

# La révolution philosophique de Luther

par Paul Justin

La révolution protestante est inséparable d'une rupture philosophique majeure, dont l'artisan principal est la théologie développée par Luther. Il s'agit d'une rupture éminemment paradoxale, car si elle est bien de nature philosophique, elle se réclame d'une « antiphilosophie » radicale. Ce paradoxe s'explique car si, *en vérité*, toute théologie ne peut se développer que sur une base philosophique, celle de Luther entend, *de fait*, rompre cette liaison nécessaire et inévitable. Nous considérons d'abord le *contenu* de cette rupture, consistant dans les conceptions philosophiques inédites de l'homme, de la raison et de la liberté, qui accompagnent l'élaboration des principes théologiques luthériens. Ensuite nous étudions ses *causes*, dans la formation occamiste de Luther et la décadence de la scolastique aux 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> siècles. Enfin nous abordons ses *conséquences* sur la conception même de la philosophie et de son rapport à la vérité, qui en font le véritable point de départ d'une forme inédite de sophistique. Nous proposerons en conclusion, à seul titre d'hypothèse, une interprétation générale de la figure de Luther comme point d'ancrage de la modernité, qui à partir d'une pure sophistique de la *confiance* personnelle, fonde à la fois une *théologie sans charité* et une *philosophie sans vérité*.

## Introduction

**D**ANS SON OUVRAGE *ORTHODOXIE*, publié en 1908, l'écrivain, catholique et anglais, Gilbert Keith Chesterton livrait ce diagnostic sans appel : « Le monde moderne est saturé des vieilles vertus chré-

tiennes devenues folles <sup>1</sup>. » Un peu avant dans le même livre, il définissait la folie par l'idée fixe et le déracinement de la raison. De ce point de vue, il n'y a aucun doute, le premier chrétien moderne, c'est-à-dire, dans le langage de Chesterton, le premier chrétien devenu fou, porte un nom : c'est Luther. Il fut aussi certainement le plus grand, engendrant paradoxalement, via de multiples traverses et ramifications, ce que nous appelons la modernité, et qui ne serait rien autre chose que ce monde intégralement déterminé par des idées chrétiennes rendues folles. Filiation paradoxale, car il est bien évident que Luther ne fut ni naturaliste, ni moderniste, ni scientifique. Mais peut-être que son étrange « folie chrétienne » permit la libération et le déferlement de toutes les furies antichrétiennes qui déchirent notre monde. C'est ce qui rend d'ailleurs son étude si pénible. Entendons-nous, il ne s'agit pas ici de se plaindre, mais de remarquer un fait objectivement intéressant : travailler sur Luther a quelque chose de douloureux, et même parfois de proprement horrible, qui ne saurait provenir de la seule déviation doctrinale. La raison en est qu'il n'est pas seulement un nouvel hérésiarque, mais bien l'un des piliers de nos temps modernes. Autrement dit, nous sommes nous-mêmes entourés, entachés et assaillis des folies luthériennes, à l'étude desquelles l'âme chrétienne ne peut que ressentir le plus vif déchirement, placée ainsi face au fomenteur lointain des apostasies contemporaines. Comme Luther, notre monde n'est pas seulement hérétique, mais il fait de l'hérésie le ferment nécessaire de toute « vérité ». Comme Luther, il ne se contente pas de définir des vérités hétérodoxes, mais il fait de l'hétérodoxie le principe même de la vérité. Il y a en effet de quoi devenir fou, mais d'une folie toute particulière : une « folie métaphysique » en quelque sorte, qui n'a, quoiqu'en ait Luther, pas grand-chose à voir avec la « folie de la croix ».

C'est dire combien la question philosophique est centrale pour comprendre la révolution théologique de Luther. Au cœur de cette dernière se joue un retournement des principes philosophiques fondamentaux, à commencer par la conception même de la raison. En l'occurrence, le problème est foncièrement celui de l'articulation de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie, et plus profondément encore, de la nature et de la surnature, de la liberté et de la grâce. En soulignant ainsi la question philosophique, il ne s'agit pas bien sûr de minimiser l'importance incontestable des différents contextes pouvant expliquer la naissance et l'expansion de la Réforme, qu'ils soient purement théologiques, ou bien politiques, sociaux, culturels ou économiques. Il y a de nombreux et complexes débats à ce sujet, nous n'y entrons pas. Mais il faut remarquer que ces débats sont toujours soit théologiques, soit historiques. Or il manque à ce type d'explication l'intermédiaire

---

<sup>1</sup> — G. K. CHESTERTON, *Orthodoxie*, trad. fr. L. d'Azay, Paris, Climats, 2010, p. 50. Chesterton ajoute : « Elles ont viré à la folie parce qu'on les a isolées les unes des autres et qu'elles errent indépendamment dans la solitude ».

philosophique, par lequel précisément un bouleversement théologique se traduit par des révolutions historiques. La philosophie est le lien nécessaire entre théologie et histoire, et ce pour une raison simple : si la théologie est guidée par la Vérité, l'histoire est menée par les idées. Or le lien entre l'idée et la vérité est précisément l'objet propre de la philosophie. Sur ce point d'ailleurs, Luther ne s'était pas trompé, visant explicitement la philosophie au cœur même de son combat théologique et en vue de la révolution historique de l'Église. Il y fut certainement en partie aidé par ses disciples, notamment Melancton, formé à l'occamisme et à l'humanisme, et Carlstadt, ancien thomiste et adversaire résolu des occamistes, passé vers 1516, sous l'influence vraisemblable de Luther, au camp des ennemis jurés de la scolastique. Luther fonde donc sa Réforme sur des enjeux philosophiques, qui en l'occurrence sont posés dès le départ sous la bannière d'une antiphilosophie foncière sous-tendant toutes ses élaborations théologiques. Ainsi, dans son *Cours sur l'épître aux Romains* de 1515-1516, il en donne le mot d'ordre : « Aboyer contre la philosophie et exhorter à l'Écriture sainte <sup>1</sup>. » L'aspect central de cette supposée « Réforme » est bien l'émancipation de la théologie de toute doctrine philosophique. Il s'agit en somme de mettre en pratique la séparation radicale de la raison et de la foi, posée en théorie, comme nous le verrons, par les thèses occamistes. Ainsi, la bascule théologique de Luther se fait en partie au nom de l'abandon de ce qu'il nomme, d'ailleurs improprement, la scolastique. Un indice très fort de cette coloration philosophique est son insistance à qualifier de « sophistes » tous ses détracteurs. Insistance parfaitement paradoxale, il faut le noter d'emblée, puisque si depuis Socrate le sophiste est l'ennemi du philosophe, Luther n'emploie cette injure qu'en vue du bannissement de la philosophie. Le *sophiste* est chez lui trop philosophe.

Si, selon le mot de Michelet, Luther fut le « libérateur de la pensée moderne », c'est donc d'abord parce que la théologie luthérienne est le vecteur d'une rupture philosophique majeure, sur laquelle, en même temps, elle s'appuie. Cette rupture est éminemment paradoxale, car bien qu'elle soit de nature philosophique, elle se réclame d'une « antiphilosophie » radicale. Ce paradoxe s'explique d'ailleurs assez bien, et il est même tout à fait significatif. Si toute théologie ne peut se développer que sur une base philosophique, celle de Luther entend rompre cette liaison pourtant nécessaire et inévitable. Autrement dit, son anti-philosophisme est encore une position philosophique, et ne peut pas être autre chose. Pour étudier cette rupture, nous en considérerons d'abord le *contenu*, en rappelant les conceptions inédites de l'homme, de la raison et de la liberté, qui accompagnent les principes théologiques luthériens. Ensuite nous étudierons ses *causes*, dans la formation occamiste de Luther et la décadence de la scolastique aux 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> siècles. Enfin nous aborderons ses *conséquences* sur la

---

1 — M. LUTHER, « Cours sur l'Épître aux Romains », *Scolies*, trad. fr. G. Lagarrigue, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1999, [56, 371], p. 63.

conception même de la philosophie et de son rapport à la vérité, qui en font le véritable point de départ d'une forme inédite de ce que l'on pourrait appeler une « sophistique hérétique », ou une « hérésie sophistique », comme on voudra, en ce sens qu'avec Luther, et, me semble-t-il, pour la première fois, le théologien révolutionnaire et le rhéteur sophistique ne font plus qu'un. C'est ce qui rend précisément son étude si délicate.

Un mot sur les références utilisées. Sur cette question strictement philosophique, les textes principaux de Luther sont le *Cours sur l'épître aux Romains* de 1515-1516, la *Controverse sur la théologie scolastique* de 1517, qui précède les *Quatre-vingt quinze thèses sur les indulgences*, la *Controverse de Heidelberg* de 1518, et surtout le *Traité du serf arbitre* de 1525, qui répond à la *Diatrise sur le libre arbitre*, d'Érasme. D'autre part, les *Mémoires de Luther*, compilés et traduits par Michelet, donnent une vue d'ensemble de l'œuvre du Réformateur, et montrent l'intrication constante des questions philosophiques et théologiques avec le trajet personnel. Outre la première partie de *l'Histoire des variations* de Bossuet, et l'excellente petite synthèse d'Arnaud de Lassus *Connaissance élémentaire du protestantisme*, ce travail s'est appuyé sur trois grands commentaires : l'ouvrage incontournable du père Heinrich Denifle, *Luther et le luthéranisme*, et les deux ouvrages du père Léon Cristianini, *Luther et le luthéranisme*, et *Du luthéranisme au protestantisme*. Signalons que le livre de Denifle fut un véritable coup de tonnerre à sa parution en 1904, détruisant méthodiquement les mythes charriés par la « luthérologie » née au début du 19<sup>e</sup> siècle. Aucun de ces trois livres indispensables n'est malheureusement plus édité, mais ils sont tous consultables en ligne. Enfin, le livre de Jacques Maritain, *Trois réformateurs*, et l'étude récente de Philippe Büttgen, *Luther et la philosophie*, font apparaître le profond ancrage métaphysique de la révolution luthérienne, qui autorise à en faire le ferment paradoxal de la pensée moderne <sup>1</sup>.

## **Aspects philosophiques de la théologie de Luther**

### Les grandes étapes de l'élaboration de la théologie luthérienne

Le problème de l'histoire de l'élaboration de la théologie luthérienne est complexe. Elle s'organise autour de la bascule théologique de Luther, qui intervient après une période d'« incubation » allant de 1505 à 1515. Luther appartient alors encore à ce que Denifle nomme le courant réformateur de l'Église, s'opposant au courant de la décadence devenu dominant à la fin

---

<sup>1</sup> — Voir la bibliographie sommaire donnée dans la partie « lectures » de ce numéro.

du 15<sup>e</sup> siècle et dans les deux premières décennies du 16<sup>e</sup>. Autrement dit, le problème central et décisif est de rechercher et comprendre comment le moine augustin, d'abord disciple fidèle de l'Église catholique, en arriva vers 1515 à formuler un dogme si directement contradictoire à sa foi première. Entré au couvent des Augustins d'Erfurt en 1505, ordonné prêtre en 1507, Luther est envoyé en 1508 à Wittenberg, où il exerce la fonction de lecteur de philosophie à l'université : il y commente l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote, tout en poursuivant des études de théologie. Après un voyage à Rome entre décembre 1510 et janvier 1511, il est nommé sous-prieur et directeur des études au couvent de Wittenberg en 1512. Reçu docteur en théologie en octobre de la même année, après une soutenance présidée par Andreas Bodenstein, c'est-à-dire Carlstadt, celui-là même qui le suivra plus tard dans sa révolution théologique, il entame une série de cours, sur le *Psautier* entre 1513 et 1515, puis sur l'*Épître aux Romains*, entre 1515 et 1516. C'est là que Denifle situe le tournant décisif de Luther, dont le signe est son interprétation révolutionnaire de la justification par la foi chez saint Paul, devenue la justification par la foi sans les œuvres.

Après cette première phase d'incubation, on peut retenir, selon le découpage proposé par Cristiani, trois grandes périodes. D'abord s'ouvre celle de la *querelle théologique* sur la justification, entre 1517 et 1519. Elle démarre par la controverse sur la théologie scolastique et la publication des *95 thèses sur la vertu des indulgences*, provoquant ses démêlés avec la Curie, et une série de lettres assez hypocrites au pape. Elle se poursuit par l'entrevue d'Augsbourg avec Cajetan, dont la douceur et la bonté paternelle échouent à calmer la défiance de Luther, provoquant son appel sans réponse au Concile. Cette période se termine par la dispute de Leipzig avec Jean Eck sur la primauté papale, dont le résultat essentiel fut un raidissement de Luther et un affermissement de ses positions. S'ouvrirait alors la *révolution religieuse*, de 1519 à 1522, durant laquelle l'évolution des idées de Luther se poursuit sur la base posée par le nouveau dogme de la justification, et sous la double influence des attaques de ses ennemis et des excitations nationalistes des néo-humanistes révolutionnaires Ulrich de Hutten et Crotus Rubianus, et de leurs alliés les chevaliers Franz de Sickingen et Sylvestre de Schaumburg. C'est le temps des « grands écrits réformateurs ». Le *Manifeste à la noblesse allemande*, d'abord, entend réformer l'État chrétien à partir de sa théorie du Sacerdoce universel, renversant les principes du Romanisme, associé par lui à l'Antéchrist. Le grand message du *Manifeste* est donc « Liberté et égalité de tous les chrétiens », mais aussi « suprématie du pouvoir civil » : le glaive temporel, y disait Luther, est rigoureusement obligé, lorsque la nécessité s'en fait sentir, de veiller à ce qu'un concile vraiment indépendant soit convoqué.

L'ouvrage *Prélude sur la captivité de Babylone* présente la théorie luthérienne des sacrements, dont il conteste l'action propre, *ex opere operato*,

pour les rendre simples *signes destinés à rappeler la promesse divine* du salut, et qu'il ramène au nombre de trois : l'eucharistie-mémorial, le baptême, et la pénitence, dont il ne conserve que le ministère de l'absolution. Le traité *De la liberté chrétienne* contient les principes fondamentaux de la doctrine luthérienne, c'est-à-dire une théorie de la foi et une théorie des œuvres, rapportées à la liberté et la servitude de l'homme selon le dualisme des natures spirituelle et corporelle. La liberté y est reliée à l'homme intérieur et spirituel, guidé exclusivement par la foi, et la servitude du péché à l'homme extérieur et charnel, guidé par les œuvres. Malgré un souffle religieux indéniable, ces pages n'en recèlent pas moins tous les dangers de la doctrine. Luther y développe une conception toute subjective de la foi comme pure *confiance*, prêchant avec insistance l'inutilité des œuvres. Comme l'indique Cristiani, cela revenait à formuler une « morale sans obligation <sup>1</sup> », dont beaucoup ne devaient retenir que l'indépendance à l'égard de toute loi divine ou humaine, et dont la racine cachée et plus dangereuse encore était la négation de tout libre arbitre.

L'année 1520 est également celle de la bulle de condamnation *Exsurge Domine*, suivie, le 3 janvier 1521, de la bulle d'excommunication. Suivront, après le refus de rétracter à la diète de Worms, et le retrait au château de la Wartbourg, la publication du *Jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques*, où il attaque en premier lieu le vœu de chasteté, mais également le principe même de tout vœu, puis le *De abroganda missa privata*, récusant le sacrifice de la messe et, par voie de conséquence, la messe privée. Avec ces deux derniers ouvrages, Luther arrive aux dernières conséquences de ses principes. La suite ne constituera plus que ce que Cristiani nomme la *marche vers le protestantisme*, troisième et dernière étape de l'élaboration de la théologie luthérienne. Face aux luttes internes contre Carlstadt, les sacramentaires Zwingli, Oecolampade, Bucer, les anabaptistes menés par Münzer, se constitue progressivement une Église d'État, entre 1522 et 1528, dont Luther entend être le chef exclusif – le nouveau pape en somme. Une telle bifurcation autoritaire et réglementaire contredit la plupart des principes élaborés précédemment qui visaient à établir la « religion de l'Esprit » sur la liberté du chrétien. Il n'en reste finalement que la haine de la papauté romaine, et une présentation ultra-dogmatique des principes théologiques censés pourtant avoir été arrachés au dogmatisme aveugle de Rome. C'est durant cette période troublée qu'a lieu la fameuse controverse sur le libre arbitre, menée contre Érasme entre 1524 et 1525. Le traité *Du serf-arbitre*, qui, pour le coup, développe au contraire une longue argumentation, reprend l'ensemble du système, depuis la négation de toute liberté humaine jusqu'à la certitude personnelle du salut et la prédestination absolue des élus et des réprouvés. C'est à un fatalisme intégral qu'aboutit

---

1 — L. CRISTIANI, *Du luthéranisme au protestantisme. Évolution de Luther de 1517 à 1528*, Paris, Bloud et Cie, 1911, p. 200.

alors Luther, sous lequel perce une conception tyrannique de la miséricorde divine. Derrière ce qu'il appelle la « volonté prêchée » de Dieu, dont la miséricorde n'est entendue que par les pécheurs déjà justifiés par la foi, se cache la « volonté secrète » de Dieu, qui, dit Luther, « de propos délibéré abandonne et rejette des hommes pour qu'ils périssent <sup>1</sup> ». Une telle conception nécessite l'exclusion complète de la raison, naturellement scandalisée par cette interprétation du fait de sa croyance illusoire à la libre volonté. Cette croyance, dit Luther, même lorsqu'elle est minimale, se ramène toujours à un pélagianisme déguisé. La raison doit renoncer à sonder les décrets secrets de Dieu, pour laisser place à la foi dans la promesse révélée par la Parole de l'Évangile. Il est intéressant de noter que le cœur de l'argumentaire est une critique systématique du statut démonstratif des preuves rationnelles du libre arbitre. Luther déploie dans ce traité fondamental toute sa force dialectique pour établir une espèce d'antiphilosophie philosophique : nous y assistons à une véritable lutte de la raison contre elle-même.

### La concupiscence invincible, fondement du système luthérien

Dans le labyrinthe luthérien, la difficulté est de ne pas oublier les constantes. On l'a compris, celles-ci sont données par ce que Luther appelle sa « découverte », qui date de son cours sur l'*épître aux Romains*, et où Denifle situe sa bascule théologique. Le point de départ de tout l'édifice est le problème de la justification, et avec lui celui de l'articulation de la grâce et de la liberté, c'est-à-dire de la coopération de l'homme avec Dieu dans l'œuvre de la justification. Or, et c'est ce qui constitue le fond de cette fameuse « grande découverte », il nie dans son cours, à la fin de 1515, tout ce qu'il admettait encore en 1514 dans son commentaire sur le *Psautier* : il y affirme en effet que la *concupiscence est complètement invincible, que Dieu nous a commandé l'impossible, que nous ne pouvons observer ni sa loi, ni ses préceptes*, que toutes nos œuvres, nos exercices et nos efforts ne servent à rien ; pire, qu'ils constituent le péché en tant que tel, l'œuvre même du démon.

Si la concupiscence est invincible, c'est parce qu'elle est, selon Luther, non plus ce que la scolastique nommait la *matière* du péché originel, mais le péché originel lui-même, son *essence*. La conséquence directe est une conception absolument désespérée de la condition humaine. L'homme est mort, impuissant, corrompu jusqu'aux racines, dans son intelligence comme dans sa volonté. Tout le système s'en déduit. L'identité du péché originel et de la concupiscence entraîne le vice radical de toutes nos actions, même les meil-

---

<sup>1</sup> — M. LUTHER, *Du serf arbitre*, suivi de D. ÉRASME, *Diatribes : Du libre arbitre*, trad. fr. G. Lagarrigue, Paris, Gallimard, 2001, [689-690], p. 240.

leures. La volonté est donc esclave du péché, et le libre arbitre n'est qu'un leurre, un mot vide de sens. Le baptême et les sacrements ne peuvent remettre le péché ; celui-ci ne peut qu'être recouvert par les mérites de la croix. Ainsi, le Christ a accompli la Loi et les préceptes à notre place. Récusant la possibilité même de toute coopération de l'homme à l'œuvre de la grâce, la doctrine luthérienne aboutit logiquement à la condamnation de toute œuvre, à commencer par celle de la charité. La justification est ainsi purement extérieure, *imputée* à l'homme pécheur par le mérite unique de la passion du Christ. Cette justice purement extérieure ne demande que la foi passive, et ne reconnaît plus finalement comme péché que l'incrédulité. C'est le mot d'ordre *Sola fides*. Seule la foi, pur effet de la grâce, est libre, tout le reste n'est qu'esclavage du péché. C'est le mot d'ordre *Sola gratia*.

Autrement dit, Luther sépare systématiquement la nature et la surnature, entre lesquelles aucune coopération, ni même articulation, n'est envisageable. La grâce surnaturelle ne relève pas la nature, mais la détruit complètement. Ou plus exactement, elle la délaisse à l'état de pur cadavre. La nature est l'ennemie de la surnature. L'affirmation de la liberté, même résiduelle, n'est pour Luther que le refus pur et simple de la grâce, et constitue toujours un pélagianisme plus ou moins déguisé. Il rompt ainsi avec toute la doctrine catholique pour laquelle, selon le mot de saint Bernard qui la résume magnifiquement au début du traité sur *La grâce et le libre arbitre* :

Ôte le libre arbitre, il n'y a plus rien à sauver ; ôte la grâce, il n'y a plus rien qui vienne sauver. Cette œuvre du salut ne peut se réaliser sans l'intervention des deux : la grâce par qui elle est réalisée, le libre arbitre pour qui ou en qui elle est réalisée. [...] On dit par conséquent que le libre arbitre coopère à la grâce opérant le salut quand il consent, c'est-à-dire quand il est sauvé. En effet, consentir, c'est être sauvé <sup>1</sup>.

Seule la nature peut consentir à son relèvement surnaturel. Luther, au nom de ce que l'on pourrait appeler un *surnaturalisme exclusif*, ôte en réalité toute possibilité à ce relèvement, en rendant illusoire l'idée même de consentement.

## La « théologie de la Parole » ou l'antiphilosophie luthérienne

Dès lors que non seulement la volonté mais aussi l'intelligence sont complètement corrompues, tout acte de la raison est exclu de la justification. Par conséquent la raison elle-même est incapable d'entendre la Parole de Dieu, et doit donc être exclue de la théologie, ce qui évidemment constitue un paradoxe confinant au sophisme, la théologie étant par essence l'accueil et le questionnement rationnels de la Révélation. Un tel paradoxe

---

<sup>1</sup> — Saint BERNARD DE CLAIRVAUX, *La grâce et le libre arbitre*, in *Œuvres complètes XXIX*, trad. fr. F. Callerot, o.c.s.o., Sources chrétiennes n° 393, Paris, Cerf, 2010, I §2, [167], p. 245-247.



n'est possible que sur la base d'une transformation de la raison elle-même, transformation liée au développement de l'idée luthérienne de « théologie de la Parole » qui accomplit le mot d'ordre *Sola Scriptura*, notamment dans ses *Commentaires du livre de la Genèse*, de 1535 à 1546. Luther y oppose la raison philosophique au *Verbum* divin, disant des philosophes qu'ils raisonnent « *sine verbo* », sans la Parole, incapables par leurs constructions conceptuelles d'entendre la simplicité du Verbe, et ignorants « la force de la Parole de Dieu ». Le rôle du commentaire est alors de proposer une interprétation non-savante de l'Écriture, abandonnant les instruments interprétatifs de la Tradition, et donc le lien intrinsèque de la théologie avec la philosophie. Comme le dit Büttgen :

La position de Luther sur la philosophie n'a de sens que si on la considère comme la résultante d'un projet exégétique original, celui d'un commentaire non-savant, anti-spéculatif, qui se réalise dans une critique de l'interprétation allégorique et dans une interprétation qu'on pourra dire linguistique de la Création, de la Trinité et des savoirs qui entendent en rendre compte <sup>1</sup>.

En ce sens, la raison philosophique serait un langage inadéquat pour rendre compte du langage de la Parole. La philosophie, comme la raison, est rendue sourde et aveugle par ses propres productions, occultant le sens littéral des textes par des interprétations allégoriques ineptes. Signalons que ce thème est déjà central dans le traité du *Serf arbitre*, et constitue comme le guide méthodologique de son opposition à Érasme. Mais plus encore, la philosophie, comme la raison, pêche gravement en présument de ses forces, en réalité inexistantes. La théologie de la Parole a précisément pour but central de la faire taire.

On le voit, en tout domaine, la rupture définitive et sans appel est consommée par Luther : rupture entre la nature et la surnature, entre la raison et la foi, entre la liberté et la grâce, et finalement entre l'homme et Dieu. Cette rupture entraîne le motif de la haine de la philosophie, qui parcourt toute l'œuvre de Luther et accompagne indissolublement sa haine pour le papisme. La philosophie se voit associée systématiquement, dans un réseau varié de rapprochements, à tout ce qui s'oppose pour lui à la Parole de l'Écriture : « juifs, turcs, papistes, juristes, philosophes, faux théologiens », mais aussi « fables des poètes », légendes des saints, ou encore règle de saint François. Dans chacune de ces comparaisons, « la philosophie est délibérément banalisée, triviale, à mesure que la Parole de Dieu est installée à une hauteur à laquelle la foi seule, sans aide aucune, donne accès <sup>2</sup> ». Mais est-ce là une stricte invention de sa part, ou subit-il l'influence d'un passé qu'il porterait malgré lui ?

---

<sup>1</sup> — P. BÜTTGEN, *Luther et la philosophie*, Paris, Vrin/EHESS, 2011, p. 121.

<sup>2</sup> — *Ibid.*, p. 13.

## L'occamisme luthérien

### Formation philosophique de Luther : la méconnaissance de la scolastique

Il faut donc poser la question de la formation et des influences de Luther. Pour ce qui est de sa formation, la réponse est relativement simple. Luther n'a étudié la philosophie scolastique que par l'intermédiaire de l'occamiste Gabriel Biel, professeur à l'Université de Tübingen entre 1477 et 1492, dont il lit et étudie abondamment le *Commentaire des Sentences de Pierre Lombard* au couvent d'Erfurt. En fait, l'essentiel de ses études scolastiques a porté sur Pierre Lombard dont il a étudié lui-même les *Sentences*, très ponctuellement Duns Scot, et surtout Guillaume d'Occam, Pierre d'Ailly, et son élève Jean Gerson, qui furent tous deux chanceliers successifs de l'Université de Paris entre 1389 et 1429, et Gabriel Biel. Ainsi, la plupart des propositions de la *Controverse sur la théologie scolastique* de 1517 visent explicitement l'un ou l'autre de ces auteurs. Autrement dit, comme y insiste avec force Denifle, sa formation fut intégralement orientée par la décadence de la scolastique, dont Occam, d'Ailly, et Biel sont les plus fameux représentants. C'est là qu'il faut donc appuyer le paradoxe : dans ses attaques contre la scolastique, Luther en fait vise sa version « décadente », dominante dans les Universités depuis un siècle et demi, à laquelle il avait effectivement été formé, et contre laquelle ses attaques s'avèrent bien souvent parfaitement justifiées. Le pélagianisme qu'il dénonce dans la conception que ces auteurs se font du rôle de la libre volonté dans le processus de justification n'est pas sans fondement, loin s'en faut. Seulement, comme à son habitude, Luther procède à des généralisations plus qu'abusives, quitte à citer improprement voire à détourner le sens de certains textes d'auteurs, tels saint Bernard, Grégoire de Rimini, Tauler, saint Thomas d'Aquin ou saint Bonaventure, qu'il n'avait en réalité pas étudiés réellement, pour leur faire dire souvent le contraire de ce qu'ils avançaient. Autrement dit, Luther ne tient jamais compte de la rupture qui, avec Duns Scot, a suivi l'apogée de la scolastique du 13<sup>e</sup> siècle. Or cette rupture est capitale, et peut à bon droit être considérée comme la préparation lointaine des bouleversements qui nous occupent. Comme le note Étienne Gilson :

Duns Scot prépare Occam et Occam annonce sur plus d'un point l'esprit de la philosophie moderne <sup>1</sup>.

Le cœur en est un renversement de l'articulation de la raison et de la foi, dans le sens d'une autonomisation toujours plus grande de la puissance rationnelle. Partant avec Duns Scot d'une réévaluation du statut de

1 — E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age*, tome II, Paris, Payot et Cie, 1922, p. 68.

la démonstration, les 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> siècles philosophiques convergent vers une séparation complète de la pensée philosophique et de la théologie. Gilson dit ainsi, à propos de Duns Scot :

Rien de ce qui est démontrable par la raison n'est révélé par Dieu, et rien de ce qui est révélé par Dieu n'est démontrable ; la voie qui va conduire à la séparation de la métaphysique et de la théologie positive est largement ouverte et les théologiens la parcourront jusqu'au bout <sup>1</sup>.

En l'occurrence, le « jusqu'au-boutisme » du 14<sup>e</sup> siècle sera occamiste. Ce renversement, avec toutes ses variantes, a de grandes conséquences sur le plan strictement philosophique, que ce soit sur le principe d'individuation, la primauté de la volonté sur l'intellect, le processus de la connaissance, une émancipation progressive de la philosophie aristotélicienne avec l'élaboration d'une conception à la fois particulariste, expérimentaliste et évidentialiste de la science, et surtout, le terminisme et la négation de la réalité des universaux qui valent à ce mouvement le qualificatif de « nominaliste ». Mais il n'est pas sans conséquence majeure sur les conceptions théologiques de la justification, du péché originel, du rôle de la grâce sanctifiante et du libre arbitre, qui préoccupent précisément Luther. L'émancipation de la philosophie s'accompagne en parallèle de celle du libre arbitre, pouvant, selon Occam, reconnaître le bien sans aucune aide de Dieu. Denifle résume :

Intérieurement, par ses forces naturelles, l'homme est capable de dicter ce qu'il faut faire, capable de dire ce qui ressort du précepte d'aimer Dieu par-dessus toutes choses ; donc, la volonté est aussi à même de le mettre en pratique <sup>2</sup>.

De même, selon Gabriel Biel, l'homme est libre de vouloir ce que Dieu veut ; sa liberté consiste en ce qu'aucune contrainte ni empêchement n'est en mesure de l'éloigner de cette volonté. L'homme peut, de soi-même, aller vers Dieu ou vers soi-même. C'est effectivement au minimum du semi-pélagianisme, contredisant totalement tous les efforts de la scolastique ancienne, pour laquelle, que ce soit chez saint Anselme, saint Bernard, saint Bonaventure ou saint Thomas, tous les efforts du libre arbitre vers le bien sont vains s'ils ne sont pas aidés de la grâce ; nuls même, s'ils ne sont pas excités par elle. Sans la grâce, l'homme est incapable de détester le péché en tant qu'offense à Dieu ; il ne peut le haïr qu'en tant qu'il nuit à sa nature. La doctrine occamiste d'une préparation purement naturelle à la justification est intégralement rejetée d'avance par toute la scolastique jusqu'à saint Thomas inclus.

<sup>1</sup> — *Ibid.*, p. 73.

<sup>2</sup> — H. DENIFLE, *Luther et le luthéranisme. Étude faite d'après les sources*, trad. fr. J. Paquier, t. III, 2<sup>e</sup> éd. revue et augmentée, Paris, Auguste Picard, 1916, p. 123.

D'une certaine manière donc, la réaction de Luther est justifiée. Mais comme toujours, sa radicalité l'amène à des absurdités. C'est ce que Denifle nomme avec justesse sa « maudite demi-science ». Mettant dans le même sac Biel, Occam, Scot, saint Thomas, saint Bonaventure, saint Bernard et Aristote, il identifie abusivement scolastique et nominalisme. Ainsi, il fonde sa haine de la philosophie au nom de la théologie de la Parole sur l'idée que la théologie scolastique, et généralement toute théologie articulée avec la philosophie, c'est-à-dire en fin dernière toute coopération de la raison et de la foi, consisterait en une sorte de *calcul rationnel de la justification* ; qu'elle serait donc en somme quelque chose comme une *simonie philosophique*. Aussi finit-il par déclarer ouvertement la raison contraire à la foi.

### La thèse de Denifle

Comment expliquer ces confusions, aux si grandes conséquences ? La grande thèse de Denifle tâche de répondre en pointant le cercle vicieux dans lequel se trouve Luther : formé exclusivement à l'occamisme, il ne fonde sa critique de l'occamisme que sur des principes foncièrement occamistes. C'est pourquoi cette critique reste superficielle, réaffirmant en profondeur les principes fondateurs qu'elle croit détruire. Sa méconnaissance de la vraie scolastique le pousse non seulement à porter des accusations absurdes, mais elle entraîne, entre autres, et c'est le point sans doute le plus funeste, son incompréhension de la notion de grâce actuelle et de la coopération de la volonté humaine à cette aide spéciale de Dieu. Si la grâce actuelle constitue toujours, pour toute la scolastique pré-occamiste, le cœur de toute préparation à la grâce sanctifiante, les occamistes considèrent au contraire cette préparation comme relevant d'actes purement naturels. Autrement dit, ils ne font pas la distinction entre grâce actuelle et grâce habituelle ou sanctifiante. Luther se meut dans cette même indistinction. Aussi, associant indûment l'idée même de préparation à celle d'acte libre de la volonté, il en vient à rejeter toute coopération de la volonté à l'œuvre de la grâce, et finalement, toute coopération de la nature à son relèvement surnaturel. L'intégralité de la théologie luthérienne en découle. Denifle résume la situation ainsi :

D'après les occamistes, un peu aussi d'après Scot, c'est [...] par des actes purement naturels, et accomplis avec l'aide du concours général de Dieu, que nous nous disposons à la grâce sanctifiante. Généralement parlant, ils ne distinguent pas le concours spécial de la grâce habituelle ou sanctifiante. Tous les autres scolastiques, au contraire, voient dans le *concours spécial* ou grâce actuelle un intermédiaire entre l'état naturel et l'état surnaturel, c'est-à-dire entre la nature et la grâce sanctifiante. Dès lors, d'après eux, pour nous disposer à *recevoir* la

grâce habituelle, le concours général ne suffit pas, parce qu'il appartient à l'ordre naturel ; il *faut* que nous y soyons aidés par le concours spécial <sup>1</sup>.

Et plus loin, Denifle souligne le travail en profondeur de ces conceptions occamistes sur la théologie luthérienne :

*Luther supprime complètement le surnaturel.* Sa conception fondamentale de la foi justificante, en tant qu'œuvre divine en nous et sans nous donne sans doute l'apparence du surnaturel. Mais, en réalité, pour *chacun de nous* sa foi est tout aussi extrinsèque que la justice imputée du Christ. Le surnaturel *nous* est donc toujours quelque chose d'étranger <sup>2</sup>.

En somme, Luther coupe l'homme de toute participation à la vie divine. Son surnaturalisme exclusif l'amène en réalité à une conception absurde d'un surnaturel qui serait totalement opposé à la nature, qu'il est pourtant censé relever. Un surnaturel sans participation n'est pas un surnaturel du tout, mais seulement une pure extériorité demandant la soumission totale et aveugle du croyant. L'idée d'une surnature sans relation constitue une contradiction métaphysique majeure, qu'on retrouve d'ailleurs dans l'autre grande hérésie accomplie qu'est l'islam. Du coup, l'idée même de confiance, qui fonde la représentation que se fait Luther de la foi, perd toute consistance : une confiance aveugle n'est pas une confiance réelle, mais la soumission déguisée à une tyrannie.

### Le problème de l'*habitus* de charité

La seconde conséquence importante, liée à la première, porte sur la vertu de charité, dont Luther conteste qu'elle puisse être conçue comme un *habitus*, une disposition, telle que l'a reprise la scolastique à partir du modèle aristotélien de *l'Éthique à Nicomaque*, mais seulement comme un *motus*, un mouvement de l'âme. Seulement là encore, il ignore la distinction scolastique entre vertu infuse, relevant de la grâce surnaturelle, et vertu acquise, relevant de l'œuvre naturelle, qui seule est concernée par les développements d'Aristote. Du coup, chez Luther, la charité n'est plus la vertu surnaturelle de l'amour de Dieu, reçue par grâce, mais devient simple œuvre de charité naturelle pour le prochain. Non seulement elle n'informe pas la foi, mais elle en est clairement séparée, et reste par conséquent indifférente à l'œuvre de la justification. Non seulement elle ne rend pas la foi méritoire, mais elle n'en est au mieux qu'une production nécessaire, au pire une illusion peccamineuse. Sa doctrine de la justification rend impossible l'union de la foi et de la charité qui est au cœur de la doctrine catholique. Ce point est important car il relève d'une double in-

<sup>1</sup> — *Ibid.*, p. 183-184.

<sup>2</sup> — *Ibid.*, p. 219.

fluence : théoriquement, celle de l'occamisme, et pratiquement, celle de sa propre expérience de l'invincibilité de la concupiscence. Cette double influence constitue le cœur de l'interprétation de Denifle :

Pour lui [...] le *péché* subsiste, même après la justification : la concupiscence est le péché originel *subsistant*. Or ni la foi, ni l'espérance, mais *seule la charité est directement opposée au péché* ; la charité exclut directement le péché. S'il eût fait de la charité un facteur de la justification, Luther aurait donc fait crouler tout son système. Or, ce système était fondé sur une *expérience personnelle* : la concupiscence est invincible. Son état d'âme l'empêchait d'accepter la charité <sup>1</sup>.

### La double vérité

Autre trait typiquement occamiste, Luther reprend la doctrine de la double vérité, opposant la vérité naturelle, accessible à la raison, et la vérité surnaturelle, accessible exclusivement par la foi. Cette séparation est une émanation directe d'Occam, ne voulant écouter, dans le domaine spirituel, que la foi et ne laisser à la raison qu'un rôle sceptique, une fonction de mise en doute :

D'après Occam, la foi contient dans les dogmes les plus importants des affirmations dont les conclusions contredisent les principes rationnels universellement admis [...]. Mais une fois supprimée la valeur du principe de contradiction, tout est supprimé, et dès lors on peut en toute liberté aller où l'on veut. Occam a préparé la thèse qui fut formulée de son vivant : une proposition peut être théologiquement fausse et philosophiquement vraie, et inversement <sup>2</sup>.

Encore une fois, c'est la possibilité même d'une participation de l'ordre naturel à l'ordre surnaturel qui se voit purement et simplement abandonnée. La relation intime qui fonde l'ascension vers Dieu laisse place à la séparation pure et simple des ordres. Chez Luther, cette séparation constitue le fond de la passivité confiante du croyant supposée être la condition de sa justification. Rappelons ici l'usage typiquement occamiste de la destruction rationnelle de la démonstration théologique, que nous avons noté à propos du traité *Du serf arbitre*.

### Calvinisme et philosophie

Un dernier mot rapide sur cette question des influences. Nous n'avons rien dit de l'humanisme, pourtant si puissant depuis la fin du 15<sup>e</sup> siècle. En effet, il est clair que Luther y est doctrinalement opposé. Son surnaturalisme exclusif ne peut s'accommoder du naturalisme humaniste, si ce n'est

---

<sup>1</sup> — *Ibid.*, p. 324.

<sup>2</sup> — *Ibid.*, p. 226.

que par opportunisme et convergence ponctuelle d'intérêt. Cette opposition éclate d'ailleurs dans sa controverse avec Érasme. Ce ne sera pas le cas de Calvin, formé à l'humanisme, et qui en gardera la référence aux « Belles lettres » et, comme dit Gilson dans son ouvrage *Christianisme et philosophie*, une « insistance sur la valeur intrinsèque, la beauté, et en un sens, l'excellence de la nature même après la faute <sup>1</sup> ». Il accommode cette persistance humaniste au rejet luthérien de la philosophie, par la distinction qu'il introduit entre « l'intelligence des choses terriennes et l'intelligence des choses célestes ». D'une certaine manière, selon Gilson, Calvin étend « au problème de la connaissance ce que Luther avait déjà dit à propos du libre arbitre, et non sans raison, puisque science et liberté sont deux manifestations différentes d'une même nature, deux témoins de l'état où elle se trouve <sup>2</sup> ». Si la philosophie se trouve en quelque sorte réhabilitée, ce n'est qu'en tant qu'elle appartient au domaine des sciences naturelles, totalement séparé de la théologie positive. Le principe est là encore la séparation irréductible, et sans relation possible, entre les ordres naturel et surnaturel.

## Luther, ou le « nouvel ordre sophistique »

Luther et la vérité : lectures stratégiques,  
falsifications, mensonges

A ce stade, il convient de s'interroger sur la consistance de l'innovation réelle du luthéranisme. Si le fond philosophique de son retournement contre la théologie catholique ne consiste qu'à recycler les thèses occamistes, sa révolution devient toute relative. Elle est en réalité majeure, car elle revient à accomplir les principes occamistes au nom même de leur rejet. Lutter au nom de la foi contre la raison est la meilleure manière d'acter leur séparation irréductible. Tout cela, bien sûr, ne va pas sans une grande dose de dissimulation mâtinée d'ignorance partielle. Il n'est d'ailleurs pas toujours très simple de distinguer les deux, et c'est peut-être de là que Luther tire toute sa force rhétorique. Ce qu'il ignore, il se croit autorisé à le dissimuler au nom de la foi. Ce qu'il dissimule, il se croit autorisé à feindre de l'ignorer, toujours au nom de la foi seule. Autrement dit, il fait de sa malhonnêteté intellectuelle la force même de son argumentaire : que lui importent les nuances de la pensée scolastique, qui ne font qu'accréditer, selon lui, le désordre et l'aveuglement de toute la théologie qui le précède. Dès lors que tout effort rationnel doit être considéré comme le péché suprême contre la foi, il se croit autorisé à n'en faire aucun, mais à concentrer

<sup>1</sup> — E. GILSON, *Christianisme et philosophie*, Paris, Vrin, 1949, p. 27.

<sup>2</sup> — *Ibid.*, p. 29.

toutes ses forces, qui furent très grandes, sur la dénonciation, l'injure et la manipulation rhétorique. Le traité *Du serf arbitre*, qui répond à la *Diatribesur le libre arbitre* d'Érasme, est sur ce point très significatif. C'est un va-et-vient continu entre des interprétations parfois très tendancieuses de l'Écriture et un évitement souvent malhonnête des arguments de l'adversaire. Ainsi, dans tout l'ouvrage, Luther feint de croire qu'Érasme parle de la liberté *seule*, des forces de l'homme *seul*, alors qu'Érasme fait l'effort, contre ses penchants passés d'humaniste anticlérical, de rappeler à tout bout de champ, certes maladroitement et pas toujours non plus de la manière la plus honnête, ce qui fait le fond de la doctrine catholique, à savoir le soutien permanent de la grâce. Luther impose le pélagianisme supposé d'Érasme, pour pouvoir lutter contre lui ; il se réfère à la vérité scripturaire en passant son temps à en infléchir les énoncés ; il utilise les faiblesses de l'adversaire, en l'occurrence le revirement relatif d'Érasme par rapport à ses positions passées, pour en détruire l'effort même. Sa virtuosité rhétorique se développe sur un fond qu'il faut bien dire paranoïaque, dont la formule serait : « tous pélagiens sauf moi, premier disciple réel de saint Paul ! ». Elle en tire même toute sa force, dès lors que la rupture que constitue la foi impose de se placer seul face au monde. Paranoïa qu'en retour, et assez logiquement, cette rhétorique entretient. Luther, qui partout met en avant sa relation au Saint-Esprit, en réalité soliloque en permanence, ce qui lui permet toutes les manipulations.

De là découlent les procédés généraux de Luther, qui n'hésite jamais, au-delà de l'injure, à user du mensonge pur et simple, et va jusqu'à en faire la théorie. Dans ses lettres au pape d'abord, entre 1518 et 1519, période durant laquelle il peut sans vergogne affirmer sa soumission absolue au souverain pontife, tout en mentionnant dans des lettres à ses amis son intention, déjà, de renverser le règne de l'antéchrist romain. On connaît également ses mensonges systématiques, à partir de 1530, sur sa vie monastique passée, visant à accréditer sa volonté de détruire et anéantir les vœux. Denifle en a montré la contradiction patente avec les textes écrits de la main même du futur Réformateur, entre 1507 et 1514. Luther va jusqu'à théoriser la nécessité du mensonge pour l'œuvre du salut, selon le principe que « *contre la papauté nous croyons que tout nous est permis*<sup>1</sup> ». Il fait usage de ce principe à diverses occasions, par exemple la sécularisation de l'Ordre teutonique, de 1523 à 1525, pour laquelle il justifie, afin de persuader le peuple, les pratiques de l'insinuation, du doute tactique, de la simulation de conviction ; bref, ni plus ni moins que des techniques de manipulation des masses. On peut aussi penser à l'affaire du second mariage du landgrave Philippe de Hesse-Cassel, en 1540. Il y a des dizaines d'exemples, dont les ouvrages de Denifle et Cristiani eux-mêmes ne peuvent analyser que des échantillons.

1 — L. CRISTIANI, *Du luthéranisme au protestantisme. Étude de Psychologie et d'Histoire religieuse*, Paris, Bloud et Cie, 1908, p. 124-125.



Il faut retenir de tout cela qu'avant d'être politique, cette attitude fut d'abord théorique, et constitue le fond de l'anti-philosophisme de Luther. Tous les textes dont il use, que ce soient ceux d'Aristote, de saint Augustin, de saint Paul, de Tauler, des scolastiques, et même de la sainte Écriture, font systématiquement l'objet d'infléchissements, de modifications parfois discrètes mais décisives, selon les besoins doctrinaux du moment. Sur ce point, le travail de réhabilitation de Denifle est réellement époustouflant. Ce dernier parle de « falsifications » systématiques ; Büttgen propose l'expression plus nuancée de « lecture stratégique ». Les deux désignent le même procédé, consistant finalement en une *interprétation permanente*, et totalement orientée par la doctrine fondamentale de la justification par la foi seule, là même où l'on se réclame d'un retour au texte pour établir cette même doctrine. Le cercle vicieux est parfait, et constitue une machine interprétative inarrêtable, car totalement autocentrée, et même, il faut bien le redire, quelque peu paranoïaque. Ce cercle inclut d'ailleurs un certain opportunisme doctrinal, comme le montrent les supposées « découvertes » : d'abord du dogme du sacerdoce universel seulement quelques semaines avant la publication du *Manifeste à la noblesse allemande*, donc au moment où Luther a besoin d'un soutien politique nouveau, après ses échecs auprès de la Curie et des Universités ; et ensuite, celle de la certitude personnelle du salut, seule à même de résoudre en apparence les contradictions de la théologie luthérienne.

### L'« égoïsme métaphysique »

Tout cela accrédite parfaitement l'idée avancée par Maritain avec son excellente formule d'« *égoïsme métaphysique* », dans lequel se conjoignent les deux éléments mis en lumière par Denifle, que sont le naturel impulsif et exalté de Luther, et le fond occamiste de sa métaphysique résiduelle. Dans le langage de Maritain, ces deux éléments deviennent son « appétence brutale de savourer sa propre sainteté <sup>1</sup> », et l'élaboration théorique d'une théologie basée sur la « prédominance absolue du Sentiment et de l'Appétit <sup>2</sup> ». Il faut citer ce texte d'une pertinence très remarquable :

Ce qui frappe, tout d'abord, dans la physionomie de Luther, c'est l'*égocentrisme* : quelque chose de beaucoup plus subtil, beaucoup plus profond et beaucoup plus grave que l'égoïsme ; un *égoïsme métaphysique*. Le moi de Luther devient pratiquement le centre de gravitation de toutes choses, et avant tout dans l'ordre spirituel : et le moi de Luther, ce n'est pas seulement ses querelles et ses passions d'un jour ; il a une valeur représentative, c'est le moi de la créature, le fond incommunicable de l'individu humain. La Réforme a débridé

<sup>1</sup> — J. MARITAIN, *Trois réformateurs*, Paris, Plon, 1925, p. 8.

<sup>2</sup> — *Ibid.*, p. 42.

le moi humain dans l'ordre spirituel et religieux, comme la Renaissance (je veux dire l'esprit secret qui travaillait la Renaissance), comme la Renaissance a débridé le moi humain dans l'ordre des activités naturelles et sensibles <sup>1</sup>.

Ce que nous avons nommé le « surnaturalisme exclusif » de Luther est inséparable de son soliloque paranoïaque, puisque les deux émanent d'une métaphysique fondamentale, qui n'est plus celle d'Occam, mais constitue sa véritable invention. Métaphysique d'un nouveau genre, fondée sur l'exclusion réciproque de deux pôles. D'une part, un moi absolu, tout puissant, que la justification par la foi seule, et surtout la certitude personnelle du salut qui en découle, ne font que réinstaurer en permanence, et qui est une forme de détournement que fait subir Luther à l'*homme intérieur* de saint Paul. Et d'autre part, un non-moi tout aussi absolu, une extériorité pure, qui est le monde comme intégralité des œuvres, charité comprise, et dont le croyant doit se persuader qu'il est sans lien aucun avec son moi pur. En ce sens, cet égoïsme métaphysique complète l'œuvre du naturalisme humaniste, par la coupure ontologique qu'il introduit au cœur de l'être, entre la nature et la surnature, vidant l'un et l'autre de leur substance, et leur substituant la seule opposition d'un intérieur et d'un extérieur absolus. Maritain remarque très justement que cela fait du luthéranisme le fondement spéculatif de l'immanentisme moderne :

[...] Les grandes idées que l'erreur luthérienne a tournées en illusions, ce sont les idées de *liberté*, d'*intérieurité*, d'*esprit*. Nous touchons ici au fond de l'erreur *immanentiste*. Celle-ci consiste à croire que la liberté, l'intérieurité, l'esprit, résident essentiellement dans une opposition au non-moi, dans une rupture du *dedans* avec le *dehors* : vérité et vie doivent donc être uniquement cherchées au dedans du sujet humain, tout ce qui provient en nous de ce qui n'est pas nous, disons de l'*autre*, est un attentat contre l'esprit et contre la *sincérité* <sup>2</sup>.

Aussi le surnaturalisme exclusif et paranoïaque de Luther trouve-t-il son instrument tout désigné dans l'usage permanent de ce qu'il faudrait appeler paradoxalement le « mensonge sincère ». Celui-ci réinstalle perpétuellement l'opposition ontologique de l'intérieur et de l'extérieur, la sincérité émanant de l'intérieurité, et le mensonge s'adressant à l'extériorité. Il ouvre une époque inédite du rapport de l'homme à la vérité : celle-ci devient au sens propre, une *production* de l'intérieurité pure. L'immanentisme radical est en effet ainsi lancé, dont le positivisme, le naturalisme et le libéralisme, opposés en apparence à cette origine commune, n'en seront en réalité que les effets.

---

1 — *Ibid.*, p. 19-20.

2 — *Ibid.*, p. 64-65.

## Conclusion

Le grand danger auquel se confronte toute étude sur Luther consiste à minimiser les forces de cet adversaire redoutable. Le point commun de tous ses grands critiques, qu'il s'agisse de Bossuet, Denifle ou Maritain, est de lui reconnaître une forme de génie dialectique propre et une personnalité à bien des égards exceptionnelle, seuls à même d'expliquer l'influence gigantesque qui fut et est encore la sienne dans la tempête qu'il a non seulement déclenchée, mais dont il reste le maître d'œuvre lointain et souterrain. Luther était tout sauf un imbécile, un ignorant ou un simple dépravé. Son trajet en apparence très complexe, a de quoi perdre tout lecteur. Il n'aura fallu pas moins de quatre siècles, et l'érudition vertigineuse associée au génie synthétique d'un Denifle, pour en distinguer la véritable teneur. Cristiani note que même Bossuet a quelque peu raté le cœur de la question, ramenant le problème de la naissance du luthéranisme à une simple « querelle de moines ». « Il est certain, dit Cristiani, que le génie de Bossuet a été, ici, déçu par les apparences et trompé par l'opinion accréditée de son temps <sup>1</sup>. » En réalité, Bossuet a bien aperçu le point de départ théologique de Luther, à savoir sa doctrine de la justification élaborée à partir de sa relecture tendancieuse de saint Paul, mais il n'en mesure ni l'importance, ni l'origine, ce que fera, deux siècles après, Denifle.

Luther est comme une anguille théologique et philosophique. Se servant d'une rhétorique dévastatrice, qui fit même vaciller Érasme, pourtant maître incontesté de la rhétorique humaniste, il établit des principes théologiques radicaux, tels l'abandon pur et simple de tout libre arbitre ou la certitude personnelle du salut. Plus encore, il les fait accepter, à partir à la fois d'un caractère impulsif et passionné pouvant fasciner son auditoire et son lectorat par ses accents de sincérité, et d'un talent dialectique hors du commun, mélangés à des écarts, voire des falsifications, et parfois des mensonges purs et simples, quasi systématiques lorsqu'il cite et utilise les autorités auxquelles il fait appel en tout sens. S'il fut, selon la formule de Denifle, un « demi-savant », il est évident qu'il a su tirer parti de l'effondrement de la science théologique de son temps, quoiqu'il en soit lui-même le produit. Son règne passé, et dans une certaine mesure, présent ne fait qu'accréditer l'adage selon lequel « au royaume des aveugles les borgnes sont rois ». Le problème est de savoir dans quelle mesure le roi-borgne est responsable de l'aveuglement de ses sujets. Nous avons vu combien l'effondrement doctrinal, lié à la décadence scolastique, porte de responsabilité dans l'orage luthérien. Nous avons également distingué ce qui relève de son invention propre, et se cristallise dans cette innovation rhétorique étonnante que nous avons nommée le « mensonge sincère ».

---

1 — L. CRISTIANI, *Luther et le luthéranisme*, *ibid.*, p. 26.

Le règne du « mensonge sincère » constitue en soi une révolution sophistique inédite, parce que basée sur une hérésie théologique. La formule fameuse du plus grand des sophistes grecs, Protagoras, disait : « L'homme est la mesure de toute chose ». Ce *credo* sophistique devient avec Luther : « L'intériorité pure, dont l'extériorité est intégralement déçue, l'intelligence et la volonté intégralement corrompues, et dont toutes les œuvres sont nulles, mais qui peut jouir, par sa seule confiance, de cette œuvre unique et permanente qu'est la certitude d'elle-même, cette intériorité « ponctuelle » en quelque sorte, est la mesure de toutes choses. ». Un tel soliloque, effrayant parce que perpétuel, est en son fond totalitaire, imposant inexorablement la logique de l'auto-affirmation de soi-même, dont on connaît la fortune formidable au cours des derniers siècles.

En ce sens, la figure de Luther apparaît bien comme l'archétype secret de l'homme moderne, édifiant une sophistique de la *confiance* personnelle à partir, à la fois, d'une *théologie sans charité* et d'une *philosophie sans vérité*. Qu'il ne soit ni naturaliste, ni moderniste, ni libéral, n'empêche pas qu'il représente, selon le mot de Fichte, « le prototype des âges modernes ». Délestant la théologie de son ancrage nécessaire sur la charité, et délestant la philosophie de la question centrale de la vérité, il en organise la séparation définitive, sur laquelle s'est élaborée la modernité. Mais plus profondément encore, en lui retirant la relation intime de la charité et de la vérité, c'est-à-dire le sens même du surnaturel, Luther a désespéré la chrétienté. Sur ce ferment mortifère, où l'indifférence et l'avarice inséparables de l'auto-affirmation de soi, règnent secrètement, Calvin, unissant humanisme et luthéranisme, pouvait construire son œuvre qui fut et reste le fondement de notre modernité capitaliste et apostate, comme Max Weber a pu le montrer.

D'une certaine façon, la tragédie propre de Luther inaugure celle de l'homme moderne : il s'enferme dans la main de Satan, alors même qu'il croit en libérer l'humanité. Si l'homme moderne est bien, pour détourner un titre célèbre, « l'homme sans charité », c'est d'abord parce qu'il est fils de Luther. « Homme sans charité », cela veut aussi dire sophiste et faussaire, homme sans vérité, justifiant toutes ses extravagances par l'évidence supposée de ses bonnes intentions, dont on sait qu'elles n'ont jamais servi qu'à paver l'enfer.



# LE SEL DE LA TERRE

*Donner le goût de la sagesse chrétienne*

*Revue trimestrielle  
de formation catholique*



Maintenir et conserver la saveur du sel de la doctrine quand tout autour devient insipide par la suite de l'abandon de Dieu, c'est le défi que la revue s'impose par son nom même. Le *Sel de la terre* vous offre tous les trois mois des articles simples, diversifiés, adaptés et d'une sûreté doctrinale éprouvée afin de nourrir votre vie spirituelle.

- **Simple**, le *Sel de la terre* ne requiert de ses lecteurs **aucun niveau spécial de connaissance** ; il s'adresse à tout catholique qui veut approfondir sa foi.
- **Diversifié**, le *Sel de la terre* propose à tous une **formation catholique vraiment complète** : études doctrinales et apologétiques, spiritualité et Écriture sainte, histoire et arts de la civilisation chrétienne viennent tour à tour nourrir votre intelligence.
- **Adapté**, le *Sel de la terre* présente les vérités religieuses **les plus utiles** à notre temps et dénonce les erreurs qui menacent aujourd'hui les intelligences.
- **Traditionnel**, le *Sel de la terre* est publié sous la responsabilité d'une communauté dominicaine qui se place **sous le patronage de saint Thomas d'Aquin**, pour la sûreté de la doctrine et la clarté de l'expression.

---

**Cet article vous a plu ?**

**Vous pouvez :**

[Vous  
abonner](#)

[Découvrir  
notre site](#)

[Faire  
un don](#)

**Trouvez plus de 1000 articles en accès libre !**