d'après ERL. XXXI-273.

« Dieu veut en effet nous sauver, non par notre justice et notre sagesse, mais par une justice et une sagesse étrangères, qui ne viennent pas et ne naissent pas de nous, mais qui viennent en nous d'ailleurs, qui n'ont pas leur origine sur notre terre, mais dans le ciel¹. »

Dès 1515, de telles pensées s'emparèrent de l'esprit de Luther. Aucun rappel à la *discretio* (*modération*) et à la *φρόνησις* (*prudence*) ne pouvait plus rien contre la poussée impétueuse de la tempête intérieure. Celle-ci brisait les digues qui ne font preuve de solidité qu'en période de calme. Luther cependant paraissait encore y attacher du prix et chercher par tous les moyens à les consolider. Ainsi il chantait encore des louanges aux moines, il trouvait de belles paroles — ou répétait celles des autres — pour glorifier leurs exploits : « C'est pourquoi je crois qu'il est maintenant meilleur d'être un moine, que dans les deux cents ans qui viennent de s'écouler ; et ceci, pour la raison que jusqu'ici les moines se sont éloignés de la croix et qu'il était honorable d'être moine. Mais voici qu'ils commencent à déplaire aux gens, même à ceux qui sont pieux, à cause de leur habit ridicule. En effet, être moine, c'est être haï du monde et paraître fou à ses yeux. Et celui qui se soumet à cela par amour, celui-là fait très bien. Quant à moi, je ne m'effraie pas, si les évêques et les prêtres nous persécutent ; car il doit en être ainsi. Ce qui ne me plaît pas, c'est le mauvais motif que nous donnons à ce mécontentement. D'ailleurs, ceux à qui ce motif fait défaut et qui détestent les moines sans savoir pourquoi — ceux-là sont les meilleurs soutiens que les moines possèdent dans le monde entier. Car les moines devraient se réjouir — comme si seulement alors ils accomplissaient pleinement leurs vœux — lorsqu'ils sont méprisés et couverts de honte à cause de ces vœux qu'ils ont prononcés pour l'amour de Dieu ; et par-dessus le marché, ils ont cet habit ridicule, pour attirer sur eux le mépris de tous.

1 *Com. ep. ad Rom. 1¹* ; Weimar 56, 158 ; FICKER 2.

Mais maintenant, ils agissent tout autrement, et n'ont plus que l'apparence de la vie monacale. Mais je sais qu'ils seraient les plus heureux des hommes, s'ils avaient l'amour, et plus heureux que les ermites du désert, parce qu'ils sont exposés tous les jours à la croix et aux outrages¹.»

Il ne lui suffit donc plus que les moines portent leur fardeau de peines ordinaires, il en ajoute de nouvelles ! Il n'y a pas que les laïques pour les mépriser : les prêtres, les évêques les méprisent aussi et c'est tant mieux ! C'est tellement plus profitable d'être moine dans ces conditions que deux cents ans auparavant, à l'époque où les moines étaient révéérés de tous. L'humiliation est bienfaisante. Les offenseurs sont, sans le savoir, les meilleurs protecteurs des moines. Il n'y a que ceux qui cachent une âme laïque sous l'habit monacal pour en souffrir. Mais ceux qui ont le vrai amour demeurent dans la félicité et la béatitude ; plus heureux encore que les ermites, car c'est journellement qu'ils subissent l'humiliation et l'opprobre... Tout le livre est rempli de ces hymnes passionnés.

Dans l'âme de Luther, toutes les cordes sont tendues jusqu'à l'extrême limite... nous nous demandons avec angoisse : vont-elles résister, les entendrons-nous vibrer avec une force et une beauté encore inconnues ?

Il détruit, il consume tous ses biens, toujours inquiet de laisser subsister quelque chose de lui-même et d'anéantir ainsi l'œuvre qu'il a entreprise : « Il n'est pas possible que celui qui est plein de sa propre justice puisse être rempli par la justice de Dieu, car Dieu ne rassasie que ceux qui ont faim et soif. Aussi, celui qui est rassasié de sa propre vérité et de sa propre sagesse, ne peut recevoir la vérité et la sagesse de Dieu : car celle-ci ne peut être reçue que là où se trouve un espace vide. Disons donc à Dieu : O combien volontiers nous désirons être vides, pour devenir pleins de Toi ! Que je sois plutôt faible, pour que ta force habite en moi ; plutôt pécheur, pour

1 *Com. ep. ad Rom. 15¹* ; Weimar 56, 497 ; FICKER 503.

que tu sois justifié en moi ; plutôt ignorant pour que tu sois ma science ; plutôt injuste, pour que tu sois ma justice¹ ! »

Ce n'est plus une vertueuse humilité qui se fait entendre dans ces lignes, ou, du moins, l'humilité cesse d'être une vertu, c'est-à-dire une qualité qui mérite les louanges. Comment, en effet, approuver un homme qui s'acharne à dévaster son âme ! Il veut être faible, plein de péché, injuste, ignorant, imbécile, il veut se débarrasser de toutes les qualités, de toutes les vertus. Une telle humilité mérite-t-elle encore le nom de vertu ? D'autant plus qu'il a déjà atteint ce qu'il avait cherché. Il est réellement devenu *faible* (*infirmus*), *pécheur* (*peccator*), *injuste* (*injustus*), *ignorant* (*insipiens*). Son humilité consiste uniquement à reconnaître ouvertement ces ravages intérieurs. Mais là non plus il n'y a point de mérite — ce n'est que le sanglot d'une âme aux abois. Il ne peut plus feindre la justice et la sagesse, alors que ses péchés lui sont apparus dans toute leur horreur. Comme le Père Serge chez Tolstoï et comme Tolstoï lui-même, Luther fuit les honneurs immérités, car ils sont pour lui un rappel cuisant de son opprobre. Ce n'est pas par sentiment d'humilité qu'il dévastait son âme, l'humilité vint quand son âme fut consumée.

Répétons-le : Denifle et les catholiques donnent une image exacte de la personnalité de Luther ; il était, en effet, une espèce de monstre. Il était un homme qui avait perdu ses droits à l'honneur et à la *sancta superbia* (*le saint orgueil*). Ce qui est d'une importance capitale, c'est qu'il le savait. Les protestants refusent de le reconnaître, comme les catholiques ne reconnaissent pas avoir remplacé Dieu par l'Église. De même Denifle qui repousse les accusations de Luther : *ecce voveo tibi Deus*², etc. Mais cela ne change rien au problème. Les reproches que Luther adresse aux catholiques sont justi-

1 *Com. ep. ad Rom.* 37 ; Weimar 56, 219 ; FICKER 59.

2 « Seigneur, je te consacre l'impiété et l'idolâtrie de ma vie tout entière. »
Ecce Deus voveo tibi impietatem ad idolotriam totae vitae. • NOTE LCJ

fiés, au même titre que les reproches que Denifle fait à Luther. Celui-ci l'a d'ailleurs avoué : « Ce que nous pensions, ce que nous voulions, c'était acquérir grâce à nos privations assez de mérites pour remplacer le sang du Christ. Je me serais tué avec les jeûnes, les veilles et le froid. Pourquoi ai-je supporté au couvent les plus dures austérités ? Pourquoi ai-je infligé à mon corps les jeûnes, les veilles et le froid ? Parce que je voulais ainsi être sûr d'obtenir grâce à ces œuvres le pardon de mes péchés. » (DENIFLE I-352)

Il est évident que tant que Luther restait dans les ordres, il n'aurait jamais osé faire des aveux de cette gravité. Vouloir substituer ses propres actes au sang du Christ ! Il n'aurait même pas eu l'audace de le penser. Il n'avait alors que ce sentiment obscur, à peine conscient, caché tout au fond de son être, de s'être trompé de direction, d'avoir pris un chemin qui mène droit à l'abîme. Il ne se rendit pas tout d'abord compte des causes de ce profond mécontentement. Au début, il lui semblait qu'il ne faisait que manquer de zèle dans l'accomplissement de ses tâches. Il redoublait alors de vigilance — mais son inquiétude ne faisait que croître. Il cherchait désespérément une issue — tout en sentant que ses efforts l'en éloignaient. Il gémissait, il versait des larmes, il se confessait et fatiguait son directeur de conscience par ses plaintes incessantes contre sa propre indignité. Le bon Staupitz s'étonnait de découvrir tant d'inquiétude chez le jeune moine. Il le raisonnait, le conseillait, essayait de le calmer, mais les paroles de ce sage vieillard restaient sans aucun effet — comme si elles étaient destinées à quelqu'un d'autre. Ni sa propre activité, ni les conseils qu'on lui prodiguait ne l'aidaient à sortir de l'impasse. Avec horreur, Luther s'apercevait de plus en plus que *concupiscentia invicibilis est*¹, tandis que le commandement était là : *ne concupisces*². Ainsi, en voulant se rappro-

1 « La concupiscentia est invicibilis » · NOTE LCJ

2 « Tu ne convoiteras pas » · NOTE LCJ

cher de Dieu, il devenait la proie d'une force mystérieuse qui l'en éloignait et le rejetait vers ses péchés.

Denifle a encore raison : c'est sans doute dans ce sentiment d'incapacité qu'il faut chercher les causes de l'apostasie luthérienne. Car, sans parler de ses devoirs de religieux, il sentait qu'il ne pouvait pas obéir aux commandements obligatoires pour chaque chrétien. Quel sentiment horrible ! Il n'était pas meilleur que les autres, lui qui avait consacré sa vie au service de Dieu, il n'était qu'un pauvre pécheur, pire même que les autres hommes — il avait manqué à ses vœux, il était donc un menteur et un parjure ! dans tout l'univers on ne saurait trouver un homme tombé aussi bas !

Voilà ce que Luther a appris au monastère au lieu de la *sancta superbia* (du saint orgueil) et *honor proenium virtutis qui bonis attribuitur*¹.

Denifle entame avec Luther une discussion théologique. Il veut prouver qu'il n'y a pas de péché, même si la concupiscence demeure, que la tâche de l'homme ne consiste pas à l'extirper de son être, mais à résister aux tentations, à obéir aux commandements, à accomplir ses vœux. L'homme n'a qu'à faire sa tâche en implorant le secours divin — tout le reste viendra de soi-même : la conscience d'avoir mené jusqu'au bout ce qu'il avait entrepris, le sentiment que Dieu ne l'a pas abandonné...

Dans cette controverse des catholiques avec Luther, nous touchons, peut-être, à l'une des plus grandes énigmes de l'âme humaine. Nous sommes remplis d'admiration devant les exploits de ces hommes qui, depuis Socrate, les stoïciens et les cyniques jusqu'aux moines du Moyen Âge, cultivaient la *sancta superbia* (le saint orgueil), prêts aux sacrifices les plus insensés, pour conquérir le droit au « saint orgueil ». Les paroles de Luther — *ecce voveo*², etc. — nous apparaissent alors

1 « L'honneur récompense la vertu comme attribut du bien » · NOTE LCJ

2 « Seigneur, je te consacre l'impiété et l'idolâtrie de ma vie tout entière » · LCJ

comme un blasphème. Pourtant, quoi qu'en dise Denifle, ces hommes devaient sentir, eux aussi, que *la concupiscence est invincible (concupiscentia invicibilis est)* : leurs aveux en témoignent. Si Luther a commis une erreur de fait, en attribuant à saint Bernard de Clervaux les paroles que nous avons citées plus haut — *perdidi tempus meum, quia perditte vixi*¹ ce n'était pas une erreur psychologique : saint Bernard de Clervaux était bien l'homme capable de ressentir en face de la mort la vanité de ses exploits. Même une personne aussi extraordinaire que sainte Thérèse a avoué qu'elle s'était sentie plus d'une fois la pire, la dernière de toutes. C'est que l'âme de ces gens extraordinaires était en proie aux tendances contraires. Toutes leurs pensées allaient vers Dieu, mais ils étaient rivés à la terre par la faiblesse de leur chair. Où faut-il voir la vraie nature de l'homme ? dans son élan vers le ciel ou dans son impuissance à s'arracher de la terre ?

Déjà Socrate, les stoïciens, les cyniques, attribuaient une grande valeur à l'élévation spirituelle — *virtus laudate crescit*² — les hommes pensent qu'il est nécessaire d'encourager la vertu, l'exalter, la glorifier afin de lui donner des forces pour accomplir sa tâche ardue. Chez les moines, les louanges habituelles ne suffisent plus à la vertu, il lui faut encore la sainteté. Il faut que Dieu la prenne sous Sa garde et lui assure au ciel le même triomphe que les moines lui souhaitent ici-bas. Ils consentent à ce que sa victoire soit remise à plus tard, mais ils l'exigent, car il leur est impossible de croire que l'œuvre qui leur a pris le meilleur de leurs forces et toute leur foi, qui leur a coûté tant de douloureux sacrifices, s'avère, oh horreur ! — inutile et indifférente ; et non seulement inutile sur cette terre à laquelle ils ont renoncé, mais encore au ciel, seul objet de leurs rêves et de leurs espérances. Les catholiques n'ont pas cessé de flétrir le monde païen et de

1 « J'ai perdu mon temps, car j'ai vécu misérablement. », voir p. 115 · NOTE LCJ

2 « La vertu croît lorsqu'on la loue » · NOTE LCJ

souligner tout ce qui les en séparait, mais ils pensaient à la suite de Socrate que Dieu, tout comme les hommes, reconnaissait la suprématie de la raison et de la morale. C'est pour quoi ils cherchaient à mettre en valeur la volonté consciente de l'homme de vaincre la concupiscence.

Il importe peu que nous soyons incapables d'arracher définitivement le haïssable *fomes peccati*¹. L'essentiel, c'est de ne pas le laisser maître de nos actions. Si nous refusons catégoriquement de céder à ses exigences, nous aurons accompli la tâche principale de notre vie et nous pourrons remettre notre destinée entre les mains de Dieu — *facienti quod in se est Deus infallibiliter dat gratiam*² — Dieu ne refusera pas Sa grâce à celui qui aura fait son œuvre. Il existe un lien entre le ciel et la terre, un lien qui durera jusqu'à la consommation des siècles. Tous les catholiques en parlent, même ceux de nos jours : « L'usage de la raison précède la foi et y conduit l'homme par l'action de la révélation et de la grâce. La raison est en mesure de prouver avec certitude l'authenticité de la révélation faite aux Juifs par Moïse et aux chrétiens par Jésus-Christ³. »

Je ne pense pas que celui qui aura étudié avec attention et sympathie la vie des moines voudra dénigrer leur œuvre et contester leur droit à la *sancta superbia* (le saint orgueil). S'ils arrivent à garder cet orgueil tout en se sentant habités par la concupiscence, c'est que Dieu l'a voulu ainsi. Il faut croire qu'il est impossible d'être moine sans ressentir le saint orgueil. Les ailes de l'orgueil élèveront l'homme au-dessus de la répugnante, de l'insupportable grisaille de la vie courante, vers le domaine du fantastique qui, pour beaucoup d'entre nous, a toujours été et sera toujours le but suprême. Mais il est erroné de croire que c'est là l'extrême limite de ce que

1 « Le foyer du péché (sa racine, sa cause profonde) » · NOTE LCJ

2 « Dieu donne infailliblement la grâce à celui qui fait tout ce qu'il peut » · LCJ

3 DENZINGER 1492-1493, p. 442.

l'homme peut atteindre, que seul l'oubli de la vie réelle est possible, qu'il nous est à jamais interdit de nous arracher au cauchemar de la réalité.

Revenons à Luther. Nous allons découvrir dans son expérience quelque chose de très différent de ce que nous avons trouvé dans la vie spirituelle des moines.

XV

A la différence de ces moines dont Denifle prend la défense, Luther, en proie à son conflit intérieur, ressentait moins d'orgueil à vaincre la concupiscence, que de honte et d'humiliation à la pensée que le péché était en lui. Quand il ne céda pas à la tentation, quand il agissait conformément à son vœux, il n'en souffrait pas moins d'être possédé par les mauvaises passions, même si elles restaient cachées aux yeux de tous. Il a laissé une description véridique de ces états d'âme effroyables, livrant ainsi un témoignage précieux à ses futurs accusateurs. Il écrivait à Mélanchton de la Wartbourg, au moment où il composait son *De votis monachorum*¹ : « Quant à moi, je suis ici, insensé et endurci, plongé dans l'oisiveté — ô douleur — priant peu, ne gémissant pas pour l'Église de Dieu, et brûlant de tous les feux de ma chair indomptée. En somme : moi qui devrais être échauffé par l'esprit, je suis échauffé par la chair, le désir, la paresse, l'oisiveté, la somnolence². »

Un protestant contemporain, habitué à voir dans le fondateur de sa religion un prophète pur et irréprochable aux regards toujours levés vers le ciel, sera peiné en lisant ces lignes. De même, les admirateurs de Dostoïevski étaient peinés en découvrant la lettre de Strakhov, et les lecteurs de Tolstoï en reconnaissant leur grand maître dans le héros du *Journal d'un fou*. Mais, qu'on le veuille ou non, il faut parfois voir les choses telles qu'elles sont et non comme si le monde était créé selon nos idées.

Luther aurait dû se consumer en ferveur spirituelle, mais en fait, il était dominé par la chair, possédé par la concupis-

1 « Traité des Vœux monastiques » · NOTE LCJ

2 *Ego hic insensatus et induratus sedeo in otio, proh dolor, parum orans, nihil gemens pro ecclesia dei, quin carnis meae indomitae uror magnis ignibus. Summa : qui fervere spiritu debeo, ferveo carne, libidine, pigritia, otio, somnolentia. (Ad Melanchton, cité DENIFLE I-79.)*

cence, la paresse et la somnolence. Ce fut pour lui-même une terrible découverte, car, même s'il avait la force d'obéir strictement à la règle monastique jusqu'à la fin de sa vie, il ne pouvait plus jamais prétendre aux honneurs rendus à la vertu, à cette *sancta superbia* (*ce saint orgueil*) qui couronnait déjà ici-bas l'œuvre d'un ascète modèle. Comment, en effet, peut-il éprouver le saint orgueil, celui qui fait de pareils aveux : « Je suis échauffé par la chair, le désir, la paresse, l'oisiveté, la somnolence... » (*ferveo carne, libidine, pigritia, otio, somnolentia...*) Luther prononçait son propre arrêt de mort, car si le salut devait venir de la vertu, il n'y avait pour lui aucun salut¹. C'est alors, comme chez ses maîtres les mystiques, comme chez les héros de Tolstoï, que commence chez Luther la grande apostasie. Il devint vraiment semblable au paralytique qui aurait perdu l'usage de ses membres. Une force inconnue l'emportait dans les ténèbres opaques. Ce ne sont pas là des images et des métaphores faites pour orner notre exposé. C'est la réalité même, telle qu'elle fut : ni arrangée, ni enjolivée par les *a priori* logiques et éthiques.

Nous revenons toujours à l'expression de Tolstoï dans la *Mort d'Ivan Ilitch* : « Elle est là et il n'y a rien à faire. » On ne peut pas se permettre le moindre mouvement, on reste figé dans la peur incompréhensible et insensée. Il faut attendre, attendre le miracle...

Ce miracle arriva pour Luther. Il osa s'insurger tout seul contre la toute-puissante Église catholique. Harnack affirme qu'il n'y a pas de foi sans autorité, mais l'exemple de Luther montre, au contraire, que la foi se passe de tout appui extérieur — c'est là son essence et toute sa signification. Rappelons ce que disait Loyola : même si les Écritures avaient été contre lui, il n'aurait pas craint d'aller là où l'appelait la voix inconnue.

¹ *Ego monachus putabam statim actum, esse de salute mea. (Ad Gal. III-20, cité DENIFLE I-437) — « Moine, je croyais que c'en été fait de mon salut. » · LCJ*

Luther, nous dira-t-on, se référait aux *Épîtres* de saint Paul. «Quant à moi dit-il, je n'aurais pas osé appeler ainsi la loi, mais j'aurais pensé que c'était le suprême blasphème envers Dieu, si Paul ne l'avait pas fait avant moi¹.» Certes, mais, d'autre part, il rejetait celle de saint Jacques en tant qu'apocryphe. Mieux encore : il se permit, quand il en eut besoin, d'interpréter les *Épîtres* de saint Paul à sa façon. Cette interprétation arbitraire des Écritures n'équivaut-elle pas à l'usurpation du plus haut pouvoir auquel l'homme puisse prétendre ? Les protestants comparent l'expérience et l'œuvre luthériennes avec celles de saint Paul. Comme saint Paul qui, n'ayant jamais vu, ni entendu Jésus-Christ, osa abandonner la tradition judaïque et aller annoncer le Christ à ses risques et périls, Luther, disent-ils, se fiant à son sentiment profond, jeta le défi au catholicisme et annonça une nouvelle vérité divine. Peut-on, alors, parler encore de l'autorité, comme d'une condition nécessaire de la foi ? N'est-il pas évident, au contraire, que la foi est essentiellement une rupture avec l'autorité : non seulement avec une autorité définie, mais, en général avec l'idée même de l'autorité. C'est là que réside le grand miracle de la foi : dans cette métamorphose que l'homme n'attend ni n'espère, qui survient en dehors de sa volonté et même contre elle, miracle qui paraît improbable à ceux qui ne l'ont jamais vécu. La rupture brusque et totale avec tout ce qui fut notre nourriture spirituelle leur paraît inconcevable.

L'habitude d'avoir un soutien qui n'est qu'une habitude de l'esprit, est chez nous comme une seconde nature... sinon la première : il nous semble que c'est la condition même de notre existence et il ne s'agit pourtant que d'une habitude.

En Russie, les gens du peuple croient que la terre repose sur trois baleines. Un peuple primitif a, paraît-il, la même

¹ *Nec ego ausim ita legem appellare, sed putarem esse summam blasphemiam in Deum, nisi Paulus prius hoc fecisset.* (GAL. II-207.)

croyance, mais, poussant plus loin sa curiosité, se demande sur quoi, à leur tour, reposent les baleines : sur un escargot. Cette réponse paraît satisfaisante et n'incite pas à poser d'autres questions. Cette autorité dont parle Harnack, n'est-elle pas le petit escargot qu'on a placé sous les traditionnelles baleines ?

Que la pesanteur et la légèreté ne fussent pas les propriétés des corps — cette idée paraissait à Aristote contre nature. Nos contemporains pensent également que la pesanteur et la légèreté morales sont les qualités propres de l'être humain et qu'il existe un certain principe de la pesanteur spirituelle, un principe immuable et toujours également actif dans le monde visible, comme dans le monde invisible. C'est en se basant là-dessus que Kant a postulé l'existence de Dieu. Bien que protestant, il a exprimé ainsi avec netteté l'esprit des catholiques qui, toujours circonspects, ont craint de se livrer au Créateur sans conditions ni critère.

Pour Luther — le moine, pas le réformateur — il se produisit exactement le contraire : il dut renoncer à toute autorité, quelle qu'elle fût : « Dieu veut nous sauver non par notre justice, mais par une justice extérieure à nous » (*Deus nos non per domesticam se per extraneam justitiam vult salvare*). Ce qui veut dire que notre justice et la justice divine n'ont de commun que le nom. Nous devons choisir : nous pouvons vivre selon la justice qui promet comme récompense les *honores* (*honneurs*) et la *sancta superbia* (*le saint orgueil*) — tous ces trésors que vantaient déjà à leurs auditeurs Socrate et les stoïciens ; ou bien renonçant à espérer en sa force, en sa raison et en son savoir-faire, nous nous précipiterons les yeux fermés là où, selon notre entendement, il n'y a que le néant, puisque nos règles de conduite y deviennent inutiles, et nos valeurs n'y ont plus cours.

Dans le *Commentaire de l'Épître aux Romains*, cette tendance de Luther ne se fait pas encore sentir d'une façon éclatante.

Il reste encore bon catholique, c'est-à-dire il croit encore avoir pour lui l'autorité papale. Il se montre véhément envers les hérétiques leur reprochant justement de ne pas reconnaître l'autorité du successeur de saint Pierre. Il ne se doute point qu'une grande épreuve l'attend dans le proche avenir et qu'il aura à choisir entre l'autorité visible et les appels de l'invisible. Il ne se doute même pas qu'un tel dilemme existe. Comme Harnack, il croit que l'autorité est inséparable de la foi, que l'autorité est le support de la foi... comme le petit escargot serait le support des baleines. Si en 1515 on avait dit à Luther que ce soutien de la foi pouvait lui faire défaut, il n'aurait même pas compris le sens de ces paroles, alors que Harnack n'arrive pas, malgré sa vénération pour Luther, à concevoir la foi sans aucun soutien.

Il est vrai que le jugement de Harnack porte sur Luther-réformateur. Nous devons, par contre, avant de suivre la carrière de celui qui se préparait à donner une nouvelle religion à l'Allemagne et entrer dans une lutte à mort avec Rome, nous arrêter aux moments où Luther restait, loin des regards étrangers, seul avec lui-même, ne pensant pas aux honneurs, mais à sa pauvre âme impuissante. Nous pouvons suivre à travers ses œuvres les traces de ces émotions particulières. Nous pourrions même pour une fois — une fois n'est pas coutume — satisfaire les exigences des lecteurs, en donnant un critère pour distinguer les passages où Luther parle en croyant de ceux où il parle en réformateur. C'est le caractère paradoxal de ses jugements qui constitue ce critère. Sachez que là où Luther parle le langage de tout le monde, nous ne trouvons rien qui présente pour nous de l'intérêt : c'est Luther qui veut convaincre, enrôler les adeptes, attirer dans son camp le troupeau humain. Il sait que τοῖς πολλοῖς ἀπιστίαν παρέχει¹, que la foule n'accepte que des « vérités prouvées ».

1 « La foule est incrédule. » (PLATON, *Phédon* 69 e)

Mais dès qu'il commence à dire la vérité sur lui-même, ses discours deviennent aussi extraordinaires qu'incompréhensibles. À part son *Commentaire de l'Épître aux Romains*, dont nous avons déjà donné de nombreuses citations, ses ouvrages les plus remarquables sont : *De votis monachorum*, *De Servo Arbitrio*¹ et le *Commentaire de l'Épître de saint Paul aux Galates*. À travers ces écrits nous pouvons suivre l'évolution luthérienne dans tous ses détails : « Il ne convient pas de suivre dans les choses de Dieu, notre jugement, ni de prendre pour critère de notre définition ce qui semble à notre intelligence dur, mou, lourd, léger, bon, mauvais, juste, injuste... Car tu auras beau accomplir toutes les bonnes actions possibles, et même verser ton sang ; toujours, ta conscience restera agitée et dira : qui sait si cela plaît à Dieu²? »

On le voit : Luther jette par-dessus bord la précieuse et unique boussole qui peut aider les hommes à trouver leur chemin. Comment savoir où aller, si le doute est le partage éternel des humains ? Et c'est justement dans les situations les plus difficiles que nous ne possédons aucun moyen de contrôle. Ce qui nous apparaît bon et nécessaire, ce qui nous sert de repère dans nos actions, n'a pas de valeur absolue. Même ces vérités pour lesquelles nous sommes prêts à verser notre sang, peuvent apparaître devant le jugement de Dieu comme un mal et un mensonge. Ce fut justement le cas des moines catholiques. Ils étaient persuadés de plaire à Dieu par leurs vœux de chasteté, de pauvreté et d'abstinence, et dans ces vœux Dieu n'entendit que blasphèmes. *Ecce Deus, tibi voveo...*³ Il ne nous est point donné de pénétrer le mystère de la volonté divine : « C'est Dieu, à la volonté duquel on ne peut attribuer aucune cause, ni aucune raison qui lui seraient prescrites comme une règle et une mesure ; car rien

1 « Traité des Vœux monastiques » et « De la volonté asservie » · NOTE LCJ

2 *De Votis Mon.* 210 et 212 ; W, 8 p. 592 et 593.

3 « Seigneur, je te consacre l'impiété et l'idolâtrie de ma vie tout entière » · LCJ

ne lui est égal ou supérieur, et lui-même est la règle de tout. En effet, si sa volonté avait une règle ou une mesure, une cause ou une raison, ce ne pourrait plus être la volonté de Dieu. Car ce n'est pas parce qu'il doit ou devrait vouloir ainsi, que ce qu'il veut est juste ; mais au contraire, parce qu'il le veut ainsi, tout ce qui arrive doit être juste. La volonté de la créature est soumise à une cause et à une raison, mais non la volonté du Créateur — à moins que tu ne lui préfère un autre créateur¹.»

C'est ainsi que le grossier Luther répond à Érasme de Rotterdam, le philosophe raffiné de la Renaissance. Érasme, dans ses *Diatribes* dirigées contre Luther, traitait le sujet du libre arbitre, se croyant imbattable sur ce terrain. C'était, selon lui, le point faible de la doctrine luthérienne, et la philosophie classique devait remporter une victoire facile sur le pauvre théologien ignorant. Luther niait le libre arbitre : le salut ne pouvait être obtenu par nos efforts — c'est Dieu qui nous sauvait ou nous condamnait. Ce qui est remarquable, c'est que chez Luther le problème du libre arbitre se pose tout autrement que dans la philosophie ancienne ou moderne. Nous supposons toujours que ce problème doit se poser sous sa forme la plus générale : ou bien l'homme est libre toujours et dans toutes les circonstances ; ou bien toutes ses actions font partie d'une série de phénomènes et sont déterminées par un ensemble de causes. Kant posait le problème d'une manière différente. L'homme, en tant que phénomène est soumis à la loi générale de causalité, mais en tant que chose en soi, en tant que sujet de connaissance, il prend librement des décisions. Luther n'appartenait à aucune école philosophique et, n'étant pas obligé de suivre une tradition, il a posé le problème à sa façon. Il ne voyait pas la nécessité de choisir entre la conception de l'homme entièrement libre et celle de l'homme totalement privé de sa liberté. Il admettait volon-

¹ *De serv. arb.* 208 ; W 18, 713.

tiers le libre arbitre justement dans le domaine où Kant ne le laissait pas entrer : dans le monde des phénomènes. Selon lui, l'homme était libre dans tous les actes de sa vie quotidienne, son mariage, sa carrière, ses conflits avec ses semblables, ses jeux, etc. Comment pouvait-on concilier cette liberté avec la constance des lois qui régissent les phénomènes ? Luther ne s'en souciait guère : loi de la causalité ou liberté — il n'allait rien faire pour supprimer la contradiction et rétablir l'harmonie. Que l'homme restât libre dans un univers soumis aux lois générales — il n'y avait là rien de choquant, ni d'énigmatique pour celui qui, n'ayant jamais reçu de formation scientifique, ignorait la nécessité de réduire à tout prix à un système unique la multiplicité des phénomènes. L'homme pouvait être libre sous certains rapports, mais il n'en résultait pas nécessairement qu'il le fût entièrement. Il y avait liberté jusqu'à certaines limites, il n'y en avait pas au delà et cette rupture ne causait à Luther aucune inquiétude, ne lui apparaissait pas comme étant contre nature. C'est, au contraire, la doctrine de la continuité qui lui semblait insensée, invraisemblable et sacrilège : l'ordre qui règne sur cette terre n'était pas l'ordre en soi. Il fallait distinguer entre la *potentia ordinata* et la *potentia absoluta*¹.

Dieu a instauré un ordre sur la terre. Mais nous n'avons aucun droit d'étendre, comme le font tous les philosophes depuis Socrate, aux choses absolues — *potentia absoluta* — des conclusions qui ne sont valables que pour les choses établies — *potentia ordinata*. C'est le fait de ces hommes auxquels

1 « La puissance absolue » et « la puissance ordinaire ». La philosophie religieuse tente de séparer : D'une part, une autorité de Dieu *ordonnée* selon la logique des lois *ordinaires* de la nature et de la morale, c'est ici que s'exprimerait la liberté humaine — Et d'autre part, une autorité *absolue* de Dieu, capable d'en appeler au miraculeux pour réaliser sa volonté parfaite. CHESTOV nous montre que la première est intolérable car, étant « limitée et finie, elle est reléguée dans le monde de la connaissance du bien et du mal ». De fait, fractionner la liberté divine pour décréter qu'une partie s'incarne dans les lois naturelles du monde, c'est faire descendre Dieu au pied de l'arbre du bien et du mal. • NOTE LCJ

leur petite expérience personnelle a donné la confiance dans tout ce qui est limité, fini et toujours égal à soi-même.

Kant a relégué la liberté dans le monde de la connaissance après l'avoir solidement enchaînée par les principes d'ici-bas, c'est-à-dire après lui avoir imposé au préalable un lien étroit avec les lois qui régissent les phénomènes de notre univers. Nous trouvons la même chose chez Érasme : la *potestas clavium* (le pouvoir des clefs) a pu être transmise par Dieu aux hommes parce qu'il est donné aux hommes de saisir le sens profond de la volonté divine. Les hommes sauraient distinguer le bien du mal et pourraient par leur volonté réaliser ce qui est bon et éviter ce qui est répréhensible. Sinon, on devrait penser que Dieu nous écarte du bon chemin et nous châtie pour ne l'avoir pas suivi ! C'est ce qui ressortirait, d'après Érasme, de la doctrine luthérienne. En effet, si l'homme ne peut rien faire pour son salut, s'il est sacrilège même de chercher à obtenir le salut par ses propres efforts, comment croire qu'il soit juste de distribuer aux hommes les récompenses ou leur infliger d'effroyables châtiments ? Érasme se réfère aux Saintes Écritures : « Dieu ne veut pas la mort du pécheur » (ÉZÉ. 33^u). Il croit que ses arguments sont irréfutables. Il demande à Luther : « Dieu s'affligerait de la mort de son peuple et lui enverrait cependant la mort ? Si Dieu ne veut pas la mort, il faudrait alors imputer notre perte à notre propre volonté. Mais comment imputer quoi que ce soit à celui qui ne peut faire ni le bien, ni le mal. » Érasme pense que ces raisonnements sont le sommet de la sagesse humaine et ils sont, en effet, irréfutables tant qu'on reste sur le plan de la pensée commune — aussi irréfutables que dans un espace à deux dimensions l'existence d'une seule perpendiculaire possible allant d'un point donné à une ligne droite donnée.

Mais Luther avait déjà quitté depuis longtemps le plan de la pensée commune. Être la source de toutes les lois, et n'être soumise à aucune d'elles — il y voyait justement l'essence

de la Divinité. « Dieu ne peut pas être soumis à la nécessité. Il faut traiter autrement de Dieu ou de la volonté de Dieu qui nous a été prêchée, révélée, offerte à notre adoration ; et autrement du Dieu non prêché, non révélé, non offert à notre adoration¹. »

L'opposition d'un Dieu caché — *Deus absconditus*² — et d'un Dieu révélé — *Deus revelatus*³ — est désormais au centre de la prédication luthérienne. Il pressent le grand mystère ; il sait que celui-ci est inaccessible à notre entendement, qu'il est en contradiction avec nos désirs et nos espoirs les plus chers et, que néanmoins, tout son être se tourne vers lui.

Les protestants modernes ne supportent pas ce paroxysme de la foi. Nous savons déjà qu'Albert Ritschel a rejeté *De Servo Arbitrio* (*De la volonté asservie*). Dans l'édition des œuvres de Luther que nous consultons, nous voyons l'éminent théologien Scheel⁴ qui, se référant au célèbre théologien Kattenbush, cherche par tous les moyens à affaiblir l'effet des discours de Luther. Il lui paraît invraisemblable que « Dieu soit libre de toutes les normes ». Il relève chez Luther *eine Unterströmung* — une tendance cachée à prêcher un Dieu qui se définit sur le mode antique — un Dieu que nous sommes capables de concevoir avec nos moyens limités. La terreur et l'aversion qu'éprouvent les théologiens allemands devant le *Deus absconditus* (*Dieu caché*), devant un Dieu qui n'est soumis à aucune norme, est compréhensible et légitime. Même un Jésuite, le P. Grisar, toujours prêt à accuser Luther — n'ose pas lancer une aussi terrible accusation. Il semble, cependant, qu'après avoir pris connaissance de nos citations personne ne pourra plus contester que la doctrine luthérienne peut être ramenée à la formule nietzschéenne d'au delà

1 *De serv. arb.* 177 ; W 18, 685.

2 « Dieu caché » · NOTE LCJ

3 « Dieu révélé » · NOTE LCJ

4 Voir *Vom Yerknechteten Willen*, p. 540 (commentaire de SCHEEL). *Ergänzungsband 2 de Luthers Werke für das Christliche Haus*, Verlag Heinsius, Leipzig.

du Bien et du Mal. La foi de Luther — et peut-être toute foi véritable et audacieuse — ne commence qu'au moment où l'homme ose franchir la limite fatale tracée par la raison et le bien. C'est renoncer aux postulats, ne rien exiger, ne pas poser de conditions, tout accepter. De même qu'en passant du néant à la vie, l'homme ignore son destin, en passant de la vie consciente et rationnelle à la foi, il est obligé de tout recommencer et ignore comment se procurer des « garanties » pour sa nouvelle existence (*cf.* 1 COR. 2^o). La foi n'est pas faite pour corriger l'homme faible et plein de péchés : trop grands sont nos péchés et tous nos efforts seraient sans résultat, de même qu'il n'est pas en notre pouvoir de faire surgir la vie du néant. La foi, dans son essence, n'a rien à voir avec notre savoir, ni avec nos sentiments moraux. Pour arriver à la foi, il faut se libérer et du savoir et de l'idéal éthique — ce qui n'est pas au pouvoir de l'homme. Luther l'a appris par sa propre expérience de la vie monastique et il a trouvé cette même vérité dans le grand livre mystérieux des Écritures — chez saint Paul, chez les Évangélistes et chez les prophètes.

XVI

Nous venons de voir que Luther a atteint ces régions marginales de la pensée où la plus lumineuse raison est impuissante à discerner ne serait-ce que les contours d'une réalité nouvelle. Là il n'y a plus de choix : il faut soit accepter les ténèbres, comme une condition naturelle de l'existence, soit renoncer à la vie même. Ces choses ne sont pas inventées par Luther, il ne fait que raconter ce qui lui est arrivé, tout comme Tolstoï raconte par la bouche d'Ivan Ilitch, Brékhounov, le Père Serge et d'autres personnages de ses dernières œuvres, sa propre aventure spirituelle.

C'est pour cette raison que Luther se jette avec avidité sur les paroles de saint Paul que l'Église catholique a toujours essayé de passer sous silence ou d'émousser par des interprétations artificielles, empruntées à la sagesse hellénique. Comment accepter ce que la raison ne peut pas saisir, ce qui est même un défi à la raison ?

La raison nous montre clairement que l'homme ne peut réussir dans ses entreprises que lorsque, par ses efforts conscients et concertés, il poursuit un but défini. De là vient que le catholicisme a toujours considéré les Saintes Écritures comme une « doctrine », c'est-à-dire une série de préceptes qui nous enseignent la meilleure façon de vivre et de penser pour mériter le Royaume des Cieux. Érasme et les autres adversaires de Luther se référaient volontiers au commandement et aux paroles adressés par le Christ au jeune homme riche : « Si tu veux être parfait, vends tes biens et distribue-les aux pauvres ». Nous pouvons, en effet, trouver dans les Saintes Écritures de très nombreux passages faits pour nous enseigner la vie juste ou nous guider dans la voie du salut. Érasme en cite plusieurs à l'appui de sa thèse : le seul moyen d'obtenir le salut est d'obéir aux lois. Il en fait ensuite une déduc-

tion qui s'accorde parfaitement avec la raison : s'il existe une loi, s'il est dit dans les Écritures qu'il faut obéir aux lois, ceux à qui la loi s'adresse ont la possibilité d'obéir ou de ne pas obéir. Car, si l'on s'en tient à la conception courante, quoi de plus absurde que de s'adresser à un être qui est incapable d'obéir, et le menacer de mort éternelle ? Érasme, tout comme les catholiques, croit que personne n'osera réfuter une objection aussi évidente. Déjà saint Augustin écrivait : « Dieu ne commande donc pas des choses impossibles, mais en commandant il t'exhorte à faire ce que tu peux et à demander ce que tu ne peux pas. » Et plus loin il insistait : « Nous croyons fermement qu'un Dieu juste et bon n'a pu prescrire des choses impossibles ; c'est pourquoi il nous enseigne ce que nous devons faire dans les choses possibles et ce que nous devons demander dans les choses impossibles¹. »

En effet, comment admettre qu'un Dieu bon et juste puisse exiger de l'homme l'impossible ? Ce serait renoncer totalement à la raison. Mais ces choses inadmissibles pour le commun des hommes, Luther fut amené à les admettre.

Par leurs interprétations mitigées des *merita de congruo* et des *merita de condigno*² les catholiques ont cherché à jeter un pont par-dessus l'abîme qui sépare l'humain et le divin. Pour Luther, ce n'était là qu'un leurre. Du moment qu'il ne nous est pas donné de mériter notre salut devant Dieu, peu importe le nom qu'on donnera à nos mérites : ceux-ci ne peuvent jouer aucun rôle dans l'économie de la création divine — il faut le reconnaître ouvertement. Les hommes qui ont vécu l'expérience de Luther se laissent arracher cet aveu.

1 *De nat. et gratia* cité DENIFLE 1-705.

2 *Merita de congruo*, « mérite de convenance » et *merita de condigno*, « mérite de justice ». Le « mérite de convenance » (*merita de congruo*) est un mérite qui peut être communiqué aux autres ; ainsi, un catholique peut-il faire bénéficier quelqu'un du « saint sacrifice de la Messe », moyennant bien sûr l'honoraire que recevra le prêtre de la part du généreux donateur. — Le « mérite de justice » (*merita de condigno*) est mérité strictement pour soi-même et ne peut être communiqué aux autres, la récompense d'une action vertueuse par exemple. · NOTE LCJ

Aussi l'énigme demeure, et au lieu de l'écartier, on doit, au contraire, la mettre en évidence. D'ailleurs, il ne s'agit plus ici de ce qui doit être, mais de ce qui est. Ceux qui, grâce aux discussions sur les *merita de congruo* et de *condigno*¹ arrivent à ignorer le grand mystère, ceux-là ne sont pas pressés d'y participer. Mais le moment doit venir — nous ne pouvons savoir ni quand ni comment — où l'homme ne pourra plus rester aveugle *Imo nobis*². « Nous qui avons les prémices de l'esprit, il nous est impossible de comprendre et de croire parfaitement ces choses, parce qu'elles sont en conflit violent avec la raison humaine³. » Il ne peut ni comprendre, ni croire et, cependant, il doit accepter. Ce paradoxe extraordinaire, c'est le mystère de la communion avec un monde *totalemment* inconnu. Je souligne « totalement », car il ne s'agit pas là du monde irrationnel dont parle Kant à propos du *Ding an sich* (chose en soi) où règnent encore les lois humaines qui nous sont familières, mais du monde étrange où Dieu exige de l'homme des choses impossibles, où il n'y a plus de place pour les lois morales, ni pour aucune loi. Ce monde que Nietzsche a découvert — sans doute indépendamment de Luther — se situe par-delà le bien et le mal et par-delà toute vérité immuable et égale à elle-même. Là vivait Tolstoï avec ses personnages, là règne l'homme du souterrain de Dostoïevski, là — pour parler comme Shakespeare — les liens du temps sont rompus.

« Il reste en effet absurde (au jugement de la raison) que ce Dieu juste et bon exige du libre arbitre des choses impossibles et, quoique le libre arbitre ne puisse vouloir le bien et serve nécessairement le péché, le lui importe pourtant... Cela — dit la raison — n'appartient pas à un Dieu bon et

1 Voir note page précédente. · NOTE LCJ

2 « Au plus profond de nous (*de lui*). » · NOTE LCJ

3 *Qui primitias spiritus habemus, impossibile est, ista perfecte intelligere et credere, quia fortissime pugnant cum ratione humana.* (GALAT. II-34)

clément... Mais la foi et l'esprit en jugent autrement, eux qui croient que Dieu est bon, même s'il perdait tous les hommes¹.»

Et voici que les choses deviennent de plus en plus difficiles. Un profane pourrait croire que c'est à dessein que Luther a choisi les propositions qui paraissent jeter un défi à l'entendement humain — « en conflit violent avec la raison humaine » (*fortissime pugnans cum ratione humana*). Tant que l'homme continue à raisonner et à baser ses raisonnements sur les vérités évidentes (ni la philosophie scientifique, ni la philosophie catholique ne peuvent se passer de cette sorte de vérités), il reste convaincu que — Dieu ne peut pas exiger l'impossible (*Deus impossibilia non jubet*). Il ne voit dans la justice divine que le prolongement de la justice humaine, et aucune autorité ne peut rien contre cette conviction naturelle à l'homme.

C'est seulement quand Luther se trouva face à face avec une réalité indéniable, quand il vit par lui-même que malgré le *non concupisces*², la concupiscence s'avérait invincible, qu'il se rendit compte que les vérités dites évidentes ne pouvaient survivre au contact avec certaines expériences réelles qui les dépassaient. Par la bouche de l'apôtre, Dieu exigeait impérieusement l'obéissance aux commandements et, malgré la menace des châtements terribles, la nature humaine la refusait : ce n'était pas de la mauvaise volonté, mais de l'incapacité. Je le répète encore : c'est chez les catholiques et non chez les protestants qu'il faut chercher une image fidèle de la vie intérieure de Luther.

1 *Absurdum enim manet (ratione iudice), ut Deus ille justus et bonus, exigat a lib. arb. impossibilia, et, cum lib. arb. non possit velle bonum, necessarioque serviat peccato, tamen imputet ei... Haec dictabit ratio non esse boni et clementis Dei... Sed fides et spiritus aliter iudicant, qui Deum bonum credunt, etiamsi omnes homines perderet. (De serv. arb. 202. w, 18, 707-708)*

2 « Tu ne convoiteras pas » · NOTE LCJ

Luther ne fut nullement un homme juste et pur, mais au contraire, un grand pécheur. En entrant au monastère, il espérait, comme tous les novices, progresser dans le chemin de la perfection morale¹ mais peut-être est-ce en prononçant les vœux par lesquels il s'engageait à obéir aux commandements et aux *ergo consilia evangelica*², qu'il vit avec clarté l'opposition entre les commandements divins et l'impuissance de l'homme à les suivre. Puisque pour un moine, les *consilia* — les vœux d'abstinence, de pauvreté, et d'obéissance — ne sont pas moins obligatoires que les commandements ordinaires, ils ne devraient pas dépasser les forces humaines. Cependant ils furent au-dessus des forces de Luther. Il sentait que si même il arrivait à remplir ses obligations par les actes appropriés, son âme n'entendait pas la voix de Dieu ; il semble même qu'elle recelait railleries et blasphèmes. Nous en trouvons d'étranges aveux dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains* : « Notre Dieu n'est pas un Dieu d'impatience et de cruauté, même contre les impies. Je dis cela pour la consolation de ceux qui sont continuellement tourmentés par la pensée de leurs blasphèmes et en proie à une inquiétude excessive ; alors que de tels blasphèmes — parce que violemment arrachés malgré eux aux hommes par le diable — sonnent parfois plus agréablement aux oreilles de Dieu que l'*Alleluia* lui-même ou que tout autre cantique de louanges³. »

Ainsi en 1515, plusieurs années avant son conflit ouvert avec l'Église, Luther connaissait déjà ces crises terribles :

1 Même les catholiques, tel Denifle, qui nient qu'il y ait déjà *meritum* dans l'acte même de prendre l'habit monacal, admettaient que la vie monacale est un *status perfectionis* et faciliterait ainsi la voie vers la perfection.

2 «...et par conséquent aux conseils évangéliques», voir note p. 131 · NOTE LCJ

3 *Non est Deus noster Deus impatientiae et crudelitatis etiam super impios. Quod dico pro consolatione eorum, qui vexantur jugiter cogitationibus blasphemiarum et trepidant nimium, cum tales blasphemiae, quia sunt violenter a diabolo hominibus invitis extortae, aliquando gratiores sonent in aure Dei quam ipsum Alleluia vel quaecumque laudis jubilatio.* (Ad Rom. 9^o. w, 56 ; 401 ; FICKER 227)

l'homme viole malgré lui le plus sacré des commandements et se met à blasphémer. À cette époque déjà il osait affirmer que ces blasphèmes involontaires sonnent « plus agréablement aux oreilles de Dieu que l'Alleluia » (*in aure Dei gratiores quam ipsum Alleluia*).

Pour bien comprendre le sens de ces paroles, évoquons ce passage du *Journal de l'homme du souterrain*, où le héros de Dostoïevski proclame avec un mélange d'horreur et de triomphe (fait bizarre : l'extrême horreur s'accompagne toujours de quelque triomphe!) : « Que l'univers disparaisse pourvu que je boive toujours mon thé! » Luther parle de même, et il ajoute encore que ces blasphèmes sont plus agréables à Dieu que les Alleluias ! Si habitués que nous fussions déjà à entendre des choses fantastiques et paradoxales, il nous semblait jusqu'ici que certaines limites ne sauraient être franchies !

Eh bien, il n'y a point de limites ! Les métamorphoses les plus extraordinaires se passent sous nos yeux ; et chaque pas nouveau qui nous entraîne dans les ténèbres porte la promesse de l'inattendu et de l'imprévisible. La théologie catholique paraît impuissante et puérile dans ses tentatives d'embrasser et de fixer le monde infini de l'expérience religieuse — l'expérience des âmes qui ont connu le mystère de la foi. À l'instar de la science, elle veut posséder le critère de la vérité ; dans les ténèbres éternelles, elle prétend discerner infailliblement le bon et le mauvais, le vrai et le faux. C'est le grand Aristote, le véritable *precursor Christi in naturalibus*¹, qu'elle a pris pour guide, et, de peur de se tromper de chemin, se laisse aussi conduire par lui *in supernaturalibus*².

Chaque fois que Luther est amené à parler des choses sortant de l'ordinaire, inconnues dans ce monde des *naturalium*³ qui est si bien décrit par le philosophe, les catholiques se met-

1 « Précurseur de Christ dans les affaires naturelles » · NOTE LCJ

2 « Dans les affaires surnaturelles » · NOTE LCJ

3 « Des éléments naturels » · NOTE LCJ

tent à vociférer : c'est impossible, c'est faux, c'est révoltant ! Il y a, d'ailleurs, de quoi s'indigner ! Luther déclare qu'aucun être humain ne peut obéir à la loi, que la loi n'est pas faite pour être obéie. Pourquoi alors serait-elle faite ? « Pourquoi donc la loi ? » (*Quid igitur lex ?*) Et Luther de répondre par les paroles de saint Paul : « La loi a été promulguée à cause des transgressions » (*Lex propter transgressionem apposita est*). C'est ainsi qu'il traduit των παραβασεων χαριν προελεθη¹. Il ne dit pas : *Transgressionum gratia* — la loi existe à cause des transgressions, il dit bien : afin que les transgressions soient possibles ! Encore une affirmation qui paraît insensée ! Tout notre bon sens se révolte — cela va de soi. Mais n'oubliez pas qu'en suivant Luther dans sa nouvelle voie, nous n'allons rencontrer que des monstruosité. Luther a déjà laissé derrière lui tout ce qui était modéré, conciliant, facile et familier. Il nous faudra tendre notre volonté pour garder le calme. Si j'ai parlé des « vociférations » venant du camp catholique, c'est uniquement pour mettre l'accent sur les aspects de la pensée luthérienne qui ont toujours repoussé l'homme moyen. Le catholicisme a joué cette fois un rôle qui ne lui est pas habituel : il s'est fait le défenseur du sens commun contre la déraison qui cherchait à usurper le trône de la vérité.

Ainsi le catholicisme devient l'allié de la philosophie scientifique, ce qui, à première vue, paraît étrange. Il exige un critère de la vérité et n'admet même pas une conception de la vérité sans critère, ni contrôle. Il en est de même pour la science, dont la fin ultime est de nous acheminer vers une vérification objective de la vérité. Seuls les jugements soumis à certaines normes peuvent être reconnus comme vrais. La proposition : « La loi a été promulguée à cause des transgressions » (*lex propter transgressionem apposita est*) ne peut être acceptée pour une traduction fidèle des paroles de saint Paul,

¹ Dans l'Épître aux Galates 3¹⁹ : « Alors pourquoi la Loi ? Elle fut ajoutée pour que se manifestent les transgressions... » (*Bible de Jérusalem & Tob*) · NOTE LCJ

n'étant pas conforme à nos critères de la vérité et de la justice. C'est bien ce que professait — nous nous en souvenons — le pélagien Julien d'Eclane. Mais au V^e siècle, on ne l'écouta pas et saint Augustin réussit alors à imposer ses vues à l'Église catholique. Nous lisons dans une décision de concile du VI^e siècle proclamée par le Pape Boniface II : « Si quelqu'un dit que la grâce de Dieu peut être accordée à l'homme qui la désire, mais que cette même grâce ne peut nous déterminer à invoquer Dieu, il est en contradiction avec le prophète Ésaïe et avec l'apôtre qui a dit la même chose : Je me suis fait trouver par ceux qui ne me cherchaient point, je me suis montré à ceux qui ne me demandaient rien ¹. »

Certes, les catholiques ne rejettent pas cette proposition. Même aujourd'hui ils sont prêts à répéter avec le prophète Ésaïe et saint Paul : « Je me suis fait trouver par ceux qui ne me cherchaient point. » Gardien des trésors des Saintes Écritures, le catholicisme les tient bien cachées. Il n'ose pas les montrer aux hommes, et les hommes eux-mêmes ne se décident pas à les regarder. Chaque fois que le souffle divin atteint l'homme, celui-ci cherche à fermer les yeux et à se boucher les oreilles. Déjà au mont Sinaï les Hébreux, saisis de terreur, exigeaient de Moïse qu'il parlât seul à Dieu et qu'il leur transmît dans son propre langage ce qui lui aurait été annoncé. À présent, le Pape a pris dans le catholicisme la place de Moïse — mais, comme le dit Dostoïevski dans la Légende du Grand Inquisiteur, il n'ose pas approcher Dieu, et il substitue les fictions de son esprit à la sagesse éternelle.

À l'encontre de la doctrine catholique, à l'encontre de ce que professait saint Augustin, son maître favori — Luther a acquis après de durs combats intérieurs la conviction que Dieu demande à l'homme l'impossible — *Deus impossibilia jubet*². Et voici comment il explique le rôle et la signification

1 DENZINGER XXII 3, 146.

2 « Dieu ne peut pas exiger l'impossible » · NOTE LCJ

de la loi : « Il faut en effet que le monde soit rempli de ténèbres et d'erreurs horribles avant le dernier jour. Que celui qui peut donc comprendre, comprenne que la Loi, dans la théologie chrétienne et sa véritable expression, ne justifie pas, mais produit un effet tout contraire. Elle nous montre en effet à nous-mêmes tels que nous sommes, elle révèle un Dieu irrité, met au grand jour sa colère, nous terrifie ; et non seulement elle révèle le péché, mais elle le fait abonder, de sorte que là où le péché était d'abord petit, il devient grand sous l'effet de la Loi qui le met en pleine lumière : et ainsi, l'homme se met à haïr et à fuir la Loi, et à haïr profondément Dieu, auteur de la Loi. Cela n'est pas, à coup sûr, être juste selon la Loi (et la raison elle-même nous oblige à le reconnaître). C'est, au contraire, pécher doublement contre la Loi : premièrement, en ayant non seulement une volonté opposée à la Loi, de telle façon qu'on ne peut l'accepter, mais encore en agissant contre elle ; et deuxièmement, en la haïssant tellement, qu'on désire son abolition, en même temps que celle de Dieu, son auteur, qui est le bien suprême¹. »

Dans toute la littérature philosophique et théologique, je ne connais pas d'aveux aussi terribles, aussi bouleversants. Même le *Journal du souterrain* de Dostoïevski, écrit sur le même sujet, pâlit devant les paroles de Luther. Dostoïevski, au moins, n'a pas osé parler en son propre nom. De plus, il a jugé nécessaire de se munir d'une feuille de vigne en ajoutant son fameux commentaire au journal. Il n'y a guère que dans certaines nouvelles de Tolstoï où nous puissions trouver ce paroxysme de haine désespérée envers la loi et envers Dieu. Quand l'homme en arrive là, qui osera nier qu'une telle situation ne soit sans issue ? L'homme n'est plus rien, il n'est plus que la poussière dont il fut créé.

Il en est ainsi, dit Luther, et il faut qu'il en soit ainsi. Rien, absolument rien ne doit rester à l'homme, car, tant qu'il gar-

1 *Ad. Gal.* 11-88.

de quoi que ce soit, l'accès vers Dieu lui sera fermé : « Car Dieu est le Dieu des humbles, des misérables, des affligés, des opprimés, des désespérés et de ceux qui ont été absolument réduits au néant. Il est dans sa nature d'exalter les humbles, de rassasier ceux qui ont faim, d'éclairer les aveugles, de consoler les malheureux et les affligés, de justifier les pécheurs, de rendre la vie aux morts, de sauver les désespérés et les damnés, etc. Il est en effet le Créateur tout-puissant, qui fait toutes choses à partir du néant ¹. »

C'est la révélation que Luther reçut au cours de ses veilles douloureuses, au cours de ses combats acharnés avec l'esprit malin. Ce n'est pas après la rupture, c'est quand il était encore moine et croyait que son salut dépendait de l'accomplissement des vœux qu'il s'exclamait en ne s'adressant qu'à lui-même : *Ecce, Deus tibi voveo impietatem* ². Au moment où il fit pour la première fois cette terrible découverte, pareil à tous les catholiques, il voyait en Dieu un être soumis aux normes communes de l'humanité. Il le croyait sévère mais juste, selon nos idées et, comme les hommes, réglant ses actes selon certaines normes. Ce Dieu ne pouvait demander l'impossible : il n'allait pas refuser Sa grâce à celui qui avait fait tout ce qui était en son pouvoir — restant semblable à un sage monarque présidant un tribunal dans son royaume terrestre. C'est pourquoi il devait être particulièrement bien disposé envers le moine qui, de son propre gré, avait consacré la vie au saint service. N'était-il pas permis à celui-ci d'espérer, de compter même sur la bienveillance divine et de cultiver en lui la *sancta superbia* (*le saint orgueil*) ? Tous les hommes *vituperabiles aut laudabiles sunt* ³ — selon leur conduite. Ainsi pensait Luther, ainsi pensaient presque tous ceux du clergé

1 *Ad. Gal.* 11-70.

2 « Seigneur, je te consacre l'impiété et l'idolâtrie de ma vie tout entière. » *Ecce Deus voveo tibi impietatem ad idolotriam totae vitae.* · NOTE LCJ

3 « sont blâmables ou louables » · NOTE LCJ

régulier ; tous, en tout cas, formulaient ainsi les mobiles qui les avaient poussés à entrer dans les ordres.

Certes, le *Cantique des Cantiques* exerçait un grand attrait sur les hommes éminents du monde monastique ; certes, les Psaumes donnaient une joie infinie aux ascètes éprouvés par les tâches épuisantes et les luttes contre leurs faiblesses humaines. Mais, à en croire Luther, ce n'est pas encore la foi véritable. S'il attribua à saint Bernard de Clervaux ces paroles étonnantes : *Perdidi tempus meum, quia perditè vixi*¹, c'est qu'il professait que tous les accomplissements de l'homme sont parfaitement vains.

Notons une fois de plus la ressemblance frappante avec les aveux de Tolstoï dans *Le Père Serge*. En se tournant vers son passé, le saint ermite constate avec horreur que ses bonnes œuvres n'avaient de prix qu'aux yeux des hommes ; devant Dieu, non seulement elles sont sans valeur, mais s'interposent même comme un obstacle, pour l'empêcher d'atteindre le but suprême. Et c'est encore avec horreur que le Père Serge découvre en lui cette *sancta superbia* (ce saint orgueil) qui est une source de courage et de force dans les circonstances habituelles, qui élève l'homme au-dessus du niveau commun — mais devant l'ultime épreuve, devant le terrible Jugement (qui n'a pas mérité l'attention de la philosophie positive moderne) cet orgueil n'a plus rien de saint : il apparaît comme diabolique. Pourquoi ? Voici la réponse de Luther : « Dieu est le grand Créateur, qui fait toutes choses à partir du néant. » (*Est enim (Deus) creator omnipotens ex nihilo faciens omnia*). Et plus loin il dit : « Ce qui ne lui permet d'accomplir cette œuvre conforme à sa nature, c'est cette peste pernicieuse, cette conception de la justice, qui ne veut pas être pécheresse, immonde, misérable et condamnée, mais juste, sainte, etc. C'est pourquoi il faut que Dieu emploie son marteau — je veux dire la loi — afin de briser, d'écraser, de

1 « J'ai perdu mon temps, car j'ai vécu misérablement. », voir p. 115 · NOTE LCJ

broyer, de réduire à néant cette bête hideuse, avec sa vaine confiance, sa vaine sagesse, sa vaine justice, sa vaine puissance, etc.; de telle sorte qu'à la fin elle se sache perdue et condamnée par le mal qui est en elle¹.»

Tout le *Commentaire de l'Épître aux Galates* s'inspire de cette pensée : Dieu crée à partir du néant et l'homme ne peut concevoir Dieu qu'après un renoncement total, qu'après avoir perdu tout espoir dans sa propre création. Ainsi la loi qui lui demande l'impossible le ramène à Dieu ; la loi est l'instrument divin qui brise et anéantit l'orgueil : elle extirpe de l'esprit la confiance en soi-même, en tout ce qui est œuvre humaine. Par la loi un acte de sainteté peut devenir péché.

La loi a amené le pieux moine Luther à une découverte surprenante : par ses vœux monastiques, par sa vie d'ascète il se détournait du service divin — *Ecce Deus tibi voveo*² — C'est la rupture de tous les liens entre la vie religieuse et la vie quotidienne, même hautement morale.

S'il fallait citer quelques exemples d'une expérience spirituelle analogue parmi les modernes, on pourrait songer à Tchekhov et à Ibsen. J'ai parlé ailleurs de la « création à partir de rien » chez Tchekhov³. En effet, si Tchekhov n'avait pas été un médecin armé du langage savant du XIX^e siècle, s'il avait vécu au XVI^e siècle et s'était nourri des idées philosophiques et théologiques de l'époque, il aurait sans doute parlé à la façon de Luther, il aurait reconnu que Dieu ne toucherait pas notre âme, tant que nous espérierions construire nous-mêmes notre existence : « Si tu ne hais pas ton père et ta mère », etc. Ibsen aurait pu dire la même chose. À la fin de sa vie, toutes ses pensées allaient vers l'inconnaissable.

1 *Ad. Gal.* II-70.

2 « Seigneur, je te consacre l'impiété et l'idolâtrie de ma vie tout entière. » *Ecce Deus voveo tibi impietatem ad idolotriam totae vitae.* · NOTE LCJ

3 LÉON CHESTOV, *Les commencements et les fins.* (Saint-Petersbourg 1908.)

Rappelons enfin ce que nous enseigne Shakespeare. À travers ses tragédies, on peut suivre son évolution profonde. Si dans *Jules César* il crée encore à partir des valeurs humaines, dans *Hamlet*, c'est sur les ruines de ces valeurs qu'il érige la tragédie. En effet, Brutus espère encore réaliser son idéal du bien ; c'est dans le bien qu'il cherche le but ultime de l'humanité. Sur sa tombe, Shakespeare prononce des paroles solennelles justifiant la mission de l'homme sur la terre. Mais Hamlet sait déjà que pour lui il n'y a plus de salut, que le destin a brisé impitoyablement tous ses rêves. Ses regards se détachent de la terre. Ses rares dons lui font horreur, à lui comme à ses proches qu'il a accablés par ses actes et même par sa présence. Ne cherchez point à l'excuser : il ne veut pas être excusé, il le craint par-dessus tout. Il lui faut se sentir coupable, il lui faut renier ses talents et ses vertus. Sans s'en rendre compte — à la place d'Hamlet qui s'en rendrait compte ? — il recherche selon l'expression de Luther l'abîme, l'anéantissement. Pour lui, il ne s'agit pas de s'amender, de recommencer une vie meilleure, en réparant les fautes, et en rachetant les crimes passés par l'obéissance à la loi et par les bonnes œuvres, selon la conception commune.

« Moi, dit-il, si je dois vivre longtemps, j'amenderai ma vie, je ferai telle et telle chose. Par exemple, j'entrerai dans un monastère ; je vivrai avec une extrême sobriété, me contentant de pain et d'eau ; je marcherai les pieds nus, etc. — Si tu ne fais pas tout le contraire de cela, c'est-à-dire, si tu n'abandonnes pas Moïse et sa Loi, destinée aux gens sûrs d'eux-mêmes et endurcis ; si tu ne saisis pas, dans toute son épouvante et toute son horreur, le Christ souffrant, crucifié, mort pour tes péchés — alors, c'en est fait de ton salut¹. »

¹ *Ad. Gal.* II-71.

XVII

Nous voyons maintenant à quel point Luther s'est éloigné des idées communes concernant les problèmes de la vie spirituelle. Un théologien qui reste dans la tradition de la philosophie normale nous transmet ce message : « Cependant, la théologie se sert même de la raison humaine, non point assurément pour prouver la foi (car ainsi le mérite de la foi serait détruit), mais pour mettre en lumière certains de ses enseignements. Comme en effet la grâce ne détruit pas la nature, mais la perfectionne, il convient que la raison serve la foi ; de même que l'inclination naturelle de la volonté accompagne la charité¹. »

Certes, les dissertations de saint Thomas d'Aquin apparaissent fort séduisantes. La Grâce divine ne se trouve plus en contradiction avec la nature humaine ; elle ne la condamne pas, elle la développe et la perfectionne. Aussi la raison, au lieu d'entrer en conflit avec la foi, se met, au contraire, au service de celle-ci. Il est vrai que saint Thomas admet, lui aussi, que la vérité révélée ne s'obtient pas par la raison et ne peut pas être prouvée par les moyens rationnels — autrement quel mérite y aurait-il à avoir la foi ? Cette dernière considération a une grande importance et nous verrons plus tard que Luther, finalement, dut en tenir compte. Mais, pour l'instant, notons seulement l'opposition entre la pensée de Luther et celle de saint Thomas, qui se dégage de nos citations. Pour Luther, « Dieu crée à partir du néant » — *Deus est creator ex nihilo* — pour saint Thomas d'Aquin et pour le catholicisme en général, Dieu ne fait qu'aider l'homme à se perfectionner et à atteindre un degré supérieur de l'évolution spirituelle. Nous nous trouvons là devant le conflit éter-

1 S. THOMAE AQUINATIS, *Sum. Theol.* 1a, qu. 1, art. VIII.

nel et irréductible des deux tendances opposées de l'esprit humain. Nous avons déjà vu au début de cet ouvrage que ces deux tendances peuvent se retrouver chez le même individu. Le même Platon, qui condamnait sans appel le cynique Diogène et qui l'appelait « le Socrate fou », recélait dans son âme les éléments d'un cynisme extrême et fort dangereux : il enseignait que la philosophie n'était autre chose qu'une préparation à la mort, qu'un progrès dans l'inexistence. Il est évident que celui qui est tourné vers la mort accepte avec calme et même avec joie ce qui fait trembler celui qui se prépare à vivre longtemps. Platon ajoutait encore que le but de la philosophie resterait toujours un grand mystère. On a bien prétendu avoir découvert le mystère mais, si étrange que cela puisse paraître, le mystère demeure. Il demeurera jusqu'à la consommation des siècles, même si l'on décidait de l'afficher en lettres gigantesques et de le crier sur tous les toits.

Le protestantisme en est la meilleure des preuves. De nos jours encore, ses adeptes les plus zélés et les plus sincères sont aussi hostiles à la pensée de Luther que les défenseurs du catholicisme. *Gratia non tollit naturam*¹ — ils ne vont pas jusqu'à reprendre ces paroles, mais leur adhésion ne commence qu'à partir du moment où Luther sorti de sa solitude s'adresse aux foules dans un langage commun.

Luther savait que la nature humaine ne pouvait pas être perfectionnée, que la grâce divine ne consistait pas à libérer l'homme du péché. L'homme né pécheur reste tel jusqu'à sa mort. La *justification* — *justificatio* — signifie seulement que Dieu ne le tient pas pour coupable. C'est pour cela qu'Il envoya son Fils sur la terre. Le Christ a pris sur lui tous les péchés et a racheté par son martyre la faute d'Adam et de sa descendance. Mais les hommes n'en sont pas devenus meilleurs : ils sont restés pécheurs. Leur seul espoir c'est que, malgré le verdict de leur propre conscience, Dieu dans Sa

1 « La grâce ne remplace pas la nature. » · NOTE LCJ

miséricorde éternelle, par son pouvoir et par ses décisions impénétrables, décide de sauver ceux qu'il a marqués comme ses élus : doctrine qui fait horreur aussi bien aux ennemis qu'aux amis de Luther. Les hommes sont absolument incapables de se faire à l'idée que devant la Justice Suprême tous sont égaux — les justes et les pécheurs. Tous ont à renier leurs œuvres et leurs mérites, et à attendre que, comme jadis, Dieu crée à nouveau quelque chose du néant de leur âme. Luther écrit : « C'est ce que fit saint Bernard, homme si pieux, si saint et si chaste, que ses mérites le placent, à mon avis, au-dessus de tous les moines. Comme il était une fois gravement tombé et qu'il désespérait déjà de sa vie, il ne mettait pas sa confiance dans le célibat, qu'il avait observé avec une extrême chasteté, ni dans les bonnes œuvres et les actes de piété qu'il avait accomplis en grand nombre ; mais, ayant écarté tout cela de ses yeux, saisissant par la foi le bienfait qui vient du Christ, il dit : J'ai vécu misérablement ; mais toi, Seigneur Jésus, tu possèdes le Royaume des Cieux à un double titre : d'abord, parce que tu es le fils de Dieu ; et ensuite, parce que tu l'as acquis par ta passion et par ta mort... Lui, il n'opposa pas à la colère et à la justice de Dieu sa vie monacale et angélique, mais il comprit qu'une seule chose était nécessaire, et c'est ainsi qu'il fut sauvé. » (AD GAL. II-284).

Sur son lit de mort, saint Bernard de Clervaux, homme irréprochable, au point de vue humain, n'opposa pas à la colère divine son ascétisme et sa vie séraphique : tout cela eût été aussi inutile que s'il s'agissait d'un homme ayant eu une vie débauchée et vicieuse. Non seulement les vertus païennes, mais aussi les vertus chrétiennes ne seraient que des « vices brillants » et ne donneraient aucun avantage devant le jugement de Dieu. Pour s'unir à Dieu — *unum necessarium est*¹ — il n'y a que la foi : il nous faut être prêts à nous détacher de l'ensemble de représentations qui sont intégrées à notre

1 « Une seule chose est nécessaire. » · NOTE LCJ

vie. Pour préciser, disons que la foi et le salut sont synonymes. Celui qui a la foi est sauvé et, réciproquement, celui qui est sauvé a acquis la foi : pour lui toutes les lois restrictives, toutes les bases, tous les supports sont brisés, broyés, anéantis ; toutes les lumières sont éteintes ; tous les indices ont disparu — « l'Éternel a déclaré qu'il habiterait dans l'obscurité » (1 ROIS 8¹²) — cette obscurité que l'homme redoute par-dessus tout. Dieu exige-t-il que nous nous précipitions de plein gré dans les ténèbres effrayantes ? Même pas. Dieu n'exige rien. « Je me suis laissé trouver par ceux qui ne me cherchaient point » (ÉSA. 65¹).

Seuls les hommes exigent. Mais Dieu conduit. Il conduit par ces voies mystérieuses et impénétrables pour les pauvres mortels, dont ses élus — Luther, Platon, saint Augustin, Tolstoï, Dostoïevski, Nietzsche, Tchekhov, et bien d'autres encore, nous ont tant parlé. Nous ne les avons pas tous mentionnés ici : nous ne prétendons pas avoir épuisé le sujet. Nous avons seulement voulu montrer sur quelques exemples que la vie réelle dépasse les cadres de ces *a priori* — créations de l'intelligence humaine qui prétend percer les mystères suprêmes de la vie. Les événements les plus remarquables de notre existence surviennent au mépris de nos principes généraux et n'ont point de rapport avec la raison omnisciente. Mieux encore : chaque fois que la raison veut appliquer ses critères aux choses profondément vécues, celles-ci s'évanouissent complètement — comme si elles n'avaient jamais existé. Dans ce domaine on ne peut rien vérifier, rien fixer. Il ne s'agit plus d'autorité, de conflit entre le bien et le mal, de fautes, d'erreurs ; il n'y a pas de triomphe de la vérité, ni de défaite du mensonge. Il n'y a que la vie nouvelle, toute différente de la vie passée. Il n'y a pas là de lois, pas de châtiments prévus pour les réfractaires, pas de récompenses réservées pour les sages. Nous lisons chez Luther : « Thomas et d'autres théologiens scolastiques, parlant de l'abrogation de la loi, disent

que seuls les préceptes concernant la justice et les cérémonies sont devenus mortels après la venue du Christ, et se trouvent de ce fait abrogés, mais qu'il n'en est pas de même pour les préceptes moraux. Ces gens-là ne savent pas de quoi ils parlent. Mais toi, si tu veux parler de l'abrogation de la loi, considère avant tout la loi proprement dite et spirituelle, et embrasse toute la loi, sans distinguer entre les préceptes judiciaires, cérémoniels et moraux. Car lorsque Paul dit que nous avons été libérés par le Christ de la malédiction de la loi, il parle assurément de la loi tout entière, et avant tout de la loi morale, qui seule accuse, maudit et condamne nos consciences — tandis qu'il n'en est pas de même pour les deux autres aspects de la loi.» (GAL. II-265). Et encore : «Ce n'est pas seulement ce qui concerne les cérémonies qui, dans la loi, n'est pas bon et contient des préceptes destructeurs de la vie ; mais c'est aussi le Décalogue lui-même, et tout ce qui peut être enseigné et ordonné, soit au dedans, soit au dehors¹.»

Je sais à quel point il est difficile à l'homme de reconnaître à la suite de Luther et de saint Paul que la loi est abolie, que la limite entre les *laudabiles et vituperabiles*², entre les premiers et les derniers, est effacée. Comment l'homme arrive-t-il à ce dernier degré de renoncement ou plutôt, par quelles voies le destin l'y amène-t-il ? J'en ai déjà parlé autrefois à propos de l'expérience nietzschéenne. Il faut à l'homme ce terrible marteau divin dont parlent en termes semblables Luther et Nietzsche. Les idées terrestres sur la vérité et la justice font à tel point partie de notre nature, que personne n'est suffisamment fort pour infliger à soi-même cette extrême et insupportable douleur qui accompagne fatalement chaque tentative de couper nos liens organiques avec l'existence habituelle. Cela est au-dessus des forces humaines. Là s'arrêtent l'ascétisme le plus rigoureux, la mortification poussée jusqu'à

1 LUTHER, Weimar, I, Concl. 82, 83, cité DENIFLE I-569.

2 « Les louanges et les blâmes. » · NOTE LCJ

l'extrême. Notre volonté ne peut pas nous contraindre à quitter le domaine « du bien et du mal », comme elle est incapable de nous faire passer du néant à l'existence. Dans ce pays du mystère, notre raison ne peut nous servir de guide ; elle met, au contraire, en œuvre tout son arsenal d'arguments et de preuves pour retenir l'homme en deçà de la limite fatale. Du point de vue de la raison, c'est cesser d'exister que d'aller au-delà du bien et de la vérité. Le ciel reste impassible devant nos chutes, nos crimes, comme devant nos exploits.

Le jeune Luther l'a senti : « L'homme, quand il fait ce qui est en son pouvoir, pêche, car il ne peut ni vouloir, ni penser par lui-même » (*Homo, quando facit quod in se est, peccat, cum nec velle aut cogitare ex se ipso possit*). Dans le *Commentaire de l'Épître aux Romains*, il exprime tout son désespoir : « Aussi est-ce une entreprise très périlleuse, lorsque certains disputent à propos du bien déduit de la philosophie, alors que Dieu a changé ce bien en mal. Car, même si toutes les choses sont très bonnes, cependant pour nous rien n'est bon ; et s'il n'y a aucune chose qui soit mauvaise de quelque façon, cependant pour nous toutes les choses sont mauvaises. Et tout cela, parce que nous avons le péché ; c'est pourquoi il nous faut fuir ce qui est bon et prendre sur nous ce qui est mauvais ; et cela, non point avec la bouche seulement et avec un cœur hypocrite, mais l'accepter avec un renoncement total et souhaiter d'être perdus et damnés. Car, de la même façon qu'agit un homme qui en hait un autre, nous devons agir envers nous-mêmes. Celui qui hait, en effet, ne veut pas seulement en apparence, mais en réalité, perdre, tuer et damner celui qu'il hait. Si donc nous nous perdons et persécutons aussi nous-mêmes d'un cœur sincère, si nous nous offrons à l'enfer à cause de Dieu et de sa justice, alors nous aurons déjà réellement satisfait la justice de Dieu, et il prendra pitié de nous et nous libérera¹. »

1 *Ad Rom.* 9³, cité DENIFLE I-505. W 56, 393, FICKER 220.

Certes, ici comme partout ailleurs, il est impossible de dégager des paroles de Luther aucune idée générale, aucun principe directeur, capable de guider l'homme à travers la vie. Mais ces confessions n'en gardent pas moins toute leur signification. Luther nous raconte ce qu'il a vécu et — bon gré, mal gré — nous devons accepter ces faits, tout en constatant que Luther lui-même succombe sous le fardeau de son expérience exceptionnelle. Rechercher pour soi-même le mal et non le bien ; désirer réellement être condamné et perdu ; traiter sa propre personne comme un ennemi juré... alors, ajoute Luther, Dieu aura enfin pitié et nous accordera le salut. Devons-nous conclure que nous pouvons connaître la voie du salut ? Un rayon percerait-il dans les ténèbres opaques ? Luther serait-il séduit par la sagesse hellénique qui prétend connaître les fins ?

Luther parle souvent de l'imperfection des saints : « Bien plus, il arrive même que les saints tombent dans le péché et satisfont les désirs de leur propre chair, comme David qui, par une grande et horrible faute, tomba dans l'adultère et causa du même coup le massacre d'un grand nombre d'hommes... Pierre aussi a péché horriblement, lorsqu'il a renié le Christ. » (AD GAL. III-31). C'est seulement dans notre imagination que les saints restent purs du péché : « Les saints des sophistes (c'est-à-dire des catholiques) sont donc semblables aux sages des stoïciens : ceux-ci imaginèrent des sages tels qu'il n'en a jamais existé dans la réalité et par cette conviction stupide et impie, née de l'ignorance de cette doctrine de Paul, les sophistes ont poussé eux-mêmes et une infinité d'autres hommes au désespoir. » (AD GAL. III-33).

Moi-même quand j'étais moine, continue Luther, je rêvais de connaître un saint parfait : « Cependant je rêvais d'un tel saint qui, vivant dans le désert, s'abstiendrait de nourriture et de boisson et vivrait seulement de racines et d'eau fraîche. Et cette opinion relative à ces saints monstrueux, je ne

l'avais pas puisée seulement dans les livres des sophistes, mais même dans ceux des Pères. Car saint Jérôme écrit quelque part : Je me tais au sujet de la nourriture et de la boisson, car le fait de boire de l'eau fraîche et de manger quelque chose de cuit, même quand nous sommes affaiblis, est un péché d'intempérance.» (AD GAL. III-34).

Ces saints qui espèrent gagner le salut par la stricte abstinence, la flagellation et autres exploits sont des monstres aux yeux de Luther : ils sont voués au désespoir et désespèrent leurs semblables. Ils n'ont pas la foi en Dieu, ils ont cette foi stoïcienne en leurs propres forces qui ne survit jamais aux échecs inévitables *In summa, sancti sunt sanctitate passiva non activa*² ; autrement dit, Dieu vient au secours de l'homme lorsque celui-ci a totalement désespéré de lui-même, lorsque les bras lui tombent et qu'il ne voit devant lui que l'horreur des ténèbres. Telle fut l'expérience de Luther. Tant qu'il lutait, tant qu'il cherchait à devenir un saint en obéissant à la loi, il tombait de plus en plus bas. C'est seulement lorsque la dernière lueur d'espoir l'eut quitté, lorsqu'il se fut senti non comme le meilleur et le plus fort, mais comme le dernier des hommes — le plus faible et tout à fait incapable — qu'il acquit la conviction que Dieu seul pouvait lui donner ce qu'il avait en vain cherché à atteindre pendant les longues années de sa réclusion monastique. Autrefois, il rêvait d'apercevoir un saint et ne voyait que des hommes indignes et faibles. Après sa crise, il déclare : « Joyeux, je rends grâce à Dieu de ce qu'il m'a donné en surabondance ce que j'ai autrefois demandé : de voir, non un seul saint, mais beaucoup d'hommes vraiment et infiniment saints... au nombre desquels je suis, grâce à Dieu. »

Prêtons toute notre attention à ces paroles, car la doctrine luthérienne de la *sola fide* (*par la foi seule*) y prend sa source. Jusqu'ici nous n'avons cité que les passages où Luther

2 « En somme, ils sont saints de sainteté passive, non de sainteté active. » · 1CJ

racontait l'histoire de sa conversion, ou plutôt de son apostasie. À présent, nous le voyons aborder un tout autre problème : il veut convertir son expérience religieuse en une doctrine : dans cette expérience individuelle, il veut trouver des éléments qui la transforment en une chose d'intérêt général. Luther a répété maintes fois que Dieu conduisait les hommes par des voies impénétrables. C'est par une voie extraordinaire et miraculeuse, inaccessible à l'entendement humain, qu'il est arrivé, lui, le dernier des pécheurs, à devenir un juste. Il aurait dû se contenter, semble-t-il, de nous conter sa propre conversion. Peut-être, en effet, se serait-il borné à ce récit, s'il avait dû rester un moine obscur. Mais le destin en décida autrement et il entra dans l'Histoire, il accepta le combat inégal avec Rome. Le Pape infallible et l'Église entière l'accusèrent d'hérésie et le menacèrent d'anathème et d'excommunication, s'il ne reniait pas ses erreurs. Luther releva le défi, sans jamais s'être douté que la vérité de ses révélations et de ses visions lui commandait de renoncer à toute controverse avec Rome. En voulant faire juger Luther. Rome restait fidèle à ses principes, car — à tort ou à raison — elle prétendait détenir la *potestas clauium* (le pouvoir des clefs), elle se considérait comme héritière du droit de lier et d'absoudre. Mais Luther pouvait-il prétendre à ces droits ?

Nous savons déjà que l'idée même de *potestas clauium* (le pouvoir des clefs) fut conçue par Socrate, et, par l'intermédiaire des stoïciens (Luther s'en sépare à grand'peine), transmise au catholicisme. Le pouvoir des clés suppose un lien de continuité entre l'humain et le divin — idée contre laquelle Luther s'insurge avec une passion et une inspiration magnifiques. Les catholiques pouvaient aller chercher leurs arguments chez les philosophes grecs, puisque la raison était pour eux l'instance suprême. Ils ne connaissaient que le *Deus revelatus* (Dieu révélé), mais Luther, lui, avait déjà connu par lui-même le pouvoir du *Deus absconditus* (Dieu caché). Pou-

vaît-on soumettre aux règles de la logique la volonté et les desseins d'un Dieu mystérieux, à l'instar des desseins du Dieu révélé des catholiques ?

Mais là se pose un autre problème. Luther pouvait-il entreprendre sa lutte contre le catholicisme au nom de ces révélations mystérieuses et ineffables, celles-là mêmes qu'il avait décrites dans ses meilleurs ouvrages ? Pour gagner le combat contre le catholicisme, il devait opposer à l'ancienne doctrine une doctrine nouvelle. Il proposa d'abord de considérer les Écritures comme la seule source de la connaissance religieuse ; ce dogme, le protestantisme l'a conservé en principe jusqu'à nos jours. Mais tous ceux qui possèdent quelques connaissances des Écritures, comprendront sans peine que Luther ne put s'arrêter là. En effet, les Écritures suscitent, selon les individus, les représentations les plus diverses. S'il pouvait encore être question d'unité des vues, tant que le catholicisme détenait la prérogative d'interpréter et d'enseigner les textes sacrés, dès que celle-ci avait été contestée par Luther, il n'était plus possible de rassembler les hommes autour d'une seule et même vérité. Luther se trouva alors devant ce dilemme : il devait, soit renoncer à ses prétentions, soit reconnaître avec les catholiques que le privilège d'enseigner la vérité fut donné par Dieu non pas à tous, mais seulement aux élus. À cette seule condition, la controverse et la lutte étaient possibles avec tout ce que cela comportait de chance de succès et d'échecs. Luther accepta le combat — advienne que pourra... Le triomphe de la vérité devait dépendre — une fois de plus — des talents, de l'énergie et de l'obstination des adversaires. Ni Luther, ni les catholiques ne semblaient s'en étonner.

Nous savons quelle fut l'issue de la lutte : aucun des adversaires ne remporta la victoire totale. Luther arracha au catholicisme des centaines de millions d'âmes. Mais le catholicisme a gardé dans son sein un nombre encore plus grand de

fidèles. Le combat n'aboutit pas au triomphe de la vérité, ni même à une mise au point. Jusqu'à nos jours, les adversaires n'ont pas désarmé. L'un comme l'autre croit fermement avoir découvert la vérité éternelle et l'avoir exprimée dans des paroles adéquates.

Mélancthon a formulé en ces termes la doctrine de Luther : « Quand Dieu veut justifier un homme, il terrifie sa conscience par la loi et l'amène à reconnaître ses péchés : celui-ci est ainsi poussé au désespoir, et il n'y a plus de paix dans sa conscience, à moins que Dieu ne lui accorde la rémission de ses péchés par l'absolution, qui est l'Évangile¹. »

Ces paroles rappellent, à première vue, tout ce que nous avons déjà trouvé chez Luther, mais elles y ajoutent un élément nouveau : imperceptiblement pour lui-même et peut-être même pour Luther, Mélancthon cherche à relier entre eux les aveux disparates de son maître et à leur donner une forme définie. C'est déjà en termes précis que Mélancthon décrit le mécanisme du salut.

Pour sauver l'homme, Dieu doit d'abord ébranler et briser son âme. Mélancthon a l'air de bien savoir que Dieu ne peut sauver que par ce moyen. Il définit avec plus d'audace encore les limites de la puissance divine dans son *Loci Communes*² qui cherche à remplacer le catéchisme romain : « L'acceptation ou la confiance dans la promesse divine : Christ a été donné pour moi, Christ efface mes péchés, Christ me donne la vie — cette foi est celle de l'Évangile, qui seule justifie, c'est-à-dire : qui seule nous est imputée à justice par Dieu. Nos

1 Cité DENIFLE I-730.

2 « Lieux communs », terme qui n'avait pas alors l'intonation péjorative d'aujourd'hui. C'est un abrégé de la doctrine chrétienne, d'allure « sobre et brève » dira Mélancthon, lequel veut précisément sortir l'Écriture de la complexité scolastique. Cet idéal tend à classer en une sorte de *nomenclature des lieux* toute la somme de la doctrine. Tout sera ensuite subordonné à ces lieux, tant l'*histoire* que l'*allégorie*, afin de donner aux consciences un enseignement stable et certain. Le titre exact est *Loci communes rerum theologicarum seu hypotyposes theologicae* : Principes fondamentaux de théologie ou hypothèses théologiques. · NOTE LCJ

œuvres, aussi bonnes qu'elles puissent paraître, ne nous sont pas imputées à justice¹.»

Les textes que nous avons cités ressemblent beaucoup aux écrits de Luther. Quoi d'étonnant, si celui-ci considérait Mélanchthon comme son *alter ego* et allait jusqu'à affirmer que son disciple exprimait mieux ses idées qu'il ne le faisait lui-même. Mélanchthon, en effet, avait sur Luther un grand avantage : Luther n'avait à sa disposition que la matière brute, tirée des profondeurs de son âme ; il parlait de ce qu'il avait vécu. Mélanchthon, lui, travaillait sur des éléments qui avaient déjà subi un commencement de transformation. Si sincère, si véridique que fût Luther — tous ceux qui se jettent dans les grandes actions de leur propre chef se distinguent par leur sincérité — il ne pouvait se borner au récit nu de ce qui lui était arrivé. L'eût-il fait, personne ne l'aurait entendu. Luther eut à polir et à arranger son expérience spirituelle. La tâche de Mélanchthon consista à dépouiller l'œuvre luthérienne de tous les éléments propres à offusquer la conscience humaine, de tout ce qui y était vague et arbitraire. Il fallait opposer à la doctrine romaine une autre doctrine, aussi stricte et aussi précise. Luther, comme nous l'avons déjà noté, le comprenait fort bien. Mais dans le tréfonds de son âme, il cachait un autre savoir : son expérience bouleversante excluait toute idée de mécanisme dans l'univers spirituel : « L'homme est justifié par la foi au regard de Dieu, même s'il ne trouve que l'ignominie auprès des hommes et en lui-même. Tel est le mystère de Dieu glorifiant ses saints — mystère qui n'est pas seulement impossible à comprendre pour les impies, mais qui, même pour les croyants, est étonnant et difficile à accepter². »

1 *Assensus seu fiducia in promissionem divinam, quod Christus pro me datus sit, quod Christus mea deleat peccata, quod Christus vivificat me, haec fides est illa Evangelii, quae sola justificat i. e. sola reputatur nobis a Deo pro justitia: opera quantumvis videantur bona pro justitia non reputantur.*

2 *Justificatur quidem homo fide coram Deo, etiamsi apud homines et in se ipso igno-*

Luther le savait parfaitement : Dieu sauvait l'homme qui n'avait plus aucun espoir — qui, aux yeux de tous, était perdu. Les mystères divins sont cachés aux justes aussi bien qu'aux pécheurs. Mais s'il en était ainsi, Luther ne pouvait rien opposer au catéchisme romain, créé par les hommes qui avaient substitué leur propre entendement à la sagesse divine. Luther a osé dire du Christ : « Il s'est offert réellement et véritablement à Dieu le Père en vue de la damnation éternelle pour nous, et sa nature humaine n'a pas été différente de celle d'un homme éternellement condamné à l'enfer¹. » Quel bouleversement terrible l'homme ne subit-il pas avant d'écrire ces lignes audacieuses ? À présent, il nous sera facile de comprendre que les efforts de Mélanchthon pour donner aux confessions luthériennes une forme logique devaient l'amener fatalement à remplacer l'éternel mystère, merveilleux et vivant, par les paroles arides de la tradition catholique à peine modifiée. Mélanchthon, ainsi que tout le protestantisme ultérieur, cherchait avidement chez Luther de la netteté et de la clarté : ils cherchaient tous une nouvelle loi. Ils ne voulaient pas suivre Luther pour entendre avec lui la voix divine dans le tonnerre et les foudres — chose qu'ils craignaient plus que tout au monde. Il fallait que les visions luthériennes leur fussent racontées en termes familiers ; ils demandaient : qu'est-ce que l'homme peut faire pour être sauvé ? Si la loi catholique est abolie, il nous en faut une autre. Et Luther répondait : « Il est nécessaire de croire, d'une foi certaine, que l'on est justifié, et de ne douter d'aucune manière que la grâce ne vienne ensuite ; si en

miniam tantum inveniat. Hoc est mysterium Dei sanctos suos mirificantis, quod non solum est impiis impossibile intellectu, sed etiam piis mirabile et difficile creditu. (Cité RITSCHL 1-99)

¹ *Realiter et vere se in aeternam damnationem obtulit Deo patri pro nobis, et humana natura non aliter se habuit, quam homo aeternaliter damnandus ad infernum.* (Ad Rom. 9³, cité DENIFLE 1-506. W, 56, 392. FICKER 218.)

effet il doute, et s'il est incertain, il n'est pas justifié, mais il vomit la grâce¹.»

Quand Luther se mit à ordonner et à prescrire, ses ouailles commencèrent à le comprendre. Quand on leur demandait l'*assensus*², elles l'accordaient volontiers, tandis que les hérauts de la nouvelle doctrine, tel Mélanchthon, cherchaient à formuler les enseignements de Luther dans un langage commun. Mélanchthon écrivait : « C'est une impiété manifeste et horrible, de dire que les péchés sont remis à tous les hommes, même à ceux qui ne croient pas³ » — comme s'il savait déjà qui serait sauvé et qui serait damné !

Lorsqu'il fallut repousser les attaques des catholiques, il se mit sans hésiter à transformer l'expérience luthérienne. En effet, l'expérience spirituelle par elle-même ne présente pour les hommes aucun intérêt, aucune signification, étant essentiellement individuelle et variable. S'en tenir au *mysterium Dei sanctos suos mirificantis*⁴ — c'est, selon l'opinion commune, s'en aller les mains vides. Il faut à tout prix dégager des règles bien définies et obligatoires pour tous. Autrement dit, la vie doit être transformée en une « vérité » ; il faut trouver dans la vie les éléments qui donnent des garanties du lendemain. Luther devina immédiatement le concours précieux que pouvait lui apporter Mélanchthon et chercha à s'attacher le jeune homme talentueux. Mélanchthon, on le sait, n'était pas un théologien, ce fut le hasard qui le fit participer à l'œuvre de Luther. Il était un humaniste éclairé, nourri de la philosophie et de la littérature helléniques. Grâce à lui, Aristote, que Luther a chassé par la porte, est revenu par la fenêtre pour guider et éclairer les promoteurs de la Réforme. C'est Mélanchthon qui rendit ainsi la Réforme possible. Les

1 *EA var. arg.* II-377. Cité LOOFS 722.

2 « L'adhésion, le consentement » · NOTE LCJ

3 *P.R.E.* XVI-507.

4 « Mystère de Dieu glorifiant ses saints ». · NOTE LCJ

hommes ne peuvent pas se passer d'une autorité. Sur le trône du Pape déchu, il leur fallait installer un autre monarque. Luther l'avait compris avant même que n'éclatât son conflit avec les *Schwarmgeister*¹. Dès qu'il se mit à parler des choses inconnues, on exigea de lui qu'il les présentât comme une vérité authentique, n'admettant pas de contradictions.

Luther disait : « l'homme est justifié par la foi seule » (*Sola fide justificari hominem*). Par conséquent, l'homme doit s'en remettre à Dieu et n'espérer qu'en lui. Mais Dieu est trop haut dans le ciel, Il est infiniment éloigné des hommes. Ces paroles de Luther nous indiquent-elles le chemin à suivre ? Au contraire, c'est le refus de toute indication, de toute règle de conduite. L'homme est sauvé par la foi, inutile donc de chercher soi-même le chemin du salut. Dans les Saintes Écritures, il y a la loi. Or la loi n'est pas faite pour nous guider, mais pour nous briser. Plus nous nous efforçons de la comprendre et de lui obéir, plus nous verrons que nous ne pouvons rien en attendre. Alors, tels des paralytiques, nous perdrons l'usage de nos membres. Nous serons enveloppés de la nuit opaque, effrayante et, comme Luther, nous y vivrons de longues années, ne cherchant que désespoir et anéantissement. Pour Luther, le Christ aussi *humana natura non aliter habuit quam homo aeternaliter damnatus in infernum*².

Telle fut l'expérience de Luther, telle fut la voie qui l'amena à croire que « l'homme est justifié par la foi seule ». Mais alors comment la foi peut-elle être cette confiance, *assensus in promissionem divinam*³, comme l'enseignait Mélanchthon en imitant les catholiques et plus particulièrement saint Thomas d'Aquin ? Luther avait-il droit d'affirmer que l'*assensus* (la confiance) final, isolé de l'expérience religieuse

1 « Visionnaires » ou « Illuministes » ; voir note p.128. · NOTE LCJ

2 « Sa nature humaine n'a pas été différente de celle d'un homme éternellement condamné à l'enfer. » (note I p. 191). · NOTE LCJ

3 « La confiance dans la promesse divine » (note I p. 190). » · NOTE LCJ

qui l'avait précédé, pouvait avoir une signification quelconque? Mélanchthon, disciple des philosophes grecs, ne pouvait pas penser autrement : pour lui *sola fide* (par la foi seule) était, soit une vérité, soit un mensonge. Par conséquent, si Luther avait raison, les hommes ayant donné leur *assensus* (confiance) seraient sauvés, tous les autres seraient damnés. Pour Mélanchthon, comme pour saint Thomas, la foi était un « acte intellectuel » (*actus intellectus*). Comme saint Thomas, Mélanchthon aurait pu demander : « Est-ce que la foi est méritoire ? » (*utrum fides meritoria est*) et aurait certainement répondu à cette question par l'affirmative.

C'est ainsi que la foi se transforme en une doctrine. Les événements de la vie intérieure de Luther transformés par les prémisses communément admises sont devenus des vérités générales et obligatoires : celui qui a la foi sera sauvé, celui qui ne l'a pas sera perdu. La foi dépend entièrement de la volonté humaine. Quant au *servo arbitrio* (la liberté asservie), il n'en reste pas la moindre trace, l'homme donne librement son *assensus* (sa confiance). Ce faisant, il fait tout ce qui dépend de lui : « Dieu donne infailliblement la grâce à celui qui fait tout ce qu'il peut » (*facienti quod in se est Deus dat infaillibiliter gratiam*). Ce que Luther a autrefois prêché semble être oublié, à savoir que dès le commencement du monde, Dieu dans sa sagesse insondable, avait prédestiné certains êtres au salut et les autres à la perte. Mais Mélanchthon, aussi bien que les catholiques, ne veut pas confier son destin à Dieu. Ils veulent tous savoir ce qui les attend, sinon ils ne peuvent pas croire. Ils veulent être sûrs que la foi apporte le salut, et c'est pourquoi ils acceptent avec joie, voire avec triomphe, cette affirmation de Mélanchthon : « C'est une impiété horrible de dire que les péchés sont remis aux hommes qui ne croient pas.¹ » Voilà ce que devient la foi quand on veut en faire une vérité.

1 *Horribilis impietas est dicere, hominibus etiam non credentibus remissa esse peccata.*

La foi dépérit au contact de la raison ; son élément est la déraison. Tout compromis est impossible, on choisit la raison ou la foi. Mélanchthon affirme que c'est une grande impiété de penser qu'il y aurait rémission des péchés pour les incroyants. Et pourtant le prophète, quand Dieu parlait par sa bouche, a dit : « ...Je me suis fait trouver par ceux qui ne me cherchaient point. »

Les paroles d'Ésaïe ne passeront pas à travers le crible des critères empruntés par Mélanchthon aux philosophes grecs, Tant qu'il y aura des critères, la parole de Dieu ne parviendra jamais jusqu'à l'âme humaine.

XVIII

Voici que se glisse traîtreusement près de Luther l'antique, l'immortel serpent qui séduisit au paradis notre ancêtre en lui promettant la connaissance. Il saura circonvenir Luther et tenir ses promesses ! Luther deviendra comme un Dieu, sinon pour lui-même, du moins pour ses adeptes ; il parviendra à ses buts, il arrachera des mains du Pape la *potestas clavium* (le pouvoir des clefs). Le droit de lier et d'absoudre — *potentia ligandi et solvendi*¹. Luther n'est plus l'apostat voué à la perte ; il est devenu un saint et il détient le pouvoir de décerner le titre de sainteté.

On a tranché la tête de Thomas Müntzer, Karlstadt est mort dans la misère, ignoré de tous, mais la postérité reconnaissante a érigé à Luther un monument éternel et indestructible. Ce n'est évidemment pas en s'initiant au grand mystère que Luther a gagné les honneurs. L'histoire rejeta tout ce qui fut l'essentiel de sa vie.

En d'autres termes, dès que le destin fit sortir Luther de sa solitude monastique et l'appela au service de l'humanité, il fut obligé de donner une forme claire et définie à ce qui lui fut connu par révélation, de le transformer en une vérité générale et obligatoire pour tous. Luther, rappelons-le, dit à maintes reprises, que ses révélations lui venaient de Dieu. Certes, nul n'a le droit de contester ces affirmations. Tous ceux qui ont lu ses ouvrages se sont sûrement aperçus que Luther avait touché aux sources vives qui restent invisibles pour la plupart des hommes. Mais Luther ne s'en contenta pas. Se fiant à Aristote qui enseignait que la connaissance visait toujours le général, se fiant aux hommes qui pensaient

¹ « Le pouvoir de lier (condamner) et délier (absoudre) » d'après MATTHIEU 16 : *Je te donnerai les clefs du royaume des cieux: ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux.* · NOTE LCJ

tous que la foi devait être la connaissance de l'au-delà, Luther a cru possible de se servir de son expérience religieuse de la même façon dont on se sert communément de l'expérience empirique. Un paléontologue peut juger de la faune de toute une période préhistorique d'après les ossements d'un seul fossile. Ces trouvailles fortuites sont précieuses justement parce qu'elles permettent de faire des déductions d'ordre général. Adversaire d'Aristote, hostile à la raison, Luther ne sut pas cependant renoncer au droit souverain de généralisation. L'eût-il voulu, les hommes ne le lui auraient pas permis. Ce n'est pas parce qu'il fut visité par la Grâce divine qu'ils lui ont conféré un rôle dans l'histoire ; selon l'habitude profondément ancrée dans leur nature, ils ont vu dans son cas individuel la manifestation d'une loi commune. Puisque Luther avait pu remonter aux sources, en suivant telle ou telle voie, tout homme suivant le même chemin devait pouvoir y parvenir, lui aussi.

Ainsi pensaient les hommes, et Luther finit par penser comme eux. Mais pour tous ceux qui ont lu attentivement nos citations de Luther, il sera clair que cette conclusion est entièrement fautive. L'expérience luthérienne témoigne, au contraire, du fait que tout un domaine de la vie spirituelle n'offre point de prise à la pensée logique, laquelle, cependant, convient parfaitement à l'expérience empirique quotidienne. Il s'agit là, pour parler comme les scolastiques, non pas de la *potentia ordinata*¹, mais de la *potentia absoluta*.

C'est le moment d'évoquer le principe d'Occam : *Deum necessitari non posse*². On ne peut pas forcer Dieu. Le moment où l'homme est touché par le souffle divin marque la fin de toutes les règles générales : c'est le commencement des possibilités infinies qui excluent toute prévision humaine. Si Luther s'est mis à prêcher le dogme de la *sola fide* (par la foi

1 « La puissance ordinaire et la puissance absolue », voir note p. 162 · NOTE LCJ

2 « Nul ne peut imposer une nécessité à Dieu. » · NOTE LCJ

seule), c'est justement parce que la *fides* (foi), contrairement à la *ratio* (raison), ne permet ni de prévoir ni d'escompter des conséquences. S'il s'est insurgé contre la doctrine catholique de la *fides formata caritate*¹ — la foi ne suffit pas, il faut avoir l'amour — s'il défendait la *fides informis*, ce n'est pas parce qu'il répugnait à l'esprit de charité. Il était convaincu que la foi seule donnait à l'homme des ailes pour s'élever jusqu'à Dieu : l'homme ne s'élève pas quand il le veut, mais quand il est appelé par Dieu. Répétons encore : l'expérience de Luther lui a montré que l'apparition de la foi dans son âme était aussi inattendue que peut être sa propre naissance pour celui qui naît ; peut-être le passage du néant à l'existence est-il aussi pénible que celui de la connaissance à la foi. Nous savons ce que signifiait la foi pour Luther : *in tenebras ac annihilationem ire*² — l'homme s'anéantit et, comme un paralytique qui ne peut plus se servir de ses membres, s'en remet à la volonté divine. Il doit renoncer à la morale, au savoir qui lui permettait de prévoir, il devient sourd, aveugle, etc. Même la Loi révélée au mont Sinaï n'est pas faite, pensait Luther, pour guider l'homme vers le salut : la loi est faite, ne l'oublions pas, pour la multiplication du péché.

Bref, Luther, dans tout ce qu'il a pu nous dire, ne nous a jamais parlé de ce qu'il avait fait pour obtenir le salut, mais seulement de ce que Dieu avait fait pour le sauver. Chaque fois qu'il essayait de se sauver par lui-même, il sombrait dans l'abîme du péché. Le mystère de son salut ne fut connu que de Dieu seul. C'est l'unique conclusion que Luther aurait pu tirer de son expérience : « Dieu est le créateur tout-puissant,

1 « La foi formée par la charité » (*fides formata caritate*) et « la foi informe » (*fides informis*) ; de nouveau, une classification (scolastique) issue du catholicisme. La foi *informe* est morte, elle ne justifie pas, elle est brute en quelque sorte. Tandis qu'associée à la volonté obéissante, la foi s'active dans les œuvres, elle devient dès lors *formée* par la charité, elle est vivante et justifie. Ainsi, l'homme forme en partie son salut, la foi seule ne suffit pas. · NOTE LCJ

2 « Dans les ténèbres et vers l'anéantissement. » · NOTE LCJ

créant à partir de rien» (*Deus est creator omnipotens ex nihil creans*). En essayant de deviner ce qui hâterait le salut, l'homme se leurre, rejette la foi et se détourne de Dieu. Le leurre peut même être salutaire de façon indirecte, puisqu'il induit l'homme en péché et l'amène au désespoir, mais il est sans signification directe.

Tout cela Luther l'a dit ou plutôt aurait pu le dire, s'il s'était borné aux affirmations auxquelles son expérience lui donnait droit. Celle-ci lui donnait-elle le droit de partir en guerre contre le catholicisme? Du fait que Luther ne pouvait obtenir le salut par ses propres efforts, s'ensuivait-il que personne n'en était capable? Si, comme nous enseignait Luther lui-même, nous ne pouvons pas obliger Dieu, si nos mérites sont jugés par Lui selon Sa volonté, qui osera imposer au Tout-Puissant de ne jamais condescendre jusqu'aux efforts humains, de refuser de les reconnaître en tant que «mérites»: non seulement *de congruo*¹, mais encore *de condigno*. Du temps qu'il était un simple moine, Luther ne se permettait pas d'interpréter la volonté du Seigneur. Il sentait qu'il était entré en contact avec un univers différent, dont la plupart des humains ne soupçonnaient même pas l'existence. Mais il ne lui venait pas à l'esprit que sa connaissance fût exclusive, que ce fût la Vérité Dernière. Ce que Dieu lui avait fait connaître, n'était qu'une révélation individuelle, partielle, et Luther était reconnaissant à Dieu pour cette faveur. Mais ce qui suffisait au moine ne contentait plus le réformateur. Ni Mélanchthon, ni la foule toujours croissante des adeptes n'étaient capables de concevoir une vérité limitée. Ils réclamaient une vérité totale, exclusive et autoritaire; ils voulaient que celui qui la leur enseignait fût omniscient comme Dieu.

I «Mérite de convenance» (*merita de congruo*) et «mérite de justice» (*merita de condigno*). Voir note page 167. · NOTE LCJ

Ils ont eu gain de cause. En 1535, Luther écrivait : « Je n'écoute absolument rien qui soit contraire à ma doctrine ; car je suis certain et persuadé par l'esprit du Christ que ma doctrine de la justice chrétienne est vraie et certaine¹. »

Ce langage est le seul que les hommes aient jamais cru digne d'annoncer la Vérité Dernière. Luther ne dit plus qu'il a été visité par la grâce divine ; c'est sa doctrine qu'il a reçue, dit-il, directement de Dieu, comme si Dieu était un professeur de philosophie dispensant son enseignement à un groupe d'élèves studieux. Cependant, la réalité était toute autre : Dieu avait amené Luther au désespoir, l'avait brisé de son marteau, l'avait poussé au blasphème, au mépris de soi... Quant à la doctrine, Luther l'érigea lui-même : il l'érigea selon les règles inspirées par son éternel ennemi Aristote. Ce fut alors le triomphe temporel du moine obscur : allié à Aristote, il acquit la puissance qui lui permit de lutter contre le catholicisme. C'est alors que surgit l'autorité capable de soutenir les hommes dans leurs croyances, ce roc auquel s'accrochèrent en hâte tous les disciples et adeptes luthériens. De nos jours aussi, les théologiens libéraux affirment avec Adolphe Harnack que la foi ne peut exister sans l'autorité. De tout ce que leur annonçait Luther, les hommes n'ont retenu qu'une seule chose : l'ancienne autorité catholique devait être renversée pour faire place à une autorité nouvelle — « le roi est mort, vive le roi !² ». Luther lui-même, en apprenant la mort de Zwingli, avec lequel il n'était pas d'accord sur certaines questions de dogme (notamment sur celle de la préexistence), n'hésita pas à déclarer que si Zwingli était sauvé, il ne pouvait l'être que *extra regulam*³. Les voies de Dieu

1 *Ego omnino nihil audio contrarium meae doctrinae; sum enim certus et persuasus per spiritum Christi meam doctrinam de christiana justitia veram et certam esse.* (Ad Gal. 1-288, cité LOOFS 744.)

2 En français dans le texte.

3 « Hors ou contre la règle. » · NOTE LCJ

devenaient pour lui parfaitement claires et définies, comme si à la place du Pape, c'était lui l'héritier de saint Pierre.

Nous avons devant nous un exemple des plus remarquables de la genèse d'une doctrine et du sort que les hommes réservent aux vérités issues des visions et des révélations. L'exemple de Luther montre le peu de prix qu'ils attachent à l'initiation, au grand mystère. Ils n'ont que faire de l'infini et de l'éternel ; ils cherchent, au contraire, ce qui est défini, délimité. Dans sa *Critique de la raison pure*, Kant a parlé de l'expérience qui devient science. On peut observer chez Luther cette tendance à réduire la complexité et la diversité de la vie réelle à un ensemble de principes qui n'admettent pas d'exceptions. Luther finit par n'attacher du prix qu'aux jugements qui excluaient toute possibilité de contradiction : « Je n'entends absolument plus rien qui soit contraire à ma doctrine. » (*Ego omnino nihil audio contrarium meae doctrinae*).

Pour Luther réformateur comme pour Socrate, comme pour Platon, tout ce qui venait de Dieu devait avoir le caractère d'une vérité, au sens humain du terme, c'est-à-dire d'un jugement général et obligatoire ; et réciproquement — l'absence des caractères de généralité et d'universalité devait diminuer la valeur de toute affirmation. Ainsi nous voyons que même les bouleversements profonds et les émotions extraordinaires n'arrivèrent pas à briser chez Luther les chaînes que les hommes de tous les temps se sont forgées pour sauvegarder leurs représentations de la vie réelle, conformes à l'idéal bourgeois de sécurité et de stabilité.

Platon a glorifié Éros, divinité éminemment capricieuse et inconstante, et, cependant, il a couronné l'édifice de sa pensée par les idées. Il est impossible de tirer d'Éros aucun principe général et universel ; ce qui le caractérise, au contraire, c'est qu'il donne naissance aux jugements qui se passent parfaitement de l'adhésion générale. Celui qui a aimé sait fort bien que l'amour ne peut trouver nul soutien du dehors :

non seulement il n'a pas besoin d'un tel soutien, il le fuit. Les affirmations et les jugements des amoureux ne ressemblent pas aux jugements prosaïques des autres hommes — celui qui aime ne craint pas la désapprobation du monde entier. Après Socrate et Kant, presque toute la philosophie de synthèse, celle qui cherche à réduire à un principe unique consacré par la raison la diversité multicolore et somptueuse de l'univers, écarte de son champ visuel la petite divinité rebelle — et persécute avec d'autant plus de rigueur la foi pure. La philosophie demande : *cui est credendum* ?¹ Elle veut soumettre l'homme à son contrôle même dans ses rares moments d'exaltation spirituelle, quand, oubliant les menaces et les dangers de son existence factice, il va s'abandonner tout entier au mystère et à l'inconnu. Elle ne veut pas le laisser partir vers le monde des possibilités infinies, comme si elle craignait qu'il ne sût vivre un court moment sans sa tutelle. L'Église catholique est portée, dit-on, vers tout ce qui est miraculeux. On croit communément qu'elle approuve et encourage ceux de ses fils qui sont réellement entrés en contact avec les choses extraordinaires et miraculeuses. Erreur profonde. Le catholicisme, tout comme la philosophie laïque, possède un système complexe de critères qui lui permettent de distinguer avec certitude dans une expérience religieuse le vrai d'avec le faux. Ces critères sont pareils aux critères laïques : ils mettent au premier plan le principe de généralité et d'universalité. Et il suffit que l'expérience spirituelle d'un individu y échappe, qu'elle contredise à certains principes bien établis, pour que le catholicisme la rejette, quel qu'en soit le caractère miraculeux.

Nous allons montrer sur quelques exemples la similitude des critères religieux et laïques. Un savant rejette sans hésiter la possibilité d'un phénomène qui suppose la rupture du lien de causalité. Un catholique affirme avec la même cer-

1 « Que faut-il croire ? » · NOTE LCJ

titude qu'une vision divine qui ne serait pas conforme au dogme de la sainte Trinité (là où il n'y aurait pas de *spiritus sanctus procedens ex patre filioque*¹) ne mérite pas d'être prise en considération : c'est un leurre de bonne foi ou un mensonge. Le mysticisme, selon le professeur catholique Zahn, c'est de toutes les hérésies, la plus hostile, par son esprit, à l'Église : celle qui renie sa base historique et objective et, ce faisant, rejette la dogmatique catholique.

Si les savants affirment que toute l'expérience humaine peut être insérée dans les jugements faisant partie d'une catégorie spéciale créée par Kant — catégorie des jugements *a priori* — de leur côté, les théologiens catholiques appliquent à la vie intérieure de l'individu les critères parfaitement définis, grâce auxquels ils sauront distinguer le vrai d'avec le faux. Nous le constatons dans les ouvrages de Zahn, le traité du P. Poulain ou le petit livre du cardinal Gennari, intitulé *Del falso misticismo*². Ces ouvrages, et bien d'autres encore, cherchent moins à décrire l'expérience mystique qu'à la vérifier. Surtout le P^r Zahn est tout fier d'insister sur la prudence méthodologique des catholiques dans leurs recherches sur les phénomènes extraordinaires. Il affirme que le catholicisme applique une méthode aussi rigoureuse que celle dont se servent les hommes de science les plus méticuleux. Cette affirmation contient, certes, une part de vérité. Le catholicisme monte une garde vigilante sur les remparts de sa doctrine, et Dostoïevski n'exagère presque rien en disant qu'on eût interdit au Christ l'accès du domaine soumis à l'infaillible *pontifex maximus*³. Aux yeux de la doctrine, cette vigilance repré-

1 « [...] de Saint-Esprit procédant du Père et du Fils ». CHESTOV a recours ici à un détail théologique significatif. *Filioque* signifie « et le Fils » car pour les catholiques le Saint-Esprit procède du Père « et » du Fils. Contrairement aux Orthodoxes pour qui le *Filioque* est une hérésie. En effet ils soutiennent que le Saint-Esprit procède du Père « par » le Fils : *Per Filium*. · NOTE LCJ

2 « Du faux mysticisme. » · NOTE LCJ

3 « Grand pontife » ou « Souverain pontife » (*summus pontifex*). · NOTE LCJ

sente la même nécessité que représentent pour la science ses prémisses et le principe des jugements *a priori*. Du point de vue logique, il n'y a pas de différence entre les idées des catholiques et celles des savants sur les caractères fondamentaux de la vérité. La vérité donne droit à cette affirmation : « Je n'entends absolument plus rien qui soit contraire à ma doctrine. » (*Ego omnino nihil audio contrarium doctrinae meae*). Autrement dit, l'homme ne se décide à émettre un jugement que lorsqu'il se sent en droit de ne point prendre en considération ce qui le contredit. Nous pouvons donner encore une autre formule qui exprime bien la conception humaine de la vérité : celui qui énonce un jugement, formulé comme une vérité, suppose qu'il retire à tous les êtres raisonnables le droit d'exprimer une opinion différente. Si nous affirmons que les rayons lumineux suivent dans leur trajet une ligne droite, tous ceux qui affirment que ces rayons suivent une ligne courbe émettent un jugement faux. Celui qui détient la vérité sait que son jugement est consacré par une autorité soi-disant supérieure, tellement puissante que rien au monde ne peut lui résister. Il acquiert ainsi le droit à cette *sancta superbia* (*saint orgueil*) dont nous a parlé Liguori, le dernier des docteurs de l'Église ; née avec Socrate celle-ci avait revêtu un éclat particulier chez les stoïciens. Saint Augustin et Luther lui-même avaient beau détester la doctrine stoïcienne. Ils ne purent cependant renoncer à la sanction suprême, ni admettre de partager celle-ci avec les autres hommes.

Celui qui veut prêcher aux hommes doit les persuader qu'il détient les droits exclusifs. Quand Luther disait : « Je suis certain et persuadé par l'esprit du Christ que ma doctrine est vraie » (*Certus et persuasus sum per spiritum Christi meam doctrinam veram esse*) — alors pareil à tous les maîtres, il ne se contentait pas de faire part de ses révélations. Il interprétait les événements de sa vie intérieure selon les traditions de la philosophie hellénique. Cet ennemi de la raison suppo-

sait néanmoins que Dieu était soumis, comme les hommes, à certaines normes générales et que, tout ce que l'homme apprenait par la voie divine pouvait être converti, du fait de son origine, en une affirmation générale et obligatoire pour tous. Autrement dit, celui auquel parvient le message divin ne se borne pas à écouter les paroles qui lui sont dites, mais il s'imagine entendre quelque chose de plus — c'est que la révélation qui lui a été faite a force de vérité. Par exemple : Luther entendit que son service monastique n'était pas agréé par le Ciel. Il lui fut donné de connaître, qu'en prononçant ses vœux il disait : *Ecce Deus tibi voveo*¹, etc. Notez que Luther ne se contenta pas de considérer le Message comme une admonition pour lui-même : il conclut encore que tous les moines avaient fait un vœu d'impiété. En adoptant de semblables conclusions, il se plaçait de nouveau, sans s'en rendre compte, sous l'égide du haïssable Aristote. Ce n'était plus la révélation elle-même qui importait avant tout pour lui, mais la loi, l'idée générale, la norme — tout ce qui soulevait autrefois ses protestations passionnées. Comme les théoriciens modernes de la connaissance, il considérait que l'esprit humain n'était capable de faire face à la diversité du monde réel qu'au moyen des jugements de caractère général et universellement obligatoires. Il allait plus loin encore que ces théoriciens en étendant son jugement au Créateur : non seulement l'homme, Dieu lui-même est incapable de se retrouver dans les aspects infiniment multiples de la réalité et ne peut s'y orienter qu'à l'aide des concepts généraux. Luther transformait ses révélations en vérités, et à mesure qu'il était appelé à jouer le rôle de chef parmi les hommes, il s'habitua peu à peu à penser que tout ce qu'il avait reçu d'en haut lui avait été envoyé comme une vérité. Ce n'était donc point une révélation qui lui était personnelle, mais une

1 « Seigneur, je te consacre l'impiété et l'idolâtrie de ma vie tout entière. » *Ecce Deus voveo tibi impietatem ad idolotriam totae vitae.* · NOTE 1.C

chose représentant une loi commune pour tous. Nous observons le même processus chez Platon : Éros s'est changé en vérité, et a engendré tout un complexe d'idées immuables et éternelles.

La foi de Luther a subi la même métamorphose ; elle s'est transformée en une doctrine précise et définie, s'appuyant sur la *sancta superbia* (*le saint orgueil*). D'où les catéchismes luthériens dont l'auteur lui-même, et plus encore ses successeurs, y compris Adolphe Harnack, furent si fiers. Ces catéchismes sont en effet, les modèles du genre. Rien d'étonnant si les protestants élevés dans cette tradition vieille de quatre siècles se distinguent avantageusement par leurs qualités morales. Mais pour écrire les catéchismes, Luther dut renoncer à son expérience exceptionnelle. Il parle en homme qui ne s'est jamais douté de l'existence des choses qu'il a contées pourtant lui-même dans *De Servo Arbitrio* (*De la liberté asservie*) et les *Commentaires*. Le Décalogue est à la base des catéchismes. Luther ne cesse de répéter : « Tu dois, tu ne dois pas »... oubliant complètement la colère qui autrefois s'emparait de lui à la seule pensée de Moïse et de ses commandements.

Voici comment, d'après Luther, on doit comprendre les commandements dans son catéchisme : « Dieu menace de punir ceux qui transgressent les commandements — c'est pourquoi nous devons craindre Sa colère et ne s'en écarter jamais. Dieu promet de combler ceux qui observent les commandements — c'est pour cela que nous devons l'aimer, nous fier à Lui et vivre selon Ses commandements. » Que nous sommes loin des discours pathétiques qui nous apprenaient qu'il n'était pas donné à l'homme d'observer les commandements, que la loi n'était pas faite pour le sauver. La foi devient un mérite, tout comme chez saint Thomas d'Aquin, elle donne à l'homme la sainteté devant Dieu, de même son observance des commandements lui est comptée. « Sache que Dieu te parle, s'exclame Luther, et qu'Il exige de toi l'obéis-

sance. Si tu Lui obéis, tu seras Son enfant bien-aimé ; si tu Lui désobéis, l'opprobre, le malheur et les supplices t'attendent.» Tel est essentiellement le ton des catéchismes.

« Je suis l'Éternel, ton Dieu, un Dieu jaloux qui punit l'iniquité des pères sur les enfants jusqu'à la troisième et quatrième génération de ceux qui me haïssent, et qui fait miséricorde jusqu'à mille générations à ceux qui m'aiment et qui gardent mes commandements » (EXODE 20⁵⁻⁶). Luther explique que ces paroles qui font frémir se rapportent non seulement au premier commandement, mais à tous les autres. Elles contiennent, dit-il, une menace terrible et une promesse amicale, qui attirent et effraient à la fois. Nous devons accepter ces paroles dans toute leur grandeur et dans leur rigueur divines, puisque Dieu nous dit Lui-même à quel point il importe d'obéir aux commandements ; quels châtiments impitoyables ne réserve-t-il pas à ceux qui s'en écarteront, de quelle récompense généreuse ne comblera-t-il pas ceux qui vivront selon sa loi.

Devenu réformateur, Luther est obligé de taire ce qu'il a connu dans des moments d'illumination et d'extase. Jakob Böhme disait qu'il ne parvenait plus à comprendre ses propres œuvres lorsque Dieu écartait de lui sa dextre. Luther aurait dû dire la même chose. Mais Böhme n'était qu'un croyant, tandis que Luther était un réformateur. Il est permis à un croyant de s'en remettre à la volonté divine. Mais celui qui devient un personnage historique se sent responsable de ses paroles et de ses actes. Luther avait pour tâche de protéger sa doctrine par ses propres forces — comment attendre de lui des aveux pareils à ceux de Böhme ?

Un croyant cherche à effacer les limites des mondes visible et invisible. Dans la cellule du monastère, Luther se réjouissait de sa propre faiblesse et rendait grâce à la puissance infinie du Créateur. Mais devant les hommes il devait paraître lui-même Tout-Puissant armé d'une connaissance parfaite.

Autrefois il ne craignait pas la rupture entre le présent visible et l'avenir mystérieux, il voyait, au contraire, dans ce mystère une promesse de bonheur. Mais voilà qu'il a peur du mystère, qu'il évite les ruptures, qu'il cherche, comme les catholiques, à voir dans la vie universelle un tout organique, afin de pouvoir, à partir des choses connues, arriver à des conclusions certaines concernant des choses inconnues. Il veut entendre sa propre justification encore sur cette terre et avoir le pouvoir ici-bas de guider son prochain vers le salut.

Certes, ce n'est pas par la *sola fide* (la foi seule) qu'on y arrive. La foi n'apporte ni tranquillité, ni sécurité. La foi ne s'appuie pas sur le *consensus omnium*¹, elle ne connaît ni fin, ni limites. Contrairement à la raison, elle ne procure jamais le contentement triomphal de soi-même. Elle n'est que frémissement, attente, nostalgie, effroi, espérance, pressentiment de quelque chose de grand et d'inattendu ; elle est le refus du présent et l'impuissance de pénétrer dans l'avenir. C'est ainsi que Luther concevait la foi pour lui-même, mais il ne pouvait pas faire accepter cette conception par les autres. Les hommes exigeaient les solutions définitives de tous les problèmes. Luther pouvait-il leur déclarer que dans la vie il n'existait pas de solutions définitives ? Si même il lui arrivait d'en parler, il ne pouvait pas inclure cela dans son système didactique. Il n'en est jamais question dans les *loci communes*² si habilement composés par Mélanchthon. Il en fut de Luther, comme de Platon. On n'a jamais su déchiffrer ce mystère — on ne le déchiffrera peut-être jamais — que la foi, tout comme la philosophie pour Platon, n'est que la préparation à la mort. Socrate et Platon ayant connu cette « vérité dernière » n'ont jamais pu la transmettre aux hommes, et Luther a dû garder pour lui la *sola fide* (foi seule). Il en a parlé pourtant avec force et passion, mieux que Platon ne le fit

1 « Le consentement universel ou l'avis unanime » · NOTE LCJ

2 « Lieux communs », voir note page 189. · NOTE LCJ

de son « mystère ». Mais certaines vérités, même exprimées tout haut, ne cessent pour autant d'être un mystère. La vérité platonicienne a échappé aux philosophes, comme l'essence de la doctrine de *sola fide* (*la foi seule*) a échappé aux protestants. Les théologiens catholiques disent avec raison que le protestantisme n'est à l'heure actuelle qu'un catholicisme simplifié. Comme il arrive toujours lorsque les événements passent sur le plan historique, la victoire est restée au sage, à Socrate et non à l'Insensé, et l'ultime mystère, s'est éloigné des foules incrédules pour se réfugier dans l'éternelle solitude — τοῖς πολλοῖς ἀπιστίαν παρέχει — la foule est incrédule (Platon, *Phédon*, 69^e).

XIX

Nous voyons à présent combien il est difficile (je dirai même impossible), de passer de la calme confiance qu'on peut avoir dans sa raison et dans ses forces à la foi aveugle en un Dieu Tout-Puissant. Notre raison et notre conscience sont ainsi faites qu'il n'y a point pour nous de malheur plus effroyable que de pénétrer dans l'inconnu. L'inconnu est pour nous synonyme de perdition. Nous voulons nous appuyer sur du solide et nous le cherchons parmi les choses vues et éprouvées. Du ciel même nous réclamons un gage ! Nous éprouvons moins de répugnance devant des difficultés certaines que devant l'inexploré. Et pourtant, dans des moments privilégiés de crise ou d'exaltation, l'homme commence à percevoir confusément que tout cet ordre, cette solidité, dont il a su s'entourer grâce à ses propres efforts, ne sont peut-être qu'une concession à l'impuissance de l'esprit humain condamné à ne jamais pouvoir franchir certaines limites.

La cathédrale gothique, la *Summa Theologiae*¹ de saint Thomas d'Aquin, ne résistent pas plus aux forces destructrices du temps et de l'éternité que les misérables masures des hommes primitifs, les tanières des bêtes ou les nids d'oiseaux. Seules restent indemnes, malgré les tentations et les épreuves qui attendent l'homme sur cette terre, les choses qui ne sont pas sorties de ses mains. La mystérieuse légende biblique de la création, comme celle du péché originel, légende dont la signification profonde échappe à l'homme d'aujourd'hui, nourri de vérités apodictiques, apparaissent alors plus dignes de foi que tous les systèmes vérifiés de la philosophie scientifique. Arraché à la routine de la vie quo-

1 « La Somme Théologique » · NOTE LCJ

tidienne, l'homme sent la présence des choses que la veille encore il jugeait imaginaires, incompatibles avec l'idée fondamentale qu'il se faisait de la vérité. Il est alors capable de rejeter avec dédain l'expérience d'une longue vie. Cette expérience, ainsi que l'enseignement des millénaires de l'Histoire humaine, lui apparaissent soudain comme faux et inutiles. Tout ce qui portait le titre vénérable d'autorité, tous les critères qui permettaient d'opérer avec les vérités perdront à ses yeux leur signification. La vérité qu'il entrevera dans de tels instants n'aura point besoin d'être universellement reconnue, encore moins d'être contrôlée. Dans un moment d'illumination, Jakob Böhme a eu l'audace d'affirmer que lorsqu'il s'agit du divin, nul homme ne peut rien en dire aux autres. En effet, par sa nature même, le divin ne peut guère trouver son expression dans une idée, un principe, une proposition, ni dans une de ces formules dont l'homme est obligé d'affubler sa vie intérieure pour la communiquer sous forme de vérité à ses semblables. Dieu est Créateur ; tout ce qui est divin est donc création neuve, dont le propre, à la différence des choses faites par les hommes, est de n'être pas soumis aux normes, ni aux limitations. La rupture est telle entre la terre et le ciel, le gouffre si profond, qu'il ne peut jamais y avoir d'élévation progressive ; de passage gradué de l'un à l'autre. Seul est possible le *raptum* — l'*extase*, la mystérieuse transfiguration. Essayer de se préparer à la foi ou d'y préparer les autres est chose vaine.

Tertullien disait bien : *Fiunt non nascuntur Christiani*¹. Les voies choisies par le Créateur pour acheminer les hommes vers la vie nouvelle peuvent paraître terribles, unimaginables. Le marteau divin de Luther, l'abîme de l'abandon et de la solitude que nous dépeint Tolstoï dans ses récits, les expériences des cyniques, celles de saint Augustin, le « par-delà le Bien et le Mal » de Nietzsche — que de cruauté dans tout

1 « On ne naît pas chrétien, on le devient. » · NOTE LCJ

cela, de déraison et de brutalité, lorsqu'on mesure ces choses à l'échelle humaine ! Et s'il nous avait été donné de juger, n'aurions-nous pas condamné l'auteur de tous ces maux ? Le catholicisme et le protestantisme, également intéressés à justifier leurs doctrines aux yeux des hommes, se sont munis tout naturellement de dogmes atténuants, dont il a été question plus haut. Il leur importe d'affirmer que tout homme peut trouver le chemin de la Vérité. Mais ni les *exercitia spiritualia*¹ de Loyola, qui imitent par leur droiture et leur rudesse la cruelle et implacable nature, ni les sermons d'Adolphe Harnack qui espère révéler aux hommes la vraie foi à l'aide d'arguments raisonnables et de considérations humanitaires, n'arrivent à ébranler l'âme humaine, solidement attachée à sa routine. La foi restera à jamais un mystère, toutes les techniques dont la raison se sert pour nous y amener s'étant avérées inefficaces. Il faut croire que c'est la nature même de ces techniques rationnelles, la volonté même qu'elles représentent de trouver un chemin sûr vers l'inconnu et le problématique, qui abolissent pour l'homme toute possibilité de solution.

Tout ce qui précède sert à illustrer ce fait. Mais illustrer n'est pas prouver et il ne peut y avoir ici de preuves : plongés dans les ténèbres éternelles où nous errons à tâtons, nous ne pouvons y voir quoi que ce soit de distinct. Il n'y a là rien de permanent, de défini, de prévisible ; tout ici est inattendu, merveilleusement fortuit, ineffable. C'est peut-être là que se cache la cause profonde des perpétuelles discussions sur la Vérité Dernière qui ne peuvent jamais aboutir : ce qui est mystère et vie, ce qui est indéfinissable et illimité — les hommes voudraient le convertir en jugements bien arrêtés et précis.

C'est sans doute pour cela que ceux qui ont connu la foi deviennent souvent apostats ou réprouvés. L'Église jeta l'ana-

1 « Les exercices spirituels » · NOTE LCJ

thème sur Luther, et Luther victorieux exigea à son tour une soumission absolue : il alla même jusqu'aux persécutions. Calvin qui échappa par chance aux tribunaux catholiques, fit brûler Michel Servet. Tous les disciples d'Aristote étaient convaincus que la vérité avait besoin d'être défendue par les hommes. Privée du soutien de leurs faibles bras, elle risquait de périr ! Et ils avaient raison. Cette vérité qu'ils proclamaient et défendaient aurait effectivement péri, si, pour la sauvegarder ils n'eussent recouru à la contrainte. Le catholicisme eut besoin de l'Inquisition, comme Aristote eut besoin d'arguments et de preuves pour défendre son système philosophique. Mais que ce fût à coups d'arguments ou à coups de glaive, ces hommes combattaient pour tout autre chose que la vérité essentielle de leur vie. Voilà pourquoi j'ai cherché au cours de cet ouvrage à séparer la vie profonde des hommes des vérités qu'ils avaient proclamées. Dans leur for intérieur, ces hommes étaient étrangers à toute norme. S'ils s'armaient de schémas tout faits, de propositions universellement valables, ce n'était que lorsqu'ils s'adressaient à autrui. Aussi une solitude encore plus totale que celle qu'on trouve dans les profondeurs de la terre ou au fond des mers reste le principe et la condition même de tout effort pour se rapprocher de l'ultime mystère.

Et là, il n'y aura personne pour nous soutenir, tous, au contraire, se dresseront contre nous, tous nous condamneront. Privés du bénéfice des lois, nous incarnerons en nous-mêmes tout ce qui nie la loi. Ainsi parlaient Tolstoï, Luther, Nietzsche et d'autres encore. Et nous comprendrons enfin la parole du psalmiste : « Si Dieu est avec moi, je n'ai besoin de personne. » Je n'ai même pas besoin que les autres disent : « Dieu est avec lui », ni que Dieu s'acharne contre ceux qui sont contre moi, ni que les autres soient comme moi, ni que j'aie le pouvoir de mener les autres. Mener et unir les hommes en vue de buts terrestres est affaire d'hommes. Pour aller

vers Dieu, il faut être appelé par Lui, il faut qu'Il nous conduise vers Lui. Ce n'est que dans la solitude, dans le secret absolu que peut éclore l'ultime vérité — celle qui, loin d'exiger des témoins, n'admet pas la présence d'autrui, qui est hostile à toute preuve et qui redoute cela même dont s'autorise toute vérité empirique, j'entends l'approbation générale, la reconnaissance accordée une fois pour toutes par les hommes.

Je me rends parfaitement compte qu'en dépouillant la vérité de sa prérogative d'universalité considérée jusqu'ici comme sa qualité intrinsèque, je risque fort de lui faire perdre tout crédit aux yeux des hommes. Du moment qu'elle ne peut plus prétendre à être reconnue de tous, elle est pour la grande majorité de nos semblables comme un roi sans couronne, comme un sel qui aurait perdu sa saveur. Et pourtant, je ne saurais ni penser, ni parler autrement. Tous ces hommes aussi, dont j'ai parlé dans ce livre, ont senti au contact de la vérité que, contrairement à l'opinion courante, sa valeur et sa signification ne tenaient point au fait d'être unique et toujours pareille pour tous. Peu importe pour un amoureux que sa bien-aimée ne passe pas pour la plus belle aux yeux de tous — de même pour celui qui cherche la Vérité la reconnaissance générale est sans valeur. Que les hommes se détournent de lui, qu'ils l'accablent de sarcasmes et de menaces... rien ne peut le toucher, si Dieu est près de lui. Il ne cherche point de soutien et il sait par sa propre expérience que les hommes ne peuvent être secourus en ces ultimes et terribles instants où ils passent de l'incroyance à la foi.

Pour conclure, je voudrais évoquer ici la figure d'un grand penseur trop souvent méconnu. La « doctrine » de Michel de Molinos n'a pas laissé de traces notables dans l'histoire et il ne serait même pas à souhaiter qu'elle fût adoptée par l'humanité. Il savait fort bien lui-même, me semble-t-il, que son savoir à lui ne pouvait guère servir à guider les autres. Il a écrit, pourtant, son *Guide spirituel pour dégager l'âme des*

*objets sensibles et pour la conduire par le chemin intérieur à la contemplation parfaite et aux riches trésors de la paix intérieure*¹. Mais à la lecture du livre, on se rend compte que la promesse que contient le titre n'est faite que pour la forme : chaque guide spirituel doit bien promettre quelque chose ! Molinos lui-même sait parfaitement qu'il ne peut pas faire grand-chose dans ce sens. « C'est Dieu seul qui peut élever l'âme de la méditation à la contemplation. Si le Seigneur, par une grâce particulière, ne l'appelle, tout le savoir et toutes les instructions du guide n'y pourraient rien². »

Le lecteur pourra se demander à quoi bon écrire des livres, composer des « guides » ? Certes, on n'écrit pas cette sorte de livres pour nous indiquer le chemin à suivre, pour nous apprendre ce que nous devons chercher à atteindre — aucun livre ne saurait l'enseigner. La tâche d'un guide spirituel consiste uniquement à aider un être humain à se libérer de cette sagesse usuelle qui est devenue pour lui comme une seconde nature. C'est par là que l'homme peut être utile à son prochain. Celui qui s'est rendu compte de la vanité du savoir humain, celui qui sait que les voies toutes tracées ne mènent pas à la Vérité, peut soutenir et consoler ceux qui sont encore à leurs débuts. Le livre de Molinos, ainsi que les meilleurs passages des œuvres luthériennes, nous engagent à suivre sans crainte notre chemin, en abandonnant tout espoir en la sagesse humaine. « La plus dangereuse des tentations », nous dit Molinos, « c'est de rester sans elles, c'est pourquoi il faut se réjouir d'être tenté »³. Il appelle l'homme dans cette

1 *Guida spirituale, che disenvolge l'anima e la conduce per l'interior camino all'acquisto della perfetta contemplazione, e del ricco tesoro della pace interiore.*

2 *A Dio solo tocca, non alla Guida Spirituale, il promover l'anima dalla meditazione alla contemplazione ; perchè se il Signore non la chiama con sua special grazia a questo stato d'orazione non fara niente la Guida con tutti i suoi documenti, et col suo sapere.* (MOLINOS, lib. I cap. XVI-II9.)

3 *Finalmente devi sapere, che la maggior tentazione è lo star senza tentazione ; e perciò devi rallegrarti (gaudendum tibi est) quando ti assalirà.* (MOLINOS, lib. I cap. X-63.)

ultime solitude qu'avaient rejointe avec effroi et contre leur gré les héros de Tolstoï et Tolstoï lui-même. Ce n'est que dans cette divine solitude que l'homme trouve à assouvir ses aspirations. « Aimable solitude ! centre des biens qui ne passent pas ! Miroir où l'on contemple sans cesse le visage du Père ! c'est avec raison qu'on te nomme solitude, car tu es si déserte qu'à peine trouve-t-on une âme qui te connaisse, qui t'aime ou qui te cherche¹. »

D'après ces quelques extraits, nous pouvons juger à quel point Molinos s'éloigne, dans sa représentation du Bien, de l'idéal qui est commun à presque tous les humains. La terrible solitude qu'il exalte est celle où personne ne nous aime ni ne nous connaît, celle qui serait pour les autres le plus cruel des châtements...

¹ *O dilettable solitudine e cifra di eterni beni ! O specchio, in cui di continuo si mira l'eterno Padre ! con ragione ti chiami solitudine, perchè stai tanto sola, che appena vi è un'anima, che ti cerchi et che ti ami et ti conosco.* (MOLINOS, libro III cap. XII-III9.)





BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CITÉS

Œuvres de Luther

1. *Commentarium in Epistolam S. Pauli ad Galatas*. — Pour le texte latin nous nous sommes référés à 3 petits volumes, éd. Erlangae sumtibus Caroli Heyderi, 1843 et 1844. Curavit D^r I. C. Irmischer. Ces volumes font aussi partie de l'édition d'Erlangen (cette dernière édition englobe 35 tomes d'œuvres en latin et 67 tomes d'œuvres en allemand). Dans l'édition de Weimar¹ le commentaire figure dans le volume 40 (partie I et II) sous le titre : *Grosser Galatenkommentar*. Nous n'avons pas donné les références de cette dernière édition.

2. *Epistola beati Pauli apostoli ad Romanos (1515-1516)* — Pour le texte latin (texte original) nous nous sommes référés au vol. I de l'ouvrage édité par Ficker en 1908 (Dietrich Verlag, Leipzig) — portant le titre : *Luthers Vorlesung über den Römerbrief*. Cet ouvrage comprend 2 volumes (Erster Teil : *Die Glossen* ; Zweiter Teil : *Die Scholien*). Il a été reproduit textuellement dans le vol. 56 (1938) de l'édition de Weimar (voir § 1 ci-dessus) sous le titre de : *Die Briefe an die Römer*. Nous avons également donné les références de cette édition.

3. *De Servo Arbitrio (1525)* — Pour le texte latin (texte original) nous nous sommes référés au volume 3 de l'édition *Luthers Werke in Auswahl*, in-8° Bänden herausgegeben von Otto Clemen, Verlag Gruyter, Berlin (1930-1934), ainsi qu'au volume 18 de l'édition de Weimar.

Ce livre est traduit en français par DENIS DE ROUGEMONT et a paru sous le titre *Le serf arbitre* aux éditions Je Sers en 1936.

4. *De votis monasticis indicium (1521)* — Pour le texte latin nous nous sommes référés au vol. 2 (pp. 188-298) de *Luthers Werke in Auswahl* — herausgegeben von OTTO CLEMEN. Verl. W. DE GRUYTER, Berlin, 1934 ; et au vol. 8 de l'édition de Weimar (pp. 573-669).

1 D^r Martin LUTHERS WERKE, *Kritische Gesamtausgabe*, Hermann Böhlaus, Weimar. Commencée en 1883, elle comportera environ 80 gros in-4°. Elle s'acheminera vers sa fin. Les œuvres se suivent dans un ordre chronologique. Font partie, hors série, de l'édition : 1° *Die Deutsche Bibel*, t. 1, 1906 ; t. IX, 1937. — 2° *Les Tischreden*, éd. Kroker, t. I, 1912 ; t. VI, avec index, 1921 ; 3° *La correspondance* (18 vol. in-12, 1884-1923).

Ouvrages Divers

- ATHANASE (saint) De incarnatione Dei Verbi et Contra Arianos, *Patrologie grecque* de MIGNE, t. 26, colonne 996.
- AQUIN (saint Thomas D'), *Somme théologique*. Texte latin et traduction. *Traité de Dieu*, vol. I (1a, a. 1-11) Desclée, Paris, 1947. *Traité de la vie humaine* (2a 2ae. q. 179-189).
- AUGUSTIN (saint), *La cité de Dieu* (3 vol.), traduct. par L. MOREAU, 4^e éd. avec le texte latin, Paris, Garnier Frères, 1899.
- AUGUSTIN (saint), *Confessions* (2 vol.), texte établi et traduit par LABRIOLLE, éd. Les Belles Lettres, Paris, 1925 et 1926.
- BOUGAUD (Mgr), *Le christianisme et les temps présents*, tome III, *Les dogmes du Credo*, 1 vol. 590 pp., Poussielgue, 1907; t. IV, *L'Église*, 1 vol., 612 p., Poussielgue, 1907.
- DENIFLE, *Luther und Luthertum*, 3 vol., 400 p. chacun à savoir: Erster Band (*I Abteilung*), Erster Band (*Schluss Abt.*), Zweiter Band (*Denifle und Weiss*), 2^e éd., éd. Franz Kirchheim, Mainz, 1904.
- L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église* (3 vol.), Paris, Fontemoine, vol. 1, 1906; vol. II, 3^e éd., 1908; vol. III, 4^e éd., 1911.
- DENZINGER, *Enchiridion symbolorum et definitiorum*, Wirceburgi, 1865.
- GRISAR (Hartmann), *Luther, Drei Bände*. 1 Band: *Luthers Werden. Grundlegung der Spaltung bis 1513*; 2 Band: *Auf der Höhe des Lebens*; 3 Band: *Am Ende der Bahn*, 1^{re} et 2^e éd., 3 vol., 600 p. chacun, éd.: Freiburg in Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1911.
- HARNACK (Adolf), *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (Samml. der theologischen Lehrbücher), 3 vol., 1^{er} vol.: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, 820 p.; 2^e vol.: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, I, 538 p.; 3^e vol.: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas*, II-III, 959 p.; éd. J. C. B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1909-10.
- HARNACK (Adolf), *Das Wesen des Christentums*, 1 vol., 189 p., éd. J. C. Hinrichssche Buchhandl., 1906.
- LIGUORI (saint Alphonse-Marie De), *La vraie épouse de Jésus-Christ*, traduit en français par le P. F. DELERME, 2 vol. in-16 (Castermann, Paris, 1936).
- LOOFS (Friedrich), *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 1 vol., Niemeyer, Halle a-S., 1906.
- LOYOLA (sancti Ignatii De), *Exercitiorum Spiritualium*, édition princeps qualis in lucem prodiit Romae, 1548, 1 vol., Herder, 1910.

- LOYOLA (saint Ignace De), *Exercices spirituels* traduits par le P. JENNESSEAU, annotés par le P. ROTHAAAN, 1 vol., de Gigord, Paris, 1913.
- POHLE (Joseph), *Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern*, 3 vol., 590, 635, 824 p., éd. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1911-12.
- PLOTIN, *Ennéades*, précédé de *La vie de Plotin* par PORPHYRE (p. 1 à 39 du vol. I), vol. I, 1924; vol. VI, 1938; éd. Les Belles Lettres, Paris.
- POULAIN (R. P. Aug.), *Des grâces d'oraison* (Traité de théologie mystique), 2^e éd., éd. Beauchesne, Paris, 1922.
- RANKE (Leopold Von), *Die Römische Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*, 1 vol. contenant 336 + 377 + 208 + 330 p., éd. Dunker u. Humblot, 1907. Leipzig.
- REUTER (Herrmann), *Augustinische Studien*, 1 vol., 516 p., éd. Perthes, Gotha, 1887.
- RITSCHL (Otto), *Dogmengeschichte des Protestantismus*; 4 vol., Leipzig, 1908. I. *Biblismus und Traditionalismus*, Leipzig, 1908; II. *Die Theologie der Deutschen Reformation*, 1912; III. *Die reformierte Theologie des 16 und 17 Jhrh.*, 1926; IV. *Das orthodoxe Luthertum*.
- RUPPRECHT (Ed.), *Das Christentum v. D. Ad. HARNACK*, 1 vol., 278 p., éd. Carl Bertelsmann, Gütersloh, 1901.
- SPINOZA, *Éthique*, texte latin et traduction, 2 vol., éd. Garnier, Paris.
- SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement*, texte latin et traduction, éd. Vrin, Paris, 1951.
- SPINOZA, *Cogitata metaphysica* (vol. III de *Ben. de Spinoza Opera*, éd. M. Nijhoff, Hagae, 1895).
- SPINOZA, *Tract. Theol. Pol.* (vol. II de *Ben. de Spinoza Opera*, éd. M. Nijhoff, Hagae, 1895).
- TERTULLIEN, *De carne Christi*.
- TIXERONT, *Histoire des dogmes*, 3 vol., Paris, Lecoffre, 1905 et 1909, et Gabalda, 1931. WALTER (D^r Wilh.), *Ad. Harnack's Wesen des Christentums*, 1 vol., 168 p., éd. A. Deihart (Georg Böhme), Leipzig, 1901.
- ZAHN (J.), *Einführung in die Christliche Mystik*, Verl. Ferd. Schöningh., Paderborn, 1908.
- ZELLER (D^r Edouard), *Die Philosophie der Griechen*, 5 vol., Fuchs Verlag, Leipzig, 1875-76-79-80-81.



TABLE DES MATIÈRES

I	5
II	10
III	18
IV	31
V	42
VI	53
VII	65
VIII	78
IX	90
X	100
XI	111
XII	120
XIII	131
XIV	143
XV	155
XVI	166
XVII	179
XVIII	196
XIX	210
BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CITÉS	219