

David Mark Milette

LES CONFESSIONS DE FOI
DE
L'EGLISE EVANGELIQUE LUTHERIENNE

MARTIN CHEMNITZ LIBRARY
CONCORDIA LUTHERAN SEMINARY
ST. CATHARINES, ONT. L2R 7A3

20470

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

Préface

Nous sommes heureux d'offrir aux lecteurs la présente étude sur les Confessions de Foi de l'Eglise Luthérienne. Dans de nombreuses Eglises Luthériennes, elles ont sombré dans l'oubli ou ont été rangées parmi les documents historiques du passé. Documents vénérables, sans doute, mais qui ont en grande partie fait leur temps et n'engagent plus guère l'Eglise Luthérienne d'aujourd'hui.

Nous sommes convaincu que l'Eglise Luthérienne a tout à gagner à redécouvrir ses Confessions, à les étudier, pour ensuite les apprécier à leur juste valeur, les aimer et surtout en confesser le contenu avec fidélité. Ce sera à ce prix que s'opérera son retour au message de son Réformateur.

Luther avait pressenti qu'après sa mort, l'Eglise qui bien malgré lui portait son nom rendrait le service qu'il lui avait rendu. Il ne s'est pas trompé, comme on s'en verra compte à la lecture de cet ouvrage. Et que penserait-il de l'Eglise qui porte aujourd'hui encore son nom? La reconnaîtrait-il dans ce qu'elle incarne et dans la façon dont elle vit?

L'introduction historique aux Livres Symboliques ou Confessions de Foi de l'Eglise Luthérienne qui constitue la première partie de notre étude est essentiellement un résumé de ce qui est sans doute à l'heure actuelle encore la meilleure introduction de ce genre, celle de Fr. Bente parue dans la Concordia Theologica, Saint-Louis, U.S.A., 1921. Il est difficile de faire mieux. C'est pourquoi nous avons pensé qu'elle valait la peine d'être mise à la disposition des lecteurs français, et quand ce serait sous une forme abrégée.

Nous proposons ensuite une analyse de toutes les Confessions Luthériennes, paragraphe par paragraphe, ce qui permet de bien se pénétrer de leur message et de cerner leurs diverses affirmations doctrinales.

Enfin, un index des principales affirmations doctrinales des Confessions Luthériennes permet au lecteur qui possède le texte intégral de ces Confessions de découvrir aisément ce qu'elles enseignent sur tel ou tel point doctrinal.

Châtenay-Malabry, Novembre 1988

W. Kreiss

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

Table des Matières

	<u>Pages</u>
<u>INTRODUCTION HISTORIQUE AUX LIVRES SYMBOLIQUES</u>	
Le Livre de Concorde	1
Les Symboles Oecuméniques	3
- Le Symbole Apostolique	4
- Le Symbole de Nicée-Constantinople	5
- Le Symbole d'Athanasie	7
La Confession d'Augsbourg	7
L'Apologie de la Confession d'Augsbourg	15
Les Articles de Smalcalde et le Traité sur le Pouvoir et la Primauté du Pape	18
L'oeuvre de Luther sur le plan de la catéchèse	23
Le Petit et le Grand Catéchismes de Luther	26
La guerre de Smalcalde et les Intérim d'Augsbourg et de Leipzig	31
Controverses postérieures à l'Intérim et résolues par la Formule de Concorde	36
- Les tendances humanistes et unionistes de Mélanchthon	37
- La controverse adiaphoriste	38
- La controverse majoriste	40
- La controverse synergiste	43
- La controverse de Flacius	47
- La controverse d'Osiandre et de Stancar	49
- La controverse antinomiste	53
- La controverse crypto-calviniste	55
- La controverse sur la descente du Christ aux enfers	61
- La prédestination	62
- Luther et la doctrine de la prédestination de la Formule de Concorde	65
- Des autres sectes et hérésies	67
- Origine, particularités et adoption officielle de la Formule de Concorde	70
<u>ANALYSE DE LA CONFESSION D'AUGSBOURG ET DE L'APOLOGIE</u>	79
<u>ANALYSE DES ARTICLES DE SMALCALDE ET DU TRAITE SUR LE POUVOIR ET LA PRIMAUTE DU PAPE</u>	101
<u>ANALYSE DU PETIT ET DU GRAND CATECHISMES DE LUTHER</u>	107
<u>ANALYSE DE LA FORMULE DE CONCORDE</u>	119
<u>INDEX DES PRINCIPALES AFFIRMATIONS DOCTRINALES DES CONFESSIONS LUTHERIENNES</u>	129

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

CONCORDIA.

Schwäbische
Königliche

Widerholte/ einmütige Bekenntnis

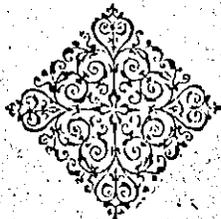
nachbenannter Churfürsten/ Fürsten vnd Stende
Augsburgischer Confession/ vnd derselben zu ende
des Buchs vnderbeschriebener Theologen
Lere vnd glaubens.

•905•

Mit angeheffter/ in Gottes wort/ als der einigen Richt-
schnur/ wolgegründter erklerung etlicher Artikel/ bey
welchen nach D. Martin Luthers seligen absieben/ *disputation*
vnd streit vorgefallen.

Aus einhelliger vergleichung vnd

beuehl obgedachter Churfürsten/ Fürsten vnd Stende/
derselben Landen/ Kirchen/ Schulen vnd Nachkommen/
zum vnderricht vnd warnung in Druck
vorfertiget.



W. J. Schickel
11. Mai. 1580.

Wit Churf. S. zu Sachsen befehlung.

Dresden. M. D. LXXX.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

INTRODUCTION HISTORIQUE AUX LIVRES SYMBOLIQUES

DE L'EGLISE EVANGELIQUE LUTHERIENNE

I

LE LIVRE DE CONCORDE

1. Symboles oecuméniques et particuliers:

"Livre de Concorde" est le titre du "corpus doctrinae" luthérien, c'est-à-dire de tous les symboles et confessions de foi publiés par l'Eglise Luthérienne au XVI^e Siècle. "Sumbolon" vient du verbe "sumballein", qui signifie jeter ou mettre ensemble plusieurs choses pour les comparer. Un symbole est, partant de là, une pièce à conviction, un gage, une bannière de ralliement, une confession de foi. Les symboles en question sont donc norme de foi, règle de la vérité. Cyprien fut le premier à donner à la confession baptismale des chrétiens le titre de symbole, car elle distinguait les chrétiens des non-chrétiens. Dès le IV^e siècle on parlait partout du Symbole Apostolique, et au Moyen-Age on donna le même titre à la confession de foi de Nicée et au texte d'Athanase.

On distingue entre les symboles oecuméniques, les symboles particuliers et les symboles privés. On appelle oecuméniques les symboles ou confessions de foi qui ont été, au moins traditionnellement reconnus par l'ensemble de la chrétienté et qui le sont effectivement, de jure et de facto, par les Eglises que nous appelons évangéliques en ce sens qu'elles entendent rester fermement attachées à l'Ecriture Sainte. Sont dits particuliers les symboles publiés par les différentes Eglises chrétiennes, et privés ceux qui expriment la foi personnelle de tel ou tel croyant ou théologien, comme par exemple la grande Confession de la Sainte Cène de Luther de l'an 1528. La Formule de Concorde déclare qu'un symbole ou confession de foi "ne doit pas reposer sur des écrits privés, mais sur des livres composés, approuvés et adoptés au nom des Eglises unies dans la même foi et professant la même doctrine" (Solida Declaratio, "Sommaire, fondement, règle et norme de la doctrine", § 2).

Les symboles de l'Eglise Luthérienne n'étant pas reconnus et approuvés par la chrétienté tout entière, sont de ce fait des symboles particuliers. Mais étant donné qu'ils sont en parfait accord avec l'enseignement de l'Ecriture Sainte, ils sont à la différence des autres confessions de foi authentiquement oecuméniques et catholiques. Ils articulent la doctrine professée par les apôtres et confessée par l'Eglise apostolique.

2. La publication du Livre de Concorde:

C'est en 1578 que commença, sous la responsabilité de Jacob Andreae, l'impression de l'édition officielle du Livre de Concorde en allemand. Mais on choisit le 25 juin 1580, où on célébra le 50^e anniversaire de la présentation de la Confession d'Augsbourg à l'empereur Charles-Quint, pour le publier officiellement à Dresde et le répandre dans l'Eglise. Cette édition officielle contenait, en plus des symboles proprement dits, une préface, le "Catalogus Testimoniorum" appelé "Appendice" et quelque 8.000 signatures.

Dans cette première édition, le Petit Catéchisme de M. Luther fut publié avec le "Taufbüchlein" et le "Traubüchlein", deux textes liturgiques concernant le baptême et le mariage. D'autres éditions furent publiées à Dresde. Il semble qu'il y en ait eu sept entre 1579 et 1599. Les deux textes mentionnés ci-dessus n'y figurent pas généralement. De même le "Catalogus Testimoniorum" n'y porte pas le titre d'Appendice, étant donné qu'il ne fait pas partie des confessions de foi luthériennes proprement dites. Vers la même époque, le Livre de Concorde fut aussi imprimé à Tuebingen, à Heidelberg et à Magdebourg. Cette dernière édition ajoutait au Grand Catéchisme un texte de Luther intitulé "Eine kurze Vermahnung zu der Beicht", "Brève exhortation pour la confession" qu'on ne trouve pas ailleurs dans les éditions allemandes, ni dans les éditions latines de 1580 et 1584.

Avant la fin de l'année 1580, Selnecker publia le Livre de Concorde en latin, dans lequel figure une traduction de la Formule de Concorde commencée par Lucas Osiander en 1578 et achevée par Jacob Heerbrand. C'était une initiative privée qui ne trouva pas d'approbation officielle, en raison des erreurs de traduction dont elle était parsemée. D'autant plus que Selnecker y avait fait figurer l'Augustana Variata de 1531. Cette traduction latine fut révisée en décembre 1582 et janvier 1583, avec l'assistance de Chemnitz. Cette révision constitue le *textus receptus* latin officiel de la Formule de Concorde. L'ensemble du Livre de Concorde fut officiellement publié à Leipzig en 1584. Les 8.000 signatures n'y figurent pas, étant donné que les signataires n'avaient eu la possibilité de vérifier la traduction latine.

L'ouvrage connut des éditions successives en Allemagne, dont la dernière date de 1930 où on commémora le 400^e anniversaire de la Confession d'Augsbourg (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952). Signalons la "Concordia Triglotta" (allemand, latin et anglais), publiée par le Synode du Missouri en 1921, suivie d'une édition américaine plus récente, celle dite de Tappert. En France, les éditions "Je Sers" publièrent l'ensemble des Livres Symboliques dans une traduction d'André Jundt (1947/48). La Librairie Oberlin avait aussi publié en 1949 la Confession d'Augsbourg en trois langues (allemand, latin et français). Edouard Roehrich fut l'auteur d'une traduction en français de l'Apologie de la Confession d'Augsbourg (1928), et Denis de Rougemont traduisit en son temps le Grand Catéchisme de Luther. Enfin, les éditions Labor et Fides firent paraître, à l'occasion du 450^e anniversaire de sa rédaction, une nouvelle traduction de la Confession d'Augsbourg, avec un avant-propos du Pasteur A. Greiner et une postface de Mgr. Le Bourgeois (1979). La Confession d'Augsbourg et le Petit Catéchisme de Luther sont les seuls livres symboliques qui soient accessibles à l'heure actuelle en français.

La préface au Livre de Concorde porte les signatures de 3 princes électeurs, 20 princes, 24 comtes, 4 barons et 35 villes impériales. A quoi s'ajoutent les signatures de 8.000 théologiens et membres du clergé, à la fin de la Formule de Concorde. Deux tiers des territoires allemands qui adhéraient à la Confession d'Augsbourg adoptèrent le Livre de Concorde et en firent leur "corpus doctrinae". Il finit par supplanter d'autres "corpora doctrinae" que les Eglises luthériennes territoriales s'étaient données, tels que le "Corpus Doctrinae Philippicum" appelé encore "Misnicum" ou "Wittenbergense", le "Corpus Doctrinae Pomeranicum", le "Corpus Doctrinae Prutenicum" ("prutenicum" = prussien), le "Corpus Doctrinae Thuringicum", le "Corpus Doctrinae Brandenburgicum", le "Corpus Doctrinae Wihlhelminum" de Lunebourg, le "Corpus Doctrinae Julium" (Braunschweig-Wolfenbüttel), le "Livre de Confession" de Hambourg et celui de Braunschweig, ainsi que l'"Ordre Ecclésiastique" de Goettingen.

3. La souscription aux Confessions de foi Luthériennes:

Les Confessions de foi Luthériennes précisent elles-mêmes leur statut dans l'Eglise Luthérienne. Elles affirment que l'Ecriture Sainte est la seule source et norme de toute doctrine. La Confession d'Augsbourg se présente dans sa préface comme "la confession de nos pasteurs et prédicateurs qui est celle de leur enseignement et de notre foi, telle qu'ils la prêchent, l'enseignent et l'observent, conformément à la Sainte Ecriture divine, dans nos pays, principautés, seigneuries, villes et territoires" (C.A., Préface, § 7.8). La conclusion de la Confession d'Augsbourg prévoit que, "aussi bien en matière de doctrine que de rites nous n'avons rien adopté qui soit contraire à l'Ecriture ou à l'Eglise chrétienne universelle... Si quelqu'un les juge insuffisants, nous

sommes prêts à lui en fournir une plus ample déclaration fondée sur les saintes et divines Ecritures" (C.A., Conclusion, § 5.7). "Juxta Scripturas!" Telle est la devise de l'Eglise Luthérienne.

On peut lire dans la Formule de Concorde: "Quant aux autres écrits, soit des Pères, soit des docteurs modernes, quel que soit leur nom, ils ne doivent jamais être mis sur le même rang que les saintes Ecritures (sacris literis nequaquam sunt aequiparanda). Ils doivent tous être subordonnés à celles-ci et n'être cités qu'à titre de témoins attestant dans quelle mesure et en quels lieux la doctrine des prophètes et des apôtres a été conservée dans son intégrité après le siècle apostolique" (F.C., Epitome, Sommaire, § 2). Les symboles luthériens ne prétendent donc en aucun cas supplanter l'Ecriture. Par contre ils déclarent comment l'Eglise Luthérienne perçoit la vérité divinement révélée dans la Bible, ce qu'elle croit, enseigne et confesse. Formule de Concorde: "C'est à cette Confession d'Augsbourg, solidement fondée sur la Parole de Dieu, que nous déclarons ici adhérer du fond du coeur. Nous nous en tenons au sens simple et clair des termes et nous considérons ladite Confession comme un pur Symbole chrétien dont les vrais chrétiens de notre époque doivent reconnaître l'autorité, après celle de la Parole de Dieu. Dans le passé, après certaines grandes controverses, on a établi de même, dans l'Eglise, des Symboles et des confessions de foi auxquelles les docteurs orthodoxes et leurs auditeurs déclarèrent sincèrement adhérer. Nous voulons de même, avec l'aide du Tout-Puissant, rester fidèles jusqu'à la mort à ladite Confession, telle qu'elle fut remise à l'empereur Charles-Quint en 1530. Nous ne voulons ni dans le présent écrit, ni dans aucun autre, nous écarter le moins du monde de cette Confession ou en composer une autre" (F.C., S.D., Introduction, § 4.5). Cf. encore F.C., S.D., Sommaire, § 5.

Puisque telle était l'attitude des théologiens et pasteurs luthériens au siècle de la Réforme, il était normal que le jour de leur ordination ils prononcent un voeu par lequel ils s'engagent à conformer leur enseignement à l'Ecriture Sainte et aux Confessions Luthériennes. Le premier voeu de ce genre fut exigé par l'Université de Wittenberg en 1533, de la part de candidats au doctorat en théologie. Deux ans plus tard, ce voeu fut généralisé et intégré dans la liturgie d'ordination. Avant 1549, les candidats au doctorat en philosophie devaient eux aussi s'engager à conformer leur enseignement à la Confession d'Augsbourg. En 1535 on décida aussi que tous ceux qui voulaient entrer dans la Ligue de Smalcalde devaient prêter un serment de fidélité à l'Ecriture Sainte et à la Confession d'Augsbourg. Capito, Bucer et tous ceux qui participèrent à la Concorde de Wittenberg signèrent un texte dans lequel ils s'engageaient à croire et enseigner conformément à la Confession d'Augsbourg et à son Apologie. Bugenhagen exige un voeu semblable dans la "Kirchenordnung" de l'Eglise de Pommern. On pourrait citer d'autres exemples du même genre. Toute Eglise Luthérienne, qui se veut fidèle à l'enseignement de la Réforme, exige de ses serviteurs qu'ils prêtent, le jour de leur ordination, serment de fidélité à toutes les Confessions de foi figurant dans le Livre de Concorde.

II

LES SYMBOLES OECUMENIQUES

Les Symboles dits oecuméniques ou universels furent incorporés au Livre de Concorde pour des raisons d'apologétique. Il s'agissait pour l'Eglise Luthérienne de confesser son attachement à l'enseignement de l'Eglise Primitive, de réfuter les accusations de ses adversaires et de montrer qu'elle n'apportait pas de doctrine nouvelle. La Confession d'Augsbourg, dans son Article 1, déclare expressément adhérer au Symbole de Nicée, et les Articles de Smalcalde font de même, dans leur Première Partie, pour le Symbole Apostolique et celui d'Athanase. Luther fit figurer aussi les Symboles Oecuméniques dans le voeu d'ordination qu'il introduisit à Wittenberg en 1535. Cf. Luther, W 2 X, 993.

1. Le Symbole Apostolique:

La quintessence du Symbole Apostolique est résumée dans les paroles du Christ, Mt 28: "Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et enseignez-leur à observer tout ce que je vous ai prescrit". Dans ce texte, Jésus déclare ce que doit croire, enseigner et confesser tout chrétien. Le Symbole Apostolique, dans son contenu et sa forme, n'est qu'une articulation de la formule trinitaire du baptême.

A quand remonte cette première confession de foi et qui en est l'auteur? Au Moyen-Age on appelait généralement cette confession "Les Douze Articles", parce qu'on croyait que les douze apôtres, réunis en session spéciale après la Pentecôte, rédigèrent ensemble ce texte, chacun y ajoutant une phrase à lui. Mais ce n'est là qu'une légende qui vit le jour en Italie ou en Gaule au V^e ou au VI^e siècle. Il est plus probable qu'elle soit, dans son texte actuel, le résultat d'une formation lente et progressive, selon les besoins de l'Eglise et reflétant les erreurs auxquelles elle avait dû faire face. Ceci dit, il n'est pas exclu que les apôtres y aient eu leur part. Les disciples ont bien des fois confessé leur foi (Jn 1:49; Mt 16:16; Jn 6:69; Jn 20:28). Non seulement Jésus approuvait ces confessions, mais il les sollicitait en quelque sorte. Il veut que les siens le confessent devant les hommes (Mt 10:32.33). Et l'apôtre Paul fait de même, lorsqu'il écrit: "Si tu confesses de ta bouche le Seigneur Jésus et si tu crois dans ton coeur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé" (Romains 10:9). La formule baptismale trinitaire requise par le Christ dans Mt 28 exigeait de tout candidat au baptême qu'il confesse sa foi en le Dieu trinitaire, et plus particulièrement en le Christ Rédempteur. De nombreux textes du N.T. mettent l'accent sur la nécessité de confesser sa foi dans l'Eglise et devant le monde (1 Tim 6:12; Hébr 4:14; 10:23; Jude 3.20; 1 Cor 15:3.4; 1 Tim 3:16; Tite 1:13; 3:4-7).

L'histoire de l'Eglise montre amplement que tout homme désirant être baptisé devait confesser sa foi et qu'il y avait pour cela une formule toute prête qu'on appelait la "règle de la foi" ou "règle de la vérité". Les vérités confessées étaient essentiellement celles qui figurent dans le Symbole Apostolique. La façon dont Clément de Rome, Ignace, Polycarpe, Justin Martyr, Aristide et d'autres Pères de l'époque présentent la foi chrétienne rappelle le Symbole Apostolique et laisse entendre que ce texte existait déjà à cette date, au moins de façon embryonnaire. Cf. par exemple la première Apologie de Justin Martyr écrite vers l'an 140: "Celui qui nous a enseigné ces choses est Jésus-Christ, qui est né pour cela et fut crucifié sous Ponce Pilate, gouverneur de la Judée, afin que nous lui rendions un culte raisonnable, ayant appris qu'il est le Fils même du vrai Dieu et le vénérant en seconde place, de même que l'Esprit prophétique en troisième place". On trouve des échos semblables au deuxième article du Credo dans les épîtres d'Ignace aux Tralliens et aux Smyrniens, et on sait qu'Ignace subit le martyre en 107. Irénée de Lyon parle de la règle de la vérité ("kanôn tès alêtheias") reçue dans le baptême et qui permet de résister à toute hérésie (Contra Haereses I, 10,1). Il s'agissait manifestement d'un résumé de la doctrine enseignée aux catéchumènes et qui faisait l'objet d'une confession de foi de leur part, le jour de leur baptême. Irénée appelle cette règle de vérité "la vieille tradition des apôtres". On trouve des indications semblables chez Tertullien, Cyprien, Origène et d'autres encore. Tertullien, mort vers 220, écrit dans son "De Virginibus Velandis": "La règle de foi est unique, immuable et irréformable, à savoir la foi en un seul Dieu tout-puissant, Créateur du monde, et en son Fils Jésus-Christ, né de la Vierge Marie, crucifié sous Ponce Pilate, ressuscité le troisième jour, reçu dans les cieux, assis maintenant à la droite du Père, d'où il viendra pour juger les vivants et les morts, ainsi qu'en la résurrection de la chair". Dans son épître à Magnus, Januarius et d'autres évêques de Numidie, Cyprien qui mourut en 257 prescrit qu'à la question: "Crois-tu?" le catéchumène réponde au moment de son baptême: "Je crois en Dieu le Père, en son Fils le Christ, en l'Esprit Saint. Je crois la rémission des péchés et la vie éternelle par la sainte Eglise".

Bien que l'existence d'une confession de foi baptismale dans l'Eglise Primitive ne fasse pas l'ombre d'un doute et qu'elle ait été structurée selon une formule trinitaire, nous ignorons quel était son énoncé exact et complet. Aucun Père de l'Eglise ne la cite textuellement et in extenso. On tenait sans doute à ce qu'elle soit transmise oralement.

Tous les spécialistes sont d'accord pour admettre que le texte de cette confession de foi n'était pas le même dans toutes les Eglises de l'époque et que bien des additions et des modifications y furent apportées. Tertullien dit d'elle que "la tradition reçue des apôtres l'amplifia, la coutume la confirma, et la foi l'observe et la préserve" (in Th. Zahn, *Skizzen aus dem Leben der Kirche*, 252.381). Cependant les variantes textuelles ne modifièrent en aucun cas son contenu. L'Eglise n'aurait jamais permis cela. La forme la plus ancienne du Symbole des Apôtres fut, selon A. Harnack, celle qui était en usage dans l'Eglise de Rome dès avant l'an 150. Mais il fallut attendre l'an 337 ou 338, avant que l'évêque Marcel d'Ancyre en cite le texte dans une lettre à son collègue Julius de Rome, pour protester de son orthodoxie. On croyait que l'apôtre Pierre lui-même l'avait apporté à Rome; Il n'est pas exclu, bien sûr, que quelques changements y aient été apportés entre ces deux dates. En voici le texte, tel qu'il nous est parvenu:

Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα παντοκράτορα· καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν [τὸν] υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ [τῶν] νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καθήμενον ἐν δεξιῇ τοῦ πατρὸς, ὄθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον, ἅγιαν ἐκκλησίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν.

Le texte actuel du Credo, qui résulte manifestement de la combinaison de formes antérieures, remonte à la fin du V^e siècle. On le trouve pour la première fois dans un sermon de César d'Arles. Luther y a remplacé dans le troisième Article l'épithète "catholique" par l'adjectif "chrétienne", estimant que les deux termes étaient synonymes (Cf. Articles de Smalcalde, II, Art. 2, § 5; III, Art. 12, § 3: "Credo sanctam ecclesiam catholicam sive christianam"). Dans la version française en usage parmi les Protestants, "catholique" a été remplacé par "universelle". Le texte grec du Symbole Apostolique tel qu'il est parvenu à nous dans sa forme définitive est le suivant:

Πιστεύω εἰς θεὸν πατέρα, παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς. Καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστόν, υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν συλληφθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου, γεννηθέντα ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου, παθόντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, σταυρωθέντα, θανόντα, καὶ ταφέντα, κατελθόντα εἰς τὰ κατώτατα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἀπὸ τῶν νεκρῶν, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καθεζόμενον ἐν δεξιῇ θεοῦ πατρὸς παντοδυνάμου, ἐκεῖθεν ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Πιστεύω εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἅγιαν καθολικὴν ἐκκλησίαν, ἁγίων κοινωνίαν, ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, σαρκὸς ἀνάστασιν, ζωὴν αἰώνιον. Ἀμήν.

Dans son contenu, le Credo confesse les faits historiques de la foi chrétienne, en particulier ceux sur lesquels se fonde le salut du monde. Tel est donc le premier Symbole chrétien, le lien qui unissait entre elles les Eglises de l'époque, ce par quoi aussi elles se distançaient de tout schisme et secte. Exposant fidèlement, quoiqu'avec beaucoup de concision, l'enseignement de la Bible, il est normatif. Il constitue avec les autres confessions de foi de l'Eglise Luthérienne la "norma normata" de son enseignement.

2. Le Symbole de Nicée-Constantinople:

En 325, l'empereur Constantin convoqua à Nicée en Bithynie le Premier Concile Oecuménique, pour mettre fin à la controverse qu'avait suscitée Arius en niant la divinité essentielle du Christ. 318 évêques et leurs assistants y siégèrent, parmi lesquels Athanase d'Alexandrie, réputé pour son érudition, son orthodoxie et son éloquence.

Celui-ci y fut le champion de la christologie biblique et parvint à faire triompher le parti de Homoousiens, terme qui désignait les défenseurs de l'identité essentielle du Père et du Fils, de la divinité réelle et entière du Christ. Les discussions se basèrent sur le symbole d'Eusèbe de Césarée dans lequel on inséra quelques termes bannissant toute équivoque, tels que "ek tès ousias tou Patros", "gennètheis, ou poiètheis", "homoousios tō Patri". Arius, qui refusa de rétracter son erreur, fut exilé en Illyrie avec deux évêques égyptiens. Voici le texte adopté au Concile de Nicée:

Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεόν, πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀορατῶν ποιητὴν. Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τοῦτοῖσιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ ἐρχόμενον πάλιν κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Τοὺς δὲ λέγοντας, ὅτι ἦν πότε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἰτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ ἑτεροῦς, ἢ ἀλλοιωτῶν, ἢ τρεπτῶν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Mais l'arianisme continuait de prospérer. Aussi l'empereur Théodose convoqua-t-il le Second Concile Oecuménique à Constantinople, en 381. Les 150 évêques réunis là maintinrent que la doctrine proclamée à Nicée était seule biblique et déclarèrent qu'il fallait rejeter les Eunomiens, Anoméens, Ariens, Eudoxiens, Semi-Ariens, Sabelliens, Marcel liens, Photiniens et Apollinariens. On condamna aussi Macedonius qui niait la divinité du Saint-Esprit. En procédant à des omissions, des altérations et des additions, le Concile de Constantinople donna au Symbole de Nicée sa forme actuelle, d'où le nom de "Symbole de Nicée-Constantinople". Le Troisième Concile Oecuménique, réuni à Tolède en Espagne, en 589, ajouta dans le troisième Article le terme "Filioque" que l'Eglise Orientale n'a jamais accepté et qui contribua au grand schisme. A. Harnack pense que ce Credo servait de confession baptismale dans l'Eglise de Jérusalem. En voici le texte officiel:

Πιστεύομεν εἰς ἓνα θεόν πατέρα, παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀορατῶν. Καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν, καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου, καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ παθόντα, καὶ ταφέντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς, καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς· οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρί καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν, εἰς μίαν ἀγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. Ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν, καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος. Ἀμήν.

3. Le Symbole d'Athanase:

On l'appelle aussi le "Quicumque", du premier mot de son texte. La tradition romaine veut qu'Athanase confessa sa foi en ses termes, lorsque le Pape Jules le somma de se soumettre à lui comme au juge suprême en matière de doctrine. Mais le grand Athanase n'a rien à voir avec cette confession de foi, et cela pour les raisons suivantes: Ce Symbole fut à l'origine rédigé en latin et non en grec. D'autre part, ni Athanase ni tous ceux qui ont fait l'éloge de ce Père ne le mentionnent dans leurs écrits. Par ailleurs, l'Eglise Orientale ne l'a pas connu avant l'an 1200 et ne l'a, par la suite, jamais reconnu officiellement. Son texte est tel qu'il a vu le jour après les controverses trinitaires et christologiques dans lesquelles fut impliqué Athanase. Certains spécialistes estiment qu'il vit le jour dans le sud de la Gaule entre 450 et 600 après J.-C. D'autres situent son origine plutôt en Espagne.

Le Quicumque confesse la Trinité, la divinité essentielle du Christ et son oeuvre de rédemption. Il trouva sa place dans le culte public, au début du Moyen-Age. Luther disait ne pas connaître de document plus important de l'Eglise ancienne, depuis la mort des apôtres, que le Symbole d'Athanase (W² VI, 1576).

4. Conclusion:

Luther a toujours exprimé son admiration pour la façon claire et éminemment biblique dont le Symbole Apostolique, le Symbole de Nicée et celui d'Athanase confessent les principaux articles de la foi chrétienne que sont la Trinité, la divinité du Christ et son oeuvre de rédemption. Cf. des pages comme W² X, 998.1007. La première partie des Articles de Smalcalde expose brièvement ces vérités appelées "les hauts articles de la Majesté divine", "comme l'enseignent le symbole Apostolique, le Symbole de saint Athanase et le catéchisme qu'apprennent tous les enfants. Ces articles ne sont pas controversés, puisque nous sommes d'accord, nos adversaires et nous, pour déclarer y adhérer. Il n'est donc pas nécessaire d'en traiter ici plus longuement" (A.S., I, § 4). La Confession d'Augsbourg se réfère au Concile de Nicée en affirmant la foi en un Dieu unique en trois personnes (C.A., Article 1), et au Symbole Apostolique dans l'article consacré au Christ Fils de Dieu (C.A., Article 3). Quant à la Formule de Concorde, elle déclare dans le Sommaire: "Puisque, dès les temps anciens, la vraie doctrine chrétienne, puisée dans les saintes Ecritures et sainement comprise, a été résumée, en face des altérations des hérétiques, en quelques courts articles ou chapitres, nous adhérons en second lieu aux trois Symboles oecuméniques qui sont le Symbole des apôtres, le Symbole de Nicée et celui d'Athanase, et nous les considérons comme d'excellentes confessions de foi, brèves sans doute, mais chrétiennes et fondées sur la Parole de Dieu, et comme des réfutations claires et précises de toutes les hérésies qui troublaient l'Eglise à cette époque" (F.C., S.D., Sommaire de la Doctrine, § 4).

III

LA CONFSSION D'AUGSBOURG

1. La diète convoquée par l'empereur:

Le 21 janvier 1530, l'empereur Charles-Quint convoqua une diète à Augsbourg pour le 8 avril. Il le fit dans un manifeste publié à Bologne où, trois jours plus tard, il fut couronné par le pape Clément VII. Il s'agissait de prendre des décisions face au grand danger que constituait pour l'Europe l'invasion des Turcs et de mettre fin aux divisions et querelles qui déchiraient la chrétienté. Charles-Quint demandait au Prince Electeur de Saxe de se rendre à Augsbourg quelques jours plus tôt, pour que les autres

attendre jusqu'au 16 juin. L'Electeur Jean reçut le manifeste impérial à Torgau, le 11 mars. Le chancelier Brueck lui conseilla de veiller à ce que les Luthériens présentent un document écrit confessant leur foi, avec une claire argumentation biblique. L'Electeur en chargea Luther, Jonas, Bugenhagen et Mélanchthon. Ces hommes se mirent au travail à Wittenberg et chargèrent Mélanchthon d'apporter le document demandé à Torgau. C'était le 27 mars. L'Electeur et ses théologiens arrivèrent à Cobourg le lendemain, et après quelques jours de repos se mirent en route pour Augsbourg. Luther, qui était toujours sous le ban du pape et de l'empereur, resta dans la forteresse Ebernburg de Cobourg. Mais il resta en pourparler avec ses ollègues, comme l'attestent les nombreuses lettres qu'il envoya à Augsbourg. Soixante-dix en tout, dont une vingtaine étaient adressées à Mélanchthon.

Le document présenté à l'Electeur à Torgau ne concernait que des abus dans l'Eglise et les fausses doctrines qui les engendraient, tels que: doctrines et ordonnances humaines, mariage des prêtres, communion sous les deux espèces, messe, confession, pouvoir des évêques, ordination, voeux monastiques, invocation des saints, usage de la langue vernaculaire, foi et oeuvres, ministère des clés, ban, mariage et messe privée. Il s'agissait donc d'une sorte d'Apologie, de texte prenant la défense des Luthériens. La préface, rédigée par Mélanchthon à Cobourg et remaniée au début de son séjour à Augsbourg, prend la défense de Luther et de l'Electeur, montrant les bonnes intentions de ces deux hommes et plaidant en leur faveur.

2. Genèse de la Confession d'Augsbourg:

Le projet initial fut cependant modifié par les Luthériens, lorsqu'à leur arrivée à Augsbourg ils entendirent les 404 propositions par lesquelles Jean Eck condamnait Luther, ainsi que Zwingli, Oecolampade, Carlstadt et d'autres. Jean Eck avait envoyé un exemplaire de ses propositions à l'empereur, accompagné d'une lettre dans laquelle il proférait les pires calomnies à l'encontre de Luther, l'accusant de méfaits impardonnables, notamment de répandre toutes les hérésies que l'Eglise Primitive avait combattues en son temps, y compris l'arianisme. Les Luthériens renoncèrent donc à expliquer simplement pourquoi ils avaient mis fin à certains abus et décidèrent de présenter un exposé complet de leur doctrine et de montrer en particulier qu'ils n'avaient rien de commun avec les hérétiques des temps passés, mais que leur enseignement était conforme à celui de l'Eglise ancienne. Dans une lettre à Luther, datée du 11 mai 1530, Mélanchthon explique tout cela (Cf. W² XVI, 654). On se servit cependant, pour la rédaction de la Confession d'Augsbourg, de textes préexistants, des Articles dits de Marbourg, de Schwabach et de Torgau.

Les Quinze Articles de Marbourg avaient été rédigés par Luther au Colloque de Marbourg, six mois environ avant la Diète d'Augsbourg (Cf. Luther, W² XVII, 1138 s.). Les Dix-Sept Articles de Schwabach furent composés par Luther, Mélanchthon, Jonas, Brenz et Agricola, et présentés à la Convention de Smalcalde en octobre 1529. Des recherches récentes ont permis d'établir que les Articles de Schwabach étaient antérieurs à ceux de Marbourg et qu'ils avaient servi de base à ces derniers. Enfin les Articles de Torgau étaient le texte qu'à la demande l'Electeur, Luther, Mélanchthon, Bugenhagen et peut-être aussi Jonas avaient préparé pour la Diète d'Augsbourg. Cf. Luther, W² XVI, 638. Leur texte figure dans l'édition des Confessions de foi Luthériennes de Göttingen. La Confession d'Augsbourg n'est donc pas à vrai dire l'oeuvre personnelle de Mélanchthon. Beaucoup de ses formulations sont empruntées à ces différents textes. Elle doit à Mélanchthon essentiellement son ton irénique. Ceci dit, Mélanchthon était encore à cette époque entièrement d'accord avec Luther. Il n'y avait pas de dissensus doctrinal entre les deux hommes. Mélanchthon considérait d'ailleurs Luther, bien qu'il fût absent d'Augsbourg, comme le chef de file des Protestants. Il appartint cependant au Magister Germaniae d'être le porte-parole du Réformateur lors de la Diète.

Le 11 mai, l'Electeur fit soumettre la Confession d'Augsbourg à Luther qui la lut et l'approuva. Il la renvoya à Augsbourg le 15 mai avec cette remarque: "J'ai lu l'Apologie de Maître Philippe. Elle me plaît, et je ne vois pas ce que je pourrais y améliorer ou y changer. Ce ne serait pas bien d'ailleurs, car je ne peux pas marcher aussi doux que lui. Que le Christ, notre Seigneur, fasse en sorte qu'elle porte des

fruits nombreux et grands, ce que nous espérons et ce pour quoi nous prions" (W² XVI, 657). Au dire de certains, le Réformateur aurait apporté une seule modification au texte, l'adjonction à l'Article sur la Sainte Cène de la phrase: "C'est pourquoi nous rejetons aussi la doctrine contraire". Elle connut encore quelques modifications et additifs à Augsbourg, avant sa présentation à la Diète, mais cela ne se fit pas à l'insu de Luther et sans son contentement. Cf. une lettre de Mélanchthon à ce sujet, dans W² XVI, 689. Le 15 Juin un certain nombre de nobles reçurent l'autorisation de se ranger derrière l'Electeur de Saxe et les théologiens de Wittenberg. Il fallut donc remplacer la préface à la Confession d'Augsbourg, dans laquelle Mélanchthon ne mentionnait que l'Electeur. Le chancelier Brueck fut chargé d'en rédiger une autre que Justus Jonas traduisit en latin. Le 25 juin eut lieu la session mémorable au cours de laquelle le chancelier Beyer lut publiquement la version allemande de la Confession d'Augsbourg. On remit aux autorités un exemplaire du texte allemand et un autre du texte latin. L'empereur garda pour lui le texte latin et confia l'autre au chancelier impérial, l'archevêque Albrecht, pour qu'il fût rangé dans les archives à Mayence. Les deux textes, allemand et latin, ont donc la même autorité, bien que la version allemande eût l'honneur d'être lue devant l'empereur. Tous les princes et autres nobles qui eurent le courage d'afficher leurs convictions protestantes se tinrent debout devant l'empereur pendant la lecture de la Confession. Il s'agissait du Kurfürst Jean de Saxe, du Markgraf Joerg de Brandebourg, d'Ernest et de François, princes de Braunschweig et Lunebourg, du Landgraf Philippe de Hesse et du Graf Wolf von Anhalt. L'empereur aurait voulu que la Confession d'Augsbourg soit lue en latin, mais le Prince de Saxe lui rappela qu'on était en terre allemande et lui demanda l'autorisation de lire l'autre texte. Charles-Quint acquiesça. La lecture du document dura environ deux heures.

Le retentissement en fut énorme. Avant même que la diète fût ajournée, les villes de Heilbronn, Kempten, Windsheim, Wissembourg et Francfort se rallièrent au Luthéranisme. D'autres suivirent. Le bruit circula que l'empereur s'était assoupi pendant la lecture de l'Augustana; mais il ne semble pas que cela fût vrai. Lorsque Jean Eck avoua au Duc Guillaume de Bavière qu'il pourrait réfuter la doctrine luthérienne avec les Pères de l'Eglise, mais pas avec l'Ecriture Sainte, celui-ci lui répondit: "Alors, si je comprends bien, les Luthériens sont ancrés dans l'Ecriture, et nous de l'Eglise du pape sommes à côté".

Le 26 juin, Mélanchthon envoya à Luther une copie du texte officiel tel qu'il avait été lu à Augsbourg. Celui-ci en resta à l'avis qu'il avait exprimé précédemment, mais ajouta cependant: "Je ne comprends pas ce que tu veux dire, quand tu demandes jusqu'où on peut faire des concessions aux papistes... En ce qui me concerne, on n'en a déjà fait que trop dans cette Apologie. Et s'ils la rejettent, je ne vois pas en quoi nous pourrions encore leur faire des concessions, à moins qu'on ne m'indique les preuves qu'ils allèguent et qu'on ne me donne pour cela de clairs textes de la Bible... Comme je l'ai toujours écrit, je suis prêt à faire toutes les concessions, pourvu qu'on nous laisse la liberté d'enseigner l'Evangile. Je ne peux faire aucune concession qui soit contraire à l'Evangile" (W² XVI, 902). Dans une lettre à Justus Jonas, Luther écrit le 21 juin: "Maintenant je comprends pourquoi les papistes vous ont demandé si vous n'aviez pas d'autre article à ajouter. Le diable est toujours vivant et il a fort bien constaté que votre Apologie marche doux et qu'on n'y traite pas du purgatoire, de l'adoration des saints et surtout de l'Antichrist, le pape" (W² XVI, 2323). Brenz et les délégués de Nuremberg avaient le même sentiment.

Cependant Luther se réjouit de tout coeur de la possibilité qu'on avait eue de confesser sa foi à Augsbourg. Il se déclara plusieurs fois satisfait de la Confession (W² XVI, 815.913.928.2323). Il écrivit entre autre: "Je me réjouis au-delà de toute mesure d'avoir vécu l'heure où le Christ a été glorifié par d'aussi grands confesseurs de son nom, devant une si grande assemblée et par une Confession aussi admirable en tous points. Ainsi s'est accomplie la parole (Ps 119:46): "Jé parlerai de tes préceptes devant les rois". Et l'autre parole sera aussi accomplie: 'Je n'ai pas été confondu'. En effet, celui qui me confessa devant les hommes, je le confesserai devant mon Père qui est dans les cieux" (W² XVI, 915).

Manuscrits et éditions de la Confession d'Augsbourg:

En ce qui concerne le texte de la Confession d'Augsbourg, les deux originaux (latin et allemand) sont perdus. Il n'est pas sûr que l'exemplaire allemand destiné aux archives de Mayence y soit jamais parvenu. Jean Eck obtint en 1540 la permission de le consulter. Peut-être a-t-il transité à Trente à l'occasion du concile, et de là est-il parti pour Rome. L'exemplaire latin fut déposé dans les archives impériales de Bruxelles. Le 18 février 1569 Philippe II ordonna qu'il fût transféré en Espagne où on a perdu sa trace. Mais on put mettre la main sur 39 copies, dont 5 en allemand et 4 en latin avec les signatures. Il n'y a pratiquement aucune variante entre les 5 copies allemandes, si bien qu'on peut en conclure qu'elles présentent le texte lu à Augsbourg. Charles-Quint en avait interdit l'impression. Mais pendant que se déroulait encore la diète, elle fut éditée clandestinement à plusieurs reprises, six fois en allemand et une fois en latin. Comme ces éditions imprimées contenaient de nombreuses erreurs et que par ailleurs les Catholiques soutenaient qu'ils avaient amplement réfuté la Confession d'Augsbourg dans leur Confutation, à grand renfort de textes bibliques et de citations de Pères, Mélanchthon la fit imprimer et publier ensemble avec l'Apologie de la Confession d'Augsbourg en 1531. C'est ce qu'on appelle l' "editio princeps". Le texte latin en fut incorporé comme "textus receptus" dans le Livre de Concorde en 1584. Quant au texte allemand figurant dans ce même Livre de Concorde, il provient d'une copie du manuscrit de Mayence plus digne de foi que celui que Mélanchthon avait fait imprimer dans l' "editio princeps". Certes, il présente des variantes avec les autres exemplaires allemands existants. Ce sont cependant des variantes tout à fait mineures qui n'affectent pas le contenu. A l'origine, seuls les 7 derniers articles portant sur les abus avaient des titres. Les autres étaient simplement numérotés, comme dans les Articles de Marbourg et de Schwabach que Mélanchthon avait devant lui à Augsbourg.

La Confession d'Augsbourg fut traduite en français avant même d'être lue devant l'empereur. Celui-ci l'avait fait traduire pour ses besoins personnels en italien et en français. Depuis, elle a été traduite dans de nombreuses langues, dans tous les pays où s'est implanté le Luthéranisme.

Signatures:

La liste des signatures figure dans les meilleurs manuscrits de l'original. Il s'agit des princes déjà mentionnés ci-dessus (cf. supra, p. 9) et des villes de Nuremberg et de Reutlingen. Cf. la lettre de Luther en date du 6 juillet 1530 (W² XVI, 882). Mélanchthon aurait voulu que seuls les théologiens signent la Confession, mais n'obtint pas gain de cause. On pensa que les signatures des princes rehausseraient le prestige du document. Philippe de Hesse, qui cherchait l'union avec les protestants de Suisse, avait souhaité une formulation moins rigoureuse de l'article sur la Sainte-Cène, mais se résigna finalement à donner sa signature. Philippe n'était pas d'accord avec Zwingli, mais aurait voulu que Luthériens et Zwingliens trouvent un terrain d'entente, "autant que le permettait la piété" ("quantum sinit pietas", lettre de Regius à Luther, du 21 mai 1530). Le 22 mai, Mélanchthon écrivit à Luther: "Le Macédonien (Philippe de Hesse!) envisage de signer notre document et de revenir de notre côté. Cependant il sera nécessaire que tu lui écrives. Je te demande donc instamment de le faire, en l'exhortant à ne pas charger sa conscience d'une doctrine impie" (W² XVI, 689). Peu de temps après, Mélanchthon fera preuve de la même faiblesse et recherchera la même union avec les Suisses que Philippe de Hesse.

Zwingli avait envoyé sa "Fidei Ratio" à Augsbourg, où les quatre villes impériales de l'Allemagne du Sud, Strasbourg, Constance, Memmingen et Lindau, présentèrent la "Confessio Tetrapolitana", rédigée par Bucer et Capiton. Ces quatre villes signèrent cependant la Confession d'Augsbourg en 1532. On constate ainsi à quel point la semence répandue par Luther porta des fruits admirables. Le 25 juin 1530 est considéré à juste titre comme le jour de naissance de l'Eglise Luthérienne. Le Réformateur de Wittenberg se savait entouré d'une nuée de témoins qui n'hésitèrent pas à apposer leur signature à la Confession d'Augsbourg, sachant qu'il pouvait leur en coûter cher. Quand l'empereur, à son entrée dans Augsbourg, exigea que les Luthériens cessent de prêcher, le Markgraf Georges de Brandebourg déclara: "Plutôt que de renir mon Dieu et d'accepter que sa Parole me soit prise, je me mettrai à genoux et souffrirai qu'on me tranche la tête" (C.R. 2, 115). Telle était la belle et noble attitude de tous ceux qui signèrent

l'Augustana en 1530. Brenz a pu dire: "Nos princes confessent l'Évangile avec beaucoup de fermeté, et quand je songe à cette fermeté, je suis submergé par un grand sentiment de honte, parce que les mendiants que nous sommes, nous autres théologiens, tremblent devant sa majesté impériale" (C.R. 2, 125).

5. L' "Augustana Variata":

Mélancthon n'a cessé de réviser la Confession d'Augsbourg, ce qui constitue un acte présomptueux dès lors qu'elle avait été lue, signée et présentée publiquement à l'Empereur comme confession de foi des Luthériens. Même l' "editio princeps" présente des variantes par rapport aux manuscrits originaux, raison pour laquelle le texte allemand figurant dans le Livre de Concorde n'est pas celui de l' "editio princeps", mais une recension antérieure. Ces variantes cependant ne portaient pas à conséquence. Elles furent plus importantes dans l'édition latine de 1531 et la révision allemande de 1533, tandis que les éditions de 1540 et 1542 trahissent un véritable remaniement doctrinal. Il semble que Mélancthon ait été incapable de laisser un ouvrage tel qu'il était. Il fit de même avec ses Loci, mais la situation n'est pas la même, car il s'agit là d'une oeuvre personnelle qui n'engageait que lui. Il considérait manifestement la Confession d'Augsbourg comme sa propriété, s'arrogeant le droit de la modifier chaque fois qu'il fallait la réimprimer. Et ce n'était pas toujours pour des raisons pédagogiques, pour en rendre le texte plus simple et en faciliter ainsi la lecture. Certains changements apportés sont de toute évidence de nature doctrinale. Il les fit pour plaire à Philippe de Hesse et parce que lui-même espérait un rapprochement avec les Réformés de Suisse. Vers la fin du XVI^e siècle on se mit à utiliser les termes "Invariata" et "Variata" pour distinguer le texte original et officiel de toutes les éditions révisées par Mélancthon. La Formule de Concorde, en se référant aux Confessions Luthériennes antérieures, cite la Confession d'Augsbourg en précisant "sous sa forme première et inaltérée" ("Augustanam illam primam et non mutatam Confessionem", F.C., Epitome, Sommaire, § 4, S.D., Sommaire, § 5). Et la préface de la Formule de Concorde parle à plusieurs reprises de la "Variata" comme de l' "altera Augustanae Confessionis editio" (F.C., Préface, § 13 s.).

Les modifications apportées à la Confession d'Augsbourg eurent des effets néfastes et furent exploitées à la fois par l'Eglise Catholique et par les Réformés. L'Eglise Catholique se moquait des Luthériens, constatant qu'ils ne savaient pas quelle était la bonne Confession d'Augsbourg (Cf. F.C., Préface, § 15). On faisait des gorges chaudes, disant qu'ils ne savaient pas ce qu'ils voulaient et qu'ils n'étaient pas d'accord entre eux, que leur doctrine était un tissu d'incertitudes (F.C., Préface, § 11). Quant aux Réformés, ils surent tirer profit de la situation pour semer le doute dans les esprits. Calvin ne déclara-t-il pas en 1539, à Strasbourg, qu'il avait signé la Confession d'Augsbourg dans la nouvelle édition de Mélancthon? Mélancthon a été de bien des façons une bénédiction pour l'Eglise, mais il lui a fait aussi beaucoup de torts. La Préface à la Formule de Concorde s'en plaint amèrement. L'Electeur Jean-Frédéric s'en était plaint aussi, soulignant que l'Augustana était la confession de ceux qui l'avaient signée et non la propriété personnelle de Mélancthon. De même Luther, bien sûr. Dans son Introduction à la Confession d'Augsbourg, Wigand écrit: "Georges Rorarius m'a raconté comment le Dr. Luther dit à Philippe: 'Philippe, Philippe, tu ne fais pas bien de changer si souvent Augustanam Confessionem. Ce n'est pas ton ouvrage, mais celui de l'Eglise'". Les choses en restèrent là. Il n'y eut pas de protestation publique contre les agissements de Mélancthon.

Quand après la mort de Luther les déviations doctrinales de Mélancthon devinrent manifestes et secouèrent l'Eglise Luthérienne, les Luthériens orthodoxes rejetèrent la "Variata" pour les erreurs qu'elle contenait et parce qu'elle était le texte autour duquel se ralliaient les Philippistes. Mathias Flacius et Jacob Andreae jouèrent en cela un rôle déterminant.

Dans l' "editio princeps" de 1531, Mélancthon augmenta le texte latin en ajoutant à l'Article 13 le § 3, à l'Article 18 le § 8 et à l'Article 26 le § 26. Aussi ces paragraphes ne figurent-ils pas dans le texte allemand du Livre de Concorde. Dans l'édition de 1540, le texte des 21 Articles portant sur la doctrine est pratiquement deux fois plus long que dans l'original, avec en plus des modifications notables. Les plus im-

portantes sont les suivantes: - Omission, dans l'Article 5, des mots "ubi et quando visum est Deo", "où et quand il plaît à Dieu". - Suppression, dans l'Article 10, de la phrase condamnant la doctrine réformée: "Improbant secus docentes", et remplacement de la phrase: "... quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuuntur vescentibus in coena Domini" par la suivante: "... quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi vescentibus in coena Domini". Quelques autres petites modifications visent à édulcorer l'affirmation du monergisme divin dans la conversion et de l'action du Saint-Esprit dans les moyens de grâce. Cf. "Historical Introduction to the Symbolical Books" de Fr. Bente, in "Concordia Triglotta", p. 26).

Il est vrai que la "Variata" ne contient pas à vrai dire d'hérésie, mais elle rendait ambigu le témoignage des Luthériens et prépara le chemin aux déviations doctrinales dont Mélanchthon allait se rendre coupable par la suite: synergisme, calvinisme (Sainte-Cène) et romanisme (nécessité des bonnes oeuvres pour le salut). Maître Philippe n'était pas homme à ne pas savoir ce qu'il faisait. En modifiant l'Article sur la Sainte-Cène, en supprimant en particulier, à la demande de Philippe de Hesse, le "Improbant secus docentes", Mélanchthon voulait manifestement se ménager à lui-même et à d'autres la possibilité d'entrer en communion avec les Suisses.

Il est indéniable que du vivant de Luther et pendant un certain temps après sa mort, la "Variata" ait été considérée comme la confession de foi des Luthériens. Martin Chemnitz rapporte que l'édition de 1540 servait dans les colloques des théologiens et que Luther n'y trouvait rien à redire. Mélanchthon avait ajouté quelques explications supplémentaires dans certains Articles, si bien qu'au plan de la pédagogie la "Variata" de 1540 était considérée comme supérieure à l'édition de 1530 et plus facile à utiliser. D'autre part, elle ne contenait pas à vrai dire de fausse doctrine. Quant à ses véritables motivations, Mélanchthon savait de toute évidence les garder pour lui. Aussi princes et théologiens précisent-ils dans la préface au Livre de Concorde qu'ils ne souscrivent en rien à telle ou telle fausse doctrine qu'on pourrait déceler dans la "Variata", qu'ils n'ont jamais compris et interprété cette "Variata" autrement que la Confession présentée à Augsbourg en 1530 (Préface au Livre de Concorde, § 17). Lorsqu'ils finirent par se rendre compte que les Catholiques les accusaient de ne pas savoir ce qu'ils voulaient et de n'être pas d'accord entre eux, que les Réformés et les Crypto-calvinistes se servaient de la "Variata" comme d'une couverture pour leur fausse doctrine de la Cène, que les changements apportés par Mélanchthon étaient effectivement de nature doctrinale et que lui-même était un homme de compromis, tous ceux qui voulaient rester fidèlement attachés à la doctrine redécouverte par Luther tinrent à affirmer publiquement que la seule Confession de foi authentique était celle présentée à l'empereur en 1530. Parmi les princes luthériens réunis à Naumbourg en 1561, Frédéric III du Palatinat fut le seul à s'y refuser. Peu de temps après il rejoignit le camp des Calvinistes et introduisit dans son territoire le Catéchisme de Heidelberg, montrant ainsi où était son coeur.

6. La Confutation catholique:

Les Luthériens avaient présenté à Augsbourg une confession écrite de leur foi. Ils l'avaient fait sur la demande de l'empereur, et avaient souhaité que l'autre parti fasse de même (Préface à la Confession d'Augsbourg, § 6 ss.). Ainsi un véritable dialogue aurait été possible, dans l'espoir de trouver une entente. Ils avaient agi de bonne foi, persuadés que ce qui était valable pour eux le serait aussi pour les autres. Mais l'empereur ne l'entendait pas de cette oreille. Les Catholiques, soutenant qu'ils étaient restés fidèles à la vraie foi, à l'Eglise, à la bulle du pape et à l'édit de Worms, ne voulaient pas être traités de la même façon que les Luthériens. Ils n'acceptaient pas de s'asseoir avec eux sur le banc des accusés. Il n'était donc pas question pour eux de lire publiquement une confession de foi. Cf. la lettre de l'Electeur Jean à Lutehr, en date du 25 juin 1530.

Pourquoi les Catholiques auraient-ils dû confesser leur foi à Augsbourg? Tout le monde savait ce qu'enseigne l'Eglise Catholique. Quant aux Luthériens, il ne s'agissait pas tant de constater ce qu'ils croyaient (on le savait aussi depuis Worms!) que de le leur faire confesser publiquement, pour ensuite pouvoir les condamner. Il appartenait

Il n'y avait pas deux partenaires égaux, mais d'un côté des accusés et de l'autre des accusateurs. Une réconciliation paraissait difficile dans ces conditions, d'autant plus que le dialogue de sourds était inévitable; d'un côté des dévotionnistes, de l'autre les fidèles. D'un côté la conscience liée par la seule Parole de Dieu, de l'autre une soumission aveugle à l'autorité du Souverain Pontife!

Luther ne se faisait pas d'illusion. Il se réjouissait de la belle occasion de confesser le pur Evangile, mais n'espérait aucune entente. Il savait la réconciliation impossible et s'estimait heureux si on pouvait déboucher sur une simple tolérance politique. Cf. W2 VIII, 95; XVI, 927.1404.1666.2324. Il n'était prêt à aucun compromis sur les vérités scripturaires et n'acceptait l'arbitrage de l'empereur en matière de religion que s'il se soumettait à la Bible. Cf. W2 XVI, 815. Charles-Quint avait les mains liées, puisqu'il agissait sur la demande et au nom du pape. Aussi ne put-il exiger que les Catholiques se plient à l'obligation qui leur était faite dans son manifeste de présenter également un exposé de leur foi. Il ne voulait qu'une chose: que les Luthériens se rétractent. C'est pour cela qu'il les convoqua à Augsbourg, espérant que les choses pourraient se faire de manière paisible. Il était entouré de théologiens qui le flat- taient, lui montrant que le monde entier avait les yeux tournés vers lui et attendait de lui qu'il instaure la paix religieuse dans son empire, en obtenant la rétractation des infidèles.

Certains théologiens prênaient la douceur et la persuasion. D'autres cependant étaient partisans d'un recours à la force, tels Cochlaeus, Eck, Faber et tant d'autres qui affluèrent à Augsbourg, avides de voir comment les choses allaient se dérouler. Le contenu et le ton paisible de la Confession d'Augsbourg avaient suscité bien des sympathies dans les rangs catholiques. Les Luthériens n'étaient pas les hérétiques et libertins qu'on avait prétendu, mais des croyants sincères qui prenaient la Bible au sérieux. Craignant qu'ils ne gagnent en influence et ne jettent le discrédit sur l'Eglise Catholique, de nombreux théologiens s'employèrent à convaincre l'empereur qu'il fallait recourir à la force. Mélanchthon y faisait souvent allusion dans les lettres qu'il expédiait d'Augsbourg (Cf. C.R. 2, 141.144.154.175.197, in F. Bente, op. cit., p. 31).

Mais l'empereur avait des raisons politiques d'opter pour la douceur. La lecture de la Confession d'Augsbourg le fortifia dans sa conviction. Les évêques d'Augsbourg et de Mayence, le Duc Henri de Brunswick et d'autres dignitaires de l'empire étaient du même avis. Charles-Quint avait renoncé à l'attitude hostile qu'il avait manifestée neuf ans plus tôt à Worms. Son optimisme était dû sans aucun doute au fait qu'il ne mesurait pas le fossé séparant les deux partis. Il prenait le ton calme de la Confession d'Augsbourg pour une volonté de compromis. Il remit donc le document aux dignitaires catholiques pour qu'ils en délibèrent. Dans leur réponse ("Responsum") du 27 juin, ceux-ci suggérèrent que toute l'affaire soit remise entre les mains de gens doctes et qualifiés, capables de discerner dans la Confession d'Augsbourg ce qui y était conforme à l'Ecriture et à l'Eglise Catholique et de relever, pour en faire l'objet d'entretiens ultérieurs, ses affirmations erronées. Ils souhaitaient aussi qu'on consultât Campegius en la matière et que, pour cette raison, on lui remit un exemplaire du document. On demanda aux Luthériens s'ils n'avaient rien à ajouter à ce qu'ils avaient confessé de la sorte. Ceux-ci répondirent qu'ils voulaient se cantonner à l'essentiel, mais qu'ils étaient prêts à répondre à toute question qu'on aimerait leur poser. Le 5 juillet, l'empereur chargea les Catholiques de donner la réplique aux Luthériens, précisant que si l'entente n'était pas rétablie, il appartiendrait au concile dont on prévoyait la convocation de régler l'affaire. En attendant, l'Edit de Worms resterait en vigueur.

Campegius s'efforça de donner l'impression qu'il était neutre. En réalité il voulait une rétractation sans conditions des Luthériens. Il choisit une vingtaine d'hommes et les présenta à l'empereur, lequel les chargea officiellement de siéger en commission pour présenter une "Confutation" de la Confession d'Augsbourg. Parmi eux il y avait des ennemis déclarés de la Réforme, notamment Eck, Faber, Cochlaeus, Wimpina, Colli (auteur d'un pamphlet diffamatoire sur le mariage de Luther) et Diettenberger. Les trois premiers étaient sans doute les vrais auteurs de la Confutation.

L'empereur en rédigea la préface en des termes modérés et conciliants, insistant sur l'analyse objective de la Confession d'Augsbourg à laquelle procédaient les Confutateurs. En réalité ils se livrèrent à un réquisitoire malveillant contre la doctrine

des Luthériens, semblable aux 404 thèses de Jean Eck. La Confutation prétend que la Confession d'Augsbourg est en contradiction flagrante avec la véritable doctrine des Protestants. On insinua que Mélanchthon s'y était exprimé avec calme et modération, afin de donner le change et de masquer la vérité. Il ne s'agissait en fait de rien de moins qu'une caricature de Luther et de son enseignement, destinée à susciter la colère de l'empereur.

La confutation fut présentée à Charlers-Quint le 12 ou 13 juillet. Le chancelier de Bavière en fit une traduction en allemand. On y ajouta 9 traités sur toutes sortes de contradictions et hérésies de Luther. Mais loin d'irriter l'empereur, ce travail le remplit de dégoût. Il convoqua les nobles de l'empire le 15 juillet, et il fut décidé qu'on demanderait aux confutateurs de remanier le texte de la Confutation. Ils reçurent pour consigne de n'y pas vitupérer contre Luther, mais de se contenter de réfuter la Confession d'Augsbourg. On les somma aussi d'être beaucoup plus brefs qu'ils ne l'avaient été, ce qui eut le don d'irriter Eck (Cf. W² XXI a, 1539). Mélanchthon au contraire s'en réjouit (Cf. C.R. 2, 241). Ce premier texte de la Confutation a été perdu, à l'exception de son deuxième Article préservé par Cochlaeus. Conformément au témoignage de Plitt, elle reconnaissait que le 1^o Article de la Confession d'Augsbourg est entièrement conforme à ce qu'enseigne Rome, mais demandait à l'empereur d'exhorter les princes protestants à accepter toutes les autres doctrines enseignées par l'Eglise Catholique, même si elles ne sont pas explicitement contenues dans l'Ecriture Sainte, tels que la Messe, le jeûne, l'invocation des saints, etc. Si les Protestants faisaient appel au concile de Nicée dans l'Article I^{er} de leur Confession, ils devaient, aux dires de ce texte, accepter tout ce que ce concile a décrété, en particulier concernant la hiérarchie dans l'Eglise, et rétracter tout ce qu'ils avaient écrit à l'encontre de ce concile. Il leur était demandé aussi de ne pas croire tout ce que leurs théologiens pouvaient dire contre l'Eglise Catholique. Tout était donc fait pour jeter la suspicion sur les théologiens de Wittenberg, en particulier Luther, et dresser le souverain contre eux.

Sous la surveillance de Campegius et des conseillers impériaux Valdès et Granvella, on procéda à de multiples révisions du texte de la Confutation. Le 30 juillet, Charles-Quint reçut un texte qu'il transmit aux évêques et aux nobles pour savoir ce qu'ils en pensaient. Il contenait encore des textes injurieux qu'il fallut éliminer. On y ajouta un prologue et un épilogue spécifiant que la Confutation fut rédigée au nom de l'empereur. Le texte définitif fut finalement beaucoup plus bref que celui de la première ébauche. Il consistait malgré tout beaucoup plus en un réquisitoire contre les Luthériens qu'en une réfutation objective de leur Confession. Cf. W² XXI a, 1539.

La "Augustanae Confessionis Responsio", que les Luthériens appelèrent aussitôt la "Confutatio Pontificia", fut lue le 3 août 1530 à Augsbourg devant tous les dignitaires de l'empire. Dans des conditions peu recommandables. On en omit toute une partie, en raison de la hâte avec laquelle il avait fallu la traduire en allemand. Il s'agit de la fin de l'Article 24 et des Articles 25 et 26. De plus, Alexandre Schweiss, le secrétaire impérial, lut par mégarde un texte qui avait été raturé et dans lequel on s'était évertué à démontrer par l'hébreu, le grec et le latin que le verbe "facite" ("faites") dans les paroles d'institution de la Cène signifie la même chose que "sacrifice" ("sacrifiez"). Dans une lettre du 6 août, Justus Jonas raconte à Luther à quel point la confutation suscita déception et dégoût chez une grande partie de l'auditoire. On estima qu'il était honteux d'importuner de la sorte les oreilles de l'empereur (W² XXI a, 1539).

La Confutation ne fut pas publiée. On n'en donna pas non plus un exemplaire aux Protestants. On en avait sans doute trop honte et l'empereur manifestement ne portait aucun intérêt à un document qui avait si misérablement réduit à néant son espoir de pouvoir réconcilier les deux partis. On imprima cependant en 1531 un résumé du texte préparé par Cochlaeus. La première édition latine de la Confutation ne parut qu'en 1573, et la première édition allemande en... 1808! Toutes les éditions allemandes antérieures à cette date n'étaient que des traductions de l'édition latine de 1573.

Grande fut aussi la déception des Luthériens. Il est vrai que la version finale de la Confutation était modérée, si on en excepte quelques rares passages. L'arrangement était semblable à celui de la Confession d'Augsbourg, mais il n'y avait là aucune tentative sérieuse de réfutation. C'était une compilation de textes bibliques arbitrai-

rement sélectionnés et destinés à justifier le dogme catholique. Certaines élucubrations exégétiques couvraient leurs auteurs de ridicule. Bien des Luthériens ne purent s'empêcher de pouffer de rire pendant la lecture du texte. Mélancthon écrivit à Luther le 6 août: "En entendant la confutation, il semble que tous les gens de bon sens aient été affermis dans la conviction que la vérité était de notre côté. Quant aux adversaires, les plus sensés parmi eux étaient dégoûtés de voir qu'on infligeait de telles absurdités aux oreilles de l'empereur" (C.R. 2, 252).

Ce sentiment ne fit que croître, lorsque les Catholiques refusèrent de publier la Confutation et même d'en donner simplement un exemplaire aux Luthériens. Ils avaient mauvaise conscience et n'étaient pas fiers de leur travail. Luther pouvait écrire: "Je veux bien croire qu'une extraordinaire sagesse fut accordée aux Papistes à Augsbourg, lorsqu'ils décidèrent de garder pour eux leur splendide réfutation, car leur mauvaise conscience leur dicte qu'ils se sont livrés là à une oeuvre corrompue, malsaine et stérile, dont ils auraient honte si elle était publiée, si elle paraissait au grand jour et faisait l'objet d'une réplique. Je les connais bien, ces grands savants qui ont mijoté leur texte pendant six semaines et qui ne peuvent tromper que les ignorants.. S'ils n'étaient pas accusés par leur propre conscience, ils auraient non seulement lu leur Réfutation si précieuse et bien fondée, mais nous en auraient aussi donné une copie, en disant: 'La voilà! Nous vous défions de pouvoir y répondre comme nous l'avons fait avec votre Confession' (W² XVI, 1635).

IV

L'APOLOGIE DE LA CONFESSION D'AUGSBOURG

1. La genèse de l'Apologie:

La Confutation avait été écrite au nom de l'empereur, comme l'indiquait son titre "Rö-misch-Kaiserliche Konfutation". Dès qu'elle eut été lue, Frédéric, Duc du Palatinat, déclara que telle était la réponse de l'empereur aux Luthériens et demanda à ces derniers de revenir à la foi catholique. Charles-Quint qui s'était d'abord montré conciliant, finit par faire preuve d'intransigeance. Les Luthériens en furent déçus et terrifiés. Ils n'étaient pas prêts à agir contre leur conscience; or c'est précisément ce que leur demandait l'empereur. Bouleversé, le Landgraf Philippe de Hesse quitta secrètement la diète, le 6 août. On pouvait s'attendre au pire, même à une guerre. Luther écrivit de nombreuses lettres d'encouragement à ses collègues à Augsbourg, s'employant à les reconforter en leur rappelant la belle confession qu'ils avaient faite devant tous les dignitaires de l'empire et les assurant du soutien de Dieu. Veit Dietrich, qui partageait son exil à Cobourg, rend un témoignage ému de l'attitude calme et confiante du Réformateur qui, selon ses dires, passait chaque jour trois heures en prières. Cf. W² XVI, 929 s.

Charles-Quint avait promis aux Luthériens de leur remettre un exemplaire de la Confutation. Il eut cependant beaucoup de mal à s'y résigner. Il y mit une condition: que les Luthériens gardent cet exemplaire soigneusement pour eux, pour qu'en aucun cas on ne s'aventure à l'imprimer, la portant ainsi à la connaissance du grand public. Craignant que cela ne se produise malgré eux, les Luthériens renoncèrent à leur requête, si bien qu'ils n'obtinrent jamais copie du document. Ils avaient cependant pu prendre des notes, pendant qu'on lisait la Confutation devant l'empereur. Mais l'amertume remplassait leur coeur. Non seulement on ne s'était pas donné la peine de réfuter les doctrines qu'ils avaient exposées, mais on ne voulait manifestement pas un dialogue réel. Tout ce qu'on voulait, c'était qu'ils abjurent sans discuter. On était loin des bonnes intentions affichées par l'empereur dans son manifeste.

Le 5 août, les Luthériens avaient répondu à Charles-Quint qu'ils ne se feraient pas faute de réagir à la Confutation et de prendre position, même si on ne daignait pas leur en donner une copie. Mélanchthon précise dans la préface à l'Apologie que certains parmi les Protestants présents avaient relevé par écrit les thèmes traités par la Confutation et ses arguments essentiels. Les délégués de Nuremberg esquissèrent avec l'aide d'Osiandre une réfutation de la Confutation et l'envoyèrent à Mélanchthon. Ce dernier cependant ne s'en servit pas pour rédiger l'Apologie. Il travaillait à une réplique personnelle et ne reçut que plus tard la mission officielle d'écrire au nom des Luthériens. Il en fut chargé dans une session des princes protestants, en date du 29 août, ainsi que le Dr. Brueck. Il est donc faux de dire que le premier jet de l'Apologie fut l'oeuvre du seul Mélanchthon. Maître Philippe le reconnaît du reste dans la Préface à l'Apologie: "Jusserant autem me et alios quosdam parare apologiam confessionis" (Apologie, Préface, § 5.10).

2. Présentation de l'Apologie:

Mélanchthon finit de rédiger son texte le 20 septembre 1530. Dans une session du 22 septembre, l'empereur octroya aux Luthériens un délai jusqu'au 15 avril 1531 pour réintégrer ou non l'Eglise catholique, les sommant cependant de ne rien imprimer jusque là et de renoncer à toute nouvelle initiative. Il précisait aussi que la Confession d'Augsbourg avait été bel et bien réfutée par la Confutation. Les Luthériens ne pouvaient accepter une telle décision. Brueck se fit leur porte-parole et présenta l'Apologie, tout en s'excusant pour les lacunes dont elle souffrait. Il demanda l'autorisation de la lire en public. Mais l'empereur, conseillé par les théologiens catholiques, s'y opposa. Ainsi le fossé ne fit que s'agrandir entre Catholiques et Protestants. Les princes gagnés à la Réforme quittèrent Augsbourg les uns après les autres. Ils étaient tous partis, lorsqu'à la fin de la même année (1530) l'empereur édicta un nouveau décret confirmant l'Edit de Worms, rappelant que les Luthériens avaient été réfutés sur la base de l'Ecriture Sainte et sanctionnant tous les dogmes et abus auxquels ils s'étaient pris.

La première version de l'Apologie disparut de la circulation, étant donné que Mélanchthon projetait de rédiger un nouveau texte. Elle figure en latin et en allemand dans le "Corp. Ref." 27, 275 ss. 322. Mélanchthon quitta Augsbourg le 23 septembre avec le Prince-Electeur de Saxe et se mit aussitôt au travail. Il y oeuvra même le dimanche, si bien qu'un jour Luther lui arracha la plume de la main, disant: "Il faut que tu te reposes le dimanche" (Salig, Histoire de la Confession d'Augsbourg, 1730, I, 377). Quelque temps après, on lui envoya de Nuremberg un exemplaire de la Confutation. Il en parle dans la Préface à l'Apologie, se plaignant de son style diffamatoire (Apologie, Préface, § 14). La possession de ce document lui permit de reprendre un à un les arguments des confutateurs. L'Apologie finit ainsi par devenir un ouvrage beaucoup plus important qu'initialement prévu. L'Article sur la justification par la foi, en particulier, fit l'objet de tous ses soins. C'est ce qui explique la parution tardive de cette nouvelle version. Elle fut achevée vers la mi-avril 1531, quand prenait fin le délai que Charles-Quint avait octroyé aux Luthériens.

L' "editio princeps" de 1531 comportait les textes latin et allemand de la Confession d'Augsbourg et l'original latin de l'Apologie. Une traduction en allemand, due à la plume de Justus Jonas, parut en automne de la même année. Il ne s'agit pas d'une traduction littérale, mais d'un texte augmenté, travail auquel Mélanchthon fut associé et qui lui causa un surcroît de travail (C.R. 2, 542). Il se pourrait fort bien que Mélanchthon soit lui-même l'auteur de ces ajouts. Mais il est possible aussi qu'ils s'expliquent par le fait que Justus Jonas ne traduisit pas le texte de l' "editio princeps", mais un texte antérieur que Mélanchthon avait envoyé à ses amis en septembre 1530. Plus tard parurent des traductions allemandes rendant fidèlement le texte latin de l' "editio princeps".

Mélanchthon, on le sait, ne pouvait s'empêcher de remanier ses oeuvres. Il en fut de même pour l'Apologie, aussi bien dans l'original latin que dans la traduction en allemand. Son souci concernait surtout l'Article sur la justification qu'il voulait aussi bien formulé que possible. Une nouvelle édition parut en septembre 1531, comportant à la fois des corrections, des ajouts et des suppressions. L'édition, en 1540,

de l' "Augustana Variata" et de son Apologie apporta à cette dernière de nouvelles modifications. Ces modifications ne concernaient pas le fond. Il va de soi qu'on incorpora au Livre de Concorde l'original latin et le texte de la première édition en allemand.

3. But, structure et caractère de l'Apologie:

L'Apologie devait montrer pourquoi les Luthériens "n'acceptaient pas" la Confutation et prouver qu'ils n'avaient pas été réfutés sur la base de l'Ecriture Sainte (Cf. Apologie, Préface, § 8.9). Elle est à la fois une réfutation de la Confutation et une explication approfondie des thèses énoncées dans la Confession d'Augsbourg. C'est pourquoi elle se réfère constamment à ces deux documents. L'ordre des Articles y est le même. Il y est peu question des doctrines à propos desquelles il n'y a pas de désaccord avec l'Eglise Catholique, tandis que d'autres font l'objet d'une étude approfondie. C'est le cas en particulier de la vénération des saints, du baptême, de la Sainte-Cène, de la repentance, de la justification par la foi et du gouvernement civil. Tout comme dans la Confession d'Augsbourg, tout y est traité selon la dialectique de la Loi et de l'Evangile, du péché et de la grâce. Non seulement la doctrine de la justification fait l'objet d'un exposé ample et détaillé, mais elle est le fil d'Ariane qui traverse tout l'ouvrage. Il s'agit plus d'une dissertation théologique que d'une confession. Cependant ce n'est pas un traité froid et abstrait, mais on y sent vibrer le cœur du croyant et le souci pastoral de montrer toute la richesse de l'enseignement biblique et notamment de son article fondamental, la justification du pécheur par la foi. Elle est authentiquement édifiante, malgré toute son érudition, surtout dans sa version allemande. Il est impossible de la lire sans être touché et ému par son message. C'est de la religion mise en pratique et un véritable réservoir pour la cure d'âme, une véritable perle dans la littérature théologique produite par le Luthéranisme.

Le ton y est plus ferme et sévère que dans la Confession d'Augsbourg. Il est vrai que la situation n'est plus la même et que les adversaires ont eu amplement l'occasion d'afficher leur mépris et leur haine pour la vérité. Il est dit dans la Conclusion: "Nous ne renoncerons jamais à la vérité. Nous ne pouvons nous joindre à ceux qui condamnent la vérité. Nous obéirons à Dieu plutôt qu'aux hommes. Quant à ceux qui ont, dès l'abord, condamné la vérité et qui aujourd'hui la persécutent cruellement, qu'ils portent la responsabilité du schisme créé par eux!" (Apologie, Conclusion, § 28). Le temps de la "captatio benevolentiae" était écoulé. Il n'y avait plus de raison de ménager les adversaires de l'Ecriture. Dans une lettre à Brenz du 8 avril 1531, Mélanchthon écrit: "J'ai entièrement renoncé à la douceur dont j'ai fait preuve auparavant à l'égard des adversaires. Puisqu'ils ne veulent pas de moi pour instaurer la paix, mais me traitent plutôt comme leur ennemi, je ferai ce qu'exige la situation et je défendrai fidèlement notre cause". Ces invectives concernent les théologiens pontificaux et non l'empereur que Mélanchthon et Luther considèrent comme leur victime (Cf. W² XVI, 1634.1666). Le doux Maître Philippe en vient parfois à traiter les confutateurs d'ânes, de sophistes et d'hypocrites (Apologie, Articles VI et IX). Il n'avait pas à faire preuve de beaucoup d'imagination. Il lui suffisait de se servir d'un vocabulaire que les adversaires ne s'étaient jamais gênés d'employer. Mélanchthon ne faisait que leur rendre la monnaie de leur pièce, et il ne l'a fait qu'en de rares occasions. Cf. les injures proférées contre Luther par le Duc Goerges de Saxe, in Fr. Bente, Historical Introductions to the Symbolical Books, p. 45.46. Cependant, dans l'ensemble, l'Apologie, malgré la sévérité du ton employé, reste pondérée et modérée. Dans l'Article sur la Sainte-Cène, où Mélanchthon veut montrer que les Luthériens croient comme les Catholiques en la présence réelle, le ton est irénique au point que certains ont pu en conclure à tort qu'il souscrivait à la doctrine de la transsubstantiation.

4. L'autorité confessionnelle de l'Apologie:

Les nombreuses rééditions de l'Apologie et les innombrables réactions qu'elle a suscitées, mais que leurs auteurs n'ont jamais acceptés de faire imprimer, témoignent de l'importance théologique de cette confession. Elle produisit joie et gratitude dans les rangs des Luthériens, surprise et consternation chez leurs adversaires. Albert

de Mayence en envoya un exemplaire à l'empereur pour lui montrer les coups portés à la théologie catholique, alors que la Confutation n'avait jamais été publiée. Cochlaeus déplore que l'Apologie ait agréablement impressionné plus d'un théologien catholique, tandis qu'il ne se trouvait aucun imprimeur pour publier la moindre réaction contre elle.

L'Apologie était l'oeuvre personnelle de Mélanchthon. C'est pourquoi son nom figura sur la page de titre de l'édition de 1531, ce qui n'avait pas été le cas pour la Confession d'Augsbourg et pour la première ébauche de l'Apologie présentée jadis dans cette ville. Personne ne l'avait officiellement chargé de rédiger cet ouvrage. Il signale dans la préface qu'il l'édita sous son nom, pour que personne ne puisse imaginer qu'il s'agit d'une oeuvre anonyme. Mais l'Apologie fut rapidement officiellement approuvée par les Luthériens. Dans une rencontre à Schweinfurt en 1532, ils la présentèrent, ainsi que la Confession d'Augsbourg, comme leur confession de foi. Luther fit de même dans une lettre de consolation adressée aux Luthériens de Leipzig exilés par le Duc Georges de Saxe (Cf. W² X, 1956). Pour entrer dans la Ligue de Smalcalde, il fallait souscrire aussi bien à l'Apologie qu'à la Confession d'Augsbourg. Il en fut de même lors de la signature de la Concorde de Wittenberg en 1536. A Smalcalde, en 1537, tous les théologiens luthériens souscrivirent à l'Apologie, sur ordre de leurs princes, ainsi qu'à la Confession d'Augsbourg et au Traité sur la Primauté du Pape. Elle devint ainsi officiellement une confession de foi de l'Eglise Luthérienne. Il en fut de même au Danemark en 1539. Quant à la Formule de Concorde de 1577, elle déclare au sujet de l'Apologie: "On composa, après la remise de ladite Confession, une Apologie qui fut publiée en 1531. Nous adhérons aussi unanimement à celle-ci qui non seulement explique et défend comme il convient la Confession d'Augsbourg, mais encore la confirme par des témoignages évidents et incontestables tirés de l'Écriture Sainte" (F.C., S.D., Sommaire, § 6).

V

LES ARTICLES DE SMALCALDE

LE TRAITE SUR LE POUVOIR ET LA PRIMAUTE DU PAPE

1. Désir d'un concile général:

Pour mettre fin à la controverse qui les opposait aux Catholiques, les Luthériens souhaitaient la convocation d'un concile général. Leur demande se fit de plus en plus pressante et fut renouvelée dans la préface à la Confession d'Augsbourg. L'empereur acquiesça à leur demande. En 1532, il se rendit à Bologne pour négocier la chose avec le pape Clément VII. Ce dernier proposa en 1533 que le concile soit convoqué à Placentia, Bologne ou Mantoue. Mais il n'y tenait pas vraiment. Il était même hostile à ce projet, comme le fut son successeur Paul III. Celui-ci, sous la pression de Charles-Quint, publia cependant une bulle annonçant la réunion du concile à Mantoue, pour le 8 mai 1537. Il s'agissait tout simplement d' "extirper entièrement l'hérésie venimeuse et pestilentielle des Luthériens" (W² XVI, 1914). Les Luthériens devaient-ils, dans de telles conditions, prendre le risque d'assister au concile, ou fallait-il s'y refuser?

Luther souhaitait ce concile et était prêt à y paraître, bien qu'à partir de 1530 ce projet ne lui inspirât plus aucune confiance. Il savait aussi le risque qu'il courait. Il lui suffisait de songer au sort que le Concile de Constance avait réservé à Jean Huss. Mais il attendait d'un tel concile qu'il fasse quelque chose pour réformer l'Eglise. Il écrit dans la préface aux Articles de Smalcalde: "Pour revenir à notre sujet, j'aimerais assurément voir se réunir un tel concile; il pourrait remédier à bien des choses et être utile à beaucoup de gens. Non que nous en ayons nous-mêmes besoin, car, grâce à Dieu, nos Eglises sont aujourd'hui éclairées par la pure Parole de Dieu, elles connaissent le véritable usage des sacrements, comprennent la raison d'être des différents états et savent quelles sont les oeuvres réellement bonnes, si bien que le besoin

d'un concile ne se fait plus sentir chez nous et que n'avons rien à en attendre. Mais nous voyons partout, dans tous les diocèses, tant de paroisses vacantes et délaissées qu'on en est écoeuré. Ni les évêques ni les chanoines ne s'inquiètent de savoir comment vivent et meurent les pauvres gens pour lesquels, cependant, le Christ est mort et qui ne peuvent l'entendre leur parler comme le bon berger parle à ses brebis. Aussi ai-je grand' peur que le Christ ne convoque, contre l'Allemagne, un concile d'anges qui nous fera périr tous, jusqu'au dernier, comme les gens de Sodome et de Gomorrhe, puisque nous nous moquons si insolamment de lui, sous prétexte de concile" (A.S., Préface, § 10.11). Luther n'attendait d'un concile convoqué par le pape que la condamnation formelle de la vérité (A.S., Préface, § 3; II, Article IV, § 14-16). La préface aux Articles de Smalcalde s'achève sur cette prière qui révèle les sentiments profonds du Réformateur: "Seigneur Jésus-Christ, convoque toi-même un concile et sauve les tiens par ton glorieux avènement! Il n'y a plus rien à espérer du pape et des siens; ils ne veulent pas de toi. Viens donc nous secourir, nous, pauvres et misérables, qui soupirons après toi et qui te cherchons sincèrement, selon la grâce que tu nous as donnée par ton Saint-Esprit qui, avec toi le Père, vit et règne, béni éternellement. Amen" (A.S., Préface, § 15).

L'Electeur Jean-Frédéric fut d'emblée hostile à l'idée d'un concile. Il demanda donc aux théologiens de Wittenberg, le 24 juin 1536, s'ils pensaient qu'il fallait recevoir le légat pontifical chargé de remettre aux Luthériens l'invitation au concile. Il était personnellement d'avis qu'il fallait décliner l'invitation, car l'accepter signifierait reconnaître dans le pape le chef de l'Eglise et du concile. A Wittenberg on se rangea donc à l'avis du prince: les Protestants ne pouvaient se rendre à un concile convoqué par le pape et, d'autre part, n'admettaient pas que ce concile se réunisse en Italie. C'est en Allemagne qu'il devait se tenir, puisque c'est là que l'"hérésie luthérienne" avait vu le jour!

L'Electeur n'avait plus aucune envie de jongler et de se livrer à des exercices de diplomatie, comme on l'avait fait à Augsbourg. Il était pénétré de l'esprit de Luther, qui n'a jamais été aussi hostile à Rome qu'à cette époque-là, bien qu'il se fût déclaré prêt à assister au concile; même à Mantoue, s'il le fallait. Luther avait salué dans le pape l'Antichrist. Il ne pouvait se faire à l'idée de signer un pacte avec un tel homme. Alors qu'il était gravement malade à Smalcalde, il s'écria: "Je vais mourir en ennemi N° 1 de mon Seigneur le Christ!" Au moment de quitter la ville, il bénit ceux qui l'entouraient et leur dit: "Que le Seigneur vous remplisse de sa bénédiction et de haine pour le pape!" Croyant sa fin proche, il avait choisi pour épitaphe les mots suivants: "Pestis eram vivus, moriens ero mors tua, Papa!" L'Electeur eut gain de cause. Les princes et les dignitaires réunis à Smalcalde, à l'exception sans doute de Mélanchthon, partagèrent son point de vue. On rendit au légat pontifical sa lettre, sans l'avoir ouverte, et cela contrairement à l'avis des théologiens. On refusa de se soumettre aux décisions d'un concile formé d'évêques liés au pape par un voeu d'obéissance. Sur le plan juridique, ils auraient difficilement pu agir autrement. Luther, en tant qu'individu, aurait pu fort bien se rendre au concile pour y témoigner de sa foi. Mais les princes, représentants de la loi et protecteurs de l'Eglise, ne pouvaient donner l'impression qu'ils reconnaissaient la légalité d'un tel concile.

Les théologiens étaient d'un autre avis. Ils pensaient qu'il ne fallait pas renvoyer le légat bredouille, avant de savoir si les Protestants étaient invités à ce concile ou convoqués. Ils auraient voulu savoir aussi si on les appelait à la barre des accusés ou s'ils étaient invités aux délibérations. D'autre part, ils craignaient qu'en traitant de la sorte le légat pontifical, les Luthériens ne s'attirent inutilement les foudres de Rome et de l'empereur. Et si le pape n'avait pas de droit divin le pouvoir de convoquer un concile et encore moins celui d'agir comme juge en matière de doctrine et de foi, on pouvait cependant lui concéder le droit de présider une telle assemblée, comme on l'avait fait dans l'Eglise primitive. Et puis, dans l'hypothèse où les Luthériens étaient convoqués au concile, au lieu d'y être invités, il serait intéressant de savoir s'ils y étaient convoqués pour y confesser leur foi ou pour s'y entendre condamner comme hérétiques. Bref, les théologiens pensaient qu'il ne fallait pas boycotter un concile qu'ils avaient eux-mêmes réclamé. Luther lui-même, qui ne se berçait pas d'illusions, pensait qu'il ne fallait pas donner au légat une réponse négative ni le renvoyer comme un malpropre, et qu'il n'était pas bon d'agir avec précipitation (Cf. W² XVI, 1997). Quand les princes décidèrent de ne pas se rendre au concile, Luther déplora ce

qu'il considérait comme un manque de sagesse. Il fallait agir de façon à ce que le pape soit sans excuses.

Le Prince Electeur fut mécontent de l'attitude des théologiens. Le 30 août 1536, il leur fit savoir qu'ils s'étaient laissé influencer par les juristes et n'avaient pas compris tout le danger qu'il y avait à se rendre au concile. Dans un memorandum daté du 1^o décembre 1536, il leur rappela qu'il valait mieux s'en remettre à Dieu plutôt que de livrer son sort à un concile. Il les encouragea à ne rien négliger et demanda à Luther d'énumérer les articles sur lesquels aucune concession n'était possible. Ce document devait être signé à une date ultérieure, à Smalcalde, par les théologiens de Wittenberg et tous les pasteurs protestants. A la suite de quoi il convenait peut-être de réunir un anticoncile, un véritable concile, libre et évangélique, qui pourrait par exemple siéger à Augsbourg. Les Luthériens pourraient y confesser leur foi. Tout un chacun, y compris les laïcs, pourrait y prendre la parole, s'il avait une question à soulever concernant la doctrine. On demanderait à tous de se soumettre au verdict d'un tel concile (Cf. C.R. 3, 141). Mais les théologiens ne furent pas de cet avis. Ils pensaient que la convocation d'un anticoncile serait interprétée comme un geste schismatique.

2. Rédaction des Articles de Smalcalde:

Dans son memorandum du 1^o décembre 1536, nous l'avons vu, l'Electeur demandait à Luther d'énoncer les articles qu'il entendait confesser devant le concile et sur lesquels il n'était prêt en aucun cas à transiger, d'articuler la foi qu'il entendait confesser le jour où, en mourant, il comparaitrait devant le trône du Tout-Puissant. Il était demandé au Docteur Luther de faire diligence et de préparer son texte pour la fête de la conversion de l'apôtre Paul, le 25 janvier, au plus tard, et de le remettre aux autres théologiens de Wittenberg. Le prince le voulait en latin et en allemand. Il souhaitait que tous les théologiens y adhèrent et qu'il soit soumis aux princes lors de la réunion prévue à Smalcalde. La situation avait changé depuis Augsbourg, et l'Electeur voulait une confession de foi encore plus précise, notamment en ce qui concernait la papauté. C'est la raison pour laquelle il en chargea Luther et non Mélanchthon. Dès le mois d'août de la même année, le Réformateur avait été mis au courant de la volonté de Jean-Frédéric. Il s'était déjà mis au travail. Pensant qu'il allait bientôt mourir, il comptait faire de ces Articles son testament. Il écrit à ce sujet: "J'ai résolu néanmoins de faire imprimer et de publier ces articles, car il se pourrait que je meure avant qu'un concile ne se réunisse. J'en suis même certain et je l'espère, car ces fripons qui fuient la lumière et ont peur du jour se donnent une peine qui fait pitié pour retarder et empêcher la réunion du concile. Je voudrais que ceux qui vivront après moi aient de moi un témoignage et une confession qu'ils puissent produire, outre la confession que j'ai publiée précédemment (N.B.: Allusion à la "Confession de la Sainte Cène du Christ" de 1528, dont la 3^o partie, intitulée "Confession des articles de la foi", parut aussi séparément) et à laquelle, avec l'aide de Dieu, je suis resté et resterai toujours fidèle" (A.S., Préface, § 3). Il semble que l'Electeur lui ait demandé de ne pas en parler avant qu'ils aient été approuvés à Wittenberg (Cf. W² XXI b, 2135). A la fin de l'année, il soumit son texte à ses collègues de Wittenberg, Jonas, Bugenhagen, Cruciger et Mélanchthon, et à ceux qui étaient venus d'ailleurs, Spalatin, Amsdorf et Agricola. Le texte fut discuté et adopté par tous, avec quelques modifications, notamment l'adjonction d'un article sur la vénération des saints. Parmi les questions sur lesquelles on pouvait faire des concessions, on signala le problème de l'ordination et celui des adiaphora. Spalatin en rédigea le texte définitif (le manuscrit est conservé à la bibliothèque de Weimar), et il fut signé par les huit hommes, y compris par Mélanchthon qui y posa comme condition qu'on concède au pape une autorité "jure humano", "au cas où il accepterait l'Evangile" (Cf. C.F. 3, 140).

Le 3 janvier 1537, Luther fit remettre les Articles de Smalcalde à l'Electeur, par l'entremise de Spalatin. Cf. sa lettre d'accompagnement, in Luther W² XXI b, 2142. Jean-Frédéric, les ayant lus, exprima sa joie et fut heureux de constater qu'ils avaient été signés par tous les théologiens. Il répondit au Réformateur le 7 janvier, le félicitant pour sa constance et la fermeté de sa foi. Cf. W² XXI b, 2143. Il ordonna aussi au chancelier Brueck de porter le texte à la connaissance des plus importants pasteurs

de la Saxe, en leur demandant d'y apposer leur signature et de veiller à ce que leur enseignement y soit toujours conforme.

L'Electeur s'étonna de la réserve que Mélanchthon avait faite et n'admettait pas qu'on puisse concéder au pape une quelconque autorité sur les pasteurs et l'Eglise, même "jure humano" (Cf. W² XXI b, 2145). Luther qui jadis avait été prêt à la même concession, ne se faisait plus aucune illusion sur le pape. Il y était maintenant franchement hostile; parce qu'il savait que le pape n'admettrait pas une simple autorité de droit humain, autorité qui serait du reste nuisible à l'Eglise (A.S., II, Article IV, § 7.8). Quant à Mélanchthon, il persista dans l'opinion qu'il avait émise en son temps à Augsbourg. Mais il constata à Smalcalde qu'il trouvait si peu de répondant chez les princes et les théologiens qu'il renonça à l'exprimer dans son "Traité sur la Primauté du Pape".

"Si pontex evangelium admitteret", "si le pape accepte l'Evangile". Autant demander au diable de se faire apôtre!" avait répondu Osiander.

Une grande assemblée se réunit à Smalcalde en février 1537. Le prince voulait que les Articles rédigés par Luther soient élevés au rang d'une confession de foi officielle des Protestants. Mais Luther y était si strict dans la formulation de la doctrine de la Sainte Cène (beaucoup plus strict encore que dans la Concorde de Wittenberg de 1536) qu'on pouvait craindre que Philippe de Hesse et les théologiens de l'Allemagne du sud (Bucer, Blaurer, Wolfart, etc.) ne refusent d'y souscrire. Luther ne cherchait pas à détruire l'union réalisée par la Concorde de Wittenberg, comme le montre une lettre aux partisans de Zwingli (W² XVII, 2143), mais il ne voulait pas non plus de fausse union reposant sur un compromis. Par ailleurs, un calcul réal le cloua au lit, l'empêchant d'assister à toutes les sessions. Mélanchthon en profita pour faire passer son point de vue concernant les Zwingliens, pour lesquels il avait maintenant beaucoup plus de sympathie que jadis à Augsbourg. Il s'opposa fermement à l'adoption officielle des Articles de Luther. Il voulait rester fidèle à la doctrine de la Sainte Cène professée par Luther, mais craignait pour la Concorde de Wittenberg et pour la Ligue de Smalcalde. Il souhaitait pour cette raison que la doctrine de la Cène soit formulée dans les Articles de Smalcalde de la même façon que dans la Concorde de Wittenberg. Il était soutenu en cela par Philippe de Hesse, auquel il cacha cependant son désaccord avec Luther au sujet du pape, sachant que le Markgraf ne l'approuverait pas sur ce point.

Philippe de Hesse sut gagner les délégués d'Ulm et d'Augsbourg aux idées de Mélanchthon. On décida de rejeter la proposition des Saxons. Les Articles de Smalcalde ne furent donc ni discutés ni approuvés par les princes et les représentants des villes réunis à Smalcalde. On voulait avant tout discuter avec soin la Confession d'Augsbourg et l'Apologie et adjoindre à ces deux confessions un texte sur la papauté. Tel était le voeu des princes. Mélanchthon écrivit donc le "Tractatus de Potestate et Primatu Papae". Il fut achevé le 17 février 1537. On aurait souhaité une discussion approfondie de toutes les doctrines abordées dans les Confessions, afin de constater si oui ou non il y avait des divergences ici ou là. Par ailleurs on voulait éviter toute querelle inutile qui aurait mis en danger la Ligue de Smalcalde. On soupçonnait les théologiens de l'Allemagne de Sud de n'être pas authentiquement luthériens dans la doctrine de la Sainte-Cène. Mélanchthon, prenant à profit l'absence de Luther, veilla donc à ce que la discussion ne s'éternise pas sur ce point.

3. Adoption des Articles de Smalcalde:

Pendant ce temps, selon le témoignage de Veit Dietrich, les Articles de Smalcalde circulaient et passaient de main en main. Tout le monde put ainsi les lire. On avait prévu aussi une lecture publique devant les théologiens, le 18 février. Mais elle n'eut pas lieu. Bugenhagen réunit cependant ses collègues, en invitant tous ceux qui le désiraient à les signer. Bucer répondit qu'il n'avait pas été chargé de faire cela, précisant cependant, pour ne pas éveiller de soupçons, qu'il était entièrement d'accord la doctrine de Luther. Blaurer de Constance, Mélandre de Hesse et Wolfart d'Augsbourg firent de même. Ainsi, tout le monde signa les Articles, à l'exception des représentants de l'Allemagne du sud, ce qui permet aux auteurs de la Formule de Concorde de préciser que "les Articles de Smalcalde écrits en l'an 1537" avaient été "signés par les princi-

paux théologiens du temps" (F.C., Epitome, Sommaire, § 4) et "par une grande assemblée de théologiens" (F.C., S.D., Sommaire, § 7). La Formule de Concorde précise encore qu'ils devaient être présentés au "concile qui devait se réunir soit à Mantoue soit ailleurs... au nom d'illustrissimes Electeurs, de Princes et d'Etats" (F.C., S.D., Sommaire, § 7).

On peut déplorer certes que l'Allemagne du sud ne se soit pas rangée derrière les Articles de Smalcalde. Mais au moins la situation était claire. On savait maintenant où se situaient théologiquement des hommes comme Philippe de Hesse, Bucer, Blaurer, Mélanche et Wolfart. Les Articles de Smalcalde sont formels dans leur rejet du dogme catholique et ne laissent d'autre part aucune place au Crypto-Calvinisme. C'est certainement aussi la raison pour laquelle ils ne sont à l'heure actuelle pour beaucoup d'Eglises Luthériennes ferventes partisans de l'oecuménisme qu'une pièce de musée. Rares sont celles qui leur reconnaissent encore une autorité confessionnelle.

Cette autorité des Articles de Smalcalde ne fit que grandir durant la deuxième moitié du XVI^e siècle, pendant et après les controverses sur l'Interim et les débats sur le Crypto-Calvinisme. La Convention de Coswig (1557), le Synode de Moelln (1559), le corps pastoral de Luebeck et le Sénat de Hambourg (1560), la Convention de Lunebourg (1561) et les théologiens du Schleswig-Holstein (1570) leur concédèrent officiellement l'autorité normative d'une confession de foi. La Formule de Concorde peut donc dire d'eux comme des autres livres symboliques qu'ils "ont toujours été considérés comme contenant la doctrine unanimement professée par nos Eglises, qu'ils ont été signés par les théologiens les plus éminents de l'époque et reçus dans toutes les Eglises et toutes les écoles évangéliques" (F.C., S.D., Sommaire, § 11).

En 1538 fut publiée l'"editio princeps" des Articles de Smalcalde, suivie de beaucoup d'autres. Elle porte pour titre: "Artikel, so da hätten aufs Konzilium zu Mantua, oder wo es würde sein, überantwortet werden von unsers Teils wegen", "Articles que nous projetions de présenter au concile de Mantoue ou d'ailleurs". Luther rédigea une préface pour l'"editio princeps" et ajouta quelques précisions au texte: les § 5.13-15.25-28 dans l'Article sur la Messe, les § 42-45 dans celui concernant la Fausse Rependance des Papistes, et les § 3-13 sur l'Enthousiasme dans l'Article sur la Confession. Le texte allemand de l'édition de 1538 fut reçu dans le Livre de Concorde (F.C., S.D., Sommaire, § 7: "... les Articles tels qu'ils furent rédigés et imprimés pour la première fois"). La première traduction latine parut en 1541, sous la plume de Peter Generanus. La traduction latine reçue dans le Livre de Concorde de 1580 fut celle de Selnecker, qui fut révisée pour l'édition officielle de la Concordia Latina de 1584.

4. Le Traité sur le Pouvoir et la Primauté du Pape:

Le "Tractatus de Potestate et Primatu Papae" de Mélanche exprime dans l'ensemble les mêmes idées que le texte de Luther "De la Papauté" dans les Articles de Smalcalde. Mélanche y renonce au concept de suprématie du pape "jure humano" qu'il avait défendu à Augsbourg et exprimé à l'aide d'une note accompagnant sa signature des Articles de Smalcalde et épouse, moins par conviction que par concession, le point de vue du Réformateur. Dans une lettre à Justus Jonas du 23 février, il reconnaît que son Traité est plus dur à l'égard du pape qu'il ne l'aurait voulu (Cf. C.R. 3, 271.292). Peut-être s'était-il laissé intimider par les réflexions de l'Electeur sur la restriction qu'il avait faite en signant les Articles. Quoiqu'il en soit, il montra une fois de plus sa faiblesse de caractère: il savait se montrer ferme lorsque tout le monde était ferme, et beaucoup plus conciliant lorsqu'il en avait la possibilité. Smalcalde fut pour lui une défaite. Contre son avis, les princes refusèrent d'accepter l'invitation au concile. Son point de vue concernant les représentants de l'Allemagne du sud fut également répudié par les nombreuses signatures qu'obtinrent les Articles de Smalcalde. C'étaient les préliminaires de la future victoire de la Formule de Concorde sur le Philippisme. Son propre Traité sur le Pouvoir et la Primauté du Pape fut le coup de grâce porté à sa théologie de conciliation. Sans que cela reflète sa conviction personnelle, Mélanche dénonce le pape comme l'Antichrist, le protecteur de fausses doctrines et l'ennemi des confesseurs de la vraie foi. Le ton est le même

dans la deuxième partie du Traité intitulée "De Potestate et Jurisdictione Episcoporum". Achevé le 17 février, il fut signé par les théologiens à la demande des princes, ensemble avec l'Augustana et son Apologie. Veit Dietrich le traduisit en allemand. En 1580 parut une édition non officielle du Livre de Concorde, préparée par Selnecker. Celui-ci crut sans doute à tort que l'édition originale avait été le texte allemand. C'est pourquoi il incorpora dans le Livre de Concorde une traduction personnelle en latin du texte allemand. Cette traduction personnelle fut remplacée dans l'édition officielle de 1584 par l'original latin de Mélancthon, sous le titre: "Tractatus per Theologos Smalcaldicos Congregatos Conscriptus". Dans la Formule de Concorde et la Préface au Livre de Concorde, le Traité n'est pas expressément mentionné, mais considéré comme un appendice aux Articles de Smalcalde. Et si son titre précise qu'il fut rédigé par les théologiens réunis à Smalcalde, alors qu'il le fut en fait par Mélancthon, c'est parce que sa rédaction en avait été confiée par les princes à l'assemblée des théologiens et non à Mélancthon en particulier. Celui-ci le reconnaît lui-même, lorsqu'il écrit dans une lettre à Camerarius du 1^o mars 1537: "Nous avons reçu l'ordre ("jussi sumus") d'écrire quelque chose sur la primauté de Pierre ou du Pontife romain" (Cf. C.R. 3, 292). Osiandre dit la même chose dans un texte du 17 février (Cf. C.R. 3, 267).

VI

L'OEUVRE DE LUTHER SUR LE PLAN DE LA CATECHESE

D'importantes recherches furent faites au siècle dernier sur les efforts déployés par le Réformateur en matière de formation catéchétique. Le mot "catéchisme" désigne tantôt l'instruction proprement dite, tantôt la doctrine ou la vérité enseignée, ou bien encore un résumé de cette doctrine, ou enfin un manuel d'instruction. Luther l'employait le plus souvent dans le sens d'instruction, en précisant qu'il s'agit de l'instruction donnée à des débutants, des enfants ou des gens incultes (Cf. "Deutsche Messe", W² XIX, 76). On retrouve cette définition dans son Sermon sur le Catéchisme du 30 novembre 1528 ou dans la Préface au Grand Catéchisme: "Ce genre de prédication, destiné à l'instruction des enfants et des simples, a été appelé dès l'Antiquité "catéchisme", mot qui, en grec, veut dire instruction pour les enfants, que chaque chrétien est tenu de connaître, de sorte que celui qui ne la connaît pas ne peut être compté au nombre des chrétiens" (Grand Catéchisme, Préface, § 1).

Les doctrines élémentaires qui constituent selon Luther le catéchisme sont le Décalogue, le Credo et le Notre-Père (Petit Catéchisme, Préface, § 11). Rapidement, sans doute en raison des controverses générées par les Enthousiastes, il y adjoignit un enseignement sur le Baptême, la Sainte-Cène et la Confession (Grand Catéchisme, Préface, § 20; Quatrième Partie, le Baptême, § 1). Son but n'était pas d'innover à tout prix, mais de rendre à l'Eglise les vérités que le Christ et les apôtres lui avaient léguées. Il considérait donc les trois premiers points comme des perles héritées de l'Eglise primitive et fut heureux de les insérer dans ses catéchismes. Dieu avait préservé ces bijoux à son Eglise apostate. Il s'agissait simplement de les remettre en lumière et de les transmettre aux fidèles (Cf. W² XXVI, 147). Tel fut l'apport original du Réformateur en matière de catéchèse: donner une grande impulsion à l'instruction catéchétique, en inculquant aux gens le vrai sens du Décalogue, du Credo et du Notre-Père; leur donner un enseignement correct sur le Baptême, la Cène et la Confession; purger l'enseignement catéchétique de tout le ballast dont il était encombré dans l'Eglise Catholique et qui invitait les croyants à chercher le salut dans leurs oeuvres.

Luther constata avec satisfaction que les gens connaissaient maintenant leur catéchisme, alors qu'auparavant ils ignoraient tout de la doctrine chrétienne. Ce fut, il faut bien le reconnaître, essentiellement son oeuvre.

1. L'instruction catéchétique avant Luther:

Le Notre-Père et le Credo étaient appelés au Moyen-Age les points principaux pour les parrains et marraines ("Patenhauptstücke"), car c'étaient des textes qu'ils devaient connaître par coeur pour être admis à ces fonctions. Les enfants devaient les apprendre dès qu'ils en avaient l'âge. Chaque paroisse devait en détenir au moins un exemplaire, et il était demandé aux prêtres de profiter de la confession privée pour tester leurs fidèles et vérifier qu'ils les connaissaient. A partir du 13^e siècle, on enseignait le Notre-Père, le Credo, le Benedicite, le Gratias, l'Ave Marie et des Psaumes dans les écoles latines. Quand fut inventée la typographie, bien des fidèles purent acheter ces textes agrémentés d'illustrations. Mais ce ne fut pas le cas des pauvres. D'autres manuels furent imprimés, contenant des confessions des péchés, des prières et des instructions pour la Pénitence et la Communion. Tout cela était éclairé par une fausse doctrine de la justification et du salut et n'était guère en mesure d'édifier dans la foi, de consoler et de faire progresser dans la vraie piété. D'autre part, l'instruction religieuse fut terriblement négligée. Parents, parrains et marraines en étaient généralement tout à fait incapables. La situation était grave. Aucun concile et synode ne se préoccupa de l'éducation religieuse des enfants et des jeunes. De temps en temps s'élevait une voix isolée, pour protester contre cet état de fait, mais rien ne bougeait. L'enseignement de l'Eglise Catholique était d'ailleurs tel que rien ne pouvait réellement bouger. L'indifférence et l'ignorance augmentaient de génération en génération. Mélanchthon pouvait écrire, sans risquer de se faire contredire: "Les Canons ont prescrit de catéchiser les enfants. Chez nos adversaires, on ne s'en soucie guère. Chez nous, les pasteurs doivent instruire et examiner la jeunesse. Cette coutume produit des résultats excellents. Chez nos adversaires, en beaucoup d'endroits on ne prêche toute l'année qu'en temps de carême. Cependant le culte principal devrait consister à enseigner l'Evangile" (Apologie, Article XV, "Des traditions humaines dans l'Eglise", § 41). Cf. les plaintes de Luther, dans son "Manifeste à la Noblesse Chrétienne de la Nation Allemande", W² VI, 461.

2. Bilan des visitations:

Les visitations qui eurent lieu en Saxe en 1528 et 1529 révélèrent une situation beaucoup plus grave que ne le pensait Luther. On ignorait, surtout dans les villages, les rudiments mêmes de la foi chrétienne. Tel prêtre n'était pas même capable de réciter correctement le Credo et le Notre-Père. Luther participa à ces visitations en octobre et novembre 1528, puis de décembre 1528 jusqu'à la mi-janvier 1529. Il signa un rapport de visitation à Torgau, le 26 avril 1529. Il en parle aussi éloquemment dans la préface au Petit Catéchisme: "Ce qui m'engage à réduire le catéchisme, c'est-à-dire la doctrine chrétienne, à une forme si petite et si simple, c'est l'état désolé de l'Eglise, tel qu'il s'est révélé à moi lorsque j'ai pris part à l'inspection des paroisses. Grand Dieu! de quelles misères n'ai-je pas été témoin! Le peuple des campagnes, surtout, ne sait rien de la doctrine chrétienne. Un grand nombre de pasteurs, hélas! sont eux-mêmes incapables de l'enseigner. Tous s'appellent chrétiens, sont baptisés et reçoivent le Sacrement, et ils ne connaissent ni le Notre-Père, ni le Symbole, ni les Dix Commandements. Ils vivent comme des brutes et des pourceaux. Maintenant que l'Evangile luit de nouveau, la seule chose qu'ils aient apprise, c'est d'abuser en maîtres de toutes les libertés. O évêques, comment vous justifierez-vous devant le Christ, vous qui avez si honteusement abandonné le peuple et qui n'avez jamais rempli les devoirs de votre ministère? Que Dieu vous fasse grâce! Vous imposez la communion sous une seule espèce, vous exigez que l'on observe vos commandements d'hommes, et vous ne vous souciez pas d'enseigner au peuple l'Oraison dominicale, le Symbole, les Dix Commandements, la Parole de Dieu! Malheur à vous!" (Petit Catéchisme, Préface, § 1 ss.). Cf. aussi le Grand Catéchisme, Préface, § 5.

On enregistra quelques progrès ici et là, dans l'Eglise Catholique. Ils étaient la conséquence d'une réaction d'une partie du clergé contre l'oeuvre menée par Luther. Il fallait bien faire quelque chose, si on ne voulait pas être discrédité aux yeux de tout le monde! Mais ce fut toujours avec, sur les yeux, le voile de l'erreur.

3. Mesures prises par Luther:

Luther réagit, convaincu que la jeunesse était l'avenir de l'Eglise. Il convenait donc de tout faire pour l'instruire et l'éduquer. Il écrit dans le Grand Catéchisme, à la fin de l'Article sur la Sainte-Cène: "Cette exhortation s'adresse non seulement à ceux d'entre nous qui sont plus ou moins avancés en âge, mais encore aux jeunes gens auxquels on doit enseigner la doctrine chrétienne. De cette manière, on pourrait leur faire apprendre plus facilement le Décalogue, le Symbole et l'Oraison; ils prendraient plaisir à une telle étude et s'y appliqueraient avec sérieux, dès leur enfance. Il est presque impossible d'amener les personnes âgées à prendre une telle habitude et d'obtenir d'elles quoi que ce soit. Ce sont donc ceux qui nous succéderont, nous remplaceront et continueront notre oeuvre qu'il faut élever de telle sorte qu'ils donnent, à leur tour, une éducation utile à leurs enfants, afin que la Parole de Dieu reste observée et que la chrétienté subsiste. Que chaque père de famille sache donc que, par l'ordre de Dieu, il a le devoir d'enseigner ou de faire enseigner à ses enfants tout ce qu'ils doivent savoir" (Grand Catéchisme, Sainte-Cène, § 85.86). Cf. aussi la Préface au Petit Catéchisme, § 6.26.

Luther aida aussi les pasteurs à s'acquitter de leur mission catéchétique. Depuis 1525 Wittenberg avait un règlement en vertu duquel les prédicateurs étaient tenus de prononcer régulièrement des sermons spéciaux sur le Catéchisme. Dans un sermon du 29 novembre 1528 exhortant les fidèles à venir entendre ces prédications, le Réformateur les informe qu'elles seront prononcées quatre fois par an, à raison de deux semaines par trimestre, dans chaque quartier de la ville, et au rythme de 4 jours par semaine.

Pour que cette instruction soit efficace, le Réformateur fit appel à la coopération des parents. Il savait que sans elle tout serait vain. Les enfants devaient apprendre le texte du Catéchisme par coeur. L'Eglise et les quelques écoles existantes n'étaient pas capables d'assumer à elles seules cette tâche. Il fallait donc que les parents soient de la partie, d'autant plus que c'était une responsabilité qui leur était confiée par Dieu. Luther le rappelle dans de nombreux sermons. Cf. Fr. Bente, Historical Introductions to the Symbolical Books, p. 70.71. Il écrit également dans le Grand Catéchisme "Pour la même raison, chaque père de famille doit interroger, au moins une fois par semaine, ses enfants et ses domestiques pour se rendre compte de ce qu'ils savent ou de ce qu'ils apprennent. S'ils ne savent pas leur Catéchisme, il doit les exhorter sérieusement à l'étudier... De même, chaque chef de famille doit exiger de ses domestiques, de ses serviteurs et de ses servantes qu'ils les apprennent. Il ne doit pas les garder dans sa maison, s'ils ne savent pas ces points ou s'ils ne veulent pas les apprendre. En aucun cas on ne saurait souffrir qu'un homme soit grossier et sauvage au point de ne pas apprendre cela, car tout le contenu de l'Ecriture est compris clairement et de la façon la plus simple dans ces trois points" (Grand Catéchisme, Préface, § 4.17. Cf. aussi la Sainte-Cène, § 87).

Luther rédigea sa "Deutsche Messe" en 1525 et la publia l'année suivante. Il s'agissait d'une liturgie du culte en allemand. Il était convaincu en effet que la Parole de Dieu devait être prêchée au peuple dans la langue du peuple. C'était à cette seule condition qu'on pouvait l'instruire et l'édifier dans la foi. L'enseignement du catéchisme devait trouver dans ces cultes une place de choix. Au besoin il fallait instituer des cultes journaliers. Il fallait veiller ensuite à ce que les enfants apprennent par coeur le texte de la leçon qu'ils avaient entendue dans le culte. Là se situait la tâche des parents. Luther attachait beaucoup d'importance à cet exercice de mémorisation, mais il lui importait davantage encore qu'on pose régulièrement des questions aux enfants, pour vérifier qu'ils comprenaient bien ce qu'on leur demandait d'apprendre. Luther ne se contentait pas d'un strict minimum. Il voulait qu'on exige des enfants, dès qu'ils en étaient capables, qu'ils apprennent aussi par coeur quelques textes bibliques qu'ils avaient entendus dans le sermon à l'église et que les parents les leur fassent réciter à table. Et d'énumérer les passages bibliques qui lui paraissaient les plus importants, relatifs à la Loi et à l'Evangile. Cf. le détail de ses recommandations dans la "Deutsche Messe", W² X, 226-257 et dans Fr. Bente, Historical Introductions to the Symbolical Books, p. 71 ss. Pour la nécessité de mémoriser les textes, cf. la Préface au Grand Catéchisme (Grand Catéchisme, Préface, § 3 ss.1522.25) et la Préface au Petit Catéchisme (Petit Catéchisme, Préface, § 7 ss.). Mais la bonne com-

préhension de l'enseignement de la Bible lui importait encore davantage (Petit Catéchisme, Préface, § 14; Grand Catéchisme, Préface, § 26). Quant à cet enseignement, il convenait de l'illustrer pour le rendre plus accessible aux enfants. Luther veilla donc à ce que des images figurent dans les éditions de ses deux Catéchismes. Elles illustraient des épisodes de l'Histoire Sainte. Il fit de même pour le "Gebethbüchlein", destiné essentiellement aux enfants et qui contenait les textes du Catéchisme et une sorte d'Histoire Sainte sous forme d'images.

Parmi les écrits catéchétiques qu'il publia avant la parution des Catéchismes proprement dits, il faut signaler ses sermons sur les dix Commandements et le Notre-Père (1516/17), un commentaire sur les dix Commandements publié en 1518, une explication du Notre-Père parue en 1519, une brève instruction sur la façon de se confesser (1519), une nouvelle explication des demandes du Notre-Père (1519) et le "Gebethbüchlein" publié pour la première fois en 1522 et réédité en 1525 avec des sermons sur le Baptême, la Confession et la Sainte-Cène.

VII

LE PETIT ET LE GRAND CATECHISMES

C'est dans une lettre du 2 février 1525 à Nicolas Hausmann que Luther émit pour la première fois l'intention de publier un Catéchisme. Il avait demandé à Justus Jonas et à Agricola d'assumer cette tâche. Mais ces deux hommes quittèrent Wittenberg pour s'installer à Eisleben. Il se mit donc lui-même au travail. Il lui fallut un certain temps pour cela, car d'autres travaux l'attendaient. Le résultat des visitations faites en 1527 et 1528 l'incita à accélérer son rythme de travail.

On s'est longtemps demandé lequel des deux Catéchismes parut le premier. On sait aujourd'hui que le Petit Catéchisme fut édité d'abord sous forme de feuilles volantes ou de posters, au plus tard début 1529, et que la première édition sous forme de recueil eut lieu en mai de la même année. Or le Grand Catéchisme sortit de presse en avril de cette année. Luther prit part à une visitation dans le district de Schweinitz, début janvier 1529, et y distribua, sous forme d'affiches à accoler au mur dans l'intérieur de chaque foyer le texte et l'explication des Dix Commandements, du Credo et du Notre-Père. C'est donc au plus tard vers Noël 1528 que ce premier jet du Petit Catéchisme fut envoyé à l'imprimeur.

Le 16 mars 1529, le texte du Petit Catéchisme était prêt pour une réédition, augmenté cette fois-ci de chapitres sur le Baptême, la Confession et la Cène. Quant au Grand Catéchisme, il était disponible fin avril de la même année, peut-être même quelques semaines plus tôt.

Il y a de grandes différences entre le Petit et le Grand Catéchismes de Luther, mais ils présentent aussi une grande analogie, au point qu'on pourrait considérer le Grand Catéchisme comme une extension du Petit, ou inversement le Petit Catéchisme comme un résumé du Grand. Il est clair qu'ils se sont influencés réciproquement dans l'esprit du Réformateur. L'un et l'autre sont les fruits des sermons catéchétiques que Luther avait prononcés l'année précédente. Leur structure est la même, et tous les deux étaient destinés essentiellement à l'instruction des enfants, de la jeunesse et des ignorants. Ils devaient en particulier les préparer à la Sainte-Cène. Cf. P.C., Préface, § 21 ss.; G.C., Préface, § 39 ss. Mais en fin de compte, les deux Catéchismes voulaient être des manuels d'instruction pour tous les fidèles, quel que fussent leur âge et leur degré d'instruction. Il est faux de dire que le Petit Catéchisme fut conçu pour les enfants et les incultes, tandis que le Grand Catéchisme était réservé aux érudits. Tous, y compris les pasteurs, avaient besoin des deux. Luther n'avait pas honte de dire que lui-même étudiait régulièrement le Catéchisme: "Je ne prêche pas seulement aux autres. Moi qui suis docteur et prédicateur, moi qui ai autant de science et d'expé-

rience que croient en avoir tous ces hommes présomptueux, je fais comme un enfant auquel on enseigne le catéchisme. Le matin et dans les moments libres de la journée, je lis et je récite mot à mot le Notre-Père, le Décalogue, le Symbole, les Psaumes, etc. Je fais encore chaque jour d'autres lectures et d'autres études, et malgré tout je ne suis point encore passé maître. Je reste un enfant, un catéchumène, et je m'y résigne de grand coeur" (Grand Catéchisme, Avant-Propos, § 7). Cf. des confessions semblables dans un sermon du 18 avril 1530 et un autre du 27 novembre de la même année.

Luther dit du Grand Catéchisme, qui était un condensé des sermons catéchétiques prononcés antérieurement: "Ce genre de prédication, destiné à l'instruction des enfants et des simples, a été appelé dès l'Antiquité "Catéchisme", mot qui, en grec, veut dire instruction pour les enfants, que chaque chrétien est tenu de connaître, de sorte que celui qui ne la connaît pas ne peut être compté au nombre des chrétiens" (Grand Catéchisme, Préface, § 1). Bien des passages du Grand Catéchisme confirment que le Réformateur y songe avant tout aux jeunes (§ 12.32.140). Il devait aussi aider les moins instruits parmi les pasteurs, surtout dans les villages, à mieux s'acquitter de leur tâche. Il ne suffisait pas de les exhorter à bien catéchiser leurs fidèles; encore fallait-il leur en donner les moyens. Luther en profite pour s'en prendre au laisser-aller et à la paresse dont bon nombre d'entre eux faisaient preuve (Grand Catéchisme, Avant-Propos, § 1). Au passage, il leur donne une leçon d'humilité: "Je prie encore une fois tous les chrétiens, et particulièrement les pasteurs et les prédicateurs, de ne pas vouloir trop tôt être des docteurs et de ne pas s'imaginer tout savoir. Une trop haute opinion qu'on a de soi-même est comme une étoffe trop tendue; il faut en rabattre. Au contraire, ils feraient bien de s'exercer tous les jours et de se garder soigneusement du venin d'une telle assurance et de l'orgueil qui les pousse à se croire des maîtres. Qu'ils continuent de lire, d'enseigner, d'apprendre, de réfléchir et de méditer, jusqu'au jour où ils auront acquis par expérience intime la certitude d'avoir mis le diable hors de combat et d'être devenus plus savants que Dieu et tous les saints" (G.C., Avant-Propos, § 19; cf. aussi le Petit Catéchisme, § 17).

Plus encore que le Grand Catéchisme, le petit devait être directement mis entre les mains des enfants, pour qu'ils en apprennent le texte par coeur. Ils devaient l'apporter aussi à l'église pour les séances d'instruction. La préface de Bugenhagen à l'édition du Petit Catéchisme en danois (1538) montre que les enfants étaient invités de bonne heure à participer à la Sainte-Cène, ce à quoi le manuel devait les préparer convenablement. Il y est écrit que, "après que la confession a eu lieu, même les petits enfants de huit ans ou moins devaient être admis à la table de celui qui dit: 'Laissez venir à moi les petits enfants'". Dans la première édition sous forme de posters, le Décalogue portait pour titre: "Les Dix Commandements, expliqués très simplement, comme un chef de famille doit les enseigner aux siens". Il en allait de même pour les autres chapitres. Cette exhortation fut conservée, lorsque le Petit Catéchisme fut imprimé sous forme d'"enchiridion", de manuel. Enfin, il devait aider les pasteurs, surtout les moins cultivés, à donner aux enfants de leur paroisse une instruction à la fois simple, claire et solidement biblique. C'est pourquoi ils sont explicitement mentionnés sur la page de garde et dans la Préface. Luther montra lui-même aux gens comment il fallait enseigner le catéchisme, lorsque, le 11 juin 1529, il prêcha sur le premier Article du Credo, après en avoir lu le texte et l'explication du Petit Catéchisme. Enfin, l'ouvrage était destiné aux maîtres d'école, auxquels il était demandé de faire du catéchisme avec leurs élèves une fois par semaine. Sauermann en fit du reste une traduction en latin pour les écoles latines de Saxe. Le Petit Catéchisme devint ainsi, pour reprendre une expression de Luther, "la Bible des laïcs" (sermon du 14 septembre 1528), termes repris par la Formule de Concorde (F.C., Epitome, Sommaire, § 5).

1. Editions du Grand Catéchisme:

Luther donna à cet ouvrage le titre de "Catéchisme allemand", titre qui correspondait à celui de "Messe allemande" ("Deutsche Messe") donné à la liturgie prévue pour les cultes en langue vernaculaire. Soit dit en passant, longtemps on célébra à Wittenberg parallèlement des cultes en allemand et d'autres en latin. Ainsi, le Grand Catéchisme fut pour l'instruction des fidèles ce que la "Messe allemande" fut pour leur adoration.

La première édition du Grand Catéchisme, parue en avril 1529, contient les Commandements, le Credo, l'Oraison Dominicale et les paroles d'institution des sacrements. Ce texte est suivi d'une explication détaillée. Le tout est précédé d'une courte préface. Dans la deuxième édition, parue également dans la même année, Luther rallongea le commentaire du Notre-Père et l'augmenta des actuels § 9 à 11. Cet additif a été reçu dans le Livre de Concorde de 1584. On y trouve également une "Courte Exhortation à la Confession" qui, elle, ne figure pas dans le Livre de Concorde, de nombreuses notes marginales résumant le texte et une série de gravures sur bois qui avaient déjà servi en partie à l'édition des sermons catéchétiques de Mélanchthon (1528).

Deux traductions latines et une en bas allemand parurent en 1529. L'une des éditions latines fut l'oeuvre de Lonicer à Marbourg, tandis que l'autre, préparée par Vincentius Obsopseus, fut imprimée à Haguenau. Selnecker modifia quelque peu le texte de cette dernière et l'incorpora au Livre de Concorde latin, avec une longue préface qui avait paru pour la première fois en 1544. On trouve donc dans le Livre de Concorde à la fois le court avant-propos au Grand Catéchisme et la longue préface, tous les deux de la plume de Luther.

2. Editions du Petit Catéchisme:

Il semble que la toute première édition du Petit Catéchisme, sous forme de posters, en janvier 1529, n'ait pas porté de titre. Dans l'édition sous forme de manuel qui parut en avril de la même année, on trouve le texte suivant entre la préface et le Décalogue: "Ein kleiner Katechismus oder christliche Zucht", "Un petit catéchisme ou discipline chrétienne". Mais le véritable titre figure sur la page de garde: "Le Petit Catéchisme pour les Pasteurs et Prédicateurs Ordinaires". Toutes les éditions ultérieures portent le titre "Enchiridion".

Le Petit Catéchisme parut d'abord sous forme d'affichettes ou placards. Luther avait déjà utilisé ce procédé pour les "Dix Commandements avec une brève explication de leur accomplissement et de leur transgression" (1518). Nous ne possédons de cette première édition du Petit Catéchisme qu'une copie en bas allemand contenant les prières du matin et du soir de Luther. Elle figure dans l'édition de Weimar (WA 30 I, 241). Puis le texte fut édité sous forme d'opuscule (avril 1529) et rapidement réédité (juin 1529). Y figurent le Décalogue, le Credo, le Notre-Père, le Baptême, la Sainte-Cène, une préface, les prières du matin et du soir, la table des devoirs domestiques et le "Traubüchlein". Curieusement on n'y trouve pas, dans le chapitre sur la Sainte-Cène, la question: "Comment l'action de manger et de boire peut-elle communiquer une telle grâce?" ni la réponse correspondante. Il s'agit sans doute d'un oubli de la part de l'imprimeur. L'édition de juin 1529 comporte le "Taufbüchlein", "Une courte formule de confession" et la Litanie.

Dans l'édition de 1531, Luther supprima la Litanie et remplaça "Une courte formule de confession" par un texte intitulé "Comment on doit apprendre aux simples à se confesser", qui constitue le cinquième des six points du Catéchisme et figure entre le Baptême et la Sainte-Cène. Il ne reste de cette édition qu'un seul exemplaire découvert à Oxford. C'est ce texte, agrémenté de 23 gravures sur bois qui fut régulièrement réédité durant et après la vie de Luther, au moins dans sa forme; car on y apporta encore quelques petites modifications. C'est ainsi que dans l'édition de 1537, on modifia le texte de certains passages bibliques pour le rendre conforme à celui de la traduction de la Bible par Luther. La promesse liée au 4^e Commandement apparaît pour la première fois dans l'édition de 1542, ainsi qu'une liste plus longue des devoirs domestiques.

Le Petit Catéchisme fut traduit en latin dès 1529 ("Simplicissima et Brevissima Catechismi Expositio"). Une édition révisée de cette traduction fut publiée en 1532 sous le titre "Nova Catechismi Brevioris Translatio". Jean Sauermann avait publié en 1529 une autre traduction en latin à l'usage des écoles latines, avec l'alphabet, le Décalogue, le Credo, le Notre-Père, le Baptême et la Sainte-Cène. Sans nul doute, avec l'assentiment de Luther. Michel Néander signale en 1556 que cette version latine était en usage dans toutes les écoles latines. C'est cette traduction de Sauermann qui figure, avec quelques modifications, dans l'édition latine du Livre de Concorde de 1584. Le

chapitre sur la confession y fut retraduit à partir du texte allemand de 1531.

En 1539, Justus Jonas s'attela à une nouvelle traduction du Petit Catéchisme en latin. Cette traduction revêt une certaine importance étant donné qu'elle servit d'original à la traduction du Petit Catéchisme en anglais, polonais et islandais.

2. Le chapitre sur la Confession:

Ce chapitre constitue la partie la plus fluctuante du Petit Catéchisme. Dans la toute première édition, un placard était déjà consacré à la Confession. Le texte devait en être relativement long, car aux dires de Roerer ce placard coûtait plus cher que les autres. Mais rien n'était dit de la Confession dans la première édition sous forme de manuel d'avril 1529, pas plus que dans la première édition du Grand Catéchisme. L'édition de juin 1529, par contre, comportait "Eine kurze Weise zu beichten für die Einfältigen, dem Priester". Le texte figurait après celui sur la Sainte-Cène. Jean Sauermann le plaça dans son édition latine entre le Baptême et la Sainte-Cène. C'est aussi à cet endroit que figure, dans l'édition allemande de 1531, le nouveau texte sur la Confession que Luther avait préparé en remplacement du premier. Ce premier texte avait été moins un exposé catéchétique qu'une petite liturgie à l'usage des fidèles. Luther le transforma en un texte didactique intitulé "Comment on doit apprendre aux simples à se confesser". Le cinquième chapitre sur la Sainte-Cène devint ainsi le sixième.

Les trois questions concernant le ministère des clés qui ont été insérées avant ce texte sur la Confession sont tout à fait conformes à l'enseignement de Luther sur ce point. D'ailleurs, elles traitent sous forme didactique ce que le texte de Luther dit d'une façon liturgique. Mais du fait que ces trois questions et leurs réponses ne proviennent pas de la plume de Luther, elles ne figurent pas dans le texte du Livre de Concorde. On les trouve par contre dans le "Manuel" de Nuremberg (1531) et dans les "Sermons pour enfants" de Nuremberg (1533). Bien qu'elles reproduisent tout à fait la doctrine de Luther et que les réponses aux questions soient tirées presque littéralement du Grand Catéchisme, nul ne peut prouver que Luther en fut l'auteur.

3. Le Tableau des Devoirs Domestiques:

Luther composa ce texte au plus tard en avril 1529. Les paragraphes sur les "Devoirs des chrétiens envers leurs docteurs et leurs pasteurs" et les "Devoirs des sujets envers ceux qui exercent l'autorité" ne sont sans doute pas de sa plume. En effet, ils ne figurent pas dans les éditions allemandes, mais firent leur apparition pour la première fois dans l'édition latine. D'autre part, ils se réfèrent à des textes bibliques déjà cités dans d'autres paragraphes. L'Eglise Catholique avait publié des listes de devoirs domestiques au cours du Moyen-Age. Elles servirent de modèle à Luther, qui les abrégua cependant et donna à son texte l'emprunte de la Réformation (références bibliques, confession sous-jacente de l'origine divine du ministère de la Parole et des autorités civiles).

En ajoutant ce tableau de devoirs domestiques au Petit Catéchisme, Luther eut à cœur de montrer que le christianisme n'est rien de théorique, mais que la foi chrétienne se vit au jour le jour. C'était aussi une façon de dire que la vraie piété ne consiste pas à se retirer du monde et à gagner son ciel en vivant dans la pauvreté, la chasteté et l'obéissance, mais à accomplir ses devoirs dans le monde et à glorifier Dieu de la sorte.

4. L'autorité confessionnelle des Catéchismes:

L'autorité confessionnelle des Catéchismes est à distinguer de la mission concrète que le Réformateur leur avait confiée dans l'Eglise, les écoles et les foyers, de leur fonction catéchétique proprement dite. Ceci dit, il ne les imposa pas à l'Eglise. Si on estimait qu'il y avait de meilleurs moyens d'instruire le peuple et en particulier

les enfants, il ne voyait pas d'inconvénient à ce qu'on utilise autre chose. Il le dit expressément dans la Préface au Petit Catéchisme: "Choisissez ce qui vous paraît le meilleur, et ensuite tenez-vous en à cela". Cependant le contenu des deux Catéchismes et la notoriété de leur auteur firent qu'ils connurent un grand succès et furent rapidement adoptés par les Eglises. Les constitutions des Eglises en Saxe et ailleurs prescrivait que le Petit Catéchisme devait être appris par coeur et que le Grand Catéchisme devait servir de norme à la prédication.

L'autorité des Catéchismes alla croissant, lorsque les Luthériens désirant rester fidèles à l'enseignement du Réformateur en appelèrent à eux et aux Articles de Smalcalde. Les Articles de Lunebourg de 1561 déclarent qu'ils constituent avec les Articles de Smalcalde "l'explication correcte" de la Confession d'Augsbourg. Il en va de même pour le "Corpus Doctrinae Pomeranicum" de 1564. L'autorité des deux textes augmenta encore, lorsque les Réformés allemands firent en 1563 du Catéchisme de Heidelberg leur confession officielle. Point n'était besoin pour cela de décisions conciliaires ou autres. Il est dit dans la Formule de Concorde: "Nous adhérons unanimement au Petit et au Grand Catéchismes du D. Luther, tels qu'ils furent écrits par Luther lui-même et insérés dans le recueil de ses oeuvres. Ils ont été, en effet, approuvés et adoptés par toutes les Eglises de la Confession d'Augsbourg, et utilisés dans les églises et dans les écoles, ainsi que dans les maisons particulières. La doctrine chrétienne puisée dans la Parole de Dieu y est exposée à l'intention des laïcs de la façon la plus claire et la plus simple et avec les explications nécessaires" (F.C., S.D., Sommaire, § 8; cf. aussi Epitome, Sommaire, § 5).

La circulation extrêmement rapide du Petit Catéchisme, son adoption par l'Eglise Luthérienne de l'époque, la faveur dont il a joui pendant des siècles, sa traduction en d'innombrables langues et sa pénétration en de nombreux pays du monde témoignent à la fois de l'excellence de son contenu et de sa valeur pédagogique. Plus de cent mille exemplaires en avaient été imprimés vingt-cinq ans après sa première parution. Beaucoup de catéchismes ont disparu de la circulation au cours des quatre derniers siècles, tandis que le Petit Catéchisme de Luther connaît encore la faveur d'innombrables chrétiens de par le monde. Il a, certes, eu ses détracteurs, et il les aura toujours. Ce sont les ennemis traditionnels de la vérité. Mais ses admirateurs seront toujours plus nombreux qu'eux. Y a-t-il eu plus beau texte, dans toute l'histoire de la littérature chrétienne, que l'explication du 2^e Article du Credo? L'ouvrage se distingue par la poésie de son style, sa simplicité qui le met à la portée des enfants, en même temps que la profondeur des vérités qu'il expose. On n'y trouve ni jargon théologique ni polémique, mais tout y est mis au service de l'instruction et de l'édification. Sans doute porte-t-il la marque de son temps, mais il se situe par son contenu en dehors du temps. On sent battre en lui le pouls de la foi de l'Eglise Apostolique, telle qu'elle fut proclamée par les Douze et redécouverte par le Réformateur. C'est un petit livre sans prétention où même un théologien trouve toujours à apprendre et qui occupera tout chrétien désireux de progresser dans la foi et de la vivre chaque jour.

Luther lui-même était satisfait de son Petit Catéchisme. Il écrit dans une lettre à Capiton, du 9 juillet 1537, donc huit ans après sa parution: "En ce qui concerne le projet de publier tous mes ouvrages en une série de volumes, il me laisse froid et ne me plaît pas. Je désirerais plutôt... qu'ils soient tous dévorés. Il n'en est aucun que je reconnaisse vraiment pour mon oeuvre que le traité sur le libre-arbitre et le catéchisme" (W2 XXI b, 2175 s.). Mathesius, le biographe du Réformateur, pense que si dans sa vie tout entière il n'avait écrit que les deux catéchismes, le monde entier ne saurait lui en être assez reconnaissant. Cf. aussi le témoignage de Polycarpe Leyser, dans la lettre qui sert de dédicace aux "Loca" de Chemnitz, in Fr. Bente, op. cit., p. 91. W. Loehe précise que le Petit Catéchisme de Luther est le seul catéchisme au monde qu'on puisse non seulement apprendre, mais prier. En ce qui concerne le style, tout le monde se plaît à reconnaître que Luther, le maître et père de la langue allemande, a créé là un véritable chef-d'oeuvre. On a rarement écrit quelque chose de plus beau et de plus vivant.

VIII

LA GUERRE DE SMALCALDE ET LES INTERIMS D'AUGSBOURG ET DE LEIPZIG

Luther mourut le 18 février 1547. Sa mort fut le signal d'une lutte farouche contre le véritable Luthéranisme, lutte qui fut menée aussi bien par ses ennemis déclarés que par ses faux frères. La présence de cet homme de foi et de prière avait été, de par l'énorme ascendant qu'il exerçait, un rempart contre la discorde et la guerre. L'empereur ne pouvait pas s'en prendre aux Luthériens, sachant qu'ils se rallieraient comme un seul homme autour du Réformateur de Wittenberg. Mais dès qu'il mourut, les hostilités se déchaînèrent à la fois dans l'Eglise et dans le pays. Le pape et l'empereur se donnèrent la main pour accomplir ce qu'ils avaient de longue date projeté de faire, écraser l'Eglise Luthérienne. Ainsi fut déclenchée la guerre de Smalcalde. Des ennemis cachés levèrent la tête et firent tout pour désintégrer l'Eglise Luthérienne ou faire d'elle une Eglise sans confession, ouverte à tous les vents de doctrine. Vers 1570, rares étaient les territoires où on confessait encore le Luthéranisme authentique. Dans l'Eglise du Palatinat, qui s'était tournée vers le Calvinisme, on remercia publiquement Dieu, au cours des cultes, de ce que la Saxe Electorale était prête à rejoindre le même camp. Les Jésuites soutenaient que, dans la mesure où ils ne professaient plus la présence réelle, les Luthériens n'étaient plus de vrais Luthériens et n'avaient par conséquent plus droit aux privilèges que leur garantissait la Paix d'Augsbourg. Ces troubles politiques et théologiques furent finalement un bienfait pour l'Eglise Luthérienne, mais cela on le dut à Dieu seul!

Luther, qui pressentait que le danger était imminent, savait qu'il ne serait plus le témoin des troubles à venir, qu'il mourrait auparavant. Il demandait à Dieu de lui épargner cette épreuve (W² IX, 1856; I, 1758). Il savait aussi que l'Evangile ne serait pas longtemps prêché dans sa pureté (W² VIII, 72; XII, 437.1174). Mélanchthon, s'adressant aux étudiants de l'université de Wittenberg, le 19 février 1546, pour leur annoncer la mort de Luther, leur dit: "Obiit auriga et currus Israel", "Il est mort, le char d'Israël avec sa cavalerie" (Cf. C.R. 6, 59). Déjà à Smalcalde, en 1537, Luther, qui avait cru sa fin proche, avait prédit que la discorde naîtrait dans l'université de Wittenberg et que sa doctrine serait altérée. Dans sa préface aux Propos de Table du Réformateur, Jean Aurifaber rapporte qu'il avait souvent répété cela au cours des repas. Il s'était demandé si un seul de ses collègues de Wittenberg resterait ferme. Ce qu'il déplorait le plus, c'était l'indifférence qu'il constatait parmi ses confrères concernant la pure doctrine, en particulier celle de la Sainte-Cène. Il avait même inscrit au-dessus de la porte de son bureau ces mots: "Il faut tester nos professeurs sur la doctrine de la Sainte-Cène". Quand Major, avant de partir pour le colloque de Ratisbonne, en franchit le seuil et lui demanda ce que cela voulait dire, Luther lui répondit: "Ces mots sont à prendre tels qu'ils s'expriment, et quand toi et moi nous serons rentrés, il y aura un examen auquel vous devrez tous vous présenter. Major protesta, déclarant qu'il ne professait aucune fausse doctrine, à quoi Luther répondit: C'est par ton silence que tu te rends suspect. Si, comme tu l'affirmes, tu crois en la même présence réelle que moi, alors il faut le dire dans l'Eglise, dans les cours, les sermons et les conversations privées. Il faut fortifier les frères, ramener ceux qui errent sur le droit chemin et lutter contre l'esprit de l'erreur, sinon ta confession n'est qu'apparente et ne vaut rien. Quiconque estime que sa doctrine, sa confession et sa foi sont vraies ne peut pas rester dans la même étable que ceux qui enseignent et professent la fausse doctrine.... Un professeur qui garde le silence, alors qu'on enseigne l'erreur, et qui prétend malgré tout être un bon docteur, vaut encore moins qu'un esprit fanatique et cause plus de mal par son hypocrisie qu'un hérétique. On ne peut pas non plus lui faire confiance. C'est un loup et un renard, un mercenaire et un serviteur de son propre ventre, prêt à mépriser et à sacrifier la doctrine, la Parole, le Sacrement, les Eglises et les écoles. Ou bien il partage secrètement

son lit avec ses ennemis, ou bien c'est un sceptique et une girouette, qui veut voir qui vaincra, du Christ ou du diable. Ou bien il n'a aucune conviction du tout et n'est pas digne d'être appelé un étudiant, encore moins un docteur. Il ne veut faire de mal à personne, ni dire un mot en faveur du Christ, ni offenser le diable et le monde" (Walther, Kern und Stern, p. 39 s.).

1. L'issue malheureuse de la guerre de Smalcalde:

Le 26 juin 1546, le pape et l'empereur conclurent un pacte secret visant à contraindre les Protestants par la force des armes à reconnaître les décrets du Concile de Trente et à retourner dans le sein de l'Eglise Catholique. Le souverain pontife promit de mettre à la disposition de l'empereur une importante somme d'argent, 12.000 soldats italiens et bon nombre de cavaliers. Il l'autorisa aussi, pour faire face aux frais de la guerre, à retenir la moitié du total des ressources immobilières de l'Eglise en Espagne et 500.000 talents sur les revenus des couvents. Tandis que l'empereur restait discret sur son projet, le pape ne s'en cachait pas. Il déclara: "Depuis le début de notre pontificat, nous avons toujours eu pour souci d'extirper les doctrines impies que les hérétiques ont répandues partout en Allemagne...Maintenant les circonstances veulent que, par l'inspiration du Saint-Esprit, notre fils bien-aimé en Christ, Charles, l'Empereur Romain, a décidé d'employer les armes contre les ennemis de Dieu. Soucieux de protéger la religion, nous avons l'intention de promouvoir cette pieuse entreprise avec nos propres biens et ceux de l'Eglise Romaine" (Traité conclu entre le pape et l'empereur, cf. W² XVII, 1453 ss.).

L'empereur remporta aisément la guerre de Smalcalde, ainsi appelée parce qu'elle était dirigée contre la Ligue du même nom. La défaite des Protestants était due en partie à l'attitude neutre de Joachim II de Brandebourg et d'autres princes luthériens, et plus spécialement à la trahison de l'ambitieux et peu scrupuleux Maurice, Duc de Saxe et neveu de l'Electeur Jean-Frédéric de Saxe, qui, afin de pouvoir s'emparer de la Saxe Electorale, s'était engagé secrètement à se joindre à l'empereur pour combattre les Luthériens. La bataille décisive eut lieu à Muehlberg sur l'Elbe, le 24 avril 1547. Ce fut une cuisante défaite pour les Protestants. L'Electeur lui-même fut fait prisonnier et condamné à mort. Le lendemain, Torgau tomba aux mains de l'empereur. Quand Charles-Quint menaça d'exécuter l'Electeur pour lequel il avait déjà fait dresser un échafaud, Wittenberg, pourtant protégée par 5.000 soldats, capitula le 19 mai pour sauver son prince. L'empereur entra dans la ville le 23 mai. Alors qu'il se tenait devant la tombe de Luther, on lui demanda de faire exhumer "l'hérétique". C'est alors qu'il prononça cette phrase mémorable: "Je me bats avec les vivants et non les morts". L'Electeur fut épargné, mais Charles-Quint exigea de lui qu'il démissionnât en faveur de Maurice. Ses fils reçurent en partage les districts de Weimar, Jena, Eisenach et Gotha. Philippe de Hesse se rendit et fut lui aussi humilié de bien des façons. L'empereur s'empara ainsi de toutes les villes de l'Allemagne du sud et de presque toutes les cités de l'Allemagne du nord. Les Luthériens étaient partout à sa merci.

2. L'Intérim d'Augsbourg:

L'Intérim d'Augsbourg fut proclamé par l'empereur le 15 mai 1548. Il visait à contraindre les Protestants à se soumettre au pape. Le document était appelé "Intérim", car il énonçait des mesures provisoires, en attendant que la controverse trouvât une solution définitive au Concile de Trente, concile aux résolutions duquel les Luthériens étaient dès maintenant sommés de se soumettre. Il autorisait les pasteurs protestants à se marier et à donner la Cène sous les deux espèces, mais exigeait en contre-partie la restauration des coutumes et cérémonies catholiques, la reconnaissance de la suprématie "jure divino" du pape ainsi que de la juridiction des évêques et l'adoption d'articles de foi allant dans le sens du dogme catholique et représentant en général un mélange de vérité et d'erreurs. On y réaffirmait la transsubstantiation, les sept sacrements et d'autres doctrines erronées, tandis que les doctrines propres aux Luthériens, comme la doctrine de la justification, étaient ou bien ignorées ou bien rejetées. D'une façon générale, l'Intérim était considéré autant par les Catholiques que par les Protestants, comme un premier pas en direction d'un retour complet de ces derniers

à Rome. En ce qui concerne le point le plus important, la doctrine de la justification, l'Intérim d'Augsbourg omettait le "sola fide" et affirmait que la justification était équivalente à la régénération ou au renouvellement intérieur, qu'elle consistait dans le pardon et la sanctification. Cf. Frank, *Theologie der Konkordienformel*, 2, 80. Il y était dit en particulier: "Cette foi obtient le don du Saint-Esprit, par lequel l'amour de Dieu est répandu dans nos coeurs. Et une fois que cet amour s'est uni à la foi et à l'espérance, nous sommes réellement justifiés par la justice infuse qui est en l'homme. En effet, cette justice consiste en la foi, l'espérance et l'amour" (op. cit., p. 81). On en conviendra, il est difficile de définir la justification d'une façon qui soit plus catholique que celle-là.

En Allemagne du sud, l'empereur, secondé par ses troupes italiennes et espagnoles, utilisa la force pour appliquer l'Intérim. Des cités libres qui l'avaient rejeté, furent privées de leurs privilèges. C'est ainsi que Constance fut annexée à l'Autriche. Magdebourg opposa la résistance la plus longue. Ses habitants disaient: "Nous ne sommes sauvés ni par un Intérim, ni par un Extérim, mais par la seule Parole de Dieu". On traita en rebelles les magistrats réfractaires. Les pasteurs qui s'opposèrent à l'Intérim furent persécutés, bannis, incarcérés, voire exécutés. En Souabie et en Rhénanie, plus de 400 pasteurs étaient prêts à tout endurer plutôt que se plier à l'Intérim. Bucer et Fagius partirent pour l'Angleterre, Musculus fut déposé, Osiandre contraint de quitter Nuremberg. On cherchait partout Brenz, le réformateur du Wurtemberg qui avait dû prendre la fuite. On offrait 5.000 ducats pour la tête de Caspar Aquila qui avait osé écrire contre l'Intérim. Il est bien clair qu'en persécutant les pasteurs, l'empereur ne pouvait pas gagner le peuple. Le Palatinat s'était résigné à accepter l'Intérim, mais même en Allemagne du sud, le succès de Charles-Quint n'était qu'apparent. L'Intérim d'Augsbourg fut rejeté à Brunswick, Hambourg, Luebeck, Lunebourg, Goslar, Goettingen, Hannover, Brême, Eisleben, Mansfeld, Hohenstein, Halle et beaucoup d'autres villes d'Allemagne du nord. Dans une assemblée de 300 pasteurs réunis pour signer l'Intérim, un vieux pasteur du nom de Leutinger se leva en disant en présence de Jean Agricola, co-auteur de l'Intérim: "J'aime Agricola, et j'aime encore davantage l'empereur. Mais celui que j'aime le plus, c'est mon Seigneur Jésus-Christ", et, prenant le document, il le jeta dans la cheminée. C'est ainsi qu'en peu de temps, l'Intérim devint lettre morte dans la majeure partie de l'Allemagne.

Pour assurer sa liberté, le faible Philippe de Hesse avait, tout en refusant de se soumettre aux décrets du futur concile, déclaré qu'il était prêt à accepter l'Intérim. Mais l'Electeur Jean-Frédéric, lui, n'était prêt à aucune concession, bien que ce fût à ce prix-là qu'il eût pu sauver sa tête. Dans une réponse écrite à l'empereur, il rendit un courageux témoignage de sa foi, soulignant qu'il était lié par sa conscience et qu'accepter l'Intérim reviendrait pour lui à commettre le péché impardonnable contre le Saint-Esprit (Cf. le texte de sa lettre in Fr. Bente, op. cit., p. 97).

Mélancthon, au début, s'opposa aussi à l'Intérim, surtout dans sa correspondance et dans le cercle de ses collègues et amis. Il écrivit en particulier le 10 novembre 1548: "Souvenez-vous que vous êtes les gardiens de la foi et pensez à ce que Dieu vous a confié par l'entremise des prophètes et des apôtres et, finalement, du Dr. Luther. Si cet homme était encore en vie, le danger de changer de doctrine ne nous menacerait pas. Mais maintenant qu'il n'y a parmi nous personne qui soit revêtu de son autorité, que personne ne nous met en garde comme il l'aurait fait et que beaucoup acceptent de changer la vérité contre l'erreur, les Eglises menacent ruine, la doctrine qui nous a été transmise correctement est falsifiée, des coutumes idolâtres sont instituées, la peur, le doute et les querelles s'insinuent partout" (Walther, *Kern und Stern*, p. 21). Mais bien qu'il ne fût pas d'accord avec l'Intérim, Mélancthon craignait de s'y opposer ouvertement. Tout le monde attendait de lui une attitude ferme, car on le considérait généralement comme le successeur légitime de Luther. Plus d'une fois on lui demanda de rompre le silence. Mais Mélancthon, intimidé par l'empereur et craignant pour sa vie, s'emmura dans son silence, tandis que l'Electeur et d'innombrables pasteurs avaient le courage de tenir tête au souverain. Sa peur de confesser et de défendre publiquement la vérité se transforma en peu de temps en un reniement ouvert. A la demande de l'Electeur Maurice, il consentit à rédiger un texte destiné à remplacer l'Intérim d'Augsbourg, un document de compromis, l'Intérim de Leipzig.

3. L'Intérim de Leipzig:

Maurice, le nouvel Electeur de Saxe, se trouvait devant un dilemme. L'empereur lui demandait de donner le bon exemple en appliquant l'Intérim sur son territoire. Maurice se sentait obligé de lui obéir, car c'est à lui qu'il devait d'avoir été élevé à la dignité de Prince-Electeur. Mais par ailleurs il n'était pas du tout d'accord avec l'Intérim d'Augsbourg. Il savait aussi à quelles difficultés il se heurterait, s'il le mettait en application. Il chargea donc les théologiens de Wittenberg et de Leipzig d'élaborer un texte de remplacement, une sorte de compromis acceptable pour les pasteurs de Saxe et pour ses sujets. Le nouveau texte fut adopté à Leipzig, le 22 décembre 1548.

L'Intérim de Leipzig n'en était pas moins un reniement du Luthéranisme. Mélanchthon avait peur, et de bonnes raisons d'avoir peur. La colère de l'empereur le visait plus que tous les autres, et l'Electeur Maurice avait été chargé de le bannir comme hérétique. Mais ce n'était pas seulement une question de peur personnelle, car il n'était pas seul à agir. Les théologiens de Wittenberg et de Leipzig le soutenaient dans son action et avaient signé ensemble le nouvel Intérim. Quand les représentants de certaines villes de Saxe leur demandèrent de modifier telle ou telle phrase du texte, ils s'y refusèrent, déclarant qu'on pouvait le signer avec une bonne conscience (Cf. C.R. 7, 270). Il fallut attendre septembre 1556 pour que Mélanchthon reconnaisse qu'il avait commis une grave erreur et un péché en proposant le nouvel Intérim. De toute évidence, il croyait en la possibilité d'un consensus avec l'Eglise Catholique et était convaincu que l'empereur y travaillait sincèrement. Ses conceptions théologiques l'autorisaient à endosser le nouveau texte.

L'objectif de l'Intérim de Leipzig était de trouver un compromis permettant de sauver le Luthéranisme en adhérant à la doctrine biblique, notamment celle de la justification, tout en faisant des concessions en ce qui concernait les cérémonies. Mélanchthon pensait que certaines concessions nuiraient moins à l'Eglise que les persécutions et que ces concessions étaient possibles, du moment qu'on restait attaché à la pure doctrine. En réalité, l'Intérim de Leipzig était un document unioniste, qui ne sacrifiait pas seulement sur le plan de cérémonies, mais aussi la doctrine. Loin de renoncer aux compromis proposés par l'Intérim d'Augsbourg, il s'efforçait d'en atténuer simplement la portée. Toutes les doctrines controversées y étaient formulées de façon ambiguë. Même le "sola fide" était omis dans l'article sur la justification. La foi y était présentée comme une vertu parmi d'autres et les bonnes oeuvres dites nécessaires au salut. Par ailleurs, l'Intérim de Leipzig défendait une conception semi-pélagienne du péché originel et du libre-arbitre. D'autres doctrines, qu'il aurait fallu confesser, étaient passées sous silence. On y acceptait la suprématie du pape, restaurait le pouvoir et la juridiction des évêques, reconnaissait l'autorité du concile à venir et approuvait un certain nombre de cérémonies typiquement catholiques, comme par exemple la Fête-Dieu. Il est clair qu'un tel document était appelé à devenir la source de nombreuses et violentes controverses dans le Luthéranisme.

L'Intérim de Leipzig fut introduit en Saxe Electorale à la demande de Maurice. Il suscita les protestations de nombreux pasteurs qui furent bannis, incarcérés ou brimés d'autres façons. Le peuple refusait les pasteurs qu'on leur donnait pour les remplacer. Le 24 décembre, trois jours après l'adoption du document, des représentants des villes de Saxe se plaignirent à Maurice et à Mélanchthon. Ils protestèrent en particulier contre la réintroduction de l'Extrême-Onction, de la Fête-Dieu et du chrisme dans l'administration du Baptême. Parmi les adversaires de l'Intérim figuraient des hommes comme Jean Hermann, Aquila, Nicolas Amsdorf, Jean Wigand, Alberus, Gallus, Matthias Judex, Westphal et Flacius Illyricus qui fut de 1544 à 1549 membre de la faculté de Wittenberg et qui s'opposa à toute concession en matière d'adiaphora. Cet homme fit plus que tous les autres pour sauver le Luthéranisme. De nombreux ouvrages furent publiés qui s'en prirent la théologie de l'Intérim.

En 1549, Flacius qui n'était plus en sécurité à Wittenberg, se réfugia à Magdebourg qui était à l'époque le seul refuge sûr pour ceux qu'on persécutait en raison de leur volonté de fidélité. Il y fut rejoint par d'autres lutteurs. Tout fut mis en oeuvre pour dénoncer l'Intérim, si bien qu'au bout d'un certain temps la grande majorité des Luthériens se rangèrent derrière les confesseurs de Magdebourg. On en était

venu à appeler Magdebourg "la chancellerie de Dieu", "Gottes Kanzlei". Flacius et ses ardents collègues étaient soutenus par les pasteurs de Hambourg et d'autres villes. La stratégie préconisée par Mélanchthon ne trouvait de sympathie qu'en Saxe et en Brandebourg. Le discrédit qui tomba partout ailleurs sur l'Intérim de Leipzig était renforcé par le fait que l'auteur de ce document était l'homme que tout le monde avait regardé comme le successeur spirituel de Luther. On était convaincu qu'il avait trahi la cause de la Réforme, comme Maurice avait trahi les Luthériens politiquement en se battant aux côtés de l'empereur contre ses propres coreligionnaires. L'opposition à l'Intérim de Leipzig fut encore plus grande que celle qu'avait suscitée l'Intérim d'Augsbourg. Face aux persécutions endurées par environ 400 pasteurs de l'Allemagne du sud, qu'on avait chassés et qui erraient souvent çà et là avec leur femme et leurs enfants et affrontaient la faim et le froid, on estimait que le comportement des théologiens de la Saxe Electorale était impardonnable.

Mélanchthon en qui on avait salué le nouveau leader de l'Eglise Luthérienne, perdit toute considération et autorité. Antonius Corvinus, surintendant de Kalenberg-Goettingen, qui mourut au terme de trois années d'emprisonnement (1553), lui écrivit le 25 septembre 1549 une lettre éloquente dans laquelle il le supplia de renoncer à l'Intérim et de faire preuve de sincérité et de fermeté. Cf. Fr. Bente, op. cit., p. 101. Brenz, qui avait préféré l'exil et la misère à l'Intérim, lui écrivit la même année une lettre semblable. Même Calvin ne put s'empêcher de lui faire de sévères reproches. Il lui écrivit dans une lettre du 18 juin 1550: "Les reproches que je nourris à ton égard m'empêchent presque de m'exprimer. Les ennemis du Christ se réjouissent de tes conflits avec ceux de Magdebourg, comme le montrent leurs moqueries. Je ne t'acquiesce pas de toute faute. Souffre que je t'exhorte en toute liberté comme un véritable ami. J'aimerais pouvoir approuver toutes tes actions. Mais maintenant je t'accuse devant ta propre face. Tu résumes ta défense de la façon suivante: Du moment que la doctrine est préservée dans sa pureté, il ne faut pas toujours se battre pour des choses extérieures ("de rebus externis non esse pertinaciter dimicandum. Mais tu pousses les adaphora trop loin. Certains d'entre eux sont carrément contraires à la Parole de Dieu. Puisque le Seigneur nous a jetés dans le combat, il faut que nous luttons avec d'autant plus de virilité. Tu sais que ton point de vue diffère de celui de la majorité. L'hésitation d'un général ou d'un chef est encore plus laide que la fuite de tout un régiment de soldats. A moins que tu ne donnes un exemple de fermeté inébranlable, tout le monde dira qu'on ne peut pas tolérer d'inconstance chez toi. En ne faisant que te soumettre un peu, tu as suscité plus de lamentations et de plaintes que ne l'auraient fait cent hommes ordinaires en reniant ouvertement" (Calvini Opera, 13, 593).

Maurice s'était trompé en croyant que l'adoption de l'Intérim de Leipzig allait apaiser les ressentiments qu'on nourrissait à son égard. Il ne récolta que du mépris chez ses sujets. On le tenait pour responsable de la captivité de Philippe de Hesse et surtout de Jean-Frédéric que le peuple admirait pour son courage et sa constance. Lui-même passait pour un traître qui avait vendu ses coreligionnaires en échange de son électorat. Il était en même temps mécontent de la façon dont l'empereur exploitait sa victoire en refusant de tenir ses promesses, et scandalisé par le traitement honteux qu'il réservait à son beau-père, Philippe de Hesse. Réalisant tout cela, Maurice changea de plan. Rivalisant de duplicité et de malice avec Charles-Quint, il retourna soudain son armée contre l'empereur, le chassa d'Innsbruck et, le 5 avril 1552, fit une entrée triomphale à Augsbourg où il fut reçu avec beaucoup de joie. Cette victoire eut pour fruit les Traités de Passau (1552) et d'Augsbourg (1555) garantissant pour la première fois aux Protestants la liberté de religion. Luthériens et Catholiques avaient le même statut et les mêmes droits dans l'empire. En vertu du principe "Cujus regio, ejus religio", tout prince pouvait instaurer dans son territoire la religion de son choix, accordant aux dissidents la possibilité d'émigrer. Il était stipulé cependant que les territoires qui se trouvaient sous la juridiction d'évêques devaient rester catholiques, même si leurs princes passaient au Protestantisme.

L'Intérim était supprimé politiquement et n'avait plus force de loi dans l'empire. Il avait cependant généré des controverses théologiques qui continuèrent d'agiter l'Eglise Luthérienne. Les fausses doctrines et les tendances et principes unionistes

n'étaient pas éliminés pour autant et il s'en fallait de beaucoup pour qu'on eût à nouveau confiance en la sincérité et la loyauté des Philippistes qui avaient causé une large brèche dans la jeune Eglise Luthérienne. La situation théologique n'avait pas changé, lorsque le danger qui la menaçait de l'extérieur fut conjuré par la victoire de Maurice de Saxe sur l'empereur.

IX

CONTROVERSES POSTERIEURES A L'INTERIM ET RESOLUES PAR LA FORMULE DE CONCORDE

Trois partis étaient en présence dans les controverses qui suivirent la mort de Luther. Il y avait tout d'abord les partisans de Mélanchthon appelés les Philippistes. C'étaient les avocats de l'Intérim, les synergistes et crypto-calvinistes conduits par les théologiens de la Saxe Electorale. Ils avaient leurs quartiers généraux à Wittenberg et Leipzig. Citons parmi les plus représentatifs Joachim Camerarius (né en 1500, professeur de grec à Leipzig et ami intime de Mélanchthon), Paul Eber (1511-1568, professeur à Wittenberg), Caspar Cruciger junior (1525-1597, Wittenberg), Christopher Pezel (1539-1600 ou 1604, Wittenberg), Georges Major (1502-1574, Wittenberg), Caspar Peucer, médecin et gendre de Mélanchthon (1525-1602), Paul Crell (1531-1579, Wittenberg), Jean Pfeffinger (1493-1573, Leipzig), Victorin Strigel (1524-1569, Jena), Jean Stöessel (1524-1576, mort en prison), Georges Cracow, professeur de droit à Wittenberg (1525-1575, mort en prison). Puis venait le parti des gnésio-luthériens, luthériens authentiques, représenté essentiellement par les théologiens de la Saxe Ducale. Les plus notoires d'entre eux furent Amsdorf, Flacius, Wigand, Gallus, Matthias Judex, Moerlin, Tilemann Hesshusius, Timann, Westphal et Simon Musaeus. Ce furent les champions ardents du Luthéranisme, bien que certains d'entre eux aient été discrédités par la suite en versant dans des positions extrêmes. Ils oeuvraient à Magdebourg et Jena dont l'université avait été fondée par les fils de Jean-Frédéric en 1547. Leur chef de file fut Matthias Flacius Illyricus. Ces hommes étaient intellectuellement supérieurs aux Philippistes. Ils n'hésitèrent pas non plus à combattre certaines erreurs issues de leurs propres rangs. Enfin il y avait un troisième parti, celui d'hommes qui ne firent guère parler d'eux dans les controverses, mais qui se mirent à l'oeuvre quand il s'agit de rendre la paix à l'Eglise Luthérienne. Ils lui rendirent alors de précieux services. Parmi eux figurent notamment les auteurs de la Formule de Concorde, Andreae, Selnecker, Chemnitz, Chytraeus, Cornerus, Musculus, et d'autres hommes tels que Brenz et Moerlin. Hostiles à toute logomachie inutile, ils surent se garder de positions extrêmes, tout en approuvant les controverses nécessaires et en combattant l'indifférentisme et l'unionisme. Pour rien au monde ils n'auraient concocté des formulations ambiguës par amour pour la paix ou par égard pour des considérations politiques.

Nous allons étudier successivement, sans que leur ordre soit nécessairement chronologique, les différentes controverses qui secouèrent le Luthéranisme. Nous les présenterons dans une séquence suivant grosso modo le plan de la Confession d'Augsbourg. Il s'agit de la controverse adiaphoriste (1548-1555), déclenchée par Mélanchthon, Eber, Pfeffinger, etc. et cautionnée par l'Intérim de Leipzig. Vint ensuite la controverse majoriste (1551-1562) qui eut pour protagonistes Georges Major et Justus Menius, qui soutenaient la position de Mélanchthon selon laquelle les oeuvres étaient nécessaires au salut. Puis la controverse synergiste (1555-1560), suscitée par Mélanchthon, Pfeffinger, Eber, Major, Crell, Pezel, Strigel et Stöessel; la controverse qui eut pour auteur Flacius, soutenu par Spangenberg, Irenaeus, Matthias Wolf, Coelestinus, Schneider et d'autres, et qui dura de 1560 à 1575; les controverses d'Osiandre et Stancarus (1549-1566). Les deux niaient le caractère forensique de la justification

et soutenaient que le pécheur est justifié par l'inhabitation du Christ, selon sa nature divine aux dires d'Osiandre, selon sa nature humaine d'après Stancarus. Vint ensuite la controverse antinomiste (1527-1556) qui, à des titres divers, méconnaissait la distinction correcte de la Loi et de l'Évangile. Puis la controverse crypto-calviniste, au cours de laquelle les Philippistes de Wittenberg, Leipzig et Dresde cherchèrent à supplanter la doctrine de la présence réelle et de la communication de la majesté divine à la nature humaine du Christ par le dogme calviniste. Signalons enfin deux controverses de caractère local. Aepinus de Hambourg soutenait que la descente du Christ aux enfers faisait partie de son état d'exinanition et fut contré par ses collègues de la même ville. Quant à Marbach de Strasbourg, il dut s'en prendre à un crypto-calviniste, Zanchi, qui enseignait qu'une fois régénéré, l'homme ne pouvait plus perdre la foi.

On a dit beaucoup de mal de ces controverses, affirmant qu'elles étaient le fait d'hommes à l'esprit étroit, de partisans aveugles de Luther, qui pervertirent le Luthéranisme en le réduisant à un simple combat pour la "pure doctrine". En réalité, ces hommes connaissaient l'enjeu du combat. Mus par un amour inconditionnel de la vérité, ils ne voulaient pas que le merveilleux héritage légué par le Réformateur soit corrompu en quoi que ce soit, sachant que toute fausse doctrine est un levain qui finit par pervertir d'une façon ou d'une autre l'article fondamental du christianisme, la doctrine du salut par la foi. Rappelons qu'ils n'étaient pas les auteurs de troubles dans le Luthéranisme, mais que la responsabilité en incombait à Mélanchthon et à tous ceux qui le suivaient. Tandis que l'Intérim d'Augsbourg avait opposé les Luthériens aux Catholiques, celui de Leipzig engendra de graves conflits au sein même du Luthéranisme. Il ne pouvait pas en être autrement. Fallait-il assister en spectateur inactif à la décadence lente mais sûre du Luthéranisme, ou agir pour le purger du venin qui l'infestait? Pour ces hommes, le choix était clair. Il est vrai que ces controverses menaçaient l'Église Luthérienne dans son existence même. Ce fut cependant non pas à cause du combat farouche mené par ces hommes, amoureux de la vérité, mais en raison des doctrines et principes erronés qui s'étaient infiltrés en elle. C'est quelque chose qu'il ne faut pas oublier, lorsqu'on entreprend de dénoncer la véhémence et la virulence dont firent parfois preuve les gnésio-luthériens. Sans doute peut-on regretter ici et là quelques exemples d'agressivité et d'outrance verbale, mais il faut essayer de se mettre à la place d'hommes qui ont toujours voulu agir ouvertement et qui avaient affaire à des adversaires qui savaient faire preuve de duplicité et de dissimulation.

L'Intérim de Leipzig fut certainement à l'origine de la plupart de ces controverses. Tel est aussi le sentiment de la Formule de Concorde (F.C., S.D., Sommaire, § 19; S.D., IV, § 29). Cependant bien des conflits couvaient déjà du vivant de Luther. Le Réformateur, nous l'avons vu, présentait un grave danger théologique pour l'Église. Le grand coupable était son bras droit, son ami et confident, le Praeceptor Germaniae lui-même. On trouva sur son bureau un bout de papier sur lequel il avait inscrit, peu de temps avant de quitter ce monde, les raisons qui faisaient qu'il ne craignait pas la mort. L'une d'elles était: "Liberaberis ab aerumnis et a rabie theologorum", "tu seras délivré de l'oppression et de la rage des théologiens" (C.R. 9, 1098).

1. Les tendances humanistes et unionistes de Mélanchthon: BENTE § 134-135.

Jusqu'en 1530, Mélanchthon semble avoir été entièrement d'accord avec Luther, considérant que sa mission consistait à formuler de façon systématique, avec toute la sagacité et clarté souhaitables, les découvertes théologiques de Luther. Cependant des lettres qu'il écrivit secrètement, puis des ouvrages qu'il se mit à publier montrèrent qu'il s'engageait sur un chemin qui lui était propre. Dès 1537, Luther était hanté par des doutes concernant son collègue et lui reprochait d'être sous l'emprise de la philosophie. Il avait bien du mal à soumettre sa raison à l'Écriture Sainte. En fait, Mélanchthon n'avait jamais su se libérer entièrement de ses tendances humanistes. Sa théologie constituait donc un ferment qui menaçait de dissoudre le Luthéranisme dans son essence même. Luther en avait la nette intuition. Luther était un roc immuable, pour qui un seul texte clair de l'Écriture tranchait une question une fois pour toutes. Mélanchthon était d'une autre nature, hésitait, manquait de

conviction, tergiversait, essayait de rendre justice à la fois à l'Écriture Sainte et à sa raison. Il était donc toujours prêt à compromettre la vérité, quand il y avait à cela un intérêt politique ou pour l'amour de la paix. Il n'était certes pas homme à dire avec Luther à Worms, en 1521: "Me voici, je ne puis autrement!" Ceci dit, il avait des dons et des talents, et Luther en avait tellement fait l'éloge qu'il était auréolé d'un prestige qui allait s'avérer d'autant plus dangereux pour l'Église. Craignant un conflit ouvert avec Luther, conflit qui ne pouvait déboucher pour lui que sur une défaite cuisante, il se donna un vernis d'orthodoxie aussi longtemps que son mentor était en vie. Mélanchthon du reste ne s'en cacha point. Dans une lettre à Carlowitz, le conseiller de l'Électeur Maurice, datée du 28 avril 1548, il reconnaît ouvertement qu'il avait pris l'habitude de ne pas révéler son véritable point de vue. Il va jusqu'à dire que le vrai responsable des controverses religieuses n'était pas lui, mais Luther, dont l'esprit intransigeant avait suscité bien des conflits et sous l'autorité duquel il avait, lui Mélanchthon, enduré "le plus honteux esclavage" ("Tuli etiam antea servitutum paene deformem", cf; C.R. 6, 879 s.). Tout en reconnaissant les mérites de cet homme et ce qu'il a pu faire pour la cause du Luthéranisme, aux côtés du Réformateur, il faut savoir qu'en raison de son tempérament, mais plus encore de ses déviations doctrinales, il a été la cause ultime de la plupart des dissensions qui ont agité l'Église Luthérienne après la mort de son fondateur. Il se pourrait même qu'il ait été la cause indirecte de la guerre de Smalcalde, dans la mesure où, en raison de ses tergiversations, de ses compromis et de son inaptitude à être le leader des Luthériens, il fut à l'origine de la faiblesse interne du Luthéranisme, favorisant ainsi le comportement agressif du pape et de l'empereur.

2. La controverse adiaphoriste:

L'Intérim de Leipzig affirme: "En ce qui concerne l'état et la nature de l'homme avant et après la chute, il n'y a pas de controverse". L'article sur la justification omet le "sola fide" et déclare: "Il est certainement vrai que les vertus que sont la foi, l'amour, l'espérance et d'autres encore doivent être en nous et sont nécessaires au salut.... Et puisque ces vertus et bonnes oeuvres, comme cela a été dit, plaisent à Dieu, elles méritent aussi dans cette vie une récompense à la fois spirituelle et temporelle, conformément au conseil de Dieu, et une récompense plus grande encore dans la vie éternelle, en vertu de la promesse divine". Dans l'article "Des ministres de l'Église" il est dit: "Tous les autres ministres doivent être soumis et sont tenus d'obéir à l'évêque principal (le Pape) et aux autres évêques qui s'acquittent de leur charge épiscopale conformément au commandement divin, pour l'édification et non pour la destruction. Ces ministres doivent aussi être ordonnés par de tels évêques". C'était donc l'acceptation de la suprématie du souverain pontife et de la juridiction des évêques. Il est encore dit: "Personne ne doit être admis au ministère ... si ce n'est par la permission des évêques". Cette concession revenait à réinstaurer le "sacrement" de l'ordination. L'Intérim exigeait aussi la réintroduction des cérémonies que l'on avait abolies (exorcisme, chrisme du Baptême, confirmation par l'évêque, confession auriculaire, extrême-onction, prescriptions relatives au jeûne et aux aumônes, Fête-Dieu, fêtes de la Vierge, heures canoniques, chant grégorien, vêtements sacerdotaux, etc.) Cf. C.R. 7, 258, in Fr. Bente, op. cit., p. 107 s.

L'adoption de l'Intérim suscita immédiatement des troubles dans l'Église Luthérienne, en raison des cérémonies auxquelles elle avait renoncé et qui lui étaient à nouveau imposées. Ainsi surgit la controverse adiaphoriste, qui persista lorsque l'Intérim cessa d'être appliqué. Il s'agissait d'un combat mené contre l'indifférentisme et tout reniement direct ou indirect de l'Évangile. La question était de savoir si les Luthériens pouvaient accepter la réintroduction de cérémonies catholiques, même si elles n'avaient pas de portée doctrinale. Pouvaient-ils accepter cela avec une bonne conscience, c'est-à-dire sans sanctionner pour autant les erreurs de Rome, sans renier la vérité et la liberté chrétiennes et sans scandaliser amis ou ennemis, et en particulier les faibles dans la foi? Les partisans de l'Intérim l'affirmaient, tandis que ses adversaires le niaient.

Parmi les adversaires les plus farouches de l'Intérim, il y avait Flacius, Wigand, Gallus et d'autres encore qui lui déclarèrent la guerre à Magdebourg. Ils publièrent de très nombreux écrits en 1548 et 1549. Les titres que portent ces pamphlets montrent à quel point la controverse faisait rage. Tandis que Mélanchthon ne voyait aucun danger dans la réintroduction de ces cérémonies, Flacius estimait que c'était le premier pas au-devant d'une dissolution complète du Protestantisme, une brèche dans une digue qui un jour ou l'autre céderait complètement, entraînant la disparition pure et simple de l'Eglise Luthérienne. Flacius accusa Mélanchthon d'abandon de la foi et de trahison et soutint que l'Intérim de Leipzig représentait l'alliance entre le Christ et Bélial, la lumière et les ténèbres, le Christ et l'Antichrist.

L'argumentation théologique des adversaires de l'Intérim était la suivante: Les cérémonies que Dieu n'a ni prescrites ni interdites sont des "adiaphora" ("res mediae", "Mitteldinge"). Elles peuvent donc être aussi bien observées qu'omisées, adoptées que rejetées. Mais lorsque les circonstances exigent une confession de foi, elles peuvent devenir une affaire de conscience. C'est le cas lorsqu'on tente de les imposer aux chrétiens, les privant ainsi de leur liberté chrétienne, ou bien lorsque leur introduction implique un reniement de la foi ou qu'elle encourage l'erreur. C'était le cas lorsqu'on avait adopté l'Intérim: Au lieu de confesser sa foi avec courage, on s'était plié aux exigences de Rome. On avait compromis la vérité pour s'assurer la paix. De plus, on avait scandalisé les consciences d'innombrables fidèles. Les adiaphora avaient cessé d'être des adiaphora. On avait conforté l'Eglise Catholique dans ses erreurs, au lieu de confesser avec courage, et donné l'impression que les Luthériens en fait s'étaient trompés et qu'ils corrigeaient leurs erreurs en faisant un certain nombre de concessions à Rome.

Les partisans de l'Intérim protestèrent bien sûr de leur bonne foi, affirmant qu'ils avaient agi avec une bonne conscience, dans l'intérêt de la paix, sans faire aucune concession sur l'Evangile. Ils ne parvinrent cependant pas à convaincre Flacius et ses amis. Les circonstances étaient telles que les soi-disant adiaphora avaient cessé d'en être. Quand les Intérimistes répondirent qu'ils avaient agi de la même façon que Luther, qui avait toléré des cérémonies catholiques par égard pour les faibles, on leur rétorqua que les temps et les circonstances n'étaient pas les mêmes. Le Réformateur avait eu affaire à des fidèles faibles dans la foi qui se sentaient liés aux usages catholiques, tandis que les Intérimistes avaient été mus seulement par la peur de la persécution. D'autre part Luther fit preuve de patience et toléra ces usages aussi longtemps qu'il pouvait espérer un consensus avec Rome, ce qui n'était plus le cas maintenant. Luther avait donc agi par amour pour les faibles; il avait fait preuve de compréhension à leur égard, espérant les gagner pour la vérité, tandis que les partisans de l'Intérim avaient bel et bien renié leur foi. Brenz disait: "Adiaphora ex suis conditionibus judicanda sunt", "on juge des adiaphora en tenant compte des circonstances". Il n'est pas licite de taire la vérité ou de faire des concessions dans l'espoir de préserver la paix et d'échapper aux persécutions. Dieu nous demande de confesser la vérité et d'en supporter les conséquences. Une paix obtenue au détriment de la vérité et en offensant le Seigneur n'est pas une bénédiction divine. Mélanchthon craignait la fermeture de l'université de Wittenberg? Qu'à cela ne tienne, répliquait Flacius, mieux vaut pas d'université du tout qu'une université qui trahit la vérité! Ainsi, Mélanchthon dut réentendre le genre de discours que Luther lui avait déjà tenu en 1530. Il lui avait écrit en effet, le 30 juin de cette année: "Tu veux gouverner toutes choses selon ta philosophie. Tu te tourmentes et tu ne vois pas que tout cela échappe à notre pouvoir et notre sagesse... Si nous tombons, le Christ qui est le Seigneur du monde tombera avec nous. Et même s'il devait tomber, je préférerais encore tomber avec lui que rester debout avec l'empereur!

L'argumentation théologique soutenue par Flacius et les siens a été reprise par la Formule de Concorde dans son Article X. L'adoption de cet Article ne fit aucune difficulté. Même Mélanchthon finit par se ranger à cet avis, tout en refusant d'admettre qu'il avait commis quelque erreur doctrinale que ce soit. Il s'exprime à ce sujet dans une lettre à Flacius datée du 5 septembre 1556 (Cf. Fr. Bente, op. cit., p. 112). Dans cette même lettre, il demandait pardon à Dieu et à l'Eglise, au cas où il se serait rendu coupable d'un péché en la matière. Le ton est humble, mais on constatera que Mélanchthon s'exprime au conditionnel: "... au cas où...". Ajoutons

qu'il n'hésita pas à condamner l'Intérim de Leipzig dans sa "Formula Consensus" de 1557: "Avec l'aide de Dieu, nous retenons et retiendrons toute la doctrine de la justification, conformément à la Confession d'Augsbourg et aux confessions qui ont été publiées dans l'Eglise de Hambourg à l'encontre de l'ouvrage intitulé Intérim. Et nous voulons éviter toute corruption et ambiguïté. Nous désirons avec beaucoup de sérieux que la vraie doctrine soit confessée dans tous ses articles et qu'elle le soit, dans la mesure du possible, avec la même terminologie, en renonçant à toute innovation ambitieuse" (C.R. 9, 501).

3. La controverse majoriste:

Bien qu'il n'ait pas été directement impliqué dans cette controverse, Mélanchthon n'en est pas moins l'auteur lointain. Il fut le premier Luthérien à soutenir que les bonnes oeuvres étaient nécessaires au salut (Loci de 1535: les bonnes oeuvres y sont dites "causa sine qua non" de la justification et "necessaria ad vitam aeternam, ad salutem"). Il précisait: "La "causa sine qua non" ne réalise rien, n'est pas un élément constitutif de quelque chose, mais simplement ce sans quoi un effet ne se produit pas... Néanmoins les bonnes oeuvres sont nécessaires à la vie éternelle, dans la mesure où elles suivent nécessairement la réconciliation" (C.R. 21, 429.775). Mélanchthon se heurta à l'opposition farouche de Nicolas Amsdorf. Caspar Cruciger Sr., un fidèle élève de Mélanchthon et professeur à Wittenberg, affirma le 24 juillet 1536: "Bona opera requiri ad salutem tamquam causam sine qua non". Cordatus s'en prit à lui, exigeant qu'il rétractât cette formule. Amsdorf entra également dans le combat et en référa à Luther (W2 21 b, 4104). Pressé par Cordatus, Cruciger se réfugia derrière Mélanchthon, précisant que c'est de lui qu'il tenait la formule. Selon ce même Cordatus, Luther lui aurait dit, en apprenant la chose: "C'est la pure théologie d'Erasme, et rien ne peut être plus contraire à notre doctrine". Flacius rapporte que le Réformateur aurait déclaré à plusieurs reprises: "Propositionem: Bona opera esse necessaria ad salutem, volumus damnatam, abrogatam, ex ecclesiis et scholis nostris penitus explosam". De retour de Smalcalde, où il avait exprimé ses craintes quant à l'intégrité doctrinale de ses collègues de Wittenberg, il condamna la thèse dans une disputation du 1^o juin 1537. Les deux parties étaient présentes, aussi bien Cordatus que Mélanchthon et Cruciger. Le Réformateur, tout en maintenant que la sanctification suit nécessairement la justification, rejeta l'affirmation selon laquelle la nouvelle obéissance est nécessaire au salut. Mélanchthon, mécontent, renonça cependant à envenimer la situation (C.R. 3, 383). Mais il ne renonça pas pour autant à son erreur. Il écrivit dans l'édition de 1538 de ses Loci: "Et tamen haec nova spiritualis obedientia (nova spiritualis) necessaria est ad vitam aeternam". La formule n'est plus tout à fait la même. Au lieu des "bona opera", il y est question de la "spiritualis obedientia". Dans les Loci de 1543, il supprima les mots "ad salutem". Il modifia quelque peu sa thèse. Au lieu de soutenir que la sanctification était nécessaire au salut, il en vint à dire qu'elle était nécessaire pour "retenir" ce salut, pour ne pas le perdre une fois qu'on l'avait obtenu par la foi. La fausse doctrine selon laquelle les bonnes oeuvres sont nécessaires pour parvenir au salut trouva aussi son expression dans l'Intérim de Leipzig. Mais quand Georges Major fit rebondir la controverse, Mélanchthon non seulement se garda de se lancer dans le débat, mais conseilla à cet homme de renoncer à une formule qui s'était avérée malheureuse, car elle apportait de l'eau au moulin de la théologie catholique qui enseigne le caractère méritoire des bonnes oeuvres. Dans ses "Responsiones ad Articulos Bavaricos" de 1559, il s'exprime de la façon suivante: "Ego non utor his verbis: Bona opera sunt necessaria ad salutem, quia hac additione 'ad salutem' intelligitur meritum".

On le voit, Mélanchthon ne voyait pas clair dans la doctrine du salut. Il retira une formule qu'il avait forgée lui-même, et il le fit non pas parce qu'elle était erronée, mais parce qu'on pouvait mal l'interpréter, parce qu'elle avait quelque chose d'ambigu.

Georges Major (1502-1574), fervent disciple de Mélanchthon et professeur, puis évêque de Meissen, fut le véritable adversaire de Mélanchthon dans la véritable controverse. Il s'était

déjà attiré des reproches, en plaidant pour l'omission de l'adjectif "sola" dans le texte de l'Intérim ("sola fide justificamur") et en affirmant le caractère méritoire des vertus et oeuvres chrétiennes. Bugenhagen et lui furent pris à partie par Nicolas Amsdorf dans un pamphlet publié à Magdebourg en 1551. A la suite de cela, les prédicateurs d'Eisleben et Mansfeld refusèrent d'accepter Major comme leur surintendant. Ce dernier promit donc de se justifier par écrit. Il le fit en novembre de la même année, déclarant qu'il n'avait jamais mis en doute le "sola fide", mais qu'il persistait à croire que les bonnes oeuvres étaient nécessaires au salut. Personne n'est sauvé par de mauvaises oeuvres et personne ne l'est sans de bonnes oeuvres. Il lançait donc un défi à ses collègues luthériens, et le faisait avec une certaine arrogance, déclenchant la riposte d'Amsdorf, de Flacius, de Gallus et d'autres. On réfuta sa thèse en montrant que, bien que les bonnes oeuvres suivent toujours et nécessairement la foi, on ne pouvait en aucun cas leur attribuer une nécessité de salut. Elles ne sont nécessaires ni pour la justification ni pour le salut ni pour la persévérance dans l'état de grâce. Cf. Fr. Bente, op. cit., p. 115 s.

Dans une réplique détaillée de 1553 intitulée "Sermon sur la conversion à Dieu de St. Paul et de tous les hommes qui craignent Dieu", Major protesta qu'il n'avait jamais enseigné que les bonnes oeuvres étaient nécessaires pour obtenir le salut, qu'il était convaincu cependant qu'elles l'étaient pour "retenir" ce salut et ne pas déchoir de l'état de grâce. Il recourut à un certain nombre de syllogismes pour défendre sa position, tel que le suivant: La vie éternelle n'est accordée qu'aux régénérés. Or la régénération est identique à la nouvelle naissance et aux bonnes oeuvres qu'accomplissent les croyants. Donc la nouvelle naissance qui consiste en bonnes oeuvres est nécessaire aux croyants pour obtenir la vie éternelle. C'est la confusion traditionnelle de la justification et de la sanctification, une distinction fautive de la Loi et de l'Evangile, assortie de termes injurieux à l'égard d'Amsdorf, de Gallus et de Flacius.

G. Major était secondé par Justus Menius (1499-1558, surintendant à Gotha). Amsdorf, qui devait, ensemble avec Menius et quelques autres, procéder à une série de visitations en Thuringe, exigea qu'il se déclarât contre les Adiaphoristes et qu'il rejetât les ouvrages de Major. Menius s'y refusa, alléguant qu'il ne les avait pas lus. On l'accusa donc d'être un partisan clandestin du Majorisme. Quelques publications ultérieures de Menius prouvèrent qu'on ne s'était pas trompé. Il signa les "Sept Propositions d'Eisenach" qui condamnaient le Majorisme en déclarant que les bonnes oeuvres n'étaient pas nécessaires au salut, mais soutint malgré tout que la nouvelle obéissance, la nouvelle justice ou la vie nouvelle l'était.

Si l'on excepte Menius et quelques adhérents de la Saxe Electorale, Major suscita un tollé général de la part de tout le corps pastoral luthérien d'Allemagne. On ne voulait en aucune façon encourager une formulation aussi ambiguë et à laquelle l'Eglise Catholique pourrait souscrire sans la moindre hésitation. Une thèse qui nécessite des explications sans cesse nouvelles pour ne pas être mal interprétée, est impropre à l'instruction et l'édification de l'Eglise. On n'était pas prêt à renier le merveilleux héritage légué par Luther, la doctrine de la justification et du salut par la foi seule. Gallus ajoutait que la doctrine de Major privait le croyant de la certitude du salut. Les Majoristes en appelaient à Luther, pour défendre leur opinion. Mais le Réformateur n'avait jamais parlé d'une nécessité des bonnes oeuvres. Il s'était contenté de montrer que la foi justificante en produit toujours, selon le principe: "Fides sola justificat, sed nunquam sola". Partout où les oeuvres sont présentes, elles le sont en vertu de la foi, et là où il n'y a pas d'oeuvres, il n'y a pas de foi, en tout cas pas de foi justificante. Cependant, dans l'acte de justification, il n'y a même pas nécessité de présence. Le pécheur est justifié par la foi seule, sans même que de bonnes oeuvres doivent être simplement présentes. La Formule de Concorde rejette la proposition selon laquelle la justification requerrait la présence de bonnes oeuvres, car elle est interprétée nécessairement comme faisant des oeuvres la cause de la justification.

Désireux de mettre fin à la controverse, Major fit une concession dans sa "Confession concernant l'Article sur la Justification". Il y promit de ne plus se servir de la formule "Les bonnes oeuvres sont nécessaires pour le salut". Il ne la rejetait pas comme contraire à l'Ecriture Sainte, mais renonçait à l'utiliser, parce qu'elle

pouvait être mal interprétée. Par la suite non plus il n'admit jamais qu'il s'était trompé et avait fait fausse route. Il fit de même dans le "Testamentum Doctoris Georgii Majoris" de 1570. Mais les adversaires de Majorisme ne l'entendaient pas de cette oreille. Ils voulaient une rétractation qui ne vint jamais. La controverse continua donc jusqu'à la mort de Major en 1574. On a reproché à Flacius d'éterniser le débat. Il est vrai qu'il n'était pas d'un caractère facile et qu'il s'est permis parfois un ton et des écarts de langage qui n'étaient pas de nature à apaiser les esprits. Mais cela n'explique pas tout. Un homme aussi modéré que Martin Chemnitz ne se satisfaisait pas non plus de la concession faite par G. Major. Des facteurs caractériels ont sans doute joué leur rôle, mais le véritable enjeu était la compréhension biblique de la doctrine la plus importante du christianisme, celle de la justification pour laquelle Luther s'était si longtemps battu avec l'acharnement que l'on sait.

La Formule de Concorde endossa entièrement la doctrine défendue par Flacius et rejeta les formulations ambiguës de Mélanchthon, Major et Menius. Il y est dit entre autre: "En conséquence, et pour les motifs indiqués ci-dessus, on doit tenir pour certain, dans nos Eglises, que les propositions susdites, affirmant la nécessité des bonnes oeuvres pour le salut, ne doivent être ni enseignées, ni défendues, ni habilement modifiées. Il faut au contraire les proscrire et les rejeter comme fausses et incorrectes" (F.C., S.D., IV, § 29). Elle précise que les termes ambigus doivent être convenablement expliqués, mais ne range pas la proposition "Les bonnes oeuvres sont nécessaires au salut" au rang des phrases ambiguës. Elle la déclare carrément fausse et contraire à la Bible. Il fallait en fait que le Majorisme soit rejeté. Loin de constituer simplement un conflit de personnes ou une controverse suscitée par le recours à un vocabulaire équivoque, il présentait une distorsion flagrante de l'enseignement scripturaire.

Le Majorisme donna lieu aussi à la formulation d'une proposition absurde. Dans l'ardeur du combat, l'un des gnésio-luthériens les plus ardents, Nicolas Amsdorf (1483-1565, professeur à Wittenberg, Magdebourg et Jena), en vint à soutenir que les bonnes oeuvres étaient nuisibles au salut ("Bona opera perniciososa seu noxia esse ad salutem"). La chose était d'autant plus regrettable que cette thèse figurait dans le titre du pamphlet qu'il avait rédigé contre Major en 1559. Il en appelait à Luther. En fait, quand Luther déclarait que les oeuvres étaient nuisibles au salut, c'était toujours "sub specie justificationis". Elles sont nuisibles dès lors que l'homme fonde sur elles sa certitude de la justification et du salut. Amsdorf avait arraché des phrases de Luther à leur contexte. C'était dommage, car les Philippistes ne manquèrent pas de ridiculiser une telle position. Les collègues d'Amsdorf, sans accepter sa thèse, firent preuve de modération à l'égard de ce vétéran du Luthéranisme. Personne du reste ne le suivait en cela. La Formule de Concorde rejeta sa proposition comme "scandaleuse et pernicieuse pour la discipline chrétienne" (F.C., Epitome, IV, § 17).

"Supprimer le "ad salutem" dans la formule "Bona opera necessaria esse ad salutem" est une chose, mais pouvait-on affirmer que les bonnes oeuvres étaient nécessaires tout court, qu'un chrétien est tenu d'en faire? Ne sont-elles pas plutôt spontanées? Cf. F.C., S.D., IV, § 4 s. Peuvent-elles être à la fois spontanées et nécessaires? Ce qui n'était au début que querelle de mots devint un problème doctrinal. Si en effet les oeuvres ne sont pas nécessaires au salut, le sont-elles d'une autre façon? Certains adversaires du Majorisme et les Antinomiens le niaient. Pour eux, affirmer que les oeuvres sont nécessaires, c'est soutenir que les chrétiens les font sous la contrainte ou par obligation. Dès lors elles ne sont plus bonnes. C'était en particulier le point de vue d'Agriicola et d'André Musculus.

Mélanchthon, Flacius, Wigand, Moerlin et d'autres maintinrent qu'il existe une nécessité des bonnes oeuvres. Leur point de vue fut sanctionné par la Formule de Concorde, dans son Article IV, qui ne fit que confirmer et articuler dans le détail une thèse déjà défendue par la Confession d'Augsbourg. C'est ce que Luther avait professé en son temps, comme l'atteste par exemple sa "Kirchenpostille" de 1521: "Non, mon cher, il faut que tu aies le ciel et que tu sois déjà sauvé, avant de faire de bonnes oeuvres. Les oeuvres ne méritent pas le ciel, mais au contraire, le ciel, accordé par pure grâce, fait les bonnes oeuvres, sans rechercher de mérite, pour servir le

4. La controverse synergiste:

Il existe un lien étroit entre Majorisme et Synergisme. L'un et l'autre affirment la participation personnelle de l'homme à son salut. Les Majoristes déclaraient les bonnes oeuvres nécessaires pour l'obtention de la vie éternelle, ou pour ne pas la perdre. Les Synergistes enseignaient la coopération de l'homme et du Saint-Esprit au moment de la conversion. Il y avait donc de part et d'autre négation du "sola gratia". Mais le Synergisme s'avéra plus dangereux, car plus subtil dans son argumentation. D'autre part, si Mélanchthon et les Majoristes ont finalement renoncé à souscrire à leur thèse, ne serait-ce qu'en raison de son ambiguïté, les Synergistes restèrent attachés à la leur. D'ailleurs on se préoccupa moins du Synergisme que du Majorisme, peut-être parce qu'à l'époque où Mélanchthon se mit à y adhérer ouvertement, les controverses adiphoriste et majoriste faisaient rage.

Luther était foncièrement monergiste, sans pour autant verser dans le prédestinarianisme de Calvin. L'homme naturel est entièrement corrompu et donc incapable de coopérer avec la grâce de Dieu ou de se préparer à la recevoir. Spirituellement mort, il ne peut rien faire pour sa conversion. Le salut est donc l'oeuvre de Dieu seul. La redécouverte de cette vérité fit de Luther le Réformateur de l'Eglise. Inlassablement il prêcha cette doctrine qui apporte seule au pécheur consolation et certitude du salut. Cf. son commentaire des Sept Psaumes de Pénitence et du Ps 109. La treizième des 40 thèses pour la disputation de Heidelberg (1518) affirme: "Depuis la chute, le libre-arbitre est un simple mot et il pèche mortellement, quand il fait ce qu'il est capable de faire" ("Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit quod in se est peccat mortaliter"). Citons encore la 16° et la 18° thèses: "L'homme qui croit parvenir à la grâce en faisant ce dont il est capable ajoute péché à péché, devenant ainsi doublement coupable... Il est certain qu'un homme doit entièrement désespérer de lui-même, pour être apte à obtenir la grâce du Christ" (WA I, 354). Cf. encore le sermon de Luther sur Genèse 4 de 1519 et surtout son "De servo arbitrio" de 1525. Erasme, à qui on demandait de réfuter le moine allemand, s'en était pris au monergisme de Luther. Il s'attaqua ainsi au point névralgique du Luthéranisme. La réponse de Luther fut foudroyante. Jamais sans doute cette doctrine n'a été aussi solidement étayée et aussi farouchement défendue que par ce traité du Réformateur. La Formule de Concorde cite Luther dans un texte tiré de la Grande Confession de la Sainte Cène: "Nous citerons encore la parole par laquelle Luther déclare, une dernière fois, vouloir persévérer dans cette doctrine jusqu'à la mort. Elle se trouve dans la Grande Confession de la Sainte Cène: "Je rejette, dit-il, et je condamne comme de pures erreurs toutes les doctrines qui exaltent notre libre arbitre, car elles rabaissent le secours et la grâce de notre Sauveur Jésus-Christ. Puisque, hors du Christ, nous sommes sous la domination de la mort et du péché et que le diable est notre dieu et notre prince, il ne peut y avoir en nous aucune force, aucun pouvoir, aucune sagesse, aucune intelligence qui nous rende capables de nous préparer à la justice et à la vie et de les rechercher" (F.C., S.D. II, § 43; cf. pour la Grande Confession, WA XXVI, 502 s.). La Formule de Concorde souscrit aussi au traitement de la question dans le "De Servo Arbitrio" de Luther (Cf. F.C., S.D., II, § 44).

C'est à cette doctrine, au coeur du Luthéranisme, qu'Erasme s'attaquait dans sa Diatribe sur le libre-arbitre. Il y affirmait que l'homme naturel avait le pouvoir de se préparer à recevoir la grâce, la "facultas se applicandi ad gratiam", précisant que les meilleurs théologiens étaient ceux qui, tout en attribuant le maximum à la grâce de Dieu, n'éliminaient pas ce facteur humain. L'homme, disait-il, possède par nature les moyens de se tourner vers ce qui conduit au salut, et de s'en détourner. Cf. W² XVIII, 1612.1619. Si Pélage était tombé en Scylla, Luther, lui, était tombé en Charybde. Ce fut cette erreur d'Erasme que les Synergistes reprirent à leur compte, déclenchant une controverse qui allait s'avérer beaucoup plus dangereuse encore que toutes les autres et qui allait resurgir après la Formule de Concorde. Luther rendit à Erasme ce tribut de l'avoir attaqué dans ce qui était le fondement même de tout l'enseignement de l'Ecriture (W² XVIII, 1967). Le grand humaniste l'avait saisi à la gorge, "ipsum jugulum petisti" (W² XVIII, 1967; cf. Fr. Pieper, Christliche Dogmatik, II, 543).

La doctrine des Synergistes était aussi subversive et condamnable que celle d'Erasme. Un coup mortel aurait été porté au Luthéranisme, s'ils étaient sortis de la controverse en vainqueurs.

Au début de son activité à Wittenberg, Mélanchthon avait été en parfait accord avec Luther sur la question du libre-arbitre. Il vaudrait mieux dire du serf-arbitre. Les Articles II, V, XVIII et XIX de la Confession d'Augsbourg de 1530 en sont témoin. Par la suite il développa la doctrine des trois causes concurrentes de la conversion: le Saint-Esprit, la Parole de Dieu et la volonté consentante de l'homme. Il se servit du synergisme pour expliquer pourquoi tel homme est converti, tandis que tel autre persiste dans son impénitence. C'était dû, selon lui, à un comportement différent. Luther n'était pas sans se rendre compte de cette déviation de son collègue. "Haec est ipsissima theologia Erasmi", avait-il dit de ses tendances "majoristes" en 1536. Dans une lettre à Veit Dietrich du 22 juin 1537, il exprimait son désir de voir traitée en détail la question du consentement de la volonté humaine (C.R. 3, 383). Dans son commentaire sur l'épître aux Romains de 1532, il avait déjà laissé entendre qu'il devait y avoir en l'homme une cause quelconque de son élection. Dans ses Loci de 1533 il parlait d'une cause de la justification et de l'élection résidant dans l'homme. Son synergisme devint encore plus évident dans les éditions ultérieures de 1535 et 1543. On y respire une atmosphère semi-pélagienne ou érasmiennne, bien que le synergisme y soit encore quelque peu voilé. Quand la Parole de Dieu touche l'homme, celui-ci peut être "pour" ou "contre" la grâce qui lui est offerte. Cf. aussi l'"Augustana Variata" de 1540 où le verbe "ajuvare", souvent utilisé, a un relent nettement synergiste.

Mais Mélanchthon s'en tint là du vivant de Luther. Il dissimula à son ami sa pensée intime. Sans doute avait-il été refroidi par les remontrances que Luther lui avait faites concernant sa doctrine de la nécessité des bonnes oeuvres. Mais quand mourut le Réformateur, Mélanchthon divulgua ouvertement son synergisme, prenant même à son compte la terminologie d'Erasme ("facultas se applicandi ad gratiam"). Dans ses cours, il s'en prenait au "pure passive" et aux autres expressions monergistes dont se servaient Flacius et ses collègues et dont Luther s'était déjà servi abondamment en son temps. Sa thèse était simple: Puisque la grâce de Dieu est universelle et que tous les hommes ne sont pas sauvés, il faut bien qu'il y ait en l'homme un facteur qui explique pourquoi l'un se convertit, tandis que l'autre reste incrédule. Le salut final dépend donc en dernière analyse non seulement de la grâce de Dieu, mais aussi, au moins dans une certaine mesure, du comportement de l'homme. Mélanchthon est donc en fait le père du Synergisme, ainsi que des méthodes rationalistes utilisées pour sa défense, comme il est le père du synergisme tel qu'il rejaillit au XIX^e siècle sous la plume de Luthardt, Von Hofmann, Thomasius, Kahnis, etc. Cf. Fr. Pieper, *Christliche Dogmatik*, II, 582.

Voici quelques déclarations de Mélanchthon qui permettent de comprendre comment il concevait la conversion:

"Nous voyons que ces causes sont unies: la Parole, le Saint-Esprit et la volonté qui, loin d'être oisive, lutte contre sa propre infirmité" (Loci de 1535, C.R. 21, 376). "Trois causes concourent pour réaliser une bonne action (hic concurrunt tres causae bonae actionis): la Parole de Dieu, l'Esprit et la volonté humaine donnant son assentiment et ne résistant pas à la Parole de Dieu (humana voluntas assentiens, nec repugnans Verbo Dei)... Quand l'esprit ne résiste pas et n'oppose pas de méfiance, mais qu'il s'efforce de donner son assentiment avec l'aide du Saint-Esprit, la volonté n'est pas inactive dans un tel combat (in hoc certamine voluntas non est otiosa)... Dieu précède, appelle, met en mouvement et nous assiste; mais, en ce qui nous concerne, veillons à ne pas résister (Deus antevertit nos, vocat, movet, adjuvat, sed nos viderimus, nec repugnemus... Dieu attire nos esprits pour qu'ils veuillent, mais nous devons donner notre assentiment et ne pas résister (Deus trahit mentes, ut velint, sed assentiri nos, non repugnare oportet)... Quand la volonté est assistée par le Saint-Esprit, elle devient plus libre (Fit autem voluntas adjuvata Spiritu Sancto magis libera)" (Loci de 1543, C.R. 21, 658.663.917). "Sachez que Dieu veut nous convertir de la façon suivante: Quand, portés par ses promesses, nous prions et résistons à la méfiance et à d'autres affections mauvaises. C'est pour cela que certains anciens Pères ont dit que le libre-arbitre en l'homme était la faculté de... à la grâce (liberum arbitrium in homine facultatem esse applicandi se

ad gratiam). Ce qui signifie que l'homme entend la promesse, s'efforce d'y donner son assentiment et renonce à pécher contre sa conscience... Puisque la promesse est universelle et qu'il n'y a pas en Dieu de volontés contradictoires, il faut qu'il y ait nécessairement en nous une cause quelconque qui fait que Saül fut rejeté, tandis que David fut accepté, c'est-à-dire qu'il y avait nécessairement une action dissemblable chez ces deux hommes (Cum promissio sit universalis, nec sint in Deo contradictoriae voluntates, necesse est in nobis esse aliquam discriminis causam, cur Saul abjiciatur, David recipiatur, id est, necesse est aliquam esse actionem dissimilem in his duobus)" (Loci de 1548, C.R. 21, 659 s.). Interpellé par Brenz au colloque de Worms (1557), Mélanchthon soutint qu'il parlait dans ses Loci de 1548 de la volonté régénérée, comme le montre le contexte. Or le contexte montre précisément qu'il parle de la volonté naturelle de l'homme, telle qu'elle est censée agir dans la conversion. Cf. encore d'autres textes de Mélanchthon, in Fr. Bente, op. cit., p. 129 ss.

Le synergisme rampa un certain temps à Wittenberg et Leipzig, avant d'éclater au grand jour. La controverse éclata quand Jean Pfeffinger (1493-1573, professeur à Leipzig) publia ses "Cinq Questions Concernant la Liberté de la Volonté Humaine" (1555). Il s'y faisait en 41 thèses l'avocat du synergisme mélanchthonien. Pfeffinger était soutenu par G. Major, Paul Eber et Paul Crell de Wittenberg, et reçut par la suite le soutien de Victorin Strigel de Jena. Il écrivit entre autres: "Si la volonté était oisive et purement passive, il n'y aurait pas de différence entre le pieux et l'impie, entre les élus et les damnés, entre Saül et David, Judas et Pierre... Ce serait aussi attribuer à Dieu des volontés contradictoires, ce qui est contraire à toute l'Écriture. Il s'ensuit qu'il y a en nous quelque cause qui donne son assentiment et qui ne le fait pas chez les autres (Sequitur ergo in nobis esse aliquam causam, cur alii assentiantur, alii non assentiantur)" (Pfeffinger, op. cit., § 17). "Il ne faut pas résister au Saint-Esprit; mais notre volonté, qui certes ne ressemble pas à une pierre ou un bloc, doit apporter un certain assentiment (sed aliquam etiam assensionem accedere nostrae voluntatis, quam non sicut saxum aut incudem se habere certum est)" (§ 24). "Tout cela montre clairement que notre volonté n'est pas oisive dans la conversion, qu'elle ne se comporte pas comme une pierre ou un bloc (Ex quibus omnibus manifestissimum apparet, voluntatem nostram non esse otiosam in conversione, aut se ut saxum aut incudem habere)" (§ 30).

La controverse rebondit, lorsque Victorin Strigel (professeur à Jena) et Hugel (pasteur à Jena) s'opposèrent à Flacius et épousèrent la cause de Pfeffinger, se faisant les champions du synergisme de Mélanchthon et refusant de signer le Livre de Confutation que Flacius avait fait rédiger contre les Philippistes. La situation était d'autant plus désagréable que Strigel avait été jusque là du nombre des gnésio-luthériens. Quant à Hugel, il refusa de lire du haut de la chaire le Livre de Confutation que Flacius voulait faire adopter dans toutes les écoles et églises de Saxe. Pour mettre un terme un conflit, on convoqua un colloque à Weimar (2 au 8 août 1560). Les sujets inscrits à l'ordre du jour étaient les suivants: le libre-arbitre, l'Évangile, le Majorisme, l'Adiaphorisme et l'indifférentisme. En réalité, on ne parla que du libre-arbitre et, occasionnellement, du péché originel. Les deux intervenants furent Strigel, qui défendit le synergisme avec une terminologie devenue maintenant coutumière, et Flacius, ardent défenseur du "pure passive". Strigel présenta le péché originel comme un simple accident. Flacius, dans l'ardeur du débat, se discrédita en partie et fit du tort à la cause luthérienne en soutenant qu'il faisait partie de la substance même de l'homme. On n'aboutit à aucune solution. Le Duc suspendit les débats, décida qu'on les reprendrait plus tard et enjoignit aux deux parties de garder le silence.

Amsdorf, Gallus, Hesshusius, Flacius et d'autres théologiens exilés dénoncèrent le synergisme de Strigel, montrant qu'il était contraire à la doctrine que Luther avait exposée dans le De Servo Arbitrio. Quand Jean-Guillaume devint Duc de Saxe en 1567, les Philippistes durent démissionner et les pasteurs et professeurs exilés furent réhabilités. Ainsi prit fin la controverse, sans que le synergisme ait été pour autant vaincu et banni du Luthéranisme.

Le Synergisme, comme le Majorisme, était "ipsissima theologia Erasmi", pour reprendre le mot de Luther. Il a une origine beaucoup plus philosophique que théologique et reprend

est" et "oportet". Il raisonne avec des axiomes rationnels, tandis que ses adversaires voulaient une argumentation exclusivement biblique. Il attribue à l'homme naturel non pas seulement la possibilité d'une justice civile, mais des forces et des aptitudes spirituelles. Elles sont certes diminuées par le péché originel, mais elles sont là et doivent être réveillées et mises en oeuvre par l'opération du Saint-Esprit. Le synergisme passait ainsi à côté d'innombrables textes bibliques affirmant la corruption totale de l'homme, son entière incapacité dans le domaine spirituel. Pour Strigel, l'homme naturel n'est pas spirituellement mort, mais simplement malade ou affaibli. La conversion n'est donc pas, contrairement à l'enseignement de la Bible, une résurrection spirituelle, réalisée par Dieu seul et gratuitement offerte à l'homme. Strigel était convaincu que si la volonté humaine n'avait aucun rôle à jouer au moment de la conversion, celle-ci était en quelque sorte imposée à l'homme. Mais c'était ignorer qu'en le convertissant, Dieu donne précisément à l'homme une volonté nouvelle. C'est donc à tort que Strigel reprochait à Flacius d'enseigner que Dieu convertit un homme résistant ("hominem converti repugnantem"). S'il est vrai que l'homme résiste à la grâce de Dieu, il lui résiste selon le vieil homme ou la chair, mais Dieu fait naître précisément au moment de la conversion un homme nouveau qui l'aime, qui affectionne sa grâce et accepte de bon coeur sa volonté. L'homme résiste à Dieu jusqu'au moment de sa conversion, mais cesse de lui résister une fois converti. Plus précisément: la résistance est affaire du vieil homme qui, chez le chrétien, est sous la domination de l'homme nouveau. Avant et pendant sa conversion, l'homme se comporte donc d'une façon purement passive ("pure passive"). Une coopération n'est possible avec le Saint-Esprit qu'après la conversion, quand Dieu lui a donné un coeur nouveau et une volonté nouvelle.

La Formule de Concorde consacra l'Article II à la réfutation et condamnation du synergisme. Elle le fit avec toute la clarté souhaitable, s'en prenant aux différentes formes sous lesquelles le synergisme s'était manifesté pendant la controverse. Elle évita aussi avec soin tous les termes ambigus et toute formulation doctrinale qui pourrait donner le flanc à la critique. "Avant d'être éclairé, converti, régénéré et conduit par le Saint-Esprit, l'homme, par lui-même et par ses forces propres et naturelles, ne peut rien entreprendre, rien opérer dans l'ordre des choses spirituelles pour sa conversion ou sa régénération, et ne peut y coopérer en rien, pas plus qu'une pierre, un bloc de bois ou d'argile... En outre, l'Ecriture Sainte n'attribue nullement la conversion, la foi au Christ, la régénération, le renouvellement et tout ce qui se rapporte au commencement et à l'achèvement de celui-ci aux forces humaines du libre arbitre naturel, ni en totalité, ni par moitié, ni pour une part même minime. Elle l'attribue "in solidum", c'est-à-dire complètement, simplement et uniquement à l'action divine et au Saint-Esprit, comme le dit aussi l'Apologie" (F.C., S.D., II, § 24.25). La doctrine des "trois causes efficientes" de la conversion est fermement rejetée, et la volonté de l'homme naturel est simplement présentée comme le "subjectum convertendum", ce qui doit être converti (l.c., § 90). On a dit ici et là que la Formule de Concorde, dans son premier jet intitulé le Livre de Torgau ("Torgausche Buch"), parlait, comme Mélanchthon et les Synergistes, des trois causes concurrentes. C'est exact, cependant il ne s'agissait pas des trois causes de la conversion, mais de trois causes agissant chez l'homme déjà converti. Le texte incriminé disait: "Trois causes concourent donc pour effectuer la nouvelle obéissance intérieure chez l'homme converti... La première cause, qui est aussi la principale, est Dieu le Père, le Fils et le Saint-Esprit... La seconde est la Parole de Dieu... La troisième est l'intellect de l'homme éclairé par l'Esprit Saint". Cette conception est correcte et conforme à la doctrine luthérienne de la sanctification.

5. La controverse de Flacius:

Matthias Flacius Illyricus, l'un des théologiens luthériens les plus érudits de son temps et défenseur convaincu et acharné du véritable Luthéranisme, fut l'auteur d'une controverse malheureuse. Né le 3 mars 1520 en Illyrie, une ancienne province de l'actuelle Yougoslavie, il étudia à Bâle, Tubingen et Wittenberg. Convaincu que la Réformation luthérienne avait redécouvert la vérité, il devint en 1544 professeur d'hébreu à Wittenberg. Il quitta la ville en raison de l'Intérim et devint à Magdebourg le champion de la lutte contre le Philippisme. Il devint professeur à l'université de Jéna en 1547, et en fut chassé en 1561. Après avoir continué d'exercer son ministère à Ratisbonne, Anvers, Francfort et Strasbourg, puis à nouveau à Francfort, il mourut le 11 mars 1575. Il fut l'auteur d'un certain nombre d'ouvrages, parmi lesquels le "Catalogus Testium Veritatis", une "Ecclesiastica Historia", le célèbre "Clavis Scripturae" et une "Glossa Novi Testamenti".

La controverse dite de Flacius est un épisode de la controverse synergiste, dans laquelle Flacius et quelques autres théologiens dont N. Amsdorf recoururent parfois à des argumentations inadéquates et utilisèrent une terminologie ambiguë. On relève chez ce théologien des outrances verbales malheureuses. Il alla jusqu'à dire par exemple que par le péché originel l'homme a été transformé en l'image de Satan, ou que par ce même péché la substance de l'homme a été détruite. Depuis la chute, le péché originel fait donc partie de la substance de l'homme, et en le convertissant, Dieu crée en lui une nouvelle substance. Lorsque Strigel, durant la seconde session de la disputation de Weimar, procéda à une définition philosophique des concepts d'accident et de substance, déclarant que le péché originel n'est qu'un accident qui limite le libre-arbitre dans son activité, Flacius dans le feu de la controverse s'exclama: "Originale peccatum non est accidens", "le péché originel n'est pas un accident". Il tomba ainsi dans le piège que Strigel lui avait tendu. Le recours à une terminologie aristotélicienne lui répugnait. Quand cependant Strigel lui demanda de dire si oui ou non le péché originel était un accident, il répondit: "Lutherus diserte negat esse accidens... Quod sit substantia, dixi Scripturam et Lutherum affirmare" (Cf. Luthardt, 213.216). Wigand et Musaeus s'en prirent à lui, l'accusant de ressusciter l'ancienne hérésie manichéenne. Il persista dans son erreur lors de la troisième session de la disputation de Weimar, soutenant que la Bible emploie pour décrire le péché originel des termes tels que "chair", "coeur de pierre", qui désignent la substance même de l'être humain. Il cita aussi Luther, à qui il arrive de décrire le péché originel comme la "nature de l'homme", son "essence" ou "tout ce qui est né de père et de mère". Son erreur fut d'utiliser ces termes dans leur sens propre et littéral, alors que la Bible et Luther les utilisent au sens figuré. La Formule de Concorde met les choses au point en affirmant: "Pour éviter les logomachies, il convient d'expliquer soigneusement les mots équivoques. Lorsqu'on dit, par exemple, que Dieu créa la nature humaine, on entend par ce dernier terme la substance, le corps et l'âme de l'homme. Souvent, d'autre part, la propriété ou la qualité bonne ou mauvaise d'une chose est appelée sa nature. Quand on dit que la nature du serpent est de piquer et de jeter du venin, on ne veut pas définir la substance du serpent, mais sa malice. C'est en ce sens que Luther emploie le terme de nature, lorsqu'il dit que la nature ou le caractère de l'homme corrompu est le péché ou de pécher" (F.C., S.D., I, § 51. Cf. aussi les § 52 ss.).

L'intention de Flacius était bonne. Il voulait battre entièrement en brèche le synergisme mélanchthonien et montrer que l'homme est entièrement et totalement corrompu, qu'il ne lui reste depuis la chute aucune force ou capacité spirituelle lui permettant de faire quoi que ce soit pour son salut. Strigel avait toujours soutenu que le libre-arbitre fait partie de la substance même de l'homme, que l'homme ne peut donc pas le perdre sans cesser du même coup d'être homme. S'il n'est pas capable de choisir, il a perdu ce qui le distingue de tous les autres êtres vivants et donc cessé d'être vraiment homme. L'homme est appelé à dire oui à la grâce et à coopérer avec elle. Il est converti par le Saint-Esprit "aliquo modo volens", "en voulant d'une certaine façon". C'est pour réfuter ce qui n'était à ses yeux qu'une hérésie que Flacius, acculé dans ses positions, commit l'erreur de dire que le péché originel était plus qu'un simple accident, la substance même de l'homme. Sciemment Strigel

lui avait tendu un piège en le plaçant devant l'alternative: accident ou substance? On lui demandait en somme de choisir entre le synergisme et le manichéisme. Mais Flacius avait oublié que c'était le propre du manichéisme d'identifier le mal à la substance même de l'homme. Il avait raison d'affirmer que la volonté de l'homme déchu est constamment orientée vers le mal et contre Dieu, mais il aurait dû s'abstenir d'identifier cette volonté mauvaise et perverse à la substance même de l'homme.

En philosophie on définit la substance comme ce qui a son existence propre, ce qui fait par exemple que l'homme est homme, ce qu'il ne peut pas perdre sans cesser du même coup d'être homme. L'accident, au contraire, peut être présent ou absent sans affecter l'être dans son identité. C'est ce que l'homme peut avoir ou ne pas avoir, sans pour autant perdre son identité et son intégrité d'homme. La Formule de Concorde, se référant à cette définition des deux termes, déclare de façon péremptoire que le péché originel est un accident. Dans le cadre de cette définition, certes, et sans qu'on puisse en conclure le moins du monde que l'homme a conservé son libre-arbitre (F.C., S.D., I, 54.57)! Cette concession philosophique, qu'il vaudrait sans doute mieux ne pas faire, ne peut en aucune façon être un plaidoyer en faveur du synergisme.

Il faut rendre justice à Flacius. Cet homme donnait aux concepts de substance et d'accident un sens différent. Distinguant entre la substance matérielle et la substance formelle, il estimait que cette dernière constituait l'essence véritable et originelle de l'homme. L'essence de l'homme, disait-il, était la justice et sainteté originelles, le fait qu'il avait été créé à l'image de Dieu. Il s'ensuivait que de son point de vue, le péché originel par lequel s'est perdue l'image de Dieu, ne pouvait être un simple accident. L'image de Dieu faisait partie de l'essence même de l'homme. En la perdant par la chute, l'homme a perdu quelque chose de sa substance même. Cf. le traité de Flacius sur le péché originel "De Peccati Originalis aut Veteris Adami Appellationibus et Essentia" ajouté en appendice au "Clavis Scripturae" de 1567, dont Fr. Bente donne de larges extraits dans "Historical Introductions to the Symbolical Books", p. 146 ss.

Flacius, dont l'entêtement était bien connu, se déclara souvent prêt à changer de vocabulaire, à renoncer à l'emploi du terme de substance, mais refusa toujours de rétracter son erreur même. Il fut convoqué à des disputations, à Strasbourg et ailleurs, et ses amis, Wigand et Musaeus en particulier, firent tout pour tenter de l'en détourner, lui montrant que c'était en dernière analyse une thèse blasphématoire qui faisait du tort à l'Eglise, et l'invitant à réfuter Strigel non pas avec un axiome philosophique, mais sur la seule base de l'Ecriture Sainte. Peine perdue! Ce qui était tout d'abord simple querelle de théologiens devint, avec la publication par Flacius du "De Peccati Originalis aut Veteris Adami Appellationibus et Essentia" (1567), une controverse publique dont l'Eglise Luthérienne se serait bien passée. Son auteur suscita l'opposition non seulement de ses anciens adversaires, les Philippistes, mais aussi de ses propres amis et compagnons de lutte. Ils durent s'en prendre à l'homme même qui avait été leur leader.

Les premiers à se dresser contre l'enseignement de Flacius avaient été Moerlin et Chemnitz de Brunswick. Puis ce fut le tour de Hesshusius, le gendre de Musaeus, de Wigand et finalement de tous ceux qui s'étaient dans le temps ralliés autour de lui pour combattre le Philippisme. Flacius ne sut convaincre personne. Quand il émit l'idée qu'on pourrait se rencontrer en privé pour un débat approfondi, ses collègues de Jena s'y refusèrent, tant son erreur était impie, ne méritant même plus qu'on y consacre du temps. Il serait fastidieux d'indiquer ici les titres de tous les écrits et pamphlets qui furent publiés à ce sujet. Cf. Fr. Bente, op. cit., p. 149 s. Parmi les rares supporters de Flacius, il y eut deux hommes de Mansfeld, le comte Vollrath et Cyriacus Spangenberg (1528-1604, Eisleben, Mansfeld, Strasbourg). Ce dernier tenta de trouver une issue à la controverse en demandant à Flacius de rester fidèle à sa doctrine, mais de changer de terminologie. Un colloque tenu au château de Mansfeld en 1572 échoua. Par la suite, le Comte Vollrath et Spangenberg, suscitant l'animosité des adversaires de Flacius, durent se résoudre à l'exil. Quelques autres hommes, tels que F. Coelestinus de Jena, Christophe Irenaeus, Gunther, Reinecker, crurent devoir prendre la défense de Flacius. Ils durent généralement donner leur démission et renoncer à leur ministère.

En 1581, les partisans de Flacius en Autriche s'en prirent à la Formule de Concorde, déclarant que son enseignement sur ce point était contraire à la doctrine du péché originel professée par Luther.

Flacius n'était certainement pas un faux docteur. Cependant il s'est enfoncé dans une définition du péché originel qui allait au-delà de l'enseignement de l'Écriture Sainte et qui ne pouvait que jeter le discrédit sur le Luthéranisme, d'autant plus que, malgré les mises en garde de ses collègues, il ne sut pas reconnaître son erreur. La terminologie qu'il utilisait devait conduire à une controverse que son caractère ne fit qu'envenimer. La distinction qu'il tenta de faire entre la substance formelle (l'homme créé à l'image de Dieu) et la substance matérielle (l'homme constitué d'une âme et d'un corps) ne changea rien à cela. On ne pouvait tolérer son théologoumenon davantage que l'erreur de Strigel. Aussi la Formule de Concorde eut-elle à cœur de rejeter aussi bien le synergisme de Strigel que le manichéisme de Flacius. Elle le fit dans son Article I, où il est dit entre autre: "Cette doctrine doit être affirmée, maintenue et défendue de telle sorte qu'elle ne verse ni du côté du pélagianisme, ni du côté du manichéisme" (F.C., S.D., I, § 16). La thèse de Flacius est rejetée et la controverse qu'il suscita taxée de "fâcheuse et pernicieuse" (F.C., S.D., I, § 59). Elle prend aussi le soin de mettre en garde contre toute minimisation de la doctrine biblique du péché originel qui ne peut pas être conçu comme "une simple tache, une souillure superficielle et de peu d'importance..., une corruption qui n'affecte que certaines qualités accidentelles de la nature humaine qui possède et conserve néanmoins, avec et sous cette corruption,, sa bonté et ses forces, même sous le rapport des choses spirituelles" (F.C., S.D., I, § 21).

6. La controverse d'Osiandre et de Stancarus:

Luther avait, à la fin de sa vie, le sentiment que la doctrine de la justification telle qu'il l'avait redécouverte dans sa plénitude subirait sous peu des altérations et cesserait d'être enseignée dans son intégrité. Il écrivit dans les Articles de Smalcalde: "Sur cet article, aucune concession n'est admissible, le ciel et la terre dussent-ils crouler avec tout ce qui est périssable... C'est sur cet article que repose tout ce qui fait notre vie, tout ce que nous enseignons contre le pape, le diable et le monde. Aussi devons-nous en avoir une certitude entière et n'en point douter. Autrement tout est perdu et le pape, le diable et tous nos adversaires remportent la victoire et conservent leurs droits sur nous" (A.S., II, § 5). Il lui est bien des fois arrivé de dire, dans ses commentaires de l'épître aux Galates et de la Genèse: "Cette doctrine sera à nouveau obscurcie après ma mort".

André Osiandre fut le premier à accomplir la prophétie du Réformateur. En 1549 il abandonna la doctrine de la justification par imputation de la justice et des mérites du Christ et revint à la notion catholique d'infusion, enseignant que le pécheur est justifié devant Dieu par l'infusion de la justice essentielle de la nature divine du Christ. Il admit même que c'était sa conviction depuis 1522. Il attendit cependant la mort de Luther pour la divulguer. On lui prête ces paroles: "Maintenant que le lion est mort, je ferai ce que je voudrai des renards et des lièvres". Il faisait ainsi allusion à Mélanchthon et aux autres théologiens luthériens. Né le 19 décembre 1498 en Franconie, il mourut le 17 octobre 1552 à Koenigsberg, après avoir exercé son ministère à Nuremberg, puis à Koenigsberg. Il était d'une intelligence brillante et d'un grand savoir, mais aussi un homme d'intrigue qui n'avait guère le don de se faire aimer de ses collègues. C'est par sa conception erronée de la justification qu'il entra dans l'histoire des dogmes. Elle constitue un retour à la doctrine catholique dû sans doute au fait que cet homme n'a jamais réellement compris la doctrine luthérienne.

On trouve l'embryon de sa doctrine dans son pamphlet "Handlung eines ehrsamem weisen Rats zu Nuernberg mit ihren Praedikanten" de 1525, où il affirme: "L'Évangile est fait de deux parties. Dans la première il enseigne que le Christ a satisfait à la justice de Dieu; dans la seconde, qu'il nous a purifiés de tout péché et qu'il nous justifie en habitant en nous". Il développa sa théorie en publiant en 1550 un ouvrage intitulé "S'il aurait fallu que le Fils de Dieu s'incarne, au cas où le péché ne serait pas entré dans le monde", puis dans son "De Unico Mediatore" de 1551. En réalité le conflit éclata quand Osiandre devint professeur de théologie en 1549. Il le provoqua dans sa disputation inaugurale du 5 avril de la même année. Son collègue Matthias Lauterwald s'en prit immédiatement à lui. Osiandre envenima le conflit au cours d'une deuxième disputation du 24 octobre 1550. C'est alors que Moerlin entra en scène et consacra le restant de son existence à réfuter cette grave erreur. Ce théologien avait fort bien compris qu'il n'y a de vraie certitude du salut que dans la foi en une "justitia aliena", une justice étrangère, la justice parfaite du Christ imputée au pécheur repentant et croyant. Il avait saisi le véritable enjeu et partit donc en guerre contre Osiandre, dénonçant son hérésie du haut de la chaire et montrant qu'elle ne pouvait être tolérée dans l'Église de la Réforme. Osiandre bien sûr lui donna la réplique. Le conflit était tel que le Duc Albert de Braunschweig-Lunebourg décida de les confronter, mais sans résultat. Il demanda à ses collègues de charger les théologiens de leurs territoires d'étudier le problème et de faire parvenir leurs conclusions à Koenigsberg. Toute l'Allemagne luthérienne fut ainsi impliquée dans le conflit. Tous rejetèrent la thèse d'Osiandre comme incompatible avec la doctrine luthérienne, à l'exception de Jean Brenz et de Matthieu Vogel qui estimaient que c'était une question de termes plutôt que de contenu. Mais tous, sans exception aucune, déclarèrent qu'on ne pouvait définir la justification comme l'inhabitation de la justice divine du Christ. Sans se laisser impressionner le moins du monde par le veto de ses collègues, Osiandre persista à défendre son point de vue. Il mourut cependant le 17 octobre 1552, alors que la controverse faisait rage. Ses partisans poursuivirent son combat à Koenigsberg, avec la protection du Duc Albert qui avait envoyé Moerlin en exil. Leur nouveau leader fut Jean Funck, le gendre d'Osiandre et l'aumônier du duc. Ils constituèrent un véritable parti politique. Moerlin réhabilité et rappelé à Koenigsberg en 1567 reprit le combat jusqu'à sa mort en 1571. Il publia toute une histoire de la controverse en Prusse.

Osiandre soutenait que Dieu, loin de déclarer le pécheur juste en lui imputant la justice du Christ, le rendait juste en lui infusant une justice habitant en lui. La justification n'était donc pas selon lui un simple acquittement, mais identique au renouvellement intérieur, à la sanctification, à une action purificatrice. La justice qui sauve le chrétien est donc une condition, une qualité inhérente, un changement graduel effectué en lui. Elle est la restauration de la justice qu'Adam et Eve possédaient avant la chute. Le Christ nous a rachetés et nous a acquis le pardon, mais pas la justification. Son obéissance, loin de nous déclarer justes en nous étant imputée, permet la restauration chez le croyant de la justice primitive. La certitude du salut ne se fonde donc pas tout simplement et uniquement sur les mérites du Christ, mais trouve son fondement également en la justice qui réside en nous. Elle se fonde non seulement sur le "Christus pro nobis", mais aussi sur le "Christus in nobis". Le pécheur est donc sauvé à la fois par le pardon que le Christ lui a offert et par la sanctification qu'il réalise en habitant en lui. Une telle conception était une remise en question fondamentale de la doctrine de Luther, le retour pur et simple au dogme catholique, même si le vocabulaire n'était pas le même. Il va de soi qu'Osiandre niait que le pécheur soit sauvé par ses oeuvres, que notre justice consiste dans nos bonnes oeuvres et qu'elle se mérite. Sa théorie cependant portait l'empreinte manifeste du dogme romain, dogme combattu par Luther et qui conduisit à son excommunication. C'était ni plus ni moins une forme de catholicisme raffiné, drapé dans un certain mysticisme.

On trouvera dans Fr. Bente (op. cit., p. 155 ss.) un certain nombre de textes où Osiandre expose sa doctrine. Nous retiendrons en particulier les suivants, qui sont les plus représentatifs: "Puisque le Christ nous appartient et qu'il est en nous, Dieu et tous ses anges ne voient rien d'autre en nous que de la justice,

fondée sur la justice suprême, éternelle et infinie du Christ, c'est-à-dire sa divinité qui habite en nous. Et bien que le péché demeure dans notre chair et colle à elle, ce n'est qu'une petite goutte impure comparée à un immense océan de pureté, et en raison de la justice du Christ qui est en nous Dieu ne veut pas le voir" (*Wider die flüchtigen Nachtraben*, 1552, cf. Fr. Bente, op. cit., p. 156). C'est une doctrine que la Formule de Concorde rejette fermement (Cf. F.C., *Epitome*, I, § 2; S.D., I, § 2). Dans son *De Unico Mediatore*, Osiandre s'explique encore en ces termes: "Il est clair que tout ce que le Christ, notre fidèle Médiateur, a fait à l'égard de Dieu, son Père céleste, en vue de notre salut, en accomplissant la Loi et en souffrant et mourant, il l'a fait il y a plus de 1500 ans de cela, alors que nous n'existions pas encore. C'est pourquoi, si on veut s'exprimer correctement, il faut dire qu'il nous a rachetés et qu'il a expié pour nous, mais non pas qu'il a réalisé notre justification. En effet, pour être justifié, il faut croire, et pour croire il faut être né et vivre. C'est pourquoi Christ ne nous a pas justifiés, nous qui maintenant vivons et mourons, mais il nous a rachetés... Cependant il est vrai et hors de doute que... Dieu veut aussi nous justifier par la foi en Christ, nous infuser la justification ou la justice et, du moment que nous obéissons, agir par son Saint-Esprit et par la mort du Christ à laquelle nous avons été incorporés par le baptême du Christ, il souhaite nous mortifier, nous purifier et détruire entièrement le péché qui nous est déjà pardonné et qui malgré tout colle à notre chair... C'est en cela que réside avant tout l'acte de la justification" (Fr. Bente, p. 156 s.). Justifier signifie "transformer un homme impie en un homme juste (*ex impio justum facere*), c'est-à-dire appeler un homme mort à la vie". "Là vous voyez à nouveau combien est terrible l'erreur de ceux qui tentent de prouver par ce texte de David et de Paul que notre justice n'est rien d'autre que le pardon des péchés. Ils oublient que le péché est couvert de la justice essentielle du Christ dont nous sommes vêtus par le baptême. Ils dissocient aussi la justification et le renouvellement de l'homme intérieur effectué par la régénération". "Ils enseignent des choses plus froides que la glace, ceux qui affirment que nous sommes tenus pour justes en vertu du seul pardon des péchés, et non pas en vertu de la justice essentielle du Christ qui habite en nous par la foi (*tantum propter remissionem peccatorum reputari justos, et non etiam propter justitiam Christi per fidem in nobis inhabitantem*). Dieu n'est tout de même pas assez injuste pour considérer comme juste celui en qui il n'y a aucune trace de vraie justice!"

A l'exception de Brenz et de Vogel qui ne voyaient dans la doctrine d'Osiandre qu'une formulation différente, mais n'affectant pas le fond, tous les Luthériens de l'époque rejetèrent cette théorie comme une résurgence du dogme catholique. Même Mélanchthon avait compris cela, bien qu'au colloque de Worms de 1557 il ait été hostile à une condamnation de l'Osiandrisme.

La controverse dite de Stancarus fut un sous-produit du conflit que suscita Osiandre. Francesco Stancarò, de son nom italien, naquit à Mantoue en 1501. Il quitta le sacerdoce et l'Italie lorsqu'il eut été gagné aux idées de la Réforme. Esprit entêté et instable, il créa des difficultés partout où il passait, à Cracow où il enseigna l'hébreu, Koenigsberg et Francfort-sur-l'Oder. Il mourut en Pologne, en 1574. Imbu de lui-même, il prenait les autres pour des ignorants. Quand la controverse d'Osiandre agita la ville de Koenigsberg, il partit en guerre contre lui, le traitant d'antichrist. Mais il ne rendit pas de service à ceux qui luttaient pour la vérité. Il poursuivit son combat en solitaire à Francfort-sur-l'Oder où il publia une "*Apologia contra Osiandrum*" (1552). D'autres ouvrages parurent par la suite, dont un "*De Trinitate et Mediatore*" (1562). En s'en prenant à Osiandre, Stancarus versa dans l'erreur opposée. Il écrivit dans son "*De Trinitate et Mediatore*": "Le Christ est dit Médiateur selon son humanité et non selon sa divinité (*secundum humanitatem, non secundum divinitatem*)... C'est pourquoi il est Médiateur en tant qu'il est homme et non en tant qu'il est Dieu (*Mediator est ergo in quantum homo et non in quantum Deus*)". Stancarus excluait la nature divine du Christ de son oeuvre de rédemption, soutenant que si le Christ était Rédempteur en tant que Fils de Dieu, ce Fils de Dieu serait quelque chose que n'est ni le Père ni le Saint-Esprit! Il affirme: "Le Christ, Dieu et homme, n'est Médiateur et Rédempteur que selon l'une de ses natures, à savoir l'humaine, et non selon la divine. C'est selon sa nature humaine et non selon sa nature divine

qu'il satisfait pour nous. Selon sa nature divine il n'a pas été soumis à la Loi et ne fut pas obéissant jusqu'à la mort... Les hommes sont réconciliés par la mort du Christ sur la croix. Mais le sang versé sur la croix et la mort sont le propre de la nature humaine et non de la nature divine. Nous sommes donc réconciliés par la seule nature humaine du Christ, à l'exclusion de sa nature divine".

L'hérésie de Stancarus détruit l'unité de la personne du Christ et met en cause la suffisance de son oeuvre rédemptrice. Si la nature divine du Christ est exclue de son oeuvre rédemptrice, elle est exclue nécessairement de sa personne, et si un simple homme est mort pour nous sur la croix, nous ne sommes pas rachetés, comme Luther s'efforça toujours de le montrer en rejetant l'alléose de Zwingli (Cf. Formule de Concorde, S.D., VIII, § 44 ss.).

L'Article III de la Formule de Concorde condamne à la fois l'Osiandrisme et le Stanca-risme. Elle montre, à l'encontre d'Osiandre, que l'obéissance active et passive du Christ constitue notre justice devant Dieu, et à l'encontre de Stancarus, que cette obéissance du Christ est le fait du Christ tout entier et non de sa seule nature humaine: "Par opposition à ces deux thèses, tous les autres théologiens de la Confession d'Augsbourg ont enseigné que ce n'est ni selon la nature humaine seule, ni selon sa nature divine seule, mais selon les deux natures que le Christ est notre justice. Etant en effet Dieu et homme, c'est par son obéissance parfaite qu'il nous a délivrés de nos péchés, justifiés et sauvés. En conséquence la justice de la foi est la rémission des péchés, la réconciliation avec Dieu qui nous adopte à cause de l'obéissance du Christ, laquelle est imputée à justice à tous les vrais croyants, par pure grâce et uniquement par le moyen de la foi, de sorte que ceux-ci sont absous de toute injustice" (F.C., S.D., III, § 4).

En 1563, Georges Parsimonius (Karg, 1512-1576, Schwabach, Ansbach) suscita une controverse qui se situait parallèlement à celle d'Osiandre. Il publia des thèses sur la justification, dans lesquelles il soutint que le Christ racheta les hommes par sa seule obéissance passive. Etant tenu d'accomplir la Loi comme tout homme, son obéissance active n'entre pas dans la rédemption du monde. Des théologiens réformés partagèrent par la suite le même point de vue, parmi lesquels Jean Piscator, Jean Cameron, et peut-être Ursinus. Son erreur fait l'objet d'un rejet de la part de la Formule de Concorde, lorsqu'elle déclare notamment: "La justice qui est imputée, devant Dieu et par pure grâce, à la foi ou aux croyants, est donc l'obéissance, la passion et la résurrection du Christ qui a satisfait à la Loi pour nous et expié nos péchés. Puisque le Christ n'est pas seulement homme, mais Dieu et homme dans l'unité de sa personne indivise, il était maître de la Loi. Il était donc aussi peu assujéti à la Loi qu'à la souffrance et à la mort. Pour cette raison, l'obéissance dont il fit preuve dans toute sa passion et sa mort, non seulement en obéissant à son Père, mais encore en se soumettant, volontairement et à notre place, à la Loi et en l'accomplissant par cette obéissance même, nous est imputée à justice. C'est à cause de l'obéissance totale que le Christ rendit à son Père pour nous, par ses actes et par sa passion (agendo et patiando), dans sa vie et dans sa mort, que Dieu nous remet nos péchés, qu'il nous tient pour bons et justes et qu'il nous donne le salut éternel" (F.C., S.D., III, § 14-16).

Les pasteurs de Hambourg, trop zélés dans leur réfutation de l'Osiandrisme, allèrent jusqu'à nier l'inhabitation même du Saint-Esprit chez les croyants. Plus précisément, ils soutinrent que l'affirmation "le Saint-Esprit habite dans les croyants" signifiait seulement qu'il les guidait et les régissait. Ils concédèrent que la grâce divine habite en nous, mais sans que pour autant Dieu ou le Saint-Esprit fasse sa demeure en nous ("Responsio" de 1552). La Formule de Concorde, tout en précisant qu'il n'y a pas d'union personnelle entre la divinité de Dieu et l'humanité des croyants, déclare que ce ne sont pas simplement les dons de Dieu qui habitent dans les croyants, mais que Dieu y habite lui-même, en personne (F.C., S.D., III, § 54.65).

7. La controverse antinomiste:

Zwingli, qui était essentiellement un moraliste et un humaniste, ne savait pas distinguer correctement la Loi et l'Évangile. Il confondait les deux: "En elle-même, disait-il, la Loi n'est rien d'autre qu'un Évangile, c'est-à-dire un message bon et sûr venant de Dieu qui nous instruit sur sa volonté" (in Frank, 2, 312). Luther, au contraire, attachait une énorme importance à une distinction correcte des deux et enseignait que toute confusion à ce sujet ne pouvait que pervertir la doctrine biblique de la justification et introduire les œuvres dans le salut. Toute atteinte portée à la Loi a donc des répercussions sur l'Évangile. Le majorisme qui confondait justification et sanctification et le synergisme qui confondait la nature et la grâce consistaient ni plus ni moins à ouvrir les portes de l'Église Luthérienne à la doctrine du salut par les efforts personnels de l'homme. Ceci est vrai aussi de l'antinomisme sous toutes ses formes. On comprend donc que Luther s'en soit pris à Jean Agricola dont la théorie constituait une grave menace pour le Luthéranisme. Le Réformateur était convaincu que le diable se servait de l'antinomisme pour ravir à l'Église chrétienne non pas tant la Loi que le Christ qui l'a accomplie (W² XX, 1614). La Formule de Concorde mena le même combat: "La distinction établie entre la Loi et l'Évangile est particulièrement précieuse. Elle éclaire l'Écriture Sainte, permet de diviser avec justesse la Parole de Dieu, de bien expliquer et de bien comprendre les livres des prophètes et des apôtres. Il faut donc la maintenir avec le plus grand soin, de peur que ces deux genres d'enseignements ne soient confondus et que l'Évangile ne soit transformé en une loi" (F.C., S.D., V, § 1). "On en viendrait facilement à obscurcir le mérite et les bienfaits du Christ et à transformer l'Évangile en une loi, comme cela s'est produit dans le papisme" (§ 27). Dans ses Articles V et VI, la Formule de Concorde s'en prend à l'antinomisme. L'un est consacré à la correcte distinction de la Loi et de l'Évangile qui sont définis avec soin et délimités l'un par rapport à l'autre, tandis que l'autre concerne le troisième usage de la Loi et montre pourquoi elle doit encore être prêchée dans l'Église chrétienne.

L'antinomisme surgit dans le Luthéranisme de deux façons différentes, pendant la vie, puis après la mort de Luther. Le premier conflit eut pour auteur Jean Agricola qui affichait tout son mépris pour la Loi, déclarant que la vraie contrition est produite par l'Évangile et non par la Loi, que cette dernière n'avait donc plus sa place dans l'Église chrétienne. Après la mort du Réformateur, les Philippistes soutinrent que l'incrédulité est un péché dénoncé par l'Évangile et non par la Loi et que cette dernière ne jouait plus le moindre rôle dans la vie du chrétien.

Jean Agricola (Schnitter, de son nom allemand, 1492-1566, ami intime de Luther) dévoila son antinomisme pour la première fois en 1527, en s'en prenant à l'enseignement de Mélanchthon. Luther mit fin au conflit, mais seulement pour un certain temps. Il reprit ses attaques vers 1540. Il prépara avec Pflug et Sidonius l'Intérim d'Augsbourg et tenta de l'imposer dans le Brandebourg. Il était d'un caractère désagréable, vaniteux, arrogant et comploteur, et Luther s'en plaignit bien des fois (W² XXI b, 2536), pressentant toutes les difficultés qu'il créerait à l'Église Luthérienne après sa mort.

La repentance, disait-il, n'est pas produite par la Loi, mais par l'Évangile. Il n'y a donc pas de place pour la Loi dans l'Église. L'embryon de cette théorie figure dans les Annotations d'Agricola sur l'évangile de Luc de 1525, où il déclare que le décalogue a sa place à la mairie ou au tribunal, mais pas dans l'Église. Deux ans plus tard, il s'en prit à Mélanchthon dont il critiqua les "Instructions pour les Visiteurs des Églises de Saxe", Instructions dans lesquelles on demandait aux pasteurs de prêcher la Loi et l'Évangile (Cf. C.R. 26, 9). Agricola répliqua en publiant ses "130 questions pour les petits enfants" où il s'en prit à l'Ancien Testament et à la Loi de Dieu. Les deux hommes se rencontrèrent à Torgau, du 26 au 28 novembre 1527, en présence de Luther et de Bugenhagen. On s'accorda pour dire que le mot foi, pris dans un sens large, comprend la contrition et la Loi, mais qu'il vaut mieux définir la foi comme la confiance en les promesses de pardon de l'Évangile. Le litige semblait résolu.

En 1537. cependant, Agricola fit circuler anonymement ses "Positiones inter Fratres

de la Parole de Dieu, demandant à tous de leur résister. Il s'en prit en particulier au Commentaire de Luther sur l'épître aux Galates, où le Réformateur affirme que le ministère de la Loi consiste à terrifier les consciences pour qu'elles acceptent le Christ. Agricola déclarait que c'était là une fausse doctrine (Cf. W² XX, 1627). Le 1^o décembre 1537, Luther publia officiellement les thèses d'Agricola, en les dénouçant et en y proposant un certain nombre de disputations sur l'antinomisme. La première eut lieu le 18 du même mois. Luther y déclara que la contrition est produite par la prédication de la Loi, et précisa cependant que l'homme ne peut haïr le péché que lorsque son coeur a été consolé par les promesses de l'Évangile. 39 thèses furent soutenues par le Réformateur au cours de ce débat, qui visaient toutes à montrer que la Loi a pour mission de susciter la repentance. Cf. Fr. Bente, op. cit., p. 164.

Agricola n'avait pas assisté à cette première disputation, mais continuait de répandre ses idées. Luther exigea donc qu'il fût démis de ses fonctions professorales à Wittenberg. Agricola demanda à sa femme d'intercéder auprès de lui en vue d'une réconciliation, en suite de quoi Luther exigea une rétractation lors d'une prochaine disputation qui eut lieu le 12 janvier 1538. 48 thèses y furent discutées, thèses qui montraient que, bien que la Loi ne joue aucun rôle dans la justification du pécheur, elle n'en est pas moins nécessaire pour tenir les hommes en bride, leur révéler leurs péchés et montrer aux chrétiens quelles sont les bonnes oeuvres que Dieu attend d'eux. Cf. Fr. Bente, p. 164. On trouve ainsi définis dans ces thèses les trois usages de la Loi.

Agricola rétracta ses fausses thèses et reçut à nouveau l'autorisation d'enseigner et de prêcher. Luther, bien qu'il n'eût guère confiance en lui, renouça à discuter la 3^o et la 4^o séries de thèses qu'il avait préparées (Cf. W² XX, 1636 ss. 1639 ss.). Il ne s'était guère trompé sur le compte de son ancien ami. Peu de temps après, en effet, il constata que la résipiscence d'Agricola n'était pas sincère. Une troisième disputation s'avéra donc nécessaire. Elle eut lieu le 13 septembre 1538. Luther se fit véhément, accusant les antinomiens d'être des séducteurs égarant les hommes et les incitant à la sécurité charnelle. Il leur reprocha aussi de l'avoir cité hors de contexte, d'avoir appliqué à des hommes charnels et vivant dans une fausse sécurité ce qu'il avait dit au sujet de consciences terrifiées et de pécheurs repentants. Il formula et défendit 70 thèses contre l'antinomisme (Cf. W² XX, 1642 ss.).

Se sentant à nouveau menacé dans ses fonctions à Wittenberg, Agricola se rétracta une fois de plus. Il laissa même à Luther le soin de rédiger le texte de la rétractation, ce que Luther fit dans son "Wider die Antinomer" (Janvier 1539, W² XX, 1610). Mais une fois de plus il douta de la sincérité et de la constance des résolutions prises par Agricola. Et une fois de plus l'histoire lui donna raison.

Il fallut donc programmer une quatrième disputation, d'autant plus qu'Agricola avait accusé Luther de calomnies auprès du Prince-Électeur. Parallèlement à cela, le Comte Albert de Mansfeld dénonça Agricola auprès de l'Électeur comme un homme dangereux et séditionnaire. Une procédure judiciaire fut intentée à son encontre, mais il alla se réfugier à Berlin, malgré la promesse qu'il avait faite de comparaître devant le tribunal. Le 10 septembre 1540, Luther tint une dernière disputation sur une série de thèses dans lesquelles il accuse les antinomiens d'être des fauteurs de trouble, des adversaires de tout ordre, humain et divin (W² XX, 1647). Des négociations eurent lieu sur l'initiation de l'Électeur Joachim. On demanda à Agricola d'envoyer une rétractation aux prédicateurs, à la paroisse et au conseil municipal d'Eisleben, ce qu'il fit. Mais une nouvelle édition (1541) du catéchisme qu'il avait fait paraître en 1527 montrait ne fois de plus que cet homme n'était pas sincère, bien qu'il y voilât quelque peu son antinomisme. Luther n'avait plus aucune confiance en son ancien ami, et quand celui-ci fit un jour le voyage d'Eisleben à Wittenberg, le Réformateur refusa de le rencontrer. Dans un sermon publié en 1565, Agricola montra qu'il n'avait rien changé à sa doctrine. Il y est dit: "On demandera à quiconque désire enseigner et prêcher: Qu'entends-tu enseigner dans l'Église? Il répondra: l'Évangile de Jésus-Christ. Et si on lui demande: Qu'enseigne l'Évangile? il répondra: l'Évangile prêche la repentance et le pardon des péchés".

Agricola avait quelques partisans: André Poach (1516-1585, Halle, Nordhausen, Erfurt, Wittenbach près de Jena). Antoine Otto (1505-?, Graefenthal, Nordhausen), André Musculus

et Michel Neander, tandis que les adversaires les plus résolus de l'antinomisme étaient Moerlin, Flacius, Wigand et Westphal.

Quant à Mélanchthon et aux Philippistes de Wittenberg, ils avaient une conception du rapport Loi/Evangile qui n'était pas sans ressembler à la théorie d'Agricola. Ils soutenaient que l'Evangile, au sens strict du terme, tel qu'il est distinct de la Loi, est la plus puissante prédication de la repentance. Dans ses Loci de 1521 et dans ses écrits ultérieurs, Mélanchthon distingue correctement la Loi et l'Evangile. Il est vrai que dans l'Apologie il avait déclaré que, dans le sens large du terme, l'Evangile est prédication de repentance et du pardon des péchés. La Formule de Concorde précise que ceci est tout à fait correct et conforme à l'Ecriture. Cependant, en affirmant cela, Mélanchthon n'était pas toujours suffisamment précis et n'a pas toujours évité toute ambiguïté. Il affirma, après la mort de Luther, bien des choses qui méritèrent une correction de la part des Luthériens fidèles. Flacius, en particulier, s'en prit à lui dans une disputation en 1548, mais se déclara satisfait, lorsque Mélanchthon précisa que l'Evangile est une prédication de repentance, quand on prend le terme Evangile dans un sens large englobant tout l'enseignement du Christ. Mais il est vrai aussi que les affirmations de Mélanchthon n'avaient pas toujours la clarté voulue, et les Philippistes les exploitèrent pour semer le doute et la confusion. Et quand eux présentaient l'Evangile comme une prédication de repentance, ils songeaient à l'Evangile au sens strict du vocable, soutenant que cet Evangile, beaucoup plus que la Loi, montrait la gravité du péché, et en particulier du péché des péchés qu'est l'incrédulité. Il y avait là une confusion grossière de la Loi et de l'Evangile. Ce fut le cas, par exemple, de Paul Crell dans sa disputation avec Wigand en 1571 et des "Propositions concernant les Principales Controverses de ce Temps" de Pezel et des autres théologiens de Wittenberg (1571).

On pouvait donc faire aussi aux Philippistes le reproche d'antinomisme, et Flacius, Amsdorf et Wigand ne s'en privèrent pas. Flacius par exemple répliqua aux Propositions de Pezel dans son traité Concernant l'Antinomisme, Ancien et Nouveau (1571). Paul Crell formula la position des Philippistes de la manière suivante: "Puisque le plus grand et principal péché (l'incrédulité) est stigmatisé et condamné par l'Evangile seul, l'Evangile seul est de façon expresse et particulière et à proprement parler une prédication et un appel à la repentance ou la conversion, dans le vrai sens du terme ("A solo Evangelio, cum peccatum hoc summum et praecipuum monstretur, arguatur et damnetur, expresse ac nominatim solum etiam Evangelium vere ac proprie praedicatio ac vox est poenitentiae sive conversionis et proprie ita dicta", in Frank, 2, 327). C'est cette thèse qui fait l'objet d'une réfutation dans l'Article V de la Formule de Concorde: "Si, d'autre part, on établit une comparaison entre la Loi et l'Evangile et que l'on oppose l'un à l'autre Moïse, le docteur de la Loi, et le Christ, le prédicateur de l'Evangile, nous croyons, enseignons et confessons que l'Evangile ainsi considéré n'est pas une prédication de la pénitence, mais, proprement et exclusivement, une bonne nouvelle, une consolation. Loin de condamner et d'effrayer, il rassure les consciences terrifiées par la Loi, leur fait voir uniquement le mérite du Christ et les relève par la douce prédication de la grâce et de la faveur de Dieu, obtenues par le mérite du Christ" (F.C., Epitome, V, § 7).

8. La controverse crypto-calviniste:

La Formule de Concorde n'est dans tous ses Articles qu'une réaffirmation de l'enseignement de Luther, et les héritiers spirituels du Réformateur étaient intimement convaincus que cet enseignement était en tous points conforme à l'Ecriture Sainte. Ils n'avaient pas le sentiment de se plier à l'autorité d'un homme, mais tout simplement d'enseigner en conformité avec la Bible qui seule liait leurs consciences. C'est le cas en particulier des Articles VII et VIII de la Formule de Concorde, consacrés à la Sainte Cène et à la personne du Christ, deux doctrines qui sont manifestement des tests d'orthodoxie luthérienne. L'Article VII confesse la présence réelle du corps et du sang du Christ, leur union sacramentelle au pain et au vin, tout en rejetant la notion d'impanation ou de présence locale. Il y a manducation orale du corps

et du sang du corps, mais sans que celle-ci soit capernaïtque, car elle n'est pas naturelle, mais surnaturelle. D'autre part elle ne se fonde sur aucun pouvoir humain, mais sur les paroles d'institution de la Cène prononcées par un Christ à qui rien n'est impossible.

L'Article VIII affirme l'union personnelle des deux natures du Christ, la communion de ces natures et la communication de leurs attributs. Il montre aussi que la doctrine de la présence réelle, contrairement à ce que soutenaient Zwingliens et Calvinistes, n'est en aucune façon incompatible avec la christologie de l'Écriture Sainte. Un appendice, le "Catalogus Testimoniorum", qui rassemble des textes de la Bible et des citations de Pères de l'Église et qui est l'œuvre d'Andreae et de Chemnitz, fut ajouté à la Formule de Concorde pour étayer cela. Cependant il ne fait pas partie de cette Confession proprement dite.

Il s'agissait en incorporant ces deux Articles à la Formule de Concorde de préserver l'Église Luthérienne de tout levain réformé. La théologie calviniste en effet avait réussi à pénétrer dans le Luthéranisme d'une façon sournoise, d'où le terme de crypto-calvinisme. Calvin avait rédigé le "Consensus Tigurinus" (Confession de Zurich, 1549) qui montrait le consensus existant entre les successeurs de Zwingli à Zurich et lui-même. On voulait faire de ce consensus Tigurinus la base d'une union de tout le Protestantisme. Le document fut adopté en Suisse, en Angleterre, en France et en Hollande. Il trouva aussi de nombreux sympathisants dans les territoires luthériens, en particulier dans le sud de l'Allemagne où Bucer avait préparé le terrain, et dans la Saxe Electorale où les Philippistes ne lui opposèrent aucune résistance. Sous une phraséologie tout à fait biblique et orthodoxe, le Consensus Tigurinus cachait en effet le symbolisme réformé. Il était donc un excellent outil de propagande pour les Calvinistes, et la Formule de Concorde le reconnaît (F.C., S.D., VII, § 6).

Calvin (10 juillet 1509-27 mai 1564), né à Noyon, s'apprêtait à étudier la théologie à Paris (1523). Son père l'incita à étudier le droit à Orléans et à Bourges. Il revint à la théologie en 1531, à Paris. Leader pendant un certain temps des Protestants de Paris, il dut fuir la France et s'installa à Bâle (1535), puis à Genève où Guillaume Farel lui demanda de rester. En raison de son rigorisme et parce qu'il s'efforçait d'instaurer à Genève une sorte de théocratie, on lui demanda de partir (1538). Il se rendit donc à Strasbourg, participa ici et là à des colloques où il rencontra des Luthériens, notamment Mélanchthon, puis revint à Genève le 13 septembre 1541, à la demande des habitants de la ville. Il y eut un ministère très actif et y fonda en 1559 une Ecole de Théologie qui exerça une influence profonde. Il ne cachait pas son admiration pour Luther qu'il appelait "praeclarus Christi servus" (Cf. à ce sujet Fr. Bente, op. cit., p. 173 s.). Il lui conserva même son admiration, lorsqu'il s'en prit à la doctrine de Zwingli et coupa les ponts avec les Réformés. Ceci ne l'empêcha pas de traiter de singes les défenseurs de la doctrine de Luther. Il est vrai que pendant son séjour à Strasbourg il avait signé la Confession d'Augsbourg, "sicut eam auctor ipse interpretatus est", dans le sens où l'interprétait son auteur même, à savoir Mélanchthon (Dernière Exhortation à Westphal, 1547). Il s'agissait de l'Augustana Variata, et Calvin avait certainement entendu Mélanchthon développer ici et là sa propre conception de la Sainte Cène. Le Consensus Tigurinus adopté en 1549 était destiné à remplacer la Concorde de Wittenberg (1536). On peut donc dire que Calvin perpétua le schisme entre Luthériens et Réformés qu'avaient provoqué Carlstadt, Zwingli et Oecolampade.

Il existe certes des différences entre la doctrine de la Cène de Zwingli et celle de Calvin. Ce dernier en particulier refusait de réduire le sacrement à un simple acte symbolique commémorant la mort du Christ. Mais il fut autant que Zwingli opposé à la doctrine de la présence réelle. Son vocabulaire est beaucoup plus orthodoxe et tout proche de celui de la Confession d'Augsbourg; cependant s'il parle de présence réelle, voire même substantielle, il ne peut la concevoir que comme spirituelle, car le corps du Christ est circonscrit dans le ciel. La Formule de Concorde relève ce caractère insidieux de la doctrine de Calvin et des Calvinistes (F.C., S.D., VII, § 2 s.).

La doctrine de Calvin trouva, comme nous l'avons déjà noté, l'agrément d'un nombre croissant de théologiens et de fidèles en Allemagne du sud et en Saxe Electorale.

On les appelait les Crypto-Calvinistes, c'est-à-dire des Calvinistes clandestins. Ils avaient souscrit à la Confession d'Augsbourg et occupaient souvent des postes-clés dans l'Eglise Luthérienne, mais propageaient la doctrine de Calvin et faisaient tout pour mettre un terme à l'influence qu'exerçaient les ouvrages de Luther. Leur père spirituel était Mélanchthon que Calvin n'hésitait pas à présenter comme son allié.

Mélanchthon était au début un ardent défenseur de la doctrine luthérienne de la Sainte Cène. Il le montra à Marbourg en 1529, et l'année suivante à Augsbourg. Cf. son Opinion concernant la Doctrine des Sacramentaires (Août 1530) où il expose la doctrine biblique de la cène et refuse de considérer Bucer comme un authentique Luthérien. Cf. Fr. Bente, op. cit., p. 175 s. En 1536, il signa la Concorde de Wittenberg qui confesse clairement la présence réelle, et en 1537 les Articles de Smalcalde. Quelques mois encore avant sa mort (19 avril 1560), il déclarait dans la préface au Corpus Philippicum que, dans la Sainte Cène, "le Christ est réellement et substantiellement présent et véritablement administré à ceux qui reçoivent le corps et le sang du Christ", "qu'il y donne son corps et son sang à celui qui mange et boit".

Tout en restant bon Luthérien dans ses déclarations officielles et publiques, il avait cessé d'être intérieurement convaincu de la rectitude des positions de Luther, en particulier concernant le sacrement. Impressionné par certains Pères de l'Eglise et guidé par son rationalisme ou sa philosophie, comme le déplorait Luther, il était devenu vacillant et avait perdu toute assurance à ce sujet. Hésitant, tiraillé d'un côté et de l'autre, il était une girouette comparé à l'inébranlable Luther. Il fit part de ses doutes à Veit Dietrich, dans une lettre du 24 mars 1538, mais on en trouve les premières traces dès 1531. Il est donc permis de se poser des questions sur sa sincérité, lorsqu'il protestait de son orthodoxie. Ses lettres à ses amis, les réticences dont il fit part à Philippe de Hesse à propos de ce que Luther disait de la Cène dans les Articles de Smalcalde et les modifications qu'il apporta à l'Article X de la Confession d'Augsbourg sont là pour en témoigner. Mélanchthon fut profondément impressionné par le "Dialogus" dans lequel Oecolampade s'efforçait de montrer que de nombreux Pères de l'Eglise avaient procédé à une interprétation symbolique des paroles d'institution de la Cène (1530). Il avait donc bien des sympathies pour les Suisses et les Allemands du sud; aussi, lorsqu'il s'apprêta à rencontrer Bucer à Cassel (Décembre 1534), Luther lui enjoignit-il de bien confesser l'union sacramentelle et la manducation orale (Cf. W² XVII, 2052). A son retour de Cassel, Mélanchthon fit savoir à son ami Camerarius qu'il y avait défendu non pas son opinion propre, mais celle d'autrui. Il était de plus en plus convaincu que Bucer défendait un point de vue acceptable à la fois pour les Luthériens et les Réformés.

Pour préparer le terrain à un énoncé plus détaillé de sa doctrine personnelle et dans l'espoir que les Réformés accepteraient de souscrire à la Confession d'Augsbourg, il en altéra le texte dans l'Article X sur l'eucharistie, lorsqu'il la réédita en 1540. Cf. ci-dessus, p. 11.12. Sans doute la nouvelle formulation est-elle encore à la limite acceptable, en ce sens en tout cas qu'elle n'énonce pas de fausse doctrine; mais, et cela est significatif et correspondait certainement aux intentions de Mélanchthon, les Réformés l'interprétèrent comme une concession qu'on leur avait faite et se déclarèrent d'accord avec elle.

Westphal sonna le tocsin en 1552 et alerta ses collègues: le Calvinisme était entré dans l'Eglise Luthérienne. On décida de réagir. Quant à Mélanchthon, il avait cessé d'être le champion de la vérité et s'empara dans le silence de la neutralité. Malgré toutes ses protestations, il ne pouvait pas ne pas passer pour un sympathisant de la doctrine réformée. Sa position devint tout à fait claire, quand il se résigna à prendre la parole. Il le fit non seulement pour s'en prendre à des extrémistes comme Saliger et Fredeland, tous les deux démis de leur ministère pour avoir enseigné que le corps et le sang du Christ étaient présents "ante usum", avant la distribution, en vertu des paroles de consécration, mais aussi pour attaquer tous ceux qui restaient fidèles à la terminologie et à l'exposé de Luther. Cf. des citations significatives dans Fr. Bente, op. cit., p. 177 ss.

Quand Nicolas Gallus réédita en 1554 "Les Opinions de Philippe Mélanchthon sur certains Auteurs Anciens concernant le Repas du Seigneur", où Mélanchthon s'en était pris aux Zwingliens (1531), celui-ci en fut embarrassé pour lui-même et pour son ami Calvin. Aussi ce dernier lui demanda-t-il de rompre enfin le silence et d'entrer dans le débat. Calvin du reste, dans son *Ultima Admonitio* à Westphal (1557), reconnut que les Réformés "n'enseignaient rien qui fût contraire à la Confession d'Augsbourg (*nihil alienum nos tradere a Confessione Augustana*)" (C.F. 37, 148.149). L'amitié et l'estime étaient très grandes entre les deux hommes, comme le montre la "*Dilucida Explicatio*" que Calvin écrivit après la mort de Mélanchthon (Cf. Fr. Bente, p. 179.180).

Mélanchthon altera sa doctrine de la Sainte Cène. Les historiens sont d'accord pour le reconnaître. On comprend donc aisément qu'avec l'ascendant qu'il avait sur ses élèves à Wittenberg, il ait fait d'eux progressivement des crypto-calvinistes. Si l'Eglise Luthérienne de l'époque n'avait pas réagi fermement, c'en aurait été fait du Luthéranisme. Mélanchthon était secondé par Gaspar Cruciger Sr., Paul Eber, Jean Foerster et d'autres encore. Avant de mourir, Luther, qui pressentait le danger leur avait dit: "Si vous croyez ce que vous dites en ma présence, alors tenez le même langage dans l'Eglise, dans les cours publics, les sermons et les discussions privées, fortifiez vos frères, ramenez sur le droit chemin ceux qui s'égarent et contredisez les rebelles, sinon votre confession n'est que façade et ne sera d'aucune valeur" (in Walther, Kern und Stern, p. 40).

Joachim Westphal de Hambourg (1510-1574), nous l'avons dit, fut le premier à sonner l'alarme. Il estima qu'il fallait monter sur les remparts et avertir du danger qui menaçait l'Eglise. Il dénonça l'erreur calviniste dans un ouvrage publié en 1552 et demanda à tous les pasteurs et magistrats de réagir. Westphal fut ainsi l'un des champions de la lutte contre le crypto-calvinisme. Calvin réagit violemment dans sa *Defensio Sanae et Orthodoxae Doctrinae de Sacramentis* (1555), n'hésitant pas à traiter Westphal de chien fou. Westphal rallia autour de lui des hommes comme Jean Timann, Paul von Eitzen, Erhard Schnepf, Alber, Gallus, Flacius, Judex, Brenz et Andreae, tandis que Calvin était secondé par Lasco, Bullinger, Ochino, Valerandus Polanus, Théodore de Bèze et Bibliander. De nombreux écrits furent publiés de part et d'autre (Cf. Fr. Bente, p. 181 s.).

Jean Brenz et Martin Chemnitz furent les grands compagnons du combat aux côtés de Westphal. Jean Brenz (1499-1570, Stuttgart) était soutenu par tout le corps pastoral du Wuerttemberg. Il rédigea et fit adopter par ses collègues une Confession sur la présence réelle, lorsqu'on constata que l'un des pasteurs du duché, Bartholomé Hagen, était un crypto-calviniste. Convaincu de son erreur, il promit d'y renoncer. La Confession en question est un excellent exposé de la doctrine luthérienne de la Cène (*praesentia realis, unio sacramentalis, manducatio oralis et manducatio impiorum*). Mélanchthon se moqua de ce document, prétendant qu'il était écrit en un bien mauvais latin. Il fut attaqué aussi par le Réformé Bullinger (1561). Les théologiens du Wuerttemberg tentèrent de gagner à nouveau pour le Luthéranisme les pasteurs du Palatinat qui s'étaient tournés vers le Calvinisme, mais en vain. Dans ses publications, le champion du Luthéranisme qu'était Brenz insista tout particulièrement sur la communication des idiomes (*genus majestaticum*), en vertu de laquelle la nature humaine du Christ participait dès le moment de son incarnation à tous les attributs de sa nature divine. Selon lui, l'homme Jésus était tout-puissant, omniscient et omniprésent, alors qu'il était couché dans une crèche. Il obscurcit le soleil dans sa majesté et soutenait toute la création au moment même où il mourait sur la croix. Même mort dans la tombe, il remplissait tout l'univers de sa puissance. Une telle doctrine va certainement à l'encontre de ce que l'Ecriture nous dit de l'exinanition du Christ. Selon Brenz, le Christ n'a pas réellement renoncé à l'utilisation de sa majesté divine, mais s'est contenté de la cacher, de l'exercer secrètement. L'intention était bonne (préserver le *genus majestaticum* et confesser la présence réelle), mais Brenz alla trop loin. Dommage!

Martin Chemnitz (1522-1586), l'autre Martin de la Réforme, entra dans le combat en 1560 avec un premier pamphlet sur la Sainte Cène. Dix ans plus tard, il publia son fameux *De Duabus Naturis in Christo*, un grand classique dans la littérature théologique luthérienne. Il y montre qu'en vertu de l'union personnelle, la nature

humaine du Christ a part à tous les attributs de sa nature divine. Par conséquent, elle peut être présente et est effectivement présente partout où le veut le Christ et de la façon dont il le veut (multivoliprésence). Il ne s'agit pas d'une "praesentia naturalis sive essentialis", car il ne fait pas partie de la nature humaine d'être omniprésente, mais d'une "praesentia voluntaria et liberrima, dependens a voluntate et potentia Filii Dei". "Le Christ peut être présent avec son corps où il veut, quand il veut et de la façon qu'il veut (Christum suo corpore esse posse, ubicunque, quandocunque et quomodocunque vult)". La Formule de Concorde retiendra les deux affirmations: la communication à la nature humaine des attributs de la nature divine, et la faculté du Christ d'être présent avec son corps partout où il le veut (Cf. F.C., Epitome, VIII, § 16.27.30; S.D., VIII, § 27 ss.). Nous citerons en particulier le texte suivant: "Ces témoignages scripturaires se rapportent au Christ seul, à l'exclusion de tout autre homme. Nous croyons... qu'ils mettent en lumière la majesté du Christ, homme, celle que le Christ reçut selon son humanité, élevé à la droite de la majesté et de la puissance de Dieu. Ils montrent clairement que le Christ, même selon sa nature humaine et avec elle, peut être et est effectivement présent partout où il veut" (F.C., S.D., VIII, § 78).

A Brême, Hardenberg, de son vrai nom Albert Rizaes, fit beaucoup parler de lui et troubla ses collègues et toute l'Eglise de la ville en répandant ses idées calvinistes. La situation fut encore beaucoup plus grave dans le Palatinat (patrie de Mélanchthon) que l'Electeur Frédéric III fit passer au Calvinisme. Tileman Hesshusius (1527-1588, pasteur, surintendant, évêque et finalement professeur à Hemstedt) fut appelé à Heidelberg comme surintendant du Palatinat. Il lutta contre le Calvinisme, mais fut incapable de l'endiguer. Son diacre Wilhelm Klebitz s'opposant à la doctrine de la présence réelle, Hesshusius lui interdit de participer à la distribution de la Cène. Comme il se présenta un jour à l'autel, Hesshusius lui prit la coupe des mains. Le conflit devint public. L'Electeur Frédéric ordonna aux deux hommes de le résoudre en conformité avec la Confession d'Augsbourg. Hesshusius déclinant toute forme d'unionisme fut démis de son ministère, de même que Klebitz (16 septembre 1559). Là-dessus, Hesshusius entra dans la lutte ouverte contre le Calvinisme en publiant plusieurs traités. De son côté l'Electeur Frédéric introduisit officiellement le Calvinisme dans son territoire. Il supprima les images et statues et les fonts baptismaux, remplaça les hosties par le pain et condamna les orgues au silence. Les pasteurs qui refusèrent de se soumettre furent congédiés et remplacés par des Calvinistes venus des Pays-Bas. Le Catéchisme de Heidelberg, rédigé par Olevianus et Ursinus, prit la place du petit Catéchisme de Luther, et la Confession Helvétique écrite par Bullinger fut officiellement introduite dans le Palatinat. Le successeur de Frédéric III, Louis VI, restaura pendant un certain temps le Luthéranisme, mais Frédéric IV (1583-1610) revint, lui, au Calvinisme.

Après Brême et le Palatinat, ce fut le tour de la Saxe Electorale. Wittenberg, la citadelle du Luthéranisme, se tourna vers le Calvinisme. Tout en prétendant adhérer à la Confession d'Augsbourg, les théologiens saxons se firent les défenseurs inavoués de la doctrine réformée. Citons parmi les militants du Philippisme ou crypto-calvinisme Gaspar Cruciger Jr., Christophe Pezel, Frédéric Widebram et Henri Moeller, ainsi que des érudits non théologiens, et en particulier Gaspar Peucer, gendre de Mélanchthon, professeur de médecine et médecin personnel de l'Electeur Auguste sur lequel il exerça une grande influence. Ils dressèrent l'Electeur contre les Luthériens fidèles, notamment Flacius, le gagnèrent à leurs vues et parvinrent de la sorte à jeter la Saxe Electorale dans les bras du Calvinisme. Tous les moyens étaient bons pour cela, et Wittenberg devint un véritable panier de crabes. On publia notamment le "Corpus Doctrinae Christianae" appelé encore "Corpus Philippicum", une collection de confessions de foi contenant les Symboles Oecuméniques et des oeuvres de Mélanchthon telles que la Confession d'Augsbourg "Variata" de 1540, une édition corrigée de l'Apologie de 1542, la Confession Saxonne de 1551, une nouvelle édition des Loci, l'Examen Ordinandorum de 1554 et les Responsiones ad Impios Articulos Inquisitionis Bavaricae". Il s'agissait de toute évidence de détourner l'Electeur, les pasteurs et les fidèles de l'enseignement de Luther. Tous les membres du clergé furent sommés de souscrire à ces Confessions, et ceux qui s'y refusèrent furent suspendus, bannis ou emprisonnés. Lorsque deux étudiants de Wittenberg, Conrad Schluesselburg et Albert Schirmer, accusèrent Pezel et Peucer de fausse doctrine et refusèrent de retirer leurs accusations, ils furent chassés de l'université,

excommuniés et expulsés de la ville.

Les Luthériens dénoncèrent cependant le Corpus Philippicum, si bien que l'Electeur Auguste organisa un colloque entre les théologiens de Wittenberg et ceux de Jena (octobre 1568 à mars 1569, à Altenburg). Les théologiens de Jena soutinrent que la doctrine du Corpus Philippicum était réformée et non luthérienne et que la Confession d'Augsbourg qui y figurait était la "Variata" dont le texte ouvrait la porte au Calvinisme. Les Philippistes de Leipzig et de Wittenberg, quant à eux, dénoncèrent les "querelleurs du parti de Flacius". Ils publièrent encore d'autres ouvrages, dont un nouveau Catéchisme écrit par Pezel, qui rejetait la doctrine de l'ubiquité avec des arguments typiquement calviniens. Par exemple l'affirmation suivante: "L'ascension fut visible et corporelle. Les Pères de l'Eglise ont toujours écrit que le corps du Christ est inclus en un certain lieu". Chemnitz, Moerlin et d'autres théologiens de Brunswick, Luenebourg, Mansfeld, Jena et Halle dénoncèrent cet ouvrage, suscitant la rispote des Philippistes qui taxèrent les "Ubiquistes" d'hérétiques. Cf. Fr. Bente, p. 187 s. L'Electeur Auguste n'y comprenait plus rien et se laissa entièrement berné par les Philippistes qui parvinrent à lui faire croire qu'ils restaient en tous points fidèles à Luther et ne faisaient que combattre les fanatiques partisans de Flacius qui n'étaient que des fauteurs de trouble. En réalité, ils rejetaient la doctrine de la présence réelle, bien qu'ils prétendissent ne s'en prendre qu'à la théorie d'une présence locale du corps du Christ dans le pain et à la manducation capernaïtique. Ils attribuèrent aux "Ubiquistes" l'idée d'une extension locale du corps du Christ sur tout l'univers, accusation évidemment fautive. Quand le Duc Jean Guillaume, qui était fidèle au Luthéranisme, mourut le 3 mars 1573, l'Electeur Auguste devint le tuteur de ses deux fils. Devenu ainsi le chef de la Saxe Ducale, il bannit immédiatement Wigand, Hesshusius, Gaspar Melissandre, Gernhard et plus de 100 pasteurs et professeurs qui avaient refusé de signer le Corpus Philippicum et de promettre qu'ils ne s'en prendraient plus au Philippisme.

Les deux Saxons, Electorale et Ducale, paraissaient définitivement gagnées pour le Calvinisme, quand parut en 1574 l'Exegesis Perspicua et ferme Integra Controversiae de Sacra Coena qui devait être le coup de grâce porté au Luthéranisme. C'était un ouvrage anonyme n'identifiant ni son auteur, ni l'éditeur, ni le lieu de parution ni sa date. On sait maintenant qu'il fut publié à Leipzig et qu'il avait pour auteur un crypto-calviniste du nom d'Esram Ruedinger, gendre de Camerarius et professeur de physique à Wittenberg (1523-1591). Les théologiens de Wittenberg soutinrent bien sûr qu'ils ignoraient tout de cet ouvrage qui ne les concernait en rien. Mais ce n'était un secret pour personne que leur doctrine était exactement identique à celle de l'Exegesis Perspicua. Jamais du reste elle n'avait été aussi clairement exposée que dans ce livre. L'ubiquité du Christ y est condamnée comme une hérésie eutychéenne; le corps du Christ est déclaré enfermé en un lieu du ciel; on y rejette explicitement la manducation orale, l'union sacramentelle et la "manducatio impiorum". L'Exegesis Perspicua recommande de se contenter de la formule: "Le pain est la communion au corps du Christ", en évitant d'entrer dans quelque autre considération. Elle préconisait donc une sorte de compromis luthéro-réformé, affirmait que certains théologiens dont Mélanchthon avaient mieux formulé les choses que Luther et que la meilleure chose à faire serait d'utiliser leur terminologie. L'attitude unioniste de l'Exegesis Perspicua a généralement reçu depuis lors l'étiquette de Mélanchthonisme.

Du coup, la situation était devenue plus transparente. Il était clair maintenant que les Philippistes étaient des crypto-calvinistes. Les yeux de l'Electeur Auguste s'ouvrirent. Pressé par des Luthériens convaincus comme le roi du Danemark et le Duc Louis de Wurtemberg et par quelques amis personnels, il décida de réagir fermement. Il comprit aussi à quel point on avait usé de dissimulation. Il avait du reste pu mettre la main sur quelques lettres particulièrement insidieuses et perfides. Il restaura donc le Luthéranisme en Saxe. On célébra un culte d'actions de grâces dans toutes les églises du territoire et on frappa une pièce de monnaie en 1574 pour commémorer l'événement. Elle portait l'effigie de l'Electeur Jean-Georges de Brandebourg et portait l'inscription: "Conserva Adpus Nos Verbum Tuum, Domine". Cf. la description complète dans Fr. Bente, p. 191 s. Un texte fut rédigé la même année, intitulé "Courte Confession et Articles concernant la Sainte Cène du Corps

et du Sang du Christ". La Confession fut présentée et signée à la diète de Torgau, en septembre 1574. Elle n'échappa pas à certaines critiques, car elle disculpait Mélanchthon, prétendant qu'il avait toujours enseigné la même doctrine que Luther. Ce qu'elle dit cependant du Sacrement de l'Autel est correct et authentiquement luthérien. On y rejette nommément la doctrine de Calvin, Théodore de Bèze, Bullinger, Pierre Martyr et des théologiens de Heidelberg. La théorie de l'extension locale du corps du Christ est récusée et l'on précise que les modalités de la présence, qui est dite réelle et substantielle, ne peuvent être définies. Cruciger, Moeller, Pezel et Widebram qui refusèrent de souscrire à cette Confession furent bannis. De même André Freyhub de Leipzig.

Ainsi s'acheva le conflit crypto-calviniste en Saxe Electorale. Andreae, Chemnitz et Selnecker devinrent les conseillers d'Auguste qui se fit l'ardent défenseur de l'authentique Luthéranisme jusqu'au terme de toutes les controverses. Il mourut en 1586. Sous le règne de son successeur, Christian I, le crypto-calvinisme releva la tête en Saxe. Mais ce ne fut que pour un temps, jusqu'à la mort du nouvel Electeur. Pendant la régence du Duc Frédéric Guillaume, tuteur de Christian II, le Luthéranisme fut rétabli. Pour mettre fin à toute nouvelle résurgence du Calvinisme, il ordonna la visitation de toutes les Eglises de son Electorat. Aegidius Hunnius (1550-1603), Martin Mirus (1532-1593), Georges Mylius (1544-1607) et Wolfgang Mamphrasius (1557-1616), chargés de ces visitations, rédigèrent les Articles de Visitation qui furent imprimés en 1593. Au terme de ces visitations, les professeurs crypto-calvinistes de Wittenberg et de Leipzig furent exilés. Jusqu'en 1836, tous les pasteurs et professeurs de Saxe durent prêter un serment de fidélité aux Articles en question.

9. La controverse sur la descente du Christ aux enfers:

Selon les théologiens du Moyen-Age, le Christ était descendu dans le séjour des morts selon sa seule âme. Calvin et les Réformés en général considéraient sa descente en enfer comme une métaphore désignant son agonie sur la croix. Luther avait enseigné, notamment dans un sermon prononcé à Torgau, qu'il était descendu aux enfers selon l'âme et le corps en vainqueur de Satan et des démons. Il interprétait la descente aux enfers comme une marche triomphale du Christ, proclamant aux démons sa victoire sur la mort et l'enfer. La Formule de Concorde cite un large extrait de ce sermon (F.C., S.D., IX, texte allemand. Cf. W² X, 1125 ss.).

Selon l'âme et le corps, et en vainqueur. Ce sont ces deux points qui firent l'objet d'une controverse dans l'Eglise de Hambourg. Elle fut le fait de Jean Aepinus, de son nom allemand Huck ou Hoeck (1499-1553, Brandebourg et Hambourg), un adversaire des Philippistes qui lutta aux côtés de Flacius. Il exposa sa conception de la descente aux enfers dans son Commentaire du Psaume 16 (1544) et son Explication du Psaume 68 (1553). Il faisait de la descente aux enfers la dernière étape dans l'abaissement du Christ, une partie de son oeuvre rédemptrice: le Christ descendit en enfer selon l'âme pour y endurer les tourments des réprouvés et racheter ainsi les damnés que tous les hommes sont par nature. Il affirma d'abord que le Christ endura la seconde mort (condamnation éternelle), puis corrigea son point de vue et distingua entre les tourments du Christ en enfer et la condamnation éternelle proprement dite. Il écrivit entre autre: "Je crois que la descente de l'âme du Christ en enfer faisait partie de sa Passion, du combat, des dangers, de l'angoisse et des tourments qu'il endura pour nous". Cf. d'autres textes dans Fr. Bente, p. 193.

Aepinus avait présenté sa doctrine dans des cours qu'il avait donnés aux pasteurs de Hambourg. Ceux-ci protestèrent, et tandis qu'Aepinus avait toujours fait preuve de dignité et de modération, ses opposants firent beaucoup de bruit. On fit valoir que le Christ avait déclaré, au moment de mourir: "Tout est accompli", et qu'il avait promis au larron de le recevoir le jour même dans le paradis. Cependant l'argumentation à laquelle on eut recours n'était pas toujours biblique ni conforme à la position de Luther. En 1550, le conseil municipal de Hambourg demanda son avis à Mélanchthon. La réponse de ce dernier fut évasive et vague. Il précisait qu'on connaissait

le point de vue de Luther, mais qu'on avait demandé aussi à d'autres théologiens de faire part du leur. En attendant, il fallait qu'on s'abstienne d'attiser le conflit à Hambourg et qu'on renonce à parler de cela en chaire et ailleurs. Il avait dit à peu près la même chose dans une lettre à Aepinus du 4 avril 1550. Mélanchthon voulait la paix. On suivit son conseil à Hambourg et suspendit plusieurs pasteurs qui s'étaient opposés à Aepinus, non pas pour prendre fait et cause pour ce dernier, mais pour ramener le calme et la paix dans la ville.

Aepinus mourut en 1553 et le conflit était parvenu à son terme. Mais on se posait encore des questions ici et là. Même des hommes comme Westphal, Flacius, Gallus et Osiandre avaient un certain penchant pour le point de vue d'Aepinus. Un synode réuni à Greifswald le 11 juillet 1554 tint à rappeler qu'aucune souffrance de l'âme n'était liée à la descente du Christ en enfer, que celle-ci n'avait pas de caractère satisfaisant, qu'elle n'était pas non plus une façon imagée de parler de son enterrement. On réaffirma l'enseignement de Luther.

En raison des troubles créés par cette doctrine dans une partie du Luthéranisme allemand, les auteurs de la Formule de Concorde estimèrent qu'il était bon de se prononcer là-dessus et de définir une fois pour toutes la position de l'Eglise Luthérienne. Elle le fit dans l'Article IX, se contentant simplement de se référer au sermon que Luther avait prononcé à Torgau.

10. La prédestination:

On lit dans la Formule de Concorde: "Au sujet de l'élection éternelle des enfants de Dieu il n'a pas surgi jusqu'ici, parmi les théologiens de la Confession d'Augsbourg, d'amples controverses publiques et propres à scandaliser. Cependant, puisque cet article a donné lieu, ailleurs, à d'ardentes discussions qui ont eu quelques répercussions chez nous, et que nos théologiens ne traitent pas toujours cette question de la même façon, nous nous efforcerons par la grâce de Dieu de prévenir, autant qu'il dépend de nous, les querelles et les divisions qui pourraient se produire sur ce point parmi nos successeurs. Nous avons donc décidé d'introduire dans le présent écrit l'explication de cet article, afin que nul n'ignore ce que nous croyons, enseignons et confessons unanimement à ce sujet" (F.C., S.D., XI, § 1.2). C'est vrai: depuis le fameux débat qui opposa Luther à Erasme, il n'y avait jamais eu de controverse sur cette question dans le sein du Luthéranisme, ce qui ne fut pas le cas des Eglises Réformées. Mais on pouvait en craindre, tant l'atmosphère dans l'Eglise Luthérienne avait été chargée de conflits douloureux. On pouvait craindre d'un côté l'influence du Calvinisme, avec son dogme de la double prédestination. De l'autre côté le Synergisme avait fait beaucoup parler de lui. Or il 'était dans la nature même du Synergisme d'affirmer "aliqua actio dissimilis in homine", un comportement différent d'un homme à l'autre expliquant pourquoi les uns sont sauvés tandis que les autres périssent. Il était d'ailleurs étonnant que le Luthéranisme ait été jusqu'à cette date épargné par une controverse sur la prédestination.

"Nos théologiens ne traitent pas toujours cette question de la même façon", dit le texte de la Formule de Concorde que nous venons de citer. Dans la controverse synergiste, aussi bien les Synergistes que leurs opposants avaient employé des formulations, qui, en tout cas quand on les retire à leur contexte, sont à la limite de la rectitude doctrinale. Bucer par exemple était tout près du prédestinatianisme calvinien, lorsqu'il se demandait si la condamnation des réprouvés n'obéissait pas à une décision éternelle de Dieu. Brenz, de même, avait laissé entendre que Dieu convertit les uns, tandis qu'il abandonne les autres à leur incrédulité. Amsdorf avait soutenu que l'homme ne peut choisir que ce que Dieu veut qu'il choisisse et lui ordonne de choisir. Tout cela n'était pas bien clair. Il était donc sage de mettre les choses au point.

Par ailleurs, il existe un lien étroit entre la doctrine de la conversion et celle de la prédestination. Toute erreur d'un côté entraîne une de l'autre. On comprend donc que la doctrine de la prédestination de Mélanchthon, étroitement liée à sa conception de la conversion, n'ait pas été en tous points biblique. En réalité, il n'avait pas de représentation précise au sujet de la prédestination, mais quand

il s'exprimait à ce sujet, on sentait des relents de synergisme. Dans une lettre du 30 septembre 1531 à Brenz, il déclare que la prédestination suit la foi et les oeuvres (ubique sic loquor, quasi praedestinatio sequatur nostram fidem et opera), et ajoute qu'il ne veut pas pénétrer davantage dans ce mystère insondable (C.R. 2, 547). Dans la troisième édition de son Commentaire aux Romains (1532), il soutient que la cause première de notre élection est la miséricorde divine, mais ajoute qu'il doit y avoir aussi quelque cause chez l'homme, dans la mesure où il ne rejette pas la grâce offerte ("...misericordiam Dei vere causam electionis esse, sed tamen eatenus aliquam causam in accipiente esse, quatenus promissionem oblatam non repudiat"). De même dans les Loci de 1548: "Puisque la promesse est universelle et qu'il n'y a pas en Dieu des volontés contradictoires, il faut bien qu'il y ait en nous quelque cause de discrimination expliquant pourquoi Saül est rejeté, tandis que David est accepté (cur Saul abjiciatur, David recipiatur)". Les Synergistes de Wittenberg et d'ailleurs avaient bien sûr suivi Maître Philippe. L'argument était le suivant: Si la grâce seule est en tous points la cause de notre salut, de notre conversion et de notre élection, elle ne peut pas être universelle. Or puisque l'homme est réprouvé quand il méprise la Parole de Dieu, puisque donc le mépris de la Parole est cause de réprobation, il s'ensuit que l'acceptation de la grâce de Dieu doit être considérée comme la cause de l'élection.

Tandis que les Synergistes niaient en dernière analyse le "sola gratia", Calvin enseignait dans son Institution de la Religion Chrétienne (éditions successives en 1535, 1539, 1559) que les hommes ne sont pas créés "pari conditione", que les uns sont prédestinés au salut éternel et les autres à la condamnation éternelle (Institution III, 21, 5). Il précisait dans l'édition de 1559 que l'espérance du salut n'était pas pour tous, que Dieu offre aux uns ce qu'il refuse aux autres. En s'exprimant ainsi, il suscita un conflit en Suisse. Jérôme Bolsec fut emprisonné le 16 octobre 1551, pour s'être opposé à la doctrine du Réformateur genevois. Mélanchthon signale ce conflit suisse dans une lettre du 1^o février 1552 (C.F. 7, 932). Le conseil municipal de Berne, de son côté, interdit à ses pasteurs toute querelle sur cette question. Plus tard, les Arminiens rejetèrent la doctrine de Calvin au nom d'une théologie semi-pélagienne. La doctrine calvinienne trouva son expression dans des Confessions de foi réformées, telles que le Consensus Genevensis de 1552, la Confessio Belgica de 1559, la Confessio Gallicana, c'est-à-dire la Confession de la Rochelle préparée par Calvin et son élève De Chandieu, approuvée par un synode de Paris de 1559 et adoptée par le Synode de la Rochelle en 1571 (Cf. Article XII). Signalons encore la Formula Consensus Helveticae de 1675, les Canons du Synode de Dordrecht (6 mai 1619) et la Confession de Westminster de 1647. On trouvera des citations de ces Confessions dans Fr. Bente, p. 198 s.

Il y avait donc suffisamment de poudre pour déclencher un conflit sur la doctrine de la prédestination au sein du Luthéranisme. Ce conflit éclata à Strasbourg (1561-1563) où Luthéranisme et Calvinisme cohabitaient depuis un certain temps. La ville avait adopté la Concorde de Wittenberg en 1536, ainsi que la Confession d'Augsbourg qui y remplaça la Confession Tétrapolitaine que les représentants de la ville avaient présentée à Charles-Quint lors de la Diète d'Augsbourg en 1530. Jean Marbach (1521-1581) y fut le champion du Luthéranisme. Il y remplaça le Catéchisme de Bucer par celui de Luther et lutta contre la doctrine réformée de la Cène. Il eut pour adversaire Jérôme Zanchi (1516-1590), un crypto-calviniste, disciple de Pierre Martyr, qui était professeur de l'A.T. à Strasbourg. Bien qu'il eût signé la Confession d'Augsbourg, il était un Calviniste convaincu. Il cristallisa son opposition au Luthéranisme sur la doctrine de la persévérance, enseignant que celui qui a été converti par le Saint-Esprit ne peut plus perdre la foi et déchoir de la grâce. Luther avait rejeté cette doctrine dans les Articles de Smalcalde (A.S., III, Article 3, § 42 s.).

Un long débat entre Marbach et Zanchi aboutit à la rédaction de la "Formule de Concorde de Strasbourg" de 1563 que Zanchi signa, mais sans y souscrire intérieurement. Cette controverse à laquelle il est fait allusion dans la Formule de Concorde, bien que limitée à Strasbourg, est à l'origine de l'Article XI de cet Ecrit Symbolique de l'Eglise Luthérienne. Ses auteurs estimèrent qu'il était bon de formuler une fois pour l'enseignement de l'Eglise Luthérienne sur la prédestination. Leur souci fut de préserver à la fois le "sola gratia" et la "gratia universalis". L'élection éternelle

est donc une élection de grâce qui ne concerne pour cette raison que le salut. Elle ne s'étend pas à tous les hommes, mais aux seuls enfants de Dieu que Dieu a de toute éternité élus pour la vie éternelle. Elle ne prévoit pas seulement le salut des élus, mais le réalise, en mettant en place tout ce qui est nécessaire pour qu'ils parviennent effectivement à la vie éternelle. L'idée que l'élection pourrait se fonder aussi, ne serait-ce que partiellement sur le comportement de l'homme est rejetée comme blasphématoire et de nature à priver les croyants de la certitude qu'ils trouvent dans les promesses de l'Evangile et dans les Sacraments (S.D., Epitome, XI, § 20 s.). L'élection, loin d'être une résultante de la foi et du bon comportement de l'homme, précède cette foi. C'est parce qu'un homme est prédestiné à la vie éternelle qu'il se convertit, quand il entend l'Evangile, persévère dans la foi et vit chrétiennement. Un chrétien peut perdre la foi et ainsi déchoir de la grâce, mais il en est seul responsable (F.C., S.D., XI, § 41 s.78). Il est faux de dire qu'extérieurement Dieu appelle tous les hommes au salut, mais qu'intérieurement il ne veut en sauver que certains. Ce serait lui attribuer deux volontés contradictoires (*hoc enim esset Deo contradictorias voluntates affingere*, F.C., S.D., XI, § 36). Le Seigneur ne veut jamais a priori endurcir un homme. Il ne le fait que lorsque celui-ci persiste dans son impénitence (S.D., XI, § 83).

Il n'y a donc aucune contradiction entre les Articles II et XI de la Formule de Concorde, entre sa doctrine du libre-arbitre et celle de la prédestination. Ils se confirment et se corroborent mutuellement et maintiennent tous les deux le "sola gratia" et la "gratia universalis". Tous les deux ils rejettent à la fois le Calvinisme et le Synergisme. C'est à tort que certains théologiens (Schaff, Planck, Schweitzer, Heppe, etc.) ont cru voir une contradiction entre ces deux Articles, soutenant par exemple que la doctrine du libre-arbitre de l'Article II, affirmant la résistance naturelle de tout homme à la grâce divine, devrait avoir nécessairement pour corollaire l'affirmation de l'irrésistibilité de la grâce, affirmation que l'Article XI précisément ne fait pas sien. Cf. Fr. Bente, p. 203 s. Quant aux deux principes du "sola gratia" et de l'universalité de la grâce, on ne peut pas reprocher à la Formule de Concorde de ne pas être parvenue à les concilier, car ils sont rationnellement inconciliables, et le Luthéranisme n'a jamais estimé qu'il était de sa mission de résoudre rationnellement les paradoxes devant lesquels nous place l'Ecriture Sainte. Déclarer avec Schaff que la Formule de Concorde réalise un compromis entre l'augustinisme et l'universalisme, ou entre le jeune Luther et le vieux Mélanchthon, c'est lui intenter un procès d'intention. L'Ecriture est la seule source et norme de la doctrine chrétienne. Il ne nous appartient pas d'harmoniser, mais de croire, de confesser et de défendre la vérité (S.D., XI, § 52 ss.). Le Calvinisme nie l'universalité de la grâce au nom du "sola gratia". Le Synergisme fait l'inverse: il finit par nier le "sola gratia" pour préserver l'universalité de cette grâce. Le mystère demeure donc, et l'Eglise Luthérienne ne tente pas de le dissiper. En tout état de cause, il ne peut pas y avoir de contradiction en Dieu. La Formule de Concorde énumère un certain nombre de mystères devant lesquels nous place la doctrine biblique de la grâce et conclut: "Il faut avoir grand soin de distinguer entre ce qui est révélé explicitement, à ce sujet, dans la Parole de Dieu et ce qui n'est pas révélé. Les choses dont nous avons parlé jusqu'ici ont été révélées en Jésus-Christ. Mais il en est beaucoup d'autres relatives à ce mystère que Dieu a tues et cachées et dont il a réservé la connaissance à sa seule sagesse. Nous ne devons pas les sonder, ni suivre nos propres idées qui nous portent à conclure et à scruter. Il faut, au contraire, nous en tenir à la Parole révélée. Il est absolument nécessaire de se rappeler cet avertissement" (S.D., XI, § 52).

La doctrine de l'élection est une doctrine révélée par Dieu pour consoler et reconforter les chrétiens. Pour qu'elle puisse le faire, il faut qu'elle soit enseignée correctement (Epitome, XI, § 1). Toute atteinte portée à l'universalité de la grâce ne peut que ravir les croyants de la consolation que le Seigneur veut leur prodiguer (S.D., XI, § 28; S.D., XI, § 36). Calvin avait raison d'appeler sa théorie de la prédestination un "horribile decretum". Mais il en va de même de toute atteinte portée au "sola gratia", donc de toute forme de synergisme. Le croyant ne peut être assuré de son salut que s'il se fonde exclusivement sur la grâce de Dieu. Il faut donc être calviniste ou synergiste, mettre en cause l'entière gratuité de la grâce ou son universalité, pour reprocher à la Formule de Concorde de ne pas avoir su concilier les deux.

Ce reproche ne peut que rendre hommage à l'Eglise Luthérienne et certifier que son enseignement est à la fois scripturaire et authentiquement évangélique. Scripturaire, parce qu'il affirme ces deux vérités bibliques, sans chercher à les harmoniser rationnellement, et évangélique parce que sa doctrine de l'élection poursuit le but pour lequel Dieu s'est révélé aux hommes et qui consiste à appeler au salut, à édifier et consoler les pécheurs repentants et croyants. Cf. pour le caractère consolant de cette doctrine d'admirables textes de la Formule de Concorde (F.C., Epitome, XI, § 16; S.D., XI, § 33.45.48-50.89.91).

11. Luther et la doctrine de la prédestination de la Formule de Concorde:

Calvinistes et Synergistes ont souvent prétendu que la doctrine de la prédestination de Luther était essentiellement calvinienne. Mélanchthon, par exemple, était de cet avis (C.R. 9, 766). Mais l'Eglise Luthérienne s'est toujours désolidarisée du Calvinisme, sans pour autant souscrire au Synergisme. Pour être plus précis: elle a rejeté et condamné ce dernier dans ses Confessions de foi, après avoir subi son influence. Dans les Articles de Visitation adoptés en 1592 par la Saxe Electorale, les thèses calviniennes sont fermement rejetées.

En fait, Luther distinguait entre le Dieu caché et le Dieu révélé (Deus absconditus et Deus revelatus). Le Dieu caché est ce Dieu majestueux, tout-puissant et transcendant, dont les jugements sont insondables. Rien n'arrive sans sa volonté et sa prescience. C'est vrai des pensées, de la volonté et des actes de toutes ses créatures. Même les démons et les impies n'échappent pas à son contrôle. Tout dans ce monde est pénétré de sa toute-puissance. Il n'est pas l'auteur du mal et ne le veut pas, mais le mal ne peut pas se produire sans sa volonté. Même la volonté de l'homme déchu détient son pouvoir de Dieu. Dans sa matière tout geste humain, même accompli par un impie, provient de Dieu, a le Seigneur pour auteur, car c'est en lui que tous ont la vie, le mouvement et l'être. Même Dieu n'est pas à l'origine de la forme de ce geste, c'est-à-dire de sa qualité intrinsèque. Il n'existe pas de libre-arbitre, si celui-ci est défini comme le pouvoir de tenir Dieu en échec, de s'opposer à sa volonté et de la rendre inopérante. Cela ne signifie pas pour autant que la volonté humaine soit contrainte d'accomplir le mal, et par ailleurs il existe une certaine liberté humaine, dans les choses de ce monde (justice civile).

Luther invite toujours le croyant à se détourner de ce Dieu caché et insondable, pour se tourner vers le Dieu révélé, et en aucun cas il ne fait d'une doctrine donnée de la prédestination une grille de lecture servant à interpréter les promesses de l'Evangile et à en limiter la portée. Il maintient les deux: le caractère insondable des jugements divins et l'universalité de la grâce de Dieu et de l'oeuvre rédemptrice du Christ. Dans la théologie luthérienne, la doctrine de la prédestination ne joue jamais le rôle de régulateur des autres doctrines, comme c'est le cas dans le Calvinisme.

Luther demande aussi qu'on renonce à scruter et sonder le Dieu caché. Ses jugements et beaucoup de ses actes sont insondables et ne font pas l'objet de révélations divines. Pour savoir ce que Dieu pense de moi, je ne dois pas essayer de sonder ses desseins secrets, mais me tourner vers sa révélation. Seul l'Evangile me dit ce que le Seigneur pense de moi et quels sont ses projets à mon égard. Seul l'Evangile apporte donc au pécheur consolation et assurance.

La Bible enseigne les deux: l'universalité de la grâce divine et le salut par la grâce seule. Luther se réjouissait de l'Evangile, car cet Evangile le convainquait que les promesses dont il est fait le concernaient personnellement. Il savait aussi que s'il devait contribuer un tant soit peu à sa conversion, sa persévérance et son salut, il ne parviendrait jamais à ce dernier. La volonté humaine est incapable de faire quoi que ce soit en vue du salut (W² XVIII, 1686.1688). Luther démontre en même temps que l'homme est seul responsable de sa perdition, car Dieu veut le salut de tous. Pourquoi dès lors certains périssent-ils? Tout effort de concilier le "Deus absconditus" et le "Deus revelatus" est voué à l'échec. Cependant le conflit entre les deux est apparent et non réel. Il n'y a pas en Dieu deux volontés contradictoires. En croyant les uns et en condamnant les autres. Dieu est à la fois juste et

Tel est en résumé l'enseignement du "De Servo Arbitrio" que Luther publia en 1525 en réponse à la Diatribe d'Erasmus sur le Libre-Arbitre. Il s'agissait avant tout pour le Réformateur de démontrer l'incapacité de l'homme à faire quoi que ce soit pour son salut et la gratuité de celui-ci. On peut en résumer les grandes thèses de la façon suivante:

- L'homme exerce sa liberté dans les limites qui lui sont assignées, dans les choses donc qui sont en son pouvoir. Par contre, il n'a aucun pouvoir sur Dieu (W² XVIII, 1957).
- L'homme peut résister au "Deus revelatus", à Dieu tel qu'il se révèle dans l'Écriture Sainte, mais pas au "Deus absconditus", au Dieu "in nuda majestate". Rien ne peut donc se produire indépendamment de la volonté souveraine du Seigneur ou contrairement à ce qu'il a prévu (W² XVIII, 1692.1794.1949 ss.).
- Dieu tient aussi en son pouvoir l'impie. Il n'en est pas pour autant responsable du mal que commet ce dernier. Il agit dans les hommes "conformément à ce qu'ils sont, conformément à ce qu'il trouve en eux" (agit in illis taliter quales illi sunt, et quales invenit). Il ressemble au cocher qui fait marcher un cheval qui boite d'une jambe. Il le fait marcher conformément à la façon dont ce cheval, compte tenu de son handicap, peut marcher (agit quidem taliter qualis equus est). Quand Dieu agit donc dans et par l'impie, le résultat est nécessairement mauvais, car l'impie est mauvais par définition, et pourtant Dieu ne peut pas être tenu pour responsable de ce mal. Etant sous l'emprise d'un Dieu tout-puissant et agissant, l'impie ne peut que pécher; il n'a pas d'autre solution (W² XVIII, 1833).
- L'aspect mauvais d'une action dépend donc non de Dieu, mais de la nature mauvaise de la créature. Judas trahit le Seigneur de par sa propre volonté mauvaise. Il ne pouvait pas ne pas le trahir, car Dieu avait prévu cette trahison. Cependant, il est faux de dire que Judas a été proprement contraint à cela. Ce que Dieu sait à l'avance se produit nécessairement. En ce sens, le libre-arbitre n'existe pas (W² XVIII, 1855). Souhaiter que Dieu cesse d'agir à travers l'impie serait lui demander de cesser d'être Dieu (W² XVIII, 1839). Conclusion: le libre-arbitre est un mot sans contenu (figmentum in rebus seu titulus sine re).
- On ne peut sonder Dieu en dehors de sa révélation ni spéculer sur lui (W² XVIII, 1794.1801.1803). Le "Deus absconditus" ne peut en aucune façon être notre guide. "Nous devons veiller à sa Parole, en abandonnant sa volonté insondable, car nous devons être guidés par elle et non par sa volonté inscrutable (nobis spectandum est Verbum relinquendaque illa voluntas imperscrutabilis. Verbo enim nos dirigi, non voluntate illa inscrutabili oportet)" (W² XVIII, 1795). D'où un vibrant appel à nous fier aux promesses de l'Évangile qui seules nous disent ce que le Seigneur pense de nous et quels sont ses projets en ce qui nous concerne (W² XVIII, 1802).
- La volonté divine de salut est universelle. Tous les hommes ont besoin de l'Évangile qui leur promet le salut à tous. Luther démontre l'universalité de la grâce à l'aide de nombreux textes bibliques, tels que Ez 18:23.32; Ps 30:5.16; Mt 11:28 (W² XVIII, 1791). Si donc un homme périt, il périt par sa propre faute (W² XVIII, 1795).
- Le "sola gratia" peut seul engendrer la certitude du salut. Si ce salut ne dépendait qu'un tout petit peu de la contribution personnelle de l'homme, celui-ci ne pourrait jamais en être assuré, déclare Luther en évoquant les expériences par lesquelles il passa pendant de nombreuses années, avant de découvrir la vérité (W² XVIII, 1961 s.). Cette vérité capitale est reprise par les Confessions Luthériennes (Apologie, IV, § 84; F.C., S.D., XI, § 45 s.).
- Les hommes posent beaucoup de questions: Pourquoi Dieu a-t-il permis la chute de l'homme? Pourquoi a-t-il permis que toute l'humanité soit infectée par le péché originel? Pourquoi ne change-t-il pas la volonté mauvaise de l'homme? Autant de questions qui concernent le "Deus absconditus" et auxquelles nous ne pouvons répondre que dans la révélation divine (W² XVIII, 1840). Nous ne

Mais qui sommes-nous pour contester Dieu dans sa justice? Il ne faut pas tenter de sonder, mais adorer Dieu et se prosterner devant le trône de grâce. Le Seigneur ne fait de tort à personne et n'agit jamais de façon injuste, même quand il condamne (W² XVIII, 1714, 1794, 1796, 1832).

- Il n'y a pas en Dieu de volontés contradictoires, et ce qui nous paraît contradictoire ou incompréhensible dans son action trouvera pour nous sa solution quand nous serons dans la gloire céleste (W² 1870, 1964 s.).

Luther a traité la question de la prédestination à fond dans son "De Servo Arbitrio" (1525). Quand il lui est arrivé d'en parler avant ou après la publication de cette oeuvre magistrale, ce fut toujours pour énoncer les mêmes vérités, même si en dehors du traité sur le serf-arbitre, il n'a guère étudié la question en détails. On trouve des exposés analogues dans la "Kirchenpostille" de 1521 (W² XII, 641 ss.), dans un sermon sur 2 Pierre 1:10 de 1523, publié en 1524 (W² IX, 1353), dans une mise en garde aux chrétiens d'Anvers après une discussion qu'il eut avec un habitant de cette ville à Wittenberg en 1525 (W² X, 1531). Cf. les textes dans Fr. Bente, p. 219 ss. Luther a écrit aussi de très belles lettres de consolation à des chrétiens affligés, dans lesquelles il montre le réconfort qu'on trouve dans la doctrine biblique de l'élection (lettres du 20 juillet 1528 et du 30 avril 1531, cf. le texte in Fr. Bente, p. 221 s.). Il s'exprime aussi à ce sujet dans la "Hauspostille" de 1533 (W² XIII, 199). Cf. également le "Trostsreiben in Anfechtung von der ewigen Vorsehung" à un anonyme (W² X, 1748; X, 1737 ss. 1745 ss.).

Dans son Commentaire de la Genèse (1536-1545), Luther revient toujours à nouveau sur l'idée que nous ne pouvons ni ne devons sonder le Dieu caché qui ne peut être appréhendé dans sa majesté nue (qui in nuda sua majestate non potest apprehendi, Erlangen, Opera Latina 2, 171), mais qu'il nous est demandé de recevoir avec foi les promesses de l'Evangile (Cf. de larges extraits, in Fr. Bente, p. 223 s.).

On a souvent prétendu que Luther aurait rétracté ou reformulé autrement les thèses défendues dans le De Servo Arbitrio. Philippi l'affirme par exemple dans sa "Glaubenslehre", IV, 1, 37. La preuve doit encore en être faite. Jamais il n'a récusé ou laissé entendre qu'il récusait ce qu'il avait écrit contre Erasme. Le Landgraf Philippe de Hesse prétendait en mars 1559 que si Erasme et Luther s'étaient retrouvés par la suite, ils auraient trouvé un terrain d'entente, le Réformateur ayant sensiblement modifié son approche de la doctrine de la prédestination (C.R. 9, 760). Flacius prouva aussitôt que cette allégation n'avait aucun fondement, faisant appel au Commentaire de la Genèse. Luther confesse même dans une lettre à Capiton du 9 juillet 1537: "Nullum enim agnosco meum justum librum nisi forte 'De Servo Arbitrio' et 'Catechismus'", et dans son Commentaire de la Genèse il ne cesse de se référer à son traité sur le serf-arbitre.

Il y a consensus entre les affirmations doctrinales de Luther et celles de la Formule de Concorde. Flacius avait déjà déclaré au colloque de Weimar (1560) que les thèses du "De Servo Arbitrio" étaient correctes. L'Article II de la Formule de Concorde endosse la doctrine du libre-arbitre (ou plutôt du serf-arbitre) de Luther (Cf. notamment F.C., S.D., II, § 44). Il en va de même de l'Article XI consacré à la doctrine de la prédestination éternelle, qu'on peut résumer ainsi: Dieu est seule cause du salut, tandis que l'homme est seul responsable de sa perdition. En 1569, les théologiens de la Saxe Ducale se déclarèrent entièrement d'accord avec la doctrine exposée dans le "De Servo Arbitrio", le Commentaire de la Genèse et les autres oeuvres du Réformateur. Cf. aussi l'Apologie du Livre de Concorde rédigée en 1582 par Kirchner, Selnecker et Chemnitz (Cf. Fr. Bente, p. 226-228).

12. Des autres sectes et hérésies:

Les onze premiers Articles de la Formule de Concorde devaient documenter le consensus que les Luthériens avaient retrouvé sur un certain nombre de points de la doctrine chrétienne, après que bien des querelles théologiques eurent agité l'Eglise de la Réforme. Il s'agissait en même temps de prouver que l'Eglise luthérienne n'avait pas abandonné la foi confessée à la Diète d'Augsbourg en 1530, qu'elle constituait un front uni dans la défense de la vérité, face à Rome et au Calvinisme (Cf. F.C.,

A la Diète d'Augsbourg en 1530, Jean Eck et d'autres identifiaient les Luthériens aux Anabaptistes et à d'autres sectes, ou du moins les tinrent pour responsables de la naissance de ces sectes, reproche que la Formule de Concorde récuse avec fermeté (F.C., S.D., XII, § 7 ss.). L'Anabaptisme est solennellement rejeté. Il naquit à Zurich, sous l'action de Conrad Grebel, Félix Manz et Georges de Chur appelé Blaurock. De là le mouvement se répandit rapidement en Souabie, dans le Tyrol, en Autriche et en Moravie. Hostiles aux autorités civiles, les Anabaptistes furent considérés comme des rebelles. Quelques-uns parmi eux furent exécutés à Zurich, dès janvier 1527. Une vague de persécution s'abattit sur l'Europe. En 1531 on comptait déjà plus de mille martyrs au Tyrol. Parmi leurs leaders les plus connus mentionnons Hubmaier, Denk, Dachser, Hans Hutt, Louis Haetzer, Eitelhans Langenmantel, Christian Entfelder, Hans Schlauffer, Wolfgang Vogel, Léonard Schiemer, Ulrich Hugwald, Melchior Rinck, Pilgram Marbeck, Jacques Buenderlin, etc.

Les différentes erreurs des Anabaptistes sont énumérées dans l'Article XI de la Formule de Concorde. L'Epitome relève qu'ils sont très divisés entre eux, mais qu'ils s'accordent cependant sur un certain nombre de doctrines (F.C., Epitome, XII, § 2). Certains d'entre eux étaient conservateurs, tandis que d'autres n'hésitaient pas à nier la Trinité. Tous cependant étaient hostiles à la doctrine luthérienne de la justification, des moyens de grâce et des sacrements et mettaient l'accent sur les sentiments et les expériences subjectives au détriment de la foi en Christ.

Hubmaier, né à Friedberg près d'Augsbourg, exerça son ministère à Ingolstadt, Ratisbonne et Waldshut. Il lut les oeuvres de Luther, puis se joignit à Zwingli pour lutter contre le Catholicisme. A Pâques 1525 il se fit rebaptiser avec une soixante de fidèles et entreprit de lutter contre le pédobaptisme. La même année on le contraignit à rencontrer Zwingli pour une disputation publique, à l'issue de laquelle il fut emprisonné. L'année suivante, il se rétracta et fut libéré. Il se rendit en Moravie où il reprit ses activités, rebaptisant notamment 12.000 personnes. Il fut à nouveau arrêté et, la barbe enduite de poudre et de soufre, brûlé à Vienne le 10 mars 1528. Trois jours plus tard, sa femme fut jetée dans le Danube du haut d'un pont, lestée d'une pierre. Hubmaier avait rejeté la doctrine biblique des moyens de grâce, dissocié de ces moyens de grâce l'action du Saint-Esprit et dénoncé le baptême des enfants comme pure idolâtrie. Il reprocha aussi à l'Evangile de la grâce tel que le prêchait Luther d'inciter à la sécurité charnelle et d'être un encouragement au vice.

Jacques Dachser fut l'un des plus fervents dirigeants des Anabaptistes d'Augsbourg. Auteur d'un ouvrage intitulé "Offenbarung", il dénonçait les "erreurs" des Luthériens, défendant les mêmes vues que Hubmaier. Hans Hutt, imprimeur infatigable de Franconie, participa au Concile des Anabaptistes d'Augsbourg. Il mourut en 1527, lors d'une tentative d'évasion. Il avait défendu aussi des vues qui allaient faire fortune dans les milieux anabaptistes: dénonciation de la propriété privée, communisme social, imminence de la parousie avec règne du Christ sur la terre auquel participeraient les Anabaptistes. D'autres enseignaient l'apocatastase, le salut final de tous, y compris des démons. D'autres allaient jusqu'à nier l'existence du diable. Cf. l'Article XVII de la Confession d'Augsbourg.

Jean Denk, considéré par beaucoup comme le véritable chef de l'Anabaptisme de l'époque, naquit en Bavière et grandit à Bâle. Dénoncé par Osiandre, il fut emprisonné en 1523 et s'évada. Il se réfugia à Augsbourg où il s'intégra à la communauté anabaptiste, après s'être fait rebaptiser. Il présida au Concile anabaptiste d'Augsbourg en 1527. Sa doctrine de Dieu était de type panthéiste. Il enseignait en particulier que la source et norme de doctrine n'était pas l'Ecriture, mais la voix intérieure de Dieu dans le coeur, et soutenait qu'un homme pouvait être sauvé sans l'Ecriture et sans une connaissance historique du Christ. Le Baptême était conçu par lui comme le signe visible de l'appartenance au peuple de Dieu. Selon lui, Dieu n'offrait sa grâce ni dans le Baptême ni dans la Cène.

Gaspar Schwenkfeldt, descendant d'une famille de nobles de Silésie, naquit en 1490 et étudia à Cologne. Il se rendit à deux reprises à Wittenberg, y rencontra la première fois Carlstadt et Thomas Münzer, et la seconde fois Luther. Mais il ne sut inspirer de confiance au Réformateur qui ne voyait en lui qu'un illuminé. Chassé de Silésie, pour y avoir suscité des troubles et des dissensions, il se rendit à Strasbourg d'où il s'efforça de créer dans toute l'Allemagne du sud des conventicules d'"Amoureux

de la Gloire du Christ", selon le titre que ses adeptes se donnaient eux-mêmes. Auteur de plusieurs ouvrages, dont un traité sur la déification de la chair du Christ (1539) et un Grand Catéchisme, il vit son enseignement condamné à Smalcalde en 1540, dut fuir Strasbourg et se réfugia successivement à Augsbourg, Spire et Ulm où il mourut le 10 décembre 1561.

Schwenkfeldt reprochait à la doctrine de Luther de ne pas faire progresser les gens dans la piété. Il en tira la conclusion que cette doctrine devait souffrir d'un déficit, voire être incorrecte. Semblable aux Anabaptistes, il dissocia l'action du Saint-Esprit des sacrements qui n'étaient pour lui que l'attestation visible de la foi. Dieu n'agit par aucun moyen extérieur. Il appartient donc à l'homme de se rendre intérieurement disponible et d'attendre que la grâce de Dieu agisse en lui. Il existe une Parole éternelle de Dieu qui n'a rien à voir avec l'Écriture ou la prédication de l'Évangile. C'est d'elle que se sert le Saint-Esprit pour faire son oeuvre. Dieu agit donc de façon directe, à l'aide de ce que Schwenkfeldt appelait une révélation immédiate et intérieure. La foi salvifique n'est donc pas la confiance en les promesses de l'Évangile, mais l'expérience d'une relation mystique de l'âme avec Dieu. Par ailleurs, il confondait justification et sanctification. Dans la Cène il y a participation à l'humanité déifiée du Christ, non pas par le pain et le vin, mais de façon immédiate et directe. On constate aisément l'incompatibilité fondamentale entre la doctrine de Schwenkfeldt et la théologie luthérienne, ce qui explique la prise de position de la Formule de Concorde (F.C., S.D., XII, § 28-35).

L'Article I de la Confession d'Augsbourg rejette la doctrine des "Samosaténiens modernes" qui exercèrent leur activité à l'époque de la Réforme en Italie, en Espagne, en Suisse et en Allemagne. La Formule de Concorde les appelle des "Ariens et Antitrinitaires modernes" (F.C., S.D. XII, § 36.37). Cf. aussi l'Apologie. Luther s'en prend aussi à un "fanatique" d'Anvers qui versait dans les mêmes hérésies (W² XXI a, 730). Mélanchthon remarque que certains Strasbourgeois avaient nié, lors du colloque de Marbourg de 1529, la divinité du Christ (C.R., I, 1099). L'Unitarisme, comme cela a déjà été noté, avait pénétré aussi dans certains cercles anabaptistes.

Sébastien Franck et Jean Campanus étaient en dernière analyse des Unitaires. D'autres exercèrent leur activité en Italie, tels que Ochino, Servet, Gribaldo, Gentile, Blandrate et Alciati (Cf. Fr. Bente, p. 233 s.). Francis Davidis de Transylvanie, en particulier, était farouchement antitrinitaire. Après des études à Wittenberg (1545 et 1548), il devint luthérien (1552), puis calviniste (1559). Secrètement tout d'abord, puis publiquement il s'efforça de faire pénétrer l'Unitarisme en Transylvanie. Il niait la divinité du Christ, rejetait le Baptême des enfants et la Sainte Cène. Après que le prince et la plupart des nobles se furent convertis à l'Unitarisme, Davidis devint surintendant de l'Église Unitaire de Transylvanie (1568). Plus tard, un Catholique monta sur le trône de la Principauté. Dans un sermon du 29 mars 1579, Davidis s'éleva contre l'adoration du Christ qu'il taxa d'idolâtrie semblable à l'invocation de la vierge Marie. Il fut déposé et emprisonné, et mourut dans sa prison le 15 novembre de la même année.

La Pologne influencée par l'humanisme et gouvernée par des nobles à l'esprit ouvert, protégea les Protestants et, par la suite, les réfugiés unitaires, parmi lesquels les Italiens Francis Lismanio, Grégoire Pauli et Pierre Statorius. Ces Unitaires cependant étaient profondément divisés, et le restèrent jusqu'à la venue en Pologne de Faustus Socin, né à Sienne en 1539 et mort en Pologne en 1604, qui était le neveu de Laelius Socin, lequel avait quitté l'Italie au moment de l'inquisition et était mort à Zurich en 1562. Faustus publia en 1562 un commentaire anonyme du premier chapitre de l'évangile de Jean, commentaire qui indiquait tout le programme unitaire. Arrivé en Pologne en 1579, il tenta d'unir les Antitrinitaires. L'Unitarisme connut une expansion rapide en Pologne et se dota d'un institut théologique florissant à Racov. Les Jésuites cependant réagirent: on ferma l'école (1638) et bannit les Unitaires (1658). La secte entra dans l'histoire de l'Église sous le nom de "Sociniens". En 1605 elle avait publié le Catéchisme de Racov, traduit en latin en 1609, qui constitue la principale source des hérésies sociniennes. Ses principales thèses sont les suivantes: Il n'y a qu'une personne divine; le Christ n'est qu'un homme qui reçut, en récompense de sa vie sainte, la domination sur le ciel et la terre. En tant que tel il est le représentant de Dieu, non pas "Deus factus homo", mais

"homo factus Deus". Il n'est donc pas interdit de l'adorer. Il n'y a pas de péché originel et l'homme perdu peut, avec l'aide de Dieu et du Christ, faire son salut. Dieu lui pardonne ses péchés, mais une rédemption n'était pas nécessaire pour cela. Quant aux impies et aux démons, ils seront un jour entièrement exterminés. Enfin, les croyants n'ont pas besoin de l'A.T., car le N.T. est une révélation plus complète et plus claire. Il va de soi que de telles doctrines sont absolument incompatibles avec l'essence même de la foi chrétienne, aussi l'Apologie de la Confession d'Augsbourg précise-t-elle que les négateurs de la doctrine de la Trinité se situent en dehors de l'Eglise du Christ, sont des idolâtres et insultent Dieu (Apologie, Article I, § 1). La Formule de Concorde condamne leurs hérésies dans son Article XII (F.C., Epitome XII, § 30; S.D. XII, § 39). La mise au point s'imposait. Anabaptisme, Schwenkfeldianisme, nouvel Arianisme et nouvel Antitrinitarisme trouvent ainsi leur réfutation dans le dernier Article de cette Confession de foi, cela pour éviter toute ambiguïté et tout amalgame.

13. Origine, particularités et adoption officielle de la Formule de Concorde:

Le combat pour la pureté et l'unité de la doctrine n'est en rien incompatible avec l'amour de la paix dans l'Eglise, tant s'en faut, et l'histoire de la Formule de Concorde en est le témoin. A la différence du Calvinisme qui tolère un certain pluralisme, le Luthéranisme a toujours milité pour l'unité doctrinale, ce qui explique tous les efforts déployés par théologiens et princes en vue de la restaurer sans compromission. Flacius tenta en vain de réunifier le Luthéranisme. Ses premiers efforts remontent à 1556. Sans succès, les Philippistes ne répondant pas à ses appels. Plusieurs fois il tenta de rencontrer Mélanchthon en 1556, mais ce dernier le considérait comme son ennemi personnel. Flacius se tourna alors vers le clergé de Basse-Saxe, l'invitant à jouer le rôle de médiateur entre Mélanchthon et lui. On accéda à cette demande, et quatre surintendants, accompagnés de quatre pasteurs, furent envoyés à cet effet à Wittenberg. Il s'agissait de Valentin Curtius, Dionysius Schunemann, Paul von Eitzen, F. Henning, Antonius Wippermann, Moerlin et Chemnitz. Mélanchthon les reçut de façon amicale, le 19 janvier 1557, mais soutint que Flacius avait médité à son sujet et refusa de discuter avec les représentants de la Basse-Saxe s'ils prenaient les thèses de Flacius comme document de base. Le 21 janvier, la délégation proposa donc une autre série de thèses. Celles-ci n'eurent pas le don de plaire à Mélanchthon qui accusa la délégation de conspirer avec Flacius contre lui. Calmé par Paul Eber, il accepta néanmoins de réagir aux thèses par écrit.

Flacius cependant craignait que la délégation ne fît des concessions doctrinales à Mélanchthon. Celle-ci vint le trouver le 23 janvier à Coswig, non loin de Wittenberg, dans l'espoir de calmer ses craintes ainsi que celles de ses amis. S'étant fait informer du déroulement des débats, Flacius persista dans son mécontentement. Là-dessus, la délégation retourna, irritée, à Wittenberg. Elle refusa cependant de remettre à Mélanchthon un document secret que Flacius lui avait confié à cet effet, retourna à Coswig et demanda à Flacius d'en rédiger un autre qui ne soit pas de nature à susciter chez Mélanchthon suspicions et animosité. Flacius et les siens y consentirent. Mélanchthon cependant se rebiffa, déclarant entre autres qu'il n'était pas prêt à discuter des adiaphora ni à censurer ceux qui avaient participé aux délibérations concernant l'Intérim de Leipzig. La méfiance et l'inimitié ne firent que croître. Tel fut le résultat négatif de tous les efforts de médiation accomplis par la délégation de Basse-Saxe.

Quatre semaines plus tard, le Duc Albert de Mecklemburg envoya des messagers à Wittenberg, pour qu'ils tentent eux aussi de médier entre Mélanchthon et Flacius. Ils présentèrent des thèses plus dures encore que celles des théologiens de la Basse-Saxe. Mélanchthon fut tout aussi outré, notamment parce qu'on lui demandait de reconnaître ses erreurs dans la controverse adiaphoriste. Ce fut donc un nouvel échec. Un colloque devait se tenir à Worms en 1557, opposant Luthériens et Catholiques. Pour le préparer, les Luthériens se rencontrèrent en juin à Francfort-sur-le-Main. On leur proposa d'aller affronter les Catholiques à Worms en se présentant comme un front uni, en déclarant donc qu'ils étaient unis entre eux sur tous les

points de la doctrine. Nicolas Gallus, Flacius et les siens s'y opposèrent, disant que cela ne correspondait pas aux faits. Avant que ne se réunisse le colloque de Worms, Flacius, dans une lettre du 9 août 1557 demanda à tous les Luthériens de faire une profession de foi condamnant l'Intérim, l'Adiaphorisme, le Majorisme, l'Osiandrisme et le Zwinglianisme. La majorité des délégués, conduits par Mélanchthon, refusèrent d'accéder à cette demande. De ce fait, le colloque avorta et couvrit l'Eglise Luthérienne de honte. Les Catholiques connaissaient fort bien les divisions des Luthériens. Ils leur demandèrent s'ils acceptaient ou non les erreurs mentionnées ci-dessus (Adiaphorisme, Majorisme, Osiandrisme, Zwinglianisme). Ceux-ci ne furent pas en mesure de leur répondre! Rarement l'Eglise Luthérienne fut aussi infidèle à sa mission de témoin.

Les Catholiques quittèrent le colloque confortés dans leur position, projetant de priver les Luthériens des privilèges que leur garantissait la Paix d'Augsbourg. Les princes luthériens, flairant le danger, redoublèrent d'effort et organisèrent des rencontres destinées à mettre fin à ces conflits (Francfort en 1558, Naumburg en 1561). Cependant la paix leur importait plus que l'unité doctrinale. Otto Henri du Palatinat, Auguste de Saxe, Joachim de Brandebourg, Wolfgang de Deux-Ponts, Christophe du Wurtemberg et Philippe de Hesse signèrent un document (le "Frankfurter Rezess") dans lequel ils se déclaraient unis dans une acceptation commune des Symboles Oecuméniques, de la Confession d'Augsbourg de 1530 et son Apologie. Les questions controversées (justification, bonnes oeuvres, Sainte Cène et adiaphora) y étaient traitées en des termes très vagues. La plupart des théologiens critiquèrent ce document. Flacius en particulier riposta en publiant son "Grund und Ursach, warum das Frankfurtisch Interim in keinem Wege anzunehmen sei". Ses critiques étaient les suivantes: Aucune mention n'était faite des Articles de Smalcalde; le document bagatellisait les différences doctrinales qui séparaient les Luthériens; ce qui y est dit de la Cène est ambigu et crypto-calviniste; les déclarations sur les adiaphora ne sont pas satisfaisantes; enfin, on cherchait le compromis et non pas la vérité. Flacius et les siens refusèrent donc de souscrire au "Frankfurter Rezess". Avec la collaboration de Strigel, Schnepf, André Hügel, Jean Stössel, Simon Musaeus, Joachim Moerlin, Sarcerius et Aurifaber, il en réfuta les thèses dans un ouvrage intitulé le "Livre de Confutation". Les Philippistes, quant à eux, se confortèrent dans leur opinion en publiant le "Corpus Doctrinae" appelé encore "Corpus Philippicum" ou "Misnicum", qui ne contenait que des oeuvres de Mélanchthon.

Pour guérir la brèche et mettre fin au scandale public, Flacius et les siens préconisèrent la convocation d'un Synode Général Luthérien ("Supplicatio Quorundam Theologorum... pro Libera Christiana et Legitima Synodo", 1559, signée par des théologiens représentant la Saxe Ducale, Hambourg, Brême, Luebeck, Rostock, Wismar, Magdebourg, Halberstadt, Coethen, Brunswick, Hesse, Brandebourg, la Saxe Electorale, Nueremberg, Augsbourg, Baden, etc.). Mais Mélanchthon était violemment opposé à ce projet et le dénonça comme un "Synode de Brigands" au pouvoir des partisans de Flacius. Le projet échoua, essentiellement parce que l'Electeur Auguste avait fait savoir qu'il n'assisterait pas à ce Synode. Christophe de Wuerttemberg plaida pour une réunion de tous les princes et Etats à Naumburg. Pour lui il ne s'agissait pas tant de trouver un consensus doctrinal que de renouveler la souscription à la Confession d'Augsbourg et de présenter un front unifié lors d'un prochain concile. Flacius et les siens supplièrent les princes de renoncer à tout compromis doctrinal, mais les princes, soucieux de rétablir la paix, refusèrent de prendre connaissance de leur supplique.

L'Assemblée de Naumburg désirait souscrire à la Confession d'Augsbourg de 1530, dans ses éditions allemande et latine publiées en 1531. En fait, sur l'insistance de l'Electeur Frédéric, soutenu par l'Electeur Auguste, on se décida finalement en faveur de l'Augustana Variata de 1540, à l'exclusion des Articles de Smalcalde. Aussi les Gnéso-luthériens refusèrent-ils de signer. Ils étaient soutenus en cela par plusieurs princes. L'Assemblée de Naumburg fut donc un échec; elle ne parvint pas à réunifier l'Eglise Luthérienne.

Deux théologiens étaient particulièrement soucieux de rétablir la paix dans l'unité doctrinale, Andreae et Chemnitz. Jacques Andreae naquit en 1528 à Weiblingen, fut pasteur à Stuttgart, pasteur, puis surintendant à Tübingen, puis professeur et

recteur de l'université. Il mourut en 1590, après avoir dépensé énormément d'énergie, accompli de nombreux voyages et fait preuve de beaucoup de diplomatie dans l'intérêt de la concorde. Il eut droit aux critiques aussi bien des Philippistes que des Gnésio-luthériens. Fervent ouvrier de paix, il était sans doute privé de la perspicacité théologique de Chemnitz. Ce dernier naquit le 2 novembre 1522, à Treuenbitzen dans le Brandebourg. Après des études à Francfort-sur-Oder et Wittenberg, où il fut l'élève de Mélanchthon, il devint recteur de l'école de Königsberg, puis bibliothécaire du Duc Albert. Il perdit les faveurs de ce dernier en entrant dans la lutte contre l'Osiandrisme, et revint à Wittenberg où il professa la dogmatique à l'aide des Loci Communes de Mélanchthon. Puis il devint surintendant à Brunswick, et mourut le 8 avril 1586. Il fut considéré comme le prince de la théologie luthérienne, comme le plus grand théologien luthérien de sa génération, le deuxième Martin du Luthéranisme, selon l'expression des Catholiques, qui disaient de lui: "Si posterior non fuisset, prior non stetisset". Il est l'auteur d'ouvrages de première importance: *Examen Concilii Tridentini* (1565-1573), *De Duabus Naturis in Christo* (1570), *Harmonia Evangelica*, publiée par Leyser en 1593 et complétée par Jean Gerhard. Andreae et Chemnitz firent connaissance au cours d'une visitation dont ils avaient été chargés. C'est à ces deux hommes avant tout qu'on doit la rédaction de la Formule de Concorde et la réunification du Luthéranisme autour de l'enseignement de son fondateur.

Andreae composa en 1567 une "Confession et Courte Explication de Plusieurs Articles Controversés", dans laquelle il traite successivement de la justification, des bonnes oeuvres, du libre-arbitre, des adiaphora et de la Sainte Cène. Il parvint à convaincre le Duc Jules et à le gagner pour ses projets de réunification (1568). En janvier 1569 il rencontra les théologiens de Wittenberg qui surent le convaincre qu'ils n'enseignaient pas de fausse doctrine. Aussi, quand il annonça publiquement que les Philippistes étaient fidèles à l'enseignement de Luther, il éveilla les soupçons des Gnésio-luthériens. Une nouvelle rencontre eut lieu à Zerbst, le 7 mai 1570, à l'issue de laquelle Andreae annonça que les Luthériens avaient retrouvé leur unité. Tous les théologiens présents y avaient affirmé leur adhésion à la Confession d'Augsbourg, à son Apologie et aux Articles de Smalcalde. Les Philippistes l'avaient cependant fait avec une réserve: leur adhésion devait être interprétée conformément aux positions doctrinales du "Corpus Philippicum". Il fallut encore un certain temps à Andreae pour se méfier de ces hommes, de leurs réserves mentales, voire de leur duplicité. Il changea donc de tactique et limita ses efforts de réunification à la Souabie et à la Basse-Saxe. Pour ce faire, il publia en 1573 une série de sermons prononcés l'année précédente sur les questions controversées. Chemnitz, Westphal de Hambourg, Chytraeus de Rostock et d'autres se réjouirent du contenu de ces prédications, estimant cependant que le recours à la prédication pour mettre fin au conflit n'était pas adéquat. Andreae en prit bonne note et rédigea la "Concorde de Souabie" (*Schwäbische Konkordie*), qui est un premier jet de la Formule de Concorde. La structure et le contenu étaient identiques à ses sermons de 1573. Le 22 mars 1574, il envoya un exemplaire de cette Concorde de Souabie au Duc Jules et à Chemnitz, pour qu'ils en prennent connaissance et la discutent dans les Eglises de Basse-Saxe. L'ouvrage fut donc largement discuté. On proposa de nombreux amendements et une toute nouvelle rédaction des articles sur le libre-arbitre et la Cène. Un nouveau texte parut donc, la "Concorde Souabo-Saxonne", signée par les théologiens et pasteurs des duchés de Brunswick, Mansfeld, Hoya et Oldenburg. En Basse-Saxe cependant il y avait des réticences. On reprochait au document un style inégal, et un trop fréquent recours à la terminologie latine et à des citations des oeuvres de Mélanchthon.

Quand l'Electeur Auguste de Saxe prit conscience de la malhonnêteté des Crypto-calvinistes, il encouragea considérablement les efforts de paix déployés par leurs adversaires. Il prit lui-même la tête de ce mouvement. On se réunit au couvent de Maulbrunn, dans le Wuerttemberg, le 19 janvier 1579, pour rédiger une confession de foi dont on espérait qu'elle mettrait effectivement fin à tous les conflits. Il s'agit de la Formule de Maulbronn, un texte plus bref que celui de la Concorde Souabo-Saxonne, sans jargon latin ni citations de Mélanchthon. Andreae, qui préférait la Formule de Maulbronn à la Concorde Souabo-Saxonne, conseilla à l'Electeur de Saxe de réunir une conférence générale des principaux théologiens, entre autres

à Dresde et professeur à Jena) fut également consulté. Une grande conférence eut lieu à Torgau, du 28 mai au 7 juin 1576. Les grands ténors et militants du Luthéranisme authentique étaient là, Selnecker, Andreae, Chemnitz, André Musculus, Christophe Cornerus et David Chytraeus (1530-1600, professeur à Rostock). On y rédigea, après un intense travail théologique le Livre de Torgau, qui est une refonte de la Concorde Souabo-Saxonne tenant compte du texte de la Formule de Maubronn. On y ajouta aussi un article sur la descente du Christ aux enfers. Ce travail fut accompli à la satisfaction de tous qui n'osaient plus espérer en un consensus doctrinal.

L'Electeur de Saxe étudia l'oeuvre et en envoya des exemplaires aux autres princes et Etats allemands, leur demandant de la faire lire à leurs théologiens. Il y eut quelques critiques. Certains voulaient que l'autorité de Mélanchthon soit reconnue par le document au même titre que celle de Luther. D'autres souhaitaient que les auteurs de controverses soient identifiés dans le texte par leurs noms. D'autres encore estimaient que le texte était trop long. Andreae en fit donc un résumé, avec le consentement de l'Electeur. Ce résumé reçut le nom d' "Epitome". Andreae, Selnecker et Chemnitz se réunirent dans le couvent de Bergen pour étudier toutes les propositions d'amendements (1-14 mars 1577). Musculus, Cornerus et Chytraeus les rejoignirent par la suite. Des changements furent donc apportés au texte. Le souci principal fut la clarté et l'intelligibilité du texte. Ainsi fut parachevé le Livre de Bergen, appelé encore "Solida Declaratio" ou la Formule de Concorde. L'Epitome rédigée par Andreae fut également approuvée. Les théologiens écrivirent une préface qui fut signée par les princes, et on y ajouta le Catalogus Testimoniorum de Chemnitz, qui n'a cependant pas rang de confession de foi. La Formule de Concorde fut publiée pour la première fois en allemand à Dresde, en 1580, en tant que partie du Livre de Concorde, tandis que la première édition latine autorisée parut à Leipzig en 1580.

L'Electeur Auguste avait songé à faire adopter la Formule de Concorde par une Conférence Générale, mais les théologiens réunis à Bergen, craignant de nouvelles difficultés, lui proposèrent de la faire adopter directement par les Eglises Luthériennes. Elle fut donc étudiée et signée par les Electeurs de Saxe, de Brandebourg et du Palatinat, 20 ducs et princes, 24 comtes, 4 barons, 35 villes impériales et environ 8.000 théologiens et pasteurs, représentant environ deux tiers des territoires luthériens d'Allemagne. Les premiers à la signer furent bien sûr Andreae, Selnecker, Musculus, Cornerus, Chytraeus et Chemnitz (29 mai 1577). Cf. F.C., Epitome XII, 31; S.D. XII, 40. L'attitude théologique des princes fut bien sûr déterminante. D'autre part, les pasteurs refusant de signer savaient qu'ils seraient démis de leurs fonctions. Mais on ne recourut nulle part à la coercition ni au chantage. D'autre part, on se donna le temps; le délai était de deux ans, et personne n'était admis à signer la Formule de Concorde, s'il ne l'avait pas lue. Il est cependant permis de croire que certains signèrent avec une mauvaise conscience, sans une conviction sincère. Il n'est sans doute pas de Confession de foi qui ait requis autant de temps et de soins pour aboutir à sa rédaction finale. Les critiques, comme on pouvait s'y attendre, ne manquèrent pas. Elles vinrent essentiellement du camp calviniste. Cf. Fr. Bente, p. 248.

En Saxe Electorale, où le Crypto-calvinisme avait régné en maître, il fallait redoubler de précautions, pour que tout se passât dans de bonnes conditions. L'Electeur y veilla, demandant à chaque pasteur de son territoire d'y apposer sa signature. Mais là aussi, l'histoire n'a décelé aucune trace de contrainte physique ou morale. Il y eut quelques réticences dans les universités de Wittenberg et de Leipzig, que l'on parvint à surmonter. Certains princes refusèrent de signer la Formule de Concorde, essentiellement pour des considérations politiques. Certains territoires, il est vrai, étaient définitivement passés au Calvinisme (Anhalt, Basse-Hesse, Palatinat, etc.). Certains hommes, enfin, étaient vexés, pour n'avoir pas été consultés durant les travaux préliminaires. En dehors d'Anhalt, de Basse-Hesse et du Palatinat, les territoires ou villes qui refusèrent de signer furent les suivants: Deux-Ponts, Nassau, Bentheim, Tecklenburg, Solms, Ortenburg, Liegnitz, Brieg, Wohlau, Brême, Dantzig, Magdebourg, Nuremberg, Wissembourg, Windsheim, Francfort-sur-le-Main, Worms, Spire et Strasbourg. En Suède et au Danemark, la Formule de Concorde fut interdite de vente et de lecture, par ordonnance du Roi Frédéric II (24 juillet 1580). Par la suite, cependant, l'Eglise du Danemark apprit à apprécier la Formule de Concorde et à la considérer comme un Symbole de foi, au moins dans son contenu,

à défaut de sa forme.

La Formule de Concorde libéra l'Eglise Luthérienne du Romanisme, du Calvinisme, du Synergisme, de l'indifférence doctrinale et de l'unionisme. Non pas en proposant une doctrine nouvelle, mais en revenant à l'enseignement du Réformateur. Elle n'apporte dans son contenu rien de nouveau, ne propose aucune doctrine nouvelle, mais répète, défend, articule dans le détail et définit clairement, face aux déviations de l'époque, la théologie de Luther. La Confession d'Augsbourg avait proposé dans sa conclusion, si le besoin s'en faisait ressentir ou si le désir en était exprimé, de donner de plus amples informations sur l'enseignement de l'Eglise Luthérienne (C.A., Conclusion, § 7). C'est chose faite avec la Formule de Concorde. Elle ne veut être qu'une explicitation de doctrines déjà confessées dans d'autres textes (Cf. F.C., Préface, § 23; S.D., Sommaire de la Doctrine, § 2.9). Elle réaffirme l'autorité des Confessions antérieures (Confession d'Augsbourg, Apologie, Petit et Grand Catéchismes, Articles de Smalcalde), et se réfère aussi d'innombrables fois à Martin Luther, notamment à sa Grande Confession de la Sainte-Cène, son Serf-Arbitre et son Commentaire de la Genèse (F.C., S.D. III, § 28.67; Epitome VIII, § 18; S.D. II, § 43; Epitome IX, § 2; S.D. IX, § 1).

On a soutenu que la Formule de Concorde représentait une synthèse ou la combinaison de deux courants théologiques incompatibles, celui de Luther et celui de Mélanchthon, une sorte de Luthéranisme mélanchthonien. Elle constitue en fait une victoire entière du Luthéranisme sur le Mélanchthonianisme. Certes, il s'agissait de rétablir la paix dans l'Eglise Luthérienne, mais ce ne fut pas au prix de compromis doctrinaux. Toutes les erreurs propagées par Mélanchthon et les Philippistes sont rejetées, quoique leurs auteurs ne soient jamais nommément mentionnés. L'équilibre réalisé ne se situe pas entre Luther et Mélanchthon, mais entre le Calvinisme et le Synergisme, le Romanisme et le Zwinglianisme, le Majorisme et l'Antinomisme. Il n'y a dans les Articles de la Formule de Concorde aucune trace de Synergisme et de Crypto-calvinisme, donc de Mélanchthonianisme.

D'autre part, Luther n'est pas l'autorité suprême. Certes, son autorité est reconnue et affirmée avec joie, mais la seule source et norme des affirmations doctrinales de ce document est l'Ecriture Sainte. C'est la preuve scripturaire qui tranche en toutes circonstances, comme chez Luther.

On a reproché à la Formule de Concorde de constituer un facteur de divisions dans le Luthéranisme, d'avoir poussé certaines Eglises Luthériennes dans le camp réformé. Il n'en est rien. Les Eglises qui ne l'ont pas signée ne l'ont pas fait parce qu'elles s'étaient déjà laissé gagner auparavant par le Calvinisme. Ce n'est pas la Formule de Concorde qui divisa le Luthéranisme, mais l'ensemble des erreurs auxquelles il eut à faire face, erreurs que certaines Eglises ne surent pas surmonter. Elle n'a pas non plus poussé dans le Calvinisme des Luthériens sincères, mais s'est contentée de répéter et de confesser ce que l'Eglise Luthérienne avait cru et confessé dès l'origine. Il fallait cette mise au point doctrinale pour mettre fin à des conflits qui étaient le fait non pas de ceux qui voulaient rester fidèles à la Réforme, mais des Philippistes.

La Formule de Concorde est très précisément la Confession de foi dont l'Eglise Luthérienne avait besoin à l'époque. Elle sut faire ce qu'aucune des nombreuses rencontres de princes et de théologiens et aucun des innombrables écrits publiés avant elle n'étaient parvenus à réaliser: l'unité de l'Eglise Luthérienne menacée par les divisions, l'anarchie et la ruine totale. L'histoire du Luthéranisme montre aussi que partout où on ignore, dédaigne ou méprise la Formule de Concorde, on cède à l'indifférentisme doctrinal et à l'unionisme, tandis que le message de l'Eglise Luthérienne reste clair, fort et convaincant partout où on connaît et apprécie cette Confession de foi. Elle constitue donc, à n'en pas douter, une bénédiction divine d'un prix inestimable.

Du fait qu'elle trace une ligne de démarcation extrêmement précise entre Luthéranisme d'une part, Romanisme, Calvinisme et Synergisme de l'autre, elle est loin d'être appréciée par tout le monde dans et en dehors de l'Eglise Luthérienne. Dès sa parution, elle souleva une tempête de protestations. Même la Reine Elisabeth d'Angleterre envoya une délégation auprès de l'Electeur pour le prier d'empêcher sa promulgation.

Jean Casimir du Palatinat, encouragé par la Reine d'Angleterre, fit tout pour empêcher son adoption dans son territoire. Elle fut l'objet de bien des pamphlets, dont beaucoup étaient anonymes, qui critiquaient en particulier sa doctrine de la Sainte Cène et sa christologie. Le Réformé Ursinus, l'auteur principal du Catéchisme de Heidelberg, publia en 1581 l'"Admonitio Christiana de Libro Concordiae", appelée encore "Admonitio Neostadiensis". Les accusations et reproches formulés par cet ouvrage furent réfutés dans la "Apologia oder Verantwortung des Christlichen Konkordienbuchs" que Kirchner, Selnecker et Chemnitz firent paraître en 1583. Les tempêtes se sont calmées depuis, mais la Formule de Concorde n'a pas de sympathisants dans les milieux luthériens modernes, favorables à l'ocuménisme. On lui reproche d'avoir "ossifié la théologie luthérienne" (Reinhold Seeberg), transformé l'Évangile en une doctrine (Tschackert), d'avoir confondu religion et théologie, piété et orthodoxie, orthodoxie et confessionnalisme exclusif. Mais à qui la faute? Qui a rendu les déclarations de la Formule de Concorde nécessaires? Qui a obligé les auteurs à une définition aussi rigoureuse, claire et nette des doctrines? D'autre part, y a-t-il Évangile sans ces doctrines fondamentales de la foi chrétienne? Y a-t-il vraie piété sans pureté doctrinale? "L'Évangile est proprement un enseignement (propre doctrina est)... Il lui apprend que pour obtenir le pardon de Dieu, il doit croire que le Fils de Dieu, Jésus-Christ, notre Seigneur, a pris sur lui et subi la malédiction de la Loi et expié tous nos péchés..." (F.C., S.D.V, § 20). Il n'y a pas d'Évangile sans doctrine divinement révélée!

La Formule de Concorde a ses détracteurs. Elle attend encore ses réfutateurs. Jusqu'à présent personne n'a su réfuter bibliquement les doctrines énoncées, car elles sont véritablement bibliques et émanent directement de la Parole infallible de Dieu. Elles sont universelles et authentiquement oecuméniques. L'Article XI de la Solida Declaratio s'achève sur cette profession de foi: "Nous espérons que notre exposé fera comprendre à tous, à nos amis comme à nos adversaires, que nous n'avons pas eu l'intention, dans l'intérêt de la paix, de la concorde et de l'union, de faire une concession quelconque au détriment de l'éternelle et immuable vérité divine que nous ne pouvons modifier à notre gré. Aussi bien, une paix et un accord établis contre la vérité et dans le dessein de l'opprimer ne sauraient être durables. Nous avons eu encore bien moins l'intention d'altérer la pure doctrine et de parer et de cacher les erreurs manifestes et damnables. Par contre, l'union que nous aimons de tout notre cœur et à laquelle nous avons l'ardent désir de contribuer de tous nos efforts, c'est celle qui, sans léser l'honneur de Dieu, sans rien abandonner de la vérité divine du Saint Évangile, sans laisser place à la moindre erreur, amène les pauvres pécheurs à la vraie pénitence, les relève par la foi, les fortifie dans la nouvelle obéissance, afin qu'ils obtiennent, par le mérite du Christ seul, la justice et le salut éternel" (F.C., S.D. XI, § 95

Aussi les Luthériens, les avocats naturels d'une union agréable à Dieu parce que fondée sur la confession commune de la vérité divine, non seulement veilleront avec soin à préserver les trésors que Dieu leur a confiés par la Formule de Concorde, mais s'efforceront de les partager avec d'autres, en priant avec ferveur, ensemble avec les pieux rédacteurs de cette Confession de Foi: "Que le Dieu tout-puissant, le Père de notre Seigneur, nous accorde la grâce de son Saint-Esprit, afin que nous soyons tous d'accord en lui et que nous persévérions dans une telle concorde chrétienne à laquelle il prend plaisir! Amen" (F.C., Epitome XI, § 23).

13

ANALYSE DE LA CONFESSION D'AUGSBOURG ET DE L'APOLOGIE

L'Apologie suit le même plan que la Confession d'Augsbourg. Celle-ci, précédée d'une introduction, se divise en deux parties: 1) Articles de foi et de doctrine (Articles 1-21), 2) Articles qui sont contestés et où l'on traite des abus qui ont été modifiés (Articles 22-28). Vient enfin une conclusion.

I

ARTICLES DE FOI ET DE DOCTRINE

ARTICLE I: De Dieu

Confession d'Augsbourg:

Dans ses "404 Propositions", Jean Eck avait accusé Luther de nier la Trinité et la divinité du Christ. L'Article I montre donc que les Luthériens sont d'accord avec l'Eglise ancienne sur la doctrine de Dieu.

- Réaffirmation du dogme de Nicée-Constantinople: Il y a un seul Dieu en trois personnes distinctes (§ 1-3).
- Père, Fils et Saint-Esprit constituent un Dieu unique qui est éternel, indivisible, infini (attributs quiescents), d'une incommensurable puissance, sagesse et bonté (attributs transitifs) (§ 3).
- Recours à la terminologie classique (essence/personne) (§ 4).
- Rejet de l'antithèse: Manichéens, Valentiniens, Ariens, Eunomiens, Mahométans, Samosaténiens anciens et modernes. Ainsi est récusée en particulier l'hérésie de certains Anabaptistes de la première heure (§ 5.6).

Apologie:

Réaffirmation du dogme de l'Eglise ancienne et condamnation de tous ceux qui enseignent autrement.

ARTICLE II: Du péché originel

Confession d'Augsbourg:

- Source du péché originel: le péché d'Adam (§ 1).
- Nature du péché originel, négativement et positivement (§ 2).
- La culpabilité et le châtement qu'il entraîne (§ 3).
- Antithèse: Condamnation des Pélagiens et autres (allusion au semi-pélagianisme des Scolastiques et de Zwingli) (§ 4).

Apologie:

- n'est pas un péché, mais une simple inclination au péché, et que l'absence de crainte de Dieu est un péché actuel, et non le péché originel (§ 1-3).
- La Confession d'Augsbourg a intentionnellement défini le péché originel comme absence de crainte de Dieu, pour réfuter la doctrine selon laquelle il n'aurait fait qu'affaiblir la nature humaine (§ 4-13).
 - Cette définition du péché originel n'est pas nouvelle. Les anciens l'ont défini comme privation de la justice originelle (forma peccati originalis) et comme concupiscence (materia peccati originalis). Telle était la définition de saint Augustin (§ 24.25), de Thomas d'Aquin, Bonaventure et Hugo (§ 27-29)).
 - Preuves scripturaires (§ 30.31).
 - Importance de cette doctrine (§ 32-34).
 - C'est à tort qu'on accuse Luther d'avoir enseigné que le Baptême supprime la culpabilité du péché originel, mais n'efface pas ce péché proprement dit (§ 35-37).
 - La concupiscence est vraiment péché et place l'homme sous la colère de Dieu (§ 38-41).
 - Rome, en enseignant que la concupiscence n'est en soi ni mauvaise ni bonne, minimise le péché originel. Or tout homme sait par expérience que les pensées de son coeur sont coupables (§ 42-45).
 - Il faut bien comprendre la corruption totale entraînée par le péché originel, pour apprécier à leur juste valeur les mérites du Christ (§ 46-50).

ARTICLE III: Du Fils de Dieu

Confession d'Augsbourg:

- Sa personne: union indissoluble de la nature divine et de la nature humaine en la personne unique du Christ (§ 1.2).
- Ses deux états (§ 3-6).

Apologie:

- Réaffirmation du dogme du Symbole Apostolique et du Symbole de Nicée et constat que dans cette doctrine il n'y a pas de divergence entre Rome et les Luthériens.

ARTICLE IV: De la justification

Confession d'Augsbourg:

- La justification du pécheur a lieu
 - sans les oeuvres de la Loi (§ 1),
 - par pure grâce, au nom du Christ qui a souffert pour nous et par le moyen de la foi, foi que Dieu impute à justice (§ 2.3).

Apologie:

- La Confutation rejette l'affirmation selon laquelle a) l'homme ne peut pas mériter le pardon de ses péchés, b) le pécheur est pardonné et justifié par la foi seule (§ 1-4).
- L'origine du dissensus et les erreurs des adversaires:

- Ce qu'exige la Loi (§ 7.8).
- Les erreurs des Scolastiques concernant la Loi (§ 9-16).
- La doctrine catholique de la "gratia prima" (la foi qui est connaissance historique prédispose le coeur de l'homme à aimer Dieu) n'est qu'un expédient (§ 17.18).
- Autre subterfuge catholique: la distinction entre mérite de congruité et mérite de condignité (§ 19.20).
- Une telle doctrine conduit au désespoir (§ 21).
- L'homme est capable de la "justice de la raison" (justice civile) (§ 22-24).
- Cette justice civile ne justifie personne, comme l'affirment l'Ecriture et saint Augustin (§ 25-35).
- L'amour n'est pas non plus source de justification (§ 36-39).
- Il faut distinguer entre la justice de la Loi que l'homme s'efforce d'obtenir par ses oeuvres, et la justice de l'Evangile offerte gratuitement à ceux qui croient en Christ (§ 40-47).
- Qu'est-ce que la foi qui justifie?
 - La foi justifiante n'est pas une simple connaissance historique (§ 48).
 - La justice de la Loi apporte quelque chose à Dieu, tandis que la justice de la foi reçoit son don (§ 49).
 - La foi justifiante est essentiellement confiance en Christ et dans les promesses de l'Evangile (§ 50-56).
 - La foi est en corrélation étroite avec la miséricorde divine (preuves bibliques (§ 57-60)).
- C'est la foi en Christ qui justifie:
 - L'Evangile, comme la Loi, nous accuse et nous appelle à la repentance. La foi en ses promesses de pardon et de salut nous console et nous relève (§ 61-68).
 - Justifier signifie que Dieu nous rend justes, nous régénère, nous déclare justes. Cette justification par la foi n'est pas simplement un début de justification, mais la justification tout court (§ 69-72).
 - Elle a lieu par la foi seule, à l'exclusion de tout le reste (particulae exclusivae) (§ 73.74).
- On obtient la rémission des péchés par la seule foi en Christ:
 - La justification est identique au pardon. Comme le pardon, elle a donc lieu par la foi (§ 75.76).
 - Le Christ est notre seul Médiateur. C'est par la foi en lui que nos péchés sont pardonnés (§ 77-83).
 - C'est à ce titre-là que la promesse divine est ferme et que les croyants sont assurés de leur salut (§ 84.85).
 - Preuves bibliques (§ 86-102).
 - Témoignages des Pères de l'Eglise: Ambroise, Augustin (§ 103-106).
 - La foi ne justifie pas non plus en tant qu'elle est formée par l'amour (fides caritate formata). L'amour suit la foi (Gal 5:6), mais ce n'est pas en vertu de cet amour que la foi justifie (§ 107-116).
 - Cette doctrine est capitale. Elle rend gloire au Christ et procure la certitude du salut. L'Eglise doit la proclamer hautement. Quant aux Scolastiques, ils ne comprennent rien à la foi et n'en parlent jamais (§ 117-121).

ARTICLE III: De l'amour et de l'accomplissement de la Loi

Apologie:

- La nécessité de la nouvelle obéissance et ses rapports avec la foi:
 - L'amour est l'accomplissement de la Loi. Il n'est possible qu'après la justification. Il faut avoir été justifié par la foi pour pouvoir aimer Dieu. Quand on parle de la Loi, il ne faut pas songer exclusivement, comme le font les adversaires, à la deuxième table (§ 1-11).
 - Tous ceux qui cherchent la justification dans la Loi ont un voile sur les yeux. Ce voile est ôté quand l'homme réalise, par le Saint-Esprit, qu'il n'est pas capable d'observer la Loi de Dieu (§ 12-14).
 - C'est à tort qu'on reproche aux Luthériens de négliger les bonnes oeuvres. La foi en produit nécessairement. Elle ne peut pas coexister avec l'amour du péché. Cependant il est impie de fonder son salut sur les oeuvres (§ 15-25).
- Pourquoi l'accomplissement de la Loi ne justifie pas:
 - La charité ne justifie pas, parce que ce n'est pas par elle, mais par la foi qu'on appréhende le Christ (§ 26-29).
 - Il en va de même des autres oeuvres chrétiennes: aucune d'elles ne justifie le pécheur. Exemple de la pécheresse pardonnée (Luc 7:46). La charité est l'accomplissement de la Loi, mais cet accomplissement de la part d'un pécheur est tout à fait incomplet et imparfait. Il ne peut donc pas justifier (§ 30-40).
 - Nous ne pouvons être sauvés que par le Médiateur Jésus-Christ. Or en cherchant la justification dans la Loi on se sépare de ce Médiateur et on lui fait injure (§ 41-44).
 - La Loi, quand elle n'est pas accomplie à la perfection, condamne l'homme (témoignages de saint Augustin et de Jérôme). Seule la satisfaction et la justice parfaite du Christ peuvent couvrir nos péchés (§ 45-62).
- Réponse à quelques arguments des contradicteurs:
 - Les chrétiens sont des hommes qui accomplissent de bonnes oeuvres (§ 63-67).
 - Dieu va jusqu'à les récompenser. Il est donc clair qu'elles sont utiles de bien des façons (§ 68-81).
 - Mais il est impie de fonder sur elles son salut. C'est là une tendance innée à l'homme à laquelle ont succombé les païens et les Israélites (§ 82-96).
 - Interprétation correcte des textes bibliques allégués par les adversaires: 1 Cor 13: 2.4, avec un excursus sur la sagesse du monde et la folie de l'Evangile (§ 97-109), Col 3:14 (§ 110-116), 1 Pi 4:8 (§ 117-122), Jac 2:24 (§ 123-132), etc. (§ 133-150).
 - Les oeuvres sont indispensables. Sans elles, la foi ne serait qu'hypocrisie; de plus, elles sont les signes visibles de la réalité de la promesse et sont donc de nature à fortifier la foi (§ 151-155).
 - Autres textes brandis par les adversaires: Tobie 4:11; Luc 11:41 (§ 156-164).
 - Le désir de se justifier par les oeuvres a été inscrit de tout temps dans le coeur des hommes (§ 165-169).
 - Comparaison entre la justification par la Loi, qui ne peut en aucun cas procurer la paix, et la justification par la foi qui est imputation de la justice du Christ (§ 170-187).
 - La foi est obéissance à l'Evangile (§ 188-194).
 - Différence entre la foi et l'espérance (§ 195).
 - La doctrine du mérite attribuée à l'homme ce qui revient au Christ seul. Elle engendre le doute, et la distinction entre mérite de congruité et mérite

- La doctrine de la gratuité du salut est celle de l'Eglise (témoignages de saint Augustin et Cyprien) (§ 201-204).
- Textes bibliques opposés à la doctrine du mérite (§ 205-212).
- Explication de Luc 17:10 (§ 213-222).
- Le salut par la foi est un salut certain, car il se fonde sur la miséricorde de Dieu (§ 223-226).
- Les Luthériens ne méprisent pas les bonnes oeuvres, mais voient en eux des témoignages et des encouragements de la foi (§ 227-234).
- Il faut distinguer entre la récompense qui est un don, un cadeau de Dieu, et le mérite qui peut revendiquer, exiger quelque chose, et dont on dit qu'il peut même être surabondant (§ 235-248).
- Sens des textes bibliques qui parlent d'une récompense (§ 249-257).
- Même les Scolastiques, dont l'Apologie dénonce souvent les fausses doctrines, ont affirmé que nos bonnes oeuvres ne plaisent à Dieu que parce qu'il les agrée au nom du Christ et de sa Passion (§ 258-264).
- L'Eglise a de tout temps enseigné la justification par la foi, sans les oeuvres de la Loi. Si le pape, les cardinaux, les évêques, les moines et les théologiens enseignent autre chose, ils se mettent en contradiction avec l'Eglise. D'ailleurs l'Ecriture déclare elle-même qu'à la fin des temps, les hommes ne supporteront plus la saine doctrine. L'opposition à laquelle se heurte la doctrine de la justification par la foi ne doit donc pas nous surprendre. Le pape Léon X lui-même l'a condamnée dans une bulle. Certains ont même proposé de poursuivre par l'épée ceux qui défendent une telle doctrine. Rien de tout cela ne doit nous surprendre (§ 265-279).

ARTICLE V: Du ministère de la prédication

Confession d'Augsbourg:

- Les causes de la justification, ou comment Dieu offre la justification à l'homme:
 - Sa cause instrumentale: les moyens de grâce administrés par le ministère de la Parole et des sacrements (§ 1.2).
 - Sa cause efficiente: le Saint-Esprit qui agit par les moyens de grâce (§ 2)
 - Son mode d'application: la foi que Dieu suscite où et quand il veut (ubi et quando Deo visum est), ce qui n'est pas une négation de l'universalité de la grâce, mais l'affirmation de la souveraineté avec laquelle Dieu l'offre aux hommes (§ 2.3).
- Antithèse: doctrine des Anabaptistes qui dissocient le Saint-Esprit et la Parole (§ 4). L'antithèse vise des hommes comme Sébastien Franck et Gaspar Schwenkfeld, mais aussi un non-anabaptiste comme Zwingli.

ARTICLE VI: De la nouvelle obéissance

Confession d'Augsbourg:

- Les bonnes oeuvres sont nécessaires en tant que fruits de la foi (§ 1).

- Le chrétien les accomplit
 - parce que Dieu veut qu'il en fasse (§ 1),
 - et non pas pour mériter la justification (§ 1).
- Preuve par l'Ecriture Sainte (§ 2), par les Pères de l'Eglise (Ambroise) (§ 3).

ARTICLE VII: De l'Eglise

Confession d'Augsbourg:

- L'Eglise chrétienne, au sens strict du terme, est une et sainte. Elle est l'assemblée de tous les croyants et subsistera à jamais (§ 1).
- Elle est identifiable à la prédication pure de l'Evangile et à l'administration correcte des sacrements (marques de l'Eglise) (§ 1).
- Son unité véritable exige le consensus dans la prédication de l'Evangile et l'administration des sacrements, et non l'uniformité des cérémonies (§ 2.3), comme l'enseigne l'Ecriture (§ 3.4).

Apologie:

- Selon la "societas externarum rerum ac rituum", les impies et hypocrites font partie de l'Eglise. Mais celle-ci n'est pas une simple société extérieure; elle est l'assemblée de ceux que le Saint-Esprit a appelés à la foi. On la reconnaît cependant aux signes extérieurs que sont la Parole et les sacrements (§ 1-4).
- L'Eglise est la communion des saints. Elle est catholique ou universelle, parce que liée à aucun pays de ce monde. Cet article est infiniment consolant (§ 5-11).
- L'Eglise n'est pas à vrai dire, comme jadis le peuple d'Israël, une société extérieure, mais le peuple de Dieu (§ 12-16).
- Les impies n'en font partie qu'extérieurement (§ 12-19).
- L'Eglise subsistera toujours. On la reconnaît à l'Evangile et aux sacrements (§ 20-22).
- Réfutation de la doctrine catholique de l'Eglise qui fait de cette dernière une monarchie gouvernée par le pape (§ 23-27).
- Il y a des impies dans l'Eglise. Cependant les moyens de grâce restent efficaces, s'ils sont administrés par des ministres indignes. Malgré leur hypocrisie, ils agissent en effet en vertu de la vocation qu'ils ont reçue (§ 28.29).
- L'unité de l'Eglise est spirituelle. Elle ne réside pas dans l'uniformité des rites, quoique ceux-ci soient parfois de nature à édifier les chrétiens (§ 30-37).
- Ces traditions ou coutumes ne sont pas d'origine apostolique. Cf. les débats dans l'Eglise concernant la date de la fête de Pâques (§ 38-46).

ARTICLE VIII: Ce qu'est l'Eglise - L'Eglise dans sa condition présente

Confession d'Augsbourg:

- Hypocrites et incroyants sont mêlés à l'Eglise (§ 1).

- Parole et sacrements sont valides, même s'ils sont administrés par des impies (§ 2).
- Antithèse: Condamnation de la doctrine des Donatistes.

Apologie:

- Il y a consensus sur ce point entre nos adversaires et nous: Les sacrements sont efficaces, même s'ils sont administrés par des serviteurs indignes (§ 47).
- Il faut cependant fuir les faux docteurs (§ 48).
- Il est faux de dire que les prêtres n'ont pas le droit de posséder des biens temporels (§ 49).

ARTICLE IX: Du Baptême

Confession d'Augsbourg:

- La nécessité du Baptême (§ 1).
- Son efficacité salvifique (§ 1).
- La légitimité du Baptême des enfants (§ 2) et l'antithèse des Anabaptistes (§ 3).

Apologie:

- L'Article de la Confession d'Augsbourg sur le Baptême est approuvé par les adversaires: le Baptême est nécessaire, efficace et doit être conféré aux enfants (§ 51).
- Les Luthériens sont en désaccord profond avec les Anabaptistes sur cette question et sur d'autres. L'ordre de baptiser les enfants se fonde sur la parole du Christ, Mt 28:19, et sur l'universalité de la grâce (§ 52).
- Le Saint-Esprit est accordé à tous ceux qui sont baptisés. La doctrine des Anabaptistes est impie (§ 53).

ARTICLE X: De la Sainte Cène

Confession d'Augsbourg:

- Présence réelle du corps et du sang du Christ (§ 1), offerts à tous les communiants (§ 1).
- Condamnation de la doctrine contraire. Sont visés Zwingli, Carlstadt, Schwenkfeld, etc. (§ 2).

Apologie:

- En enseignant la présence réelle, les Luthériens sont en accord avec l'Eglise Catholique et l'Eglise Orthodoxe (§ 54.55).
- C'est ce qu'attestent le Canon de la Messe chez les Grecs et des Pères de l'Eglise tels que Vulgarius et Cyrille d'Alexandrie (§ 56.57).

ARTICLE XI: De la Confession

Confession d'Augsbourg:

- Il ne faut pas renoncer à la confession et à l'absolution privées (§ 1).

- Cependant on ne doit pas exiger l'énumération des péchés (§ 1.2).

Apologie:

- Nos adversaires sont d'accord avec nous sur la légitimité de la confession privée, mais soutiennent qu'une énumération des péchés doit avoir lieu (§ 58).
- L'absolution est promesse de l'Evangile. Telle qu'elle est pratiquée chez nous, elle est source de consolation (§ 59).
- Il n'y a pas de temps fixé pour cela. Chez nous on communie souvent, mais on ne prescrit pas aux fidèles combien de fois ils doivent se confesser. D'autre part, les pécheurs notoires sont exclus du sacrement (§ 60-62).
- L'obligation d'énumérer tous ses péchés a fait beaucoup de mal. D'autre part elle n'est pas d'institution divine. Par ailleurs, ceux qui l'imposent ne disent pas un mot du Christ et ne font rien pour consoler les âmes (§ 63-66).

ARTICLE XII: De la Pénitence

Confession d'Augsbourg:

- Ceux qui ont péché après avoir reçu le Baptême doivent se repentir et peuvent obtenir le pardon (§ 1).
- L'Eglise doit les absoudre (§ 2.3).
- La Pénitence contient essentiellement deux choses: la repentance ou contrition et la foi (§ 4.5).
- Le pardon doit être suivi de la sanctification (§ 6).
- Antithèse:
 - L'affirmation que l'on ne peut plus perdre le Saint-Esprit et que la sanctification doit être parfaite (Anabaptistes de la première heure) (§ 7.8).
 - L'affirmation qu'on ne peut pas être pardonné si on pèche après le Baptême (Novatiens) (§ 9).
 - La doctrine selon laquelle on obtient la rémission non pas par la foi, mais par les satisfactions (§ 10).

Apologie:

- Il y a sur ce point un dissensus important entre nos adversaires et nous (§ 1-3).
- Diverses erreurs des adversaires:
 - Distinction entre contrition et attrition (§ 4-7).
 - Caractère méritoire de la contrition (§ 8-10).
 - Énumération obligatoire des péchés (§ 11.12).
 - Satisfactions, oeuvres surrogatoires, indulgences (§ 13-16).
 - Autres erreurs: caractère méritoire de l'attrition et de la contrition, changement des peines éternelles en peines temporelles, action du sacrement de la Pénitence "ex opere operato", indulgences, cas réservés (§ 17-27).
- La contrition doit être suivie de la foi au pardon qui procure la consolation et apaise les consciences tourmentées. Quant à l'amour, loin de mériter le pardon, il suit la foi au pardon (§ 28-38).

- L'absolution est proclamation du pardon divin (§ 39-42).
- La Pénitence est Loi (repentance ou contrition) et Evangile (foi au pardon). C'est ce que montrent les textes de l'Ecriture et les exemples qu'elle propose (§ 43-58).
- Notre dissensus avec nos adversaires provient de ce qu'ils n'acceptent pas la doctrine de la justification par la foi. Ils font de la foi une simple connaissance historique, à l'exclusion de la confiance en Christ (§ 59.60).
- L'absolution ne peut être obtenue que par la foi (§ 61.62).
- Nos adversaires ont pour eux les Scolastiques et le pape. Nous avons pour nous les prophètes et les apôtres (§ 63-72).
- Témoignage de Bernard de Clairvaux (§ 73.74).
- La doctrine catholique qui enseigne que le pardon se mérite, fait injure au Christ (§ 75-79).
- Le dogme catholique débouche sur le légalisme, l'abrogation de l'Evangile et le désespoir (§ 80.93).
- Témoignages de Tertullien et d'Ambroise sur le pardon par la foi (§ 94-97).

Apologie: De la Confession et des Satisfactions (Article VI)

- Les Luthériens ont conservé la confession en raison de l'absolution. Il ne faut donc pas supprimer la confession privée, mais l'énumération des péchés n'est pas de droit divin (§ 1-10).
- La confession selon les psaumes (§ 10-12).
- Confession et satisfaction dans l'Eglise primitive (§ 12-15).
- Il subsiste de l'usage ancien les satisfactions dites canoniques (§ 16-20).
- L'Eglise Catholique enseigne que l'absolution commue les peines éternelles en peines temporelles, et que les satisfactions ont pour but d'abrégier ces dernières. Ce n'est pas ce qu'enseignait l'Eglise primitive (§ 21-24).
- Textes bibliques sur lesquels les adversaires fondent à tort leur doctrine des satisfactions (§ 24-27).
- Invective à l'adresse du cardinal Campejus, tenu pour responsable de l'ignorance des fidèles de l'Eglise Catholique et du misérable document que constitue la Confutation (§ 28-33).
- L'Ecriture ignore tout de satisfactions par lesquelles on pourrait mériter le pardon (§ 34.35).
- L'Ecriture exige la repentance, mais ne dit rien des satisfactions. Ce sont des doctrines de démons qui étouffent la vraie connaissance de la Loi et de l'Evangile, de la repentance et de l'oeuvre du Christ (§ 36-43).
- L'homme est incapable d'accomplir toute la Loi de Dieu. Comment peut-on dès lors affirmer qu'il peut faire plus que ce que la Loi exige et ainsi accomplir des oeuvres surérogatoires. La doctrine catholique des oeuvres est tradition humaine. Dieu ne nous impose pas des satisfactions; par contre il veut que le pécheur souffre réellement de son péché et qu'il s'humilie. C'est plus difficile que de s'imposer des satisfactions (§ 44-52).
- Les épreuves et afflictions envoyées par Dieu doivent inciter le croyant à rester humble devant lui, mais ne constituent pas des satisfactions. Ce fut le cas du châtement dont Dieu frappa Adam et David (§ 53-66).
- Dans l'Eglise primitive, les satisfactions étaient des mesures de discipline ecclésiastique destinées à mettre à l'épreuve la sincérité de la repentance,

et non pas des moyens d'obtenir la miséricorde de Dieu. Quant au purgatoire, il n'était pas conçu comme un lieu d'expiation, mais comme un endroit où les âmes imparfaites finissent de se purifier (§ 67-74).

- L'Écriture ne prescrit pas de satisfactions pour compenser les peines éternelles, mais les fruits de la repentance qui montrent que celle-ci est sincère (§ 75-77).
- Les indulgences qui, à l'origine, étaient des dispenses exemptant les chrétiens déchus et repentants du rite de la pénitence publique, sont devenues des moyens d'échapper aux peines du purgatoire (§ 78).
- Le pouvoir des clés n'est pas là pour imposer des peines, mais pour délier et absoudre les pécheurs (§ 79).
- Un mot à propos des cas réservés (§ 80).
- Toute personne sincère est obligée de reconnaître que la doctrine luthérienne de la confession est biblique, tandis que le dogme catholique pullule d'inventions humaines et est incapable de consoler (§ 81).

ARTICLE XIII: De l'usage des sacrements

Confession d'Augsbourg:

- Les sacrements sont les signes d'une profession de foi de la part de celui qui les reçoit, mais aussi de la volonté divine, destinés à éveiller et affermir la foi (§ 1).
- Ils doivent être reçus avec foi (§ 2).

Apologie:

- Les adversaires sont d'accord avec cette définition de l'efficacité des sacrements. Par contre, ils en dénombrent sept. C'est une question de définition. Si le sacrement est entre autres défini comme un acte institué par Dieu, leur nombre en sera restreint (§ 1-3).
- Il y a trois sacrements, le Baptême, la Sainte Cène et l'Absolution, par lesquels Dieu confère la grâce. Ils sont "Parole visible" (§ 4-5).
- La confirmation et l'extrême-onction sont des rites que Dieu n'a pas institués. Les adversaires conçoivent le ministère comme un ministère sacerdotal chargé d'apporter des sacrifices expiatoires. Si par contre on le définit comme le ministère de la Parole et des sacrements, il est possible de voir dans l'ordination un sacrement, car le ministère possède d'admirables promesses divines. L'Église a pour devoir de mettre des ministres en place, et le fait par imposition des mains, car c'est ainsi, et non pas de façon immédiate, que le Saint-Esprit fait son oeuvre (§ 7-13).
- Le mariage peut être appelé un sacrement en ce sens qu'il a été institué par Dieu. Mais il ne l'est pas dans le sens néotestamentaires, car il ne confère pas le pardon des péchés (§ 14-17).
- La foi est indispensable pour recevoir la grâce des sacrements. Ceux-ci n'agissent pas "ex opere operato", c'est-à-dire en l'absence de bonnes dispositions, du moment qu'on n'y met pas d'obstacle (§ 18-23).

ARTICLE XIV: Du gouvernement de l'Église

Confession d'Augsbourg:

- Personne ne doit exercer de ministère dans l'Église, à moins d'y avoir été régulièrement appelé, "rite vocatus".

Apologie:

- Nos adversaires approuvent cet article, mais dans le cadre de la hiérarchie instituée. Nous sommes prêts à accepter cette hiérarchie, mais ne la reconnaissons pas d'institution divine. Nous n'avons rien contre les évêques et nous accepterions leur autorité, à condition qu'ils cessent de nous persécuter (§ 24-28).

ARTICLE XV: Des rites ecclésiastiquesConfession d'Augsbourg:

- Il faut conserver les rites institués par les hommes, quand ils édifient l'Eglise. Cependant on ne doit pas en charger les consciences (§ 1.2).

Apologie:

- Nos adversaires n'acceptent pas que nous disions que l'observation des rites ne mérite pas le salut (§ 1-3).
- Nous précisons donc que des rites sont des "doctrines de démons", lorsqu'ils obscurcissent l'Evangile et ravissent au Christ l'honneur d'être seul Médiateur (§ 4-30).
- Les évêques n'ont aucun pouvoir pour imposer aux hommes des traditions et les déclarer indispensables au salut. Les apôtres se sont dressés contre cette manière de faire (§ 31-37).
- Il y a plus de piété dans l'observance des traditions utiles, de la part des Luthériens, qu'il n'y en a dans l'Eglise Catholique: chez nous on prie pour prier et non pour accomplir un rite, on prêche et on écoute l'Evangile, on montre aussi en quoi consiste la vie chrétienne (§ 38-44).
- En ce qui concerne le jeûne, nous enseignons que les afflictions sont la meilleure façon de mortifier la chair (§ 43-48).
- Les traditions ne doivent pas être présentées comme nécessaires au salut. Par contre, il s'agit de ne pas scandaliser les faibles en les abrogeant brutalement (§ 48-52).

ARTICLE XVI: Du gouvernement civilConfession d'Augsbourg:

- Les autorités civiles ont été instituées par Dieu. Un chrétien peut donc exercer des fonctions publiques (§ 1.2).
- Antithèse: Condamnation de la doctrine des Anabaptistes qui enseignaient le contraire (§ 3) et de ceux qui cherchent la perfection dans la vie monastique, au lieu de la chercher dans l'observance des commandements divins (§ 4.5).
- Il faut donc obéir aux autorités, à moins qu'elles ne nous demandent de transgresser les commandements divins (§ 6.7).

Apologie:

- Réaffirmation de l'Article XVI de la Confession d'Augsbourg (§ 53-55).
- Condamnation de l'erreur de Carlstadt qui voulait réintroduire dans l'Eglise chrétienne les lois judiciaires et civiles de Moïse (§ 55).
- L'Evangile n'abolit pas ce que Dieu a institué (§ 56-57).

- Il est faux de dire que l'Evangile est nuisible à l'Etat, sous prétexte qu'il abolirait la vindicte personnelle. Il est vrai qu'il nous interdit de nous venger nous-mêmes. Quant à la vindicte publique, par l'entremise des autorités civiles, elle est conforme à la Parole de Dieu (§ 58.59).
- L'Evangile n'interdit ni la propriété privée ni la participation aux affaires de l'Etat (§ 60-65).

ARTICLE XVII: Du retour du Christ pour le jugement

Confession d'Augsbourg:

- Affirmation du retour glorieux du Christ, pour la résurrection de tous les morts et le jugement. Les croyants seront éternellement sauvés, et les incrédules éternellement condamnés (§ 1-3).
- Condamnation de la doctrine des Anabaptistes selon laquelle les démons et les damnés ne seront pas éternellement condamnés (§ 4) et des rêves millénialistes (§ 5).

Apologie:

- Les adversaires sont entièrement d'accord avec nous sur ce point.

ARTICLE XVIII: Du libre-arbitre

Confession d'Augsbourg:

- L'homme possède une liberté extérieure (celle de se marier ou non, de choisir son métier, etc.), mais il ne peut rien faire pour plaire à Dieu et parvenir au salut. Il lui faut pour cela le Saint-Esprit (§ 1-3).
- Témoignage d'Augustin (§ 4-7).

Apologie:

- Nos adversaires se déclarent d'accord avec nous et condamnent le pélagianisme et le manichéisme. En réalité ils partagent la doctrine de Pélagie (§ 67.68).
- Réfutation de l'accusation de manichéisme: Nous affirmons que la volonté humaine est libre dans ce qui est du domaine de la raison, dans ce qui se situe dans les limites de sa compétence (justice civile) (§ 69-71).
- Cependant les oeuvres faites par le libre-arbitre ne sont pas des accomplissements de la Loi de Dieu, car l'homme naturel ne l'aime et ne le craint pas (§ 72-74).
- La distinction entre justice philosophique ou humaine (justice civile) et justice spirituelle est très importante. Elle provient de l'Ecriture et est attestée par les Pères de l'Eglise (§ 75.76).

ARTICLE XIX: De l'origine du péché

Confession d'Augsbourg:

- Dieu est le Créateur et Conservateur de toutes choses. C'est la volonté pervertie de l'homme qui est à l'origine du péché.

Apologie:

ARTICLE XX: De la foi et des bonnes oeuvres

Confession d'Augsbourg:

- C'est à tort qu'on nous reproche de négliger les bonnes oeuvres. Chez nous on prêche sur la sanctification véritable, tandis que dans l'Eglise Catholique on s'occupe de futilités et cultive des superstitions. Cependant on a fait un petit progrès: on commence aussi à parler un peu de la foi en Christ (§ 1-7).
- Cependant l'homme est sauvé uniquement par la foi, et quiconque croit pouvoir mériter la grâce par ses oeuvres méprise le Christ (§ 8-10).
- C'est ce qu'enseigne l'Ecriture et qu'atteste Augustin (§ 11-14).
- C'est une doctrine qu'on méprise aussi longtemps qu'on ne connaît pas l'affliction, mais qui apporte aux âmes éprouvées la consolation. Elle était jadis entièrement ignorée; il était donc normal qu'on y revienne et qu'on insiste là-dessus (§ 15-22).
- La foi qui sauve n'est pas la simple connaissance historique, mais confiance et assurance (§23-26).
- Les bonnes oeuvres sont nécessaires. Elles sont les fruits de la foi, et sans foi il est impossible d'en faire (§ 27-34).
- Il est donc faux de dire qu'en prêchant la foi, nous interdisons les bonnes oeuvres (§ 35-40).

Apologie:

- La Confutation rejette la doctrine des Luthériens sur ce point. Elle va encore plus loin: elle ne se contente pas d'affirmer que le chrétien, une fois pardonné, peut mériter sa justification, mais que le pardon lui-même se mérite. C'est une doctrine scandaleuse (§ 78-88).
- Interprétation correcte de 2 Pi 1:10 allégué par les adversaires. Les bonnes oeuvres suivent toujours la foi (§ 89-92).

ARTICLE XXI: Du culte des saints

Confession d'Augsbourg:

- Le souvenir des saints doit nous fortifier dans la foi. Ils sont aussi pour nous de bons modèles à suivre. Par contre l'invocation des saints n'est pas une doctrine biblique. Nous avons un seul Médiateur, le Christ (§ 1-4).

Apologie:

- Les adversaires condamnent notre position. Pourtant ni l'Ecriture ni les premiers Pères ne demandant qu'on adresse un culte aux saints (§ 1-3).
- Par contre, nous enseignons qu'il faut les honorer. Les trois raisons que nous avons de les honorer (§ 4-7).
- Il est possible que les saints intercèdent pour nous, mais ce n'est pas une raison pour leur adresser des prières dont nous ne savons même pas s'ils les entendent (§ 8-13).
- D'autre part, les adversaires font des saints de vrais médiateurs qui nous mettent au bénéfice de leurs mérites. C'est une doctrine scandaleuse, car le Christ seul est Médiateur, et c'est un affront que de laisser entendre que les saints sont plus miséricordieux que lui (§ 14-16).
- Nos prières sont exaucées au nom du Christ qui est notre Médiateur, mais nous n'avons aucune promesse que celles que nous adressons aux saints

le sont aussi (§ 17-20).

- Affirmer que les mérites des saints peuvent nous être imputés, c'est les élever au rang de rédempteurs. Seul le mérite du Christ peut nous sauver (§ 21-31).
- On attribue à chaque saint tel ou tel pouvoir particulier, et on invoque chacun d'eux selon les circonstances, comme le faisaient les Romains qui étaient convaincus que chacun de leurs dieux avait une mission particulière et leur vouaient à chacun un culte (§ 32-34).
- Au lieu de souligner ce qu'il y a d'édifiant dans la vie des saints, on raconte à leur sujet des histoires puériles et des légendes invraisemblables (§ 35-37).
- L'invocation des saints a donné lieu à d'innombrables abus contre lesquels nos adversaires ne songent même pas à protester. Au lieu de cela on persécute ceux qui propagent la vérité (§ 38-43).
- Il est demandé à l'empereur de ne pas écouter les conseils que ces gens lui donnent, mais de chercher à rétablir la concorde dans l'Eglise par des moyens honorables, par égard pour les âmes chargées, pour épargner des innocents et pour que la saine doctrine soit reconnue (§ 44).

Conclusion de la 1^o partie de la Confession d'Augsbourg:

- Tel est l'enseignement dispensé dans nos Eglises (§ 1).
- Si c'est là ce qu'enseigne l'Ecriture et ce que l'Eglise universelle, même l'Eglise romaine à en juger par les écrits des Pères a toujours confessé, il ne doit pas y avoir de dissensus entre nos adversaires et nous (§ 1.2).
- Le dissensus porte en réalité sur certaines traditions et coutumes. Il faudrait donc que les évêques fassent preuve de plus de mansuétude, même s'ils trouvent chez nous des choses à désirer en ce qui concerne les traditions (§ 3-5).

II

ARTICLES QUI SONT CONTESTES ET OU L'ON TRAITE

DES ABUS QUI ONT ETE MODIFIES

Introduction (Confession d'Augsbourg):

La Confession d'Augsbourg se propose d'expliquer maintenant à l'empereur pourquoi, sur la base de l'Ecriture, certains abus ont été abolis (§ 1-6).

ARTICLE XXII: De la Communion sous les deux espèces

Confession d'Augsbourg:

- Nous communions sous les deux espèces, conformément à l'institution du Seigneur et au témoignage de l'apôtre Paul (§ 1-3).
- Dans l'Eglise on a traditionnellement fait de même, comme l'attestent Cyprien, Jérôme et Gélase (§ 4-10).

- Prescrire la Communion sous une seule espèce, c'est imposer un fardeau aux consciences (§ 11).
- Nous condamnons aussi la coutume qui consiste à porter le sacrement en procession (§ 12).

Apologie:

- Pour être conforme à l'institution du Christ, la Communion doit être donnée sous les deux espèces. D'autre part, il faut qu'il y ait communion, c'est-à-dire que le peuple communique chaque fois qu'on célèbre la Cène (§ 1-5).
- Les raisons alléguées pour la communion sous une seule espèce sont futiles et tout sauf scripturaires (§ 6-13).

ARTICLE XXIII: Du mariage des prêtres

Confession d'Augsbourg:

- L'obligation de célibat a été source de scandales multiples. Le mariage est là pour éviter l'impudicité, à moins qu'on n'ait reçu de Dieu le don de continence. C'est la raison pour laquelle tant de pasteurs chez nous se sont mariés (§ 1-9).
- Dans le temps les prêtres étaient mariés. L'obligation de célibat remonte au XI^e siècle (§ 10-13).
- Il est demandé à l'empereur de prendre conscience de cela, pour éviter de plus grands scandales encore (§ 14-17).
- En quoi le mariage des prêtres serait-il plus préjudiciable à l'Eglise que leur célibat forcé, source de tant de scandales et détresses? C'est une doctrine démoniaque (§ 18-25).
- Le vœu de célibat est arraché à des hommes en pleine jeunesse, ignorants de ce à quoi ils s'engagent (§ 26).

Apologie:

- Les adversaires demandent à l'empereur de persécuter les pasteurs mariés, disant que leur mariage constitue une honte pour l'Eglise. Cette attitude est scandaleuse (§ 1-5).
- Le célibat forcé est contraire à l'Ecriture, et toutes les soi-disant preuves bibliques avancées par les adversaires sont fallacieuses. Il est dans la nature de l'homme d'éprouver l'instinct sexuel, et cet instinct n'est pas à confondre avec la concupiscence (§ 6-8).
- L'union conjugale est un droit naturel, et on ne lutte pas contre la concupiscence en supprimant l'instinct sexuel, mais en le satisfaisant dans le mariage (§ 9-13).
- Le don de la continence n'est pas accordé à tous. Ceux qui ne l'ont pas doivent se marier (§ 14-22).
- Les anciens canons se contentaient d'éloigner du ministère les prêtres mariés. Les nouveaux canons, qui n'ont pas été édictés par des conciles, interdisent aux prêtres le mariage et prescrivent que lorsqu'il y a mariage, celui-ci soit dissous. Cela relève de l'Antichrist (§ 23-25).
- Célibat n'est pas synonyme de chasteté, sinon les gens mariés seraient impurs. D'autre part, il n'y a aucune incompatibilité entre le mariage et le ministère pastoral (§ 26.27).
- Tout est pur pour les purs, et le mariage des croyants est sanctifié par la Parole de Dieu (§ 28-34).

- Le célibat n'est pas plus pur que le mariage, et il est particulièrement pernicieux de vouloir mériter le salut par la virginité, car le pécheur est sauvé par la foi et non par les oeuvres (§ 35-38).
- Eloge de la continence qui peut rendre plus disponible pour Dieu (§ 39-44).
- Le mépris du mariage est cependant une hérésie (§ 45-50).
- Il est temps de mettre fin à une obligation qui a généré tant de scandales et de vices! (§ 51-54).
- Magistrats et pasteurs doivent veiller à ce que le mariage soit honoré. Il est inadmissible qu'on persécute des gens pour la simple raison qu'ils sont mariés (§ 55-58).
- Nous n'agissons jamais de cette façon. Quiconque le désire a le droit de se marier. Nous ne contraindrons donc jamais personne au célibat (§ 59-61).
- Nos adversaires font appel à une révélation, alors que leur loi est contraire aux témoignages manifestes de l'Ecriture (§ 62-63).
- Ils exigent que les prêtres soient purs. Or la Bible demande la pureté intérieure du coeur et ne dit jamais que le mariage souille (§ 64-66).
- C'est une fausseté de dire que l'Eglise à l'époque de Jovinien (IV ° siècle) interdisait le mariage des prêtres et que Jovinien était un hérétique pour avoir plaidé en sa faveur. A cette époque on n'imposait pas le célibat aux prêtres (§ 67-69).
- Conclusion (§ 70-71).

ARTICLE XXIV: De la Messe

Confession d'Augsbourg:

- Les Luthériens n'ont pas aboli la Messe ni le sacrement de la Cène. Au contraire, ils la célèbrent avec plus de recueillement que les autres, et celle-ci est destinée à édifier les fidèles (§ 1-9).
- Par contre, ils ont supprimé les Messes privées que l'on vendait ou achetait dans l'Eglise (§ 10-20).
- Nous rejetons l'hérésie selon laquelle le Christ aurait expié le péché originel, tandis qu'il appartiendrait aux Messes d'expier les péchés actuels. Le Christ est l'unique Médiateur. Par ailleurs, le salut est offert gratuitement et ne s'obtient pas en faisant lire des Messes (§ 21-29).
- Le sacrement n'est pas un sacrifice expiatoire, mais le mémorial du Christ destiné à réconforter les consciences (§ 30-33).
- Chez nous on célèbre la Messe aux jours de fête et chaque fois que se présentent des communicants. Nous nous sommes contentés de supprimer les messes parasites et abusives, sinon nous n'avons rien changé d'essentiel. On ne peut donc condamner notre façon d'agir (§ 34-41).

Apologie:

- Les Luthériens tiennent la Messe en honneur. Ils ont introduit l'usage de la langue vernaculaire, pour édifier les fidèles, sans pour autant renoncer entièrement au latin (§ 1-5).
- Nous avons supprimé les Messes privées qui ne se célébraient pas non plus dans l'Eglise ancienne (§ 6-8).
- La Messe n'a pas de valeur méritoire pour les vivants et les morts et n'agit pas "ex opere operato" (§ 9-13).
- La Messe est-elle un sacrifice? Nous allons nous expliquer à ce sujet (§ 14-15).

- Il faut distinguer entre sacrement et sacrifice. Dans le sacrement, Dieu accorde sa grâce à l'homme. Dans le sacrifice, au contraire, l'homme offre à Dieu une oeuvre pour l'honorer (§ 16-18).
- Il faut distinguer aussi entre sacrifice expiatoire et sacrifice d'actions de grâces (§ 19-21).
- En réalité, il y a un seul sacrifice expiatoire, c'est celui du Christ dont les sacrifices lévitiques n'étaient que la préfiguration (§ 22-24).
- Tous les autres sacrifices, parmi lesquels on peut compter la prédication de l'Evangile, la confession de la foi, l'invocation, la confession des péchés, les afflictions des chrétiens et leurs bonnes oeuvres en général, ne sont que des sacrifices d'actions de grâces sans valeur expiatoire (§ 25-27)
- L' "ex opere operato", l'affirmation que le sacrifice expie en soi, quelles que soient les dispositions du coeur, est condamné par Jér 7:21-25; Ps 50:13-15; 40:7; 51:18 s; 4:6; 116:17 (§ 28-30).
- Véritable sens de Mal 1:11; 3:3 allégués par les adversaires en faveur de leur doctrine de la Messe (§ 31-34).
- Le sacrifice perpétuel lévitique ne plaide pas non plus en faveur de la Messe "ex opere operato" (§ 35-40).
- La Messe catholique n'est qu'un rituel. La prédication de l'Evangile, de la justice par la foi y est terriblement absente. C'est l'abomination de la désolation dont parlait Daniel. La décoration de leurs temples est d'or et d'argent. Nos temples, par contre, retentissent de la prédication de l'Evangile qui édifie et console les fidèles. C'est là la vraie décoration de l'Eglise (§ 41-51).
- On nous dit qu'il faut des sacrificateurs dans la nouvelle alliance, comme il y en avait dans l'ancienne. A cela nous répondons: Nous avons un sacrificateur, un seul, le Christ ((§ 52-58).
- Le ministère de la nouvelle alliance est un ministère de l'Esprit. Nous rejetons donc l'opinion selon laquelle la Messe a aussi un caractère expiatoire, la doctrine de Thomas d'Aquin selon laquelle le Christ aurait expié le péché originel, tandis que la Messe expierait les péchés de tous les jours (§ 59-63).
- Abus de la Messe, touchant les prix auxquels elle était tarifée (§ 64.65).
- Les Pères parlaient aussi du sacrifice de la Messe, mais il s'agissait pour eux d'un sacrifice d'actions de grâces, lié à aucun mérite (§ 66.67).
- La Sainte Cène n'est pas un simple signe de profession de la foi, ni un simple repas fraternel. Elle est un moyen de grâce, un signe de la grâce divine, une "peinture de la Parole", un "sceau" de la promesse divine. La Parole est liée à l'élément et fortifie dans la foi (§ 68-73).
- La Sainte Cène est aussi Eucharistie, action de grâces. Elle ne l'est que si elle est reçue avec foi (témoignages d'Ambroise et de Cyprien) (§ 74-77).
- Les Grecs ont appelé la Cène "leitourgia" (sacrifice) et "sunaxis" (assemblée, communion). En réalité, "leitourgia" désigne une charge publique, un ministère (§ 78-87).
- On soutient que "missa" vient de l'hébreu "misbach", qui signifie offrande, sacrifice. Cette étymologie est fantaisiste; d'autre part, la Sainte Cène peut être appelée une offrande, offrande de louanges, d'actions de grâces, de prières (§ 84-87). Le Canon grec de la Messe parle lui aussi d'oblation, sans qu'il s'agisse d'un sacrifice expiatoire (§ 88).
- La Messe pour les vivants n'a aucun fondement biblique. Elle insulte le Christ qui est seul Médiateur. D'autre part, elle présuppose l'existence d'un Purgatoire dont la Bible ne parle pas. Comment pourrait-elle agir en faveur des morts, puisqu'elle requiert la foi? (§ 89-92).

- Les Pères priaient pour les morts, mais n'apportaient pas pour eux, dans la Messe, de sacrifice expiatoire pour leurs péchés (§ 93-96).
- La Messe catholique ressemble étrangement au culte de Baal et des autres divinités païennes. Notre mission est donc semblable à celle d'Elie qui pourfendait l'idolâtrie (§ 97-99).

ARTICLE XXV: De la Confession

Confession d'Augsbourg:

- Nous n'avons pas aboli la Confession, mais nous la pratiquons pour la consolation des fidèles. Nous enseignons en effet que l'absolution y provient de Dieu même, au lieu d'accabler les consciences en exigeant une énumération de tous les péchés et en parlant de satisfactions et d'indulgences (§ 1-6).
- On ne doit pas contraindre les gens à énumérer leurs péchés, ce qui d'ailleurs est impossible. Par contre, la Confession proprement dite doit être maintenue, surtout en raison de l'absolution qui est son élément principal (§ 7-13).

ARTICLE XXVI: De la distinction des aliments

Confession d'Augsbourg:

- La distinction des aliments liée à la pratique du jeûne est une tradition humaine. Elle obscurcit le mérite du Christ et enseigne le salut par les oeuvres (§ 1-7).
- Elle obscurcit aussi les dix commandements de Dieu, voit la sainteté dans la pratique de rites de ce genre, au détriment des vraies bonnes oeuvres par lesquelles le chrétien sert Dieu comme père, mère ou prince, en s'acquittant fidèlement de ses devoirs. On n'avait que mépris pour cette véritable piété (§ 8-11).
- Ces pratiques sont un fardeau intolérable pour les consciences qui désespèrent, car il est impossible de faire face à toutes les prescriptions auxquelles elles ont donné lieu (§ 12-17).
- Nous prêchons le pardon par la foi, sans les oeuvres de la Loi. Il s'agit donc en la matière de traditions humaines, et il est manifeste que le Christ et les apôtres ont protesté contre cela (Mt 15:9.11; Rom 14/17; Col 2:16; Act 15:10 s.). Nous ne sommes pas contre les mortifications de la chair. Encore faut-il qu'il s'agisse de mortifications véritables comme les épreuves et les souffrances, et non de mortifications inventées par les hommes eux-mêmes (§ 17-32).
- Nous ne rejetons pas les jeûnes et la distinction des aliments, mais nous n'acceptons pas qu'on leur attribue une valeur méritoire, et nous affirmons par ailleurs que la vraie discipline du corps est quelque chose de permanent, qu'on ne se contente pas de pratiquer certains jours (Luc 21:34; Mc 9:29; 1 Cor 9:27) (§ 33-39).
- Nous avons aussi nos coutumes et pratiques, mais nous ne les imposons pas aux consciences. On peut y renoncer sans commettre de péché, et elles ne sont pas nécessaires à l'unité de l'Eglise (§ 40-45).

ARTICLE XXVII: Des vœux monastiques

Confession d'Augsbourg:

- Différences entre la vie monastique de jadis et celle d'aujourd'hui:

- 31
- Jadis la vie monastique était sans contrainte. De nos jours, on exige des voeux, des voeux rigoureux et sévères (§2-9), qu'on élève au même niveau que le Baptême (§ 10-14).
 - Jadis on entraît au couvent pour étudier, aujourd'hui on le fait pour gagner le ciel (§ 15.16).
 - Les voeux monastiques sont sans valeur.
 - Ils sont contraires aux commandements de Dieu et à l'ordre de la nature (§ 18-25).
 - Il leur manque ce qui est propre à tout voeu légitime: ils concernent un objectif irréalisable, la chasteté réelle dont aucun homme n'est capable, et ne sont pas assumés spontanément et en connaissance de cause (§ 26-33).
 - Ces voeux n'autorisent pas à dissoudre un mariage contracté ultérieurement (§ 34.35).
 - On prétend qu'ils sont un moyen de mériter le pardon des péchés (§ 36-43), d'acquérir des mérites surérogatoires (§ 44) et d'entrer dans un état de perfection chrétienne (§ 45-50).
 - Ils induisent les gens en erreur, les incitant à dissoudre leur mariage et renoncer à l'exercice de leur métier, pour s'enfermer dans un couvent dans l'espoir d'y parvenir à la perfection (§ 51-62).

Apologie:

- La vie monacale donne lieu à bien des abus, comme en témoigna trente ans tôt le moine franciscain Jean Hilten (§ 1-4).
- Réaffirmation de l'enseignement de la Bible (§ 9.10):
 - Selon l'Écriture Sainte, les voeux monastiques ne sont pas méritoires. C'est faire injure au Christ, ce que nous ne pouvons pas supporter. Nous ne tolérons pas non plus qu'on les déclare supérieurs au Baptême institué par le Christ (§ 11-20).
 - Il est scandaleux d'estimer qu'on peut non seulement accomplir parfaitement les commandements divins, mais en plus suivre les "conseils évangéliques" et, de ce fait, parvenir à la perfection. Ces soi-disant "conseils évangéliques" ne sont en réalité que traditions humaines devant négocier à Dieu sa grâce et son pardon (§ 21-35).
 - La vie des moines n'est en rien plus parfaite que celle de tout chrétien s'efforçant de servir Dieu. Cette soi-disant perfection est annulée par le désir de mériter ainsi le ciel (§ 36-39).
 - Dans Mt 19:29, Jésus n'affirme pas qu'en quittant tout on mérite son ciel, mais déclare qu'il faut être prêt à le faire si les circonstances l'exigent, afin de ne pas le renier en temps de persécution (§ 40-44).
 - Dans Mt 19:21, le Christ prescrit à un jeune de tout vendre et de le suivre. Mais il n'est pas dit que nous devons renoncer à tous nos biens pour parvenir à la perfection. Chacun reçoit de Dieu une vocation qui lui est propre et doit s'en acquitter fidèlement (§ 45-50).
 - Quant au voeu de chasteté, il est réservé à ceux qui ont le don de continence (§ 51.52).
 - Il se commet beaucoup d'abus dans les couvents, comme par exemple celui de monnayer les messes. Les moines ont donc parfaitement le droit de rompre leurs voeux (§ 53-57).
 - On allègue l'exemple des Nazaréens et des Réchabites (Nbr 6:2 s.; Jér 35). Cependant ces gens menaient, à la différence des moines, une vie digne d'éloges, et par ailleurs, ils ne cherchaient pas à mériter le ciel (§ 58-63).

- Les adversaires interprètent aussi mal la parole de 1 Tim 5:11, où l'apôtre ne s'en prend pas simplement aux veuves qui veulent se remarier, mais à celles qui sont oisives, dévergondées et délurées.

ARTICLE XXVIII: Du pouvoir des évêques

Confession d'Augsoburg:

- On a confondu à tort le pouvoir des évêques et la puissance temporelle du glaive (§ 1-4).
- Le pouvoir des évêques est celui donfié par le Christ: prêcher l'Evangile et administrer les sacrements (§ 5-7).
- Les autorités temporelles ont une tout autre mission (§ 8-11).
- Il est important de distinguer les deux (§ 12-18).
- S'il arrive que des évêques exercent un pouvoir temporel, ce n'est pas de droit divin, mais humain, parce que ce pouvoir leur a été spécialement confié par les hommes. Cela ne fait pas partie de leurs attributions épiscopales (§ 19).
- Les évêques doivent prêcher et administrer les sacrements, veiller à la doctrine et exercer la discipline dans l'Eglise. En cela, on leur doit l'obéissance en tant que serviteurs du Christ (§ 20-28).
- Leur pouvoir judiciaire (légiférer sur les mariages, prélever les dîmes) est de droit humain (§ 29).
- On affirme, en se fondant sur la Bible, qu'ils ont le pouvoir d'introduire des cérémonies et des rites dans l'Eglise. Oui, à condition que ces choses ne soient pas contraires à l'Evangile et qu'on n'y attache aucune valeur méritoire. A condition aussi qu'on ne les impose pas aux consciences. L'Ecriture interdit d'imposer des jougs humains aux croyants (Act 15:10; 2 Cor 10:8; Col 2:16.20-23; Tite 1:14; Mt 15:13.14; Gal 5:1) (§ 30-52).
- Si des règles sont destinées à préserver la discipline dans l'Eglise, c'est bien. Mais il ne faut pas en faire des fardeaux pour les consciences. L'observance du dimanche à la place du sabbat, des fêtes de Pâques et de la Pentecôte n'est pas d'institution divine. Ce sont des choses qui relèvent de la liberté chrétienne. Les apôtres ont ordonné de s'abstenir du sang et de la viande étouffée; pourtant personne n'observe cela, sans que pour autant nous nous rendions coupables d'un péché (Act 15:20-29). (§ 53-68).
- Au lieu de cela, les évêques ont introduit des coutumes contraires à l'Ecriture: communion sous une seule espèce, célibat des prêtres. Et ils y lient les consciences sous peine de perdition éternelle. Nous ne voulons pas les priver de leur honneur et de leur dignité, mais nous leur demandons de renoncer à introduire des ordonnances injustes. Qu'ils atténuent donc les rigueurs de ces ordonnances. Sinon, nous obéirons à Dieu plutôt qu'aux hommes (Act 5:29). Nous ne voulons pas non plus les priver de leur pouvoir, mais qu'ils cessent de tyranniser les âmes! (§ 69-78).

Apologie:

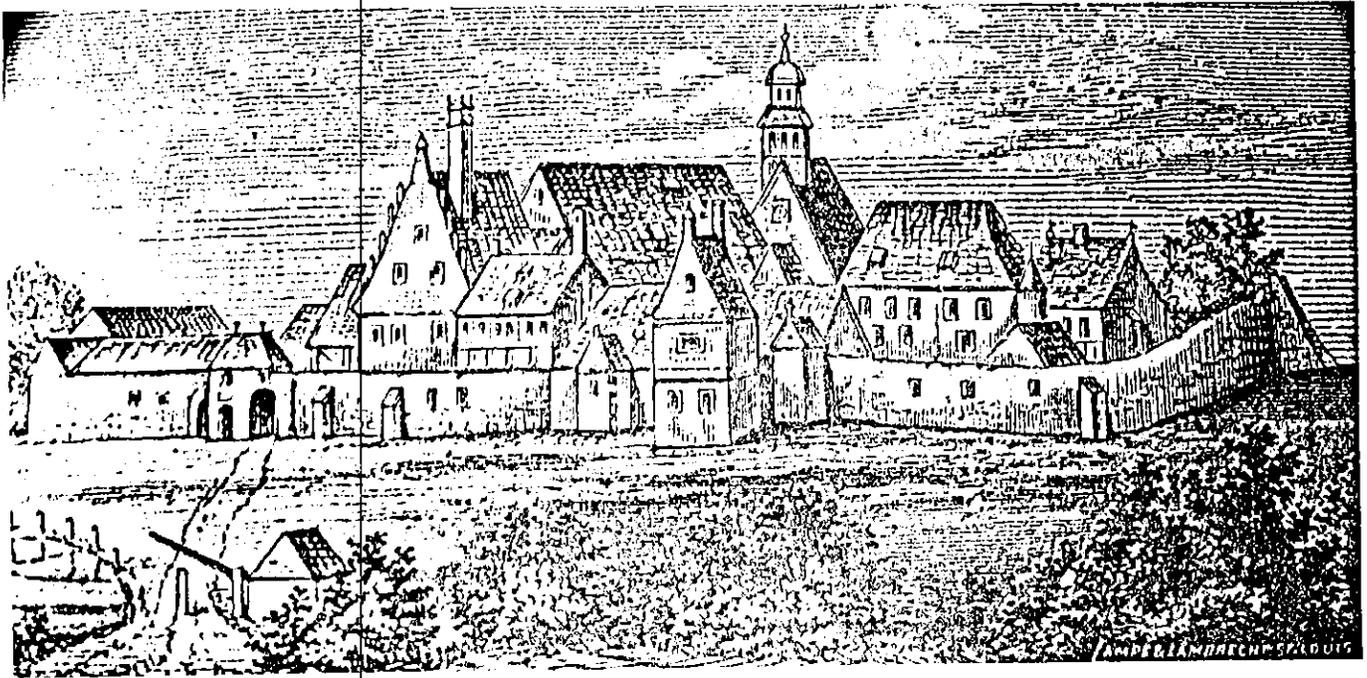
- Nos adversaires condamnent l'Article XXVIII de la Confession d'Augsbourg et maintiennent que les évêques ont le pouvoir d'édicter des lois pour le salut des âmes (§ 1-6).
- Aucun homme n'a le droit d'inventer de nouveaux cultes et d'y lier les âmes sous peine de perdition (§ 7-10).

- Les évêques ont reçu de Dieu le pouvoir ordinaire, qui consiste à prêcher la Parole de Dieu et à administrer les sacrements, et le pouvoir de juridiction par lequel ils exercent la discipline, excommunient les pécheurs notoires et absolvent ceux qui se repentent. Leur pouvoir ne les autorise pas à instituer de nouveaux cultes (§ 11-16).
- La déclaration du Christ: "Celui qui vous écoute m'écoute" ne concerne pas des lois nouvelles (Luc 10:16). L'ordre: "Obéissez à vos conducteurs" (Héb 13:17) n'autorise pas ces derniers à instituer des traditions contraires à l'Evangile. Et cet autre: "Tout ce qu'ils disent, faites-le!" (Mt 23:1) n'oblige personne à les suivre aveuglément (§ 17-21).
- Rien ne nous empêchera de proclamer la justification par la foi. Les reproches qu'on fait à cette doctrine ne sont pas justifiés. Inversement, l'enseignement de nos adversaires engendre une foule de scandales. Nos contradicteurs ne peuvent en rien se glorifier d'avoir réfuté la Confession d'Augsbourg (§ 22-27).

CONCLUSION:

Confession d'Augsbourg:

- Tels sont les principaux articles sur lesquels il y a controverse. Nous n'avons pas tout dit, mais nous sommes contents de l'essentiel (§ 1-3).
- Nous n'avons pas voulu blesser ni montrer de la haine, et nous nous sommes efforcés de démontrer que nous n'avons adopté dans nos Eglises aucune doctrine et aucun rite contraires à l'Ecriture Sainte (§ 4.5).
- Nous avons présenté cette confession, parce qu'on nous l'a demandé. Si on veut plus de précisions, nous sommes prêts à les fournir sur la base de l'Ecriture Sainte (§ 6.7).



L'abbaye de Bergen, près de Magdebourg
(1577)



Les six auteurs de la Formule de Concorde

1. Nicolas Selnecker,
2. Christophe Koerner,
3. André Musculus,
4. Martin Chemnitz,
5. David Chytraeus,
6. Jacob Andreae

ANALYSE DES ARTICLES DE SMALCALDE
ET DU
TRAITE SUR LE POUVOIR ET LA PRIMAUTE DU PAPE

I

Les Articles de Smalcalde

PREFACE:

- La convocation prochaine d'un concile est prévue pour Mantoue. Luther a été chargé de préparer pour cela une confession de foi, destinée à indiquer ce que croient les Protestants. Le pape ajourne sans cesse la date du concile, car en fait il n'est pas disposé à réformer l'Eglise. Néanmoins Luther s'exécute: il rédige les Articles, afin que tous sachent ce qu'il croit et confesse et que l'héritage qu'il lègue aux siens soit assuré (§ 1-3).
- Il y a des ennemis de l'Evangile qui se servent du nom de Luther pour répandre leurs erreurs. Que Dieu leur accorde la repentance! (§ 4-9).
- Luther souhaite la réunion d'un concile vraiment chrétien et libre, pour que les évêques réforment leur Eglise, eux qui ne prennent aucun soin des âmes, sinon Dieu réunira un jour un concile d'anges pour les détruire (§ 11).
- Il faudrait réformer non seulement l'Eglise, mais aussi les Etats, tant les vices et les scandales foisonnent. Il faudrait plusieurs conciles pour mettre fin à tout cela. Qu'on commence par le plus important, les commandements de Dieu, au lieu de multiplier les décrets et les traditions. "Seigneur Jésus-Christ, tiens toi-même un concile et sauve tes fidèles par ton glorieux avènement! C'en est fait du pape et de ses adeptes. Ceux-là ne se soucient pas de toi. Viens à notre aide, à nous, pauvres et misérables, qui soupignons vers toi et qui te cherchons d'un coeur sincère, selon la grâce que tu nous as donnée par ton Saint-Esprit qui, avec toi et le père, vit et règne, béni éternellement! Amen" (§ 12-15).

1° PARTIE: Les Articles principaux qui concernent la majesté divine

- L'unité de l'être divin.
- Les caractéristiques propres à chaque personne de la Trinité.
- L'incarnation du Fils de Dieu et ses actes rédempteurs.
- Sur ces points, il n'y a pas de divergence entre nos adversaires et nous.

2° PARTIE: Articles concernant le ministère et l'oeuvre de Jésus-Christ, autrement dit notre Rédemption

Article II/1: Du mérite de Jésus-Christ, et de la justification par la foi qui, seule, appréhende ce mérite

- Aucune concession n'est possible sur cet article, et il n'est pas permis d'en retrancher quoi que ce soit (§ 1-5).

Article II/2: De la Messe

- Définition de la controverse (§ 1). Aucune concession n'est possible sur ce point, en raison de l'article fondamental sur le Christ, la rédemption et la justification (§ 1).
- Voilà ce qu'il faut dire à ce sujet:
 - La Messe est une
 - invention humaine (§ 2),
 - inutile (§ 3).
 - Le sacrement peut être reçu d'une meilleure façon (§ 4.5).
 - La Messe donne lieu à des abus innombrables et dangereux (§ 6).
 - On en fait un moyen d'obtention du pardon des péchés (§ 7).
 - Il est présomptueux de voir en elle un acte de dévotion (§ 8.9).
- Les abus auxquels la Messe a donné lieu:
 - le purgatoire (§ 12-15),
 - les apparitions d'esprits mauvais (§ 16.17),
 - les pèlerinages (§ 18-20),
 - les confréries (§ 21),
 - les reliques des saints (§ 22.23),
 - les indulgences (§ 24),
 - l'invocation des saints (§ 25-29).
- Nos adversaires ne céderont jamais sur ce point. Notre désaccord est éternel et nous demeurerons ennemis.

Article II/3: Des chapitres et des couvents

- Il faudrait les consacrer à l'éducation des gens (§ 1).
- S'il n'en est pas ainsi, qu'on les détruise! (§ 2).

Article II/4: De la papauté

- Le pape n'est pas de droit divin le chef de l'Eglise, mais simplement l'évêque de Rome. L'Eglise n'a pas besoin d'un pape. Elle souffre d'avoir ce chef encombrant (§ 1-6).
- Même de droit humain, le pape ne serait d'aucune utilité à l'Eglise. Celle-ci n'a qu'un chef, le Christ (§ 7-9).
- Le pape est l'Antichrist dont parle la Bible, le suppôt et l'apôtre du diable (§ 10-14).

Conclusion de la 2^e partie:

- Nous ne ferons aucune concession sur ces points (§ 15).
- ... (il est) difficile au concile que durant la diète à Augsbourg.

Là-bas nous avons affaire à l'empereur. Cette fois-ci nous comparâtrons devant le pape, c'est-à-dire devant le diable lui-même (§ 16).

3° PARTIE: Articles destinés à servir de base de discussion entre savants éclairés, car le pape lui-même et son gouvernement n'en font pas grand cas

Article III/1: Du péché

- Le péché héréditaire et ses conséquences (§ 1-3).
- Antithèse catholique: doctrine du libre-arbitre. Cette doctrine procède de l'ignorance. Si elle était vraie, le Christ serait mort en vain (§ 4-11).

Article III/2: De la Loi

- Le but premier de la Loi, et pourquoi il n'est pas atteint (§ 1-3).
- Son office principal, à l'heure actuelle: elle est un miroir qui dévoile le péché et suscite la repentance (§ 4.5).

Article III/3: De la repentance

- La doctrine biblique de la repentance:
 - L'office de la Loi dans le Nouveau Testament (§ 1-3).
 - L'office de l'Evangile qui vient compléter celui de la Loi (§ 4-8).
- La fausse pénitence des papistes:
 - Elle provient d'une fausse conception du péché originel (§ 10).
 - Sa sphère se limite aux péchés actuels (§ 11).
 - Elle est faite de trois parties dites méritoires, la contrition, la confession et la satisfaction (§ 12):
 - Elle incite les gens à se fier à leurs oeuvres, au lieu de mettre leur confiance en Christ seul (§ 12.13).
 - Erreurs liées à la contrition (§ 15-18), à la confession (§ 19.20) et aux satisfactions (§ 21-29).
- Le contraste entre la doctrine papiste de la pénitence et la doctrine scripturaire de la repentance:
 - La doctrine biblique reconnaît l'entière corruption et impuissance de l'homme (§ 30-35).
 - La repentance enseignée par la Bible n'est pas partielle ni incertaine: elle concerne tous les péchés et pas seulement les péchés actuels, et par elle l'homme se déclare entièrement coupable devant Dieu (§ 36).
 - Elle est suivie d'une confession et d'une satisfaction parfaites, de la satisfaction apportée par l'Agneau de Dieu (§ 37.38).
 - Elle dure jusqu'à la mort (§ 40.41).
- Avertissement lancé à ceux qui imaginent qu'on peut persévérer dans la foi, tout en vivant dans des péchés notoires et grossiers (§ 42-44).

Article III/4: De l'Evangile

L'Evangile vient à nous sous des formes diverses: la Parole, les sacrements

Article III/5: Du Baptême

- Le Baptême est la Parole de Dieu unie à l'eau (§ 1).
- L'erreur thomiste consiste à affirmer que Dieu a mis dans l'eau le pouvoir spirituel de laver les péchés. Celle des scotistes ou franciscains consiste à prétendre que le péché est lavé par une intervention de la volonté de Dieu, indépendante de la Parole unie à l'eau (§ 2.3).
- Il faut baptiser les enfants pour qu'ils aient part à la rédemption (§ 4).

Article III/6: Du Sacrement de l'Autel

- Présence réelle du corps et du sang du Christ pour tous les communiants, y compris ceux qui participent indignement à la Cène (§ 2).
- Réaffirmation de la communion sous les deux espèces (§ 2-4).
- Rejet de la transsubstantiation qui n'est qu'un sophisme (§ 5).

Article III/7: Du pouvoir des clés

- C'est le pouvoir confié à l'Eglise de délier les péchés, non seulement les péchés grossiers, mais aussi les fautes raffinées et connues de Dieu seul.

Article III/8: De la Confession

- Il faut préserver la confession et l'absolution, car elles sont d'un grand secours (§ 1).
- L'énumération des péchés doit être laissée à la discrétion de chacun (§ 2).
- L'absolution est liée à la Parole. L'illumisme, qui dissocie le Saint-Esprit et la Parole, est une oeuvre diabolique. C'est le venin que Satan avait déjà injecté à Adam et à Eve, une fausse doctrine très répandue qui est aussi le propre du pape, lorsqu'il prétend que tous les droits sont dans l'écrin de son coeur (§ 3-13).

Article III/9: De l'excommunication

- Rejet de l'excommunication majeure, liée à des peines civiles.
- Approbation de l'excommunication mineure qui exclut de la Sainte Cène les pécheurs impénitents.

Article III/10: De la consécration et de la vocation des prêtres

- C'est normalement le privilège des évêques de nommer et de consacrer les prêtres. Mais ce sont des hommes indignes qui négligent entièrement leur ministère (§ 1.2).
- Aussi nous arrogeons-nous le droit de nommer et consacrer nos pasteurs, suivant en cela l'exemple de l'Eglise ancienne (§ 3).

Article III/11: Du mariage des prêtres

- Réquisitoire contre l'Eglise Catholique qui interdit aux prêtres de se marier et justification de la pratique protestante.

Article III/12: De l'Eglise

- La papauté n'est pas l'Eglise. L'Eglise est l'ensemble des brebis qui écoutent la voix de leur berger (§ 1.2).
- La sainteté de l'Eglise ne consiste pas dans un surplus ou une longue soutane, ni dans la pratique de cérémonies, mais dans la Parole de Dieu et la vraie foi (§ 3).

Article III/13: Comment on est justifié devant Dieu et des bonnes oeuvres

- Luther rappelle ce qu'il a toujours enseigné: que le pécheur est justifié par la foi seule en Jésus-Christ (§ 1).
- Cette foi engendre des bonnes oeuvres (§ 2).
- Le chrétien ne peut pas se fonder sur ses oeuvres ni se glorifier en elles. Là où elles manquent, la foi est fausse et hypocrite (§ 3).

Article III/14: Des voeux monastiques

- Les voeux monastiques sont en contradiction flagrante avec l'article principal de la foi chrétienne.

Article III/15: Des traditions humaines

- La doctrine des papistes est impie:
 - Ils affirment qu'on mérite le pardon et le salut en observant leurs traditions (§ 1 a).
 - Ils soutiennent que c'est un péché mortel que de ne pas les observer (§ 1 b).
- Voilà les articles sur lesquels Luther veut rester ferme et n'engagera pas la moindre concession (§ 2).
- Énumération de pratiques ridicules qui ont cours dans l'Eglise Catholique (§ 3-5).

II

Le Traité sur le Pouvoir et la Primauté du Pape

Du pouvoir et de la primauté du pape (§ 1-59):

- L'évêque de Rome n'est pas de droit divin l'évêque universel ou le chef de la chrétienté:
 - Les preuves scripturaires (§ 7-11).
 - Le témoignage de l'Eglise ancienne (§ 12-21).
 - Vrai sens des textes bibliques allégués par les Catholiques (§ 22-30).
- Le Christ n'a confié à ses apôtres qu'un pouvoir spirituel, à l'exclusion du pouvoir temporel (§ 31-34).
- Il faut refuser l'obéissance au pape, car il gouverne l'Eglise de façon impie (§ 35-37):
 - On ne doit pas d'obéissance à ceux qui soutiennent l'impiété (§ 38).
 - Les papes gouvernent l'Eglise de façon impie:
 - Les marques de l'Antichrist s'appliquent à la papauté (§ 39-42).
 - Exemples d'impiété: la Messe, les doctrines catholiques de la pénitence, de la justification, du péché, l'énumération obligatoire des péchés, les satisfactions, les indulgences, le culte des saints, le célibat, les vœux monastiques (§ 43-48).
 - Les deux grands péchés de la papauté: elle défend ses erreurs en recourant à des châtiments injustes et elle destitue l'Eglise du droit de trancher en cas de controverse (§ 49-51).
 - Appel adressé à tous les hommes pieux, en particulier aux chefs, pour qu'ils rejettent ces erreurs et en délivrent l'Eglise (§ 52-59).

Du pouvoir et de la juridiction des évêques (§ 60-82):

- Tous les pasteurs, anciens ou évêques sont égaux de droit divin (§ 60-64).
- Il est donc légitime et de droit divin qu'un pasteur procède à l'ordination dans sa paroisse, et l'Eglise doit défendre ce droit lorsque les évêques réguliers sont des ennemis de l'Evangile (§ 65-72).
- Pour la même raison il faut destituer les évêques du droit d'excommunication et le confier aux pasteurs (§ 73-76).
- Il en va de même de leur pouvoir de juridiction dans les affaires profanes, celles notamment qui concernent le mariage. Cette juridiction, ils ne la possèdent que de droit humain. Il faut la leur retirer, car ils l'exercent de façon injuste (§ 77-78).
- Récapitulation des raisons pour lesquelles on ne peut plus reconnaître l'autorité des évêques (§ 79).
- Dernière accusation: les évêques détournent à leur profit les offrandes destinées à l'Eglise (§ 80).

ANALYSE DU PETIT ET DU GRAND

CATECHISMES

Préface au Petit Catéchisme:

- Ignorance du peuple des campagnes, et même des pasteurs (§ 1-6).
- Nécessité de rester fidèle au même texte et de l'apprendre par coeur (§ 7-13).
- Le texte doit être expliqué et compris (§§ 14-16).
- Pour édifier les gens dans la foi, on passera du Petit au Grand Catéchisme (§ 17-20).
- Il faut inciter les gens à communier. Quiconque ne communie pas au moins plusieurs fois ne peut être considéré comme un chrétien. Que les gens communient de leur plein gré. Le ministère pastoral est difficile et ingrat, mais le Seigneur récompensera ses serviteurs (§ 21-27).

Avant-propos au Grand Catéchisme:

- Beaucoup de pasteurs négligent d'enseigner le catéchisme (§ 1.2).
- Les pasteurs devraient consacrer chaque jour un minimum de temps à l'étudier. Hélas, on méprise le catéchisme, l'estimant trop primaire (§ 3-6).
- Martin Luther, quoique docteur en théologie, l'étudie chaque jour. Apprendre le catéchisme est source de bienfaits (§ 7-9).
- Le catéchisme est la meilleure arme contre Satan (§ 10.11).
- Il est impensable qu'on méprise le catéchisme. A défaut de connaître les bénédictions qu'il procure, on devrait l'apprendre pour obéir au commandement divin qui exige qu'on étudie sa Parole (§ 12-18).
- Qu'on cesse donc de se croire trop savant pour étudier le catéchisme (§ 19.20).

Préface au Grand Catéchisme:

- Sens étymologique du mot "catéchisme" (§ 1-3).
- Nécessité pour un père de famille d'apprendre le catéchisme aux siens, au moins une fois par semaine. Bien le connaître est particulièrement important pour ceux qui vont communier (§ 4-6).
- Premier point: Les Dix Commandements (§ 1-10).
- Deuxième point: Les articles fondamentaux de notre foi, le Credo (§ 11-13).
- Troisième point: Le Notre-Père (§ 14).
- Tels sont les points fondamentaux que les enfants doivent apprendre chaque jour. Les domestiques eux-mêmes doivent être tenus de les savoir (§ 15-19).
- Une fois que ces trois points sont sus, on passera aux deux points suivants concernant les sacrements (§ 20).
- Quatrième point: le Baptême (§ 21.22).
- Cinquième point: le Sacrement (§ 23.24)
- Voilà ce qu'il faut apprendre et savoir réciter par coeur. On y ajoutera

quelques psaumes et cantiques (§ 25.26).

- Les jeunes seront aussi tenus d'écouter les sermons, surtout ceux qui traitent du catéchisme. Il est indispensable de prêcher sur le catéchisme, de façon très simple et brève, pour que tout le monde comprenne (§ 27.28).

PREMIER POINT: LE DECALOGUE

Petit Catéchisme:

- Les Dix Commandements et leur explication (§ 1-20).
- La conclusion du Décalogue et son explication (§ 21-22).

Grand Catéchisme:

- Le premier commandement:

- Est Dieu celui en qui je mets toute ma confiance, celui que j'aime et crains par-dessus tout. L'homme de la parabole avait aussi un Dieu: il s'appelait Mammon. Dieu veut être notre seul Dieu (§ 1-10).
- Le culte des saints n'est autre chose que de l'idolâtrie (§ 11.12).
- Dieu ne se voit pas, on ne le touche pas des mains, mais on l'a dans le coeur (§ 13-17).
- L'idolâtrie n'est pas nécessairement grossière, comme celle des païens; elle peut aussi être raffinée (§ 18-23).
- Dieu est la source de tous les bienfaits. Il nous bénit beaucoup plus que ne peuvent le faire les hommes (§ 24-28).
- Pour que nous comprenions à quel point ce commandement est important, Dieu y adjoint une menace et une promesse: c'est l' "appendice du premier commandement". Dieu veut être craint et révérend. Il ne laisse donc pas l'incrédulité impunie, comme le montre l'histoire de son peuple (§ 29-38). Mais il nous promet aussi d'admirables choses. Tout cela vient de Dieu et non des hommes. Il faut donc prendre ce premier commandement particulièrement à coeur. C'est pourquoi nous nous sommes donné la peine de l'expliquer dans le détail. L'observation de ce commandement entraîne celle de tous les autres (§ 39-48).

- Le deuxième commandement:

- Les différentes façons de profaner le nom de Dieu (parjures, mensonges, blasphèmes). Ce sont de graves péchés que Dieu ne laisse pas impunis. Il convient de bien instruire les enfants à ce sujet (§ 49-64). La distinction entre les serments interdits et ceux qui sont permis (§ 65-68).
- Comment on instruit les enfants à observer ce commandement. Exhortations concernant la prière (§ 69-77).

- Le troisième commandement:

- Le sabbat juif et son abolition (§ 78-81).
- Le dimanche et les fêtes chrétiennes ne sont pas d'institution divine. Il sont là pour satisfaire les besoins du corps et lui assurer le repos. Mais nous ne les sanctifions pas en nous asseyant derrière le poêle. Nous devons nous y appliquer à méditer la Parole de Dieu (§ 82-94).
- Dieu punira ceux qui méprisent sa Parole. C'est un péché très répandu. Pour lutter contre le diable, il est indispensable de méditer régulièrement la Parole de Dieu (§ 95-102).

- Le quatrième commandement:

- Il ne suffit pas que les enfants aiment leurs parents; il faut aussi qu'ils les honorent. Ils sont en effet les représentants de Dieu, ce qu'il faut bien leur montrer. Ils doivent les considérer comme les plus grands trésors du monde et leur montrer honneur et estime (§ 103-111).
- On a inventé beaucoup d'oeuvres soi-disant belles et reluisantes, tout en négligeant d'apprendre ce commandement aux enfants. Il n'y a pas plus belle oeuvre que l'obéissance des enfants à leurs parents. Quand ils suivent la règle de leur ordre, les moines et les nonnes n'ont pas la certitude de plaire à Dieu autant que les enfants qui observent ce commandement. Eux ils savent au moins qu'ils font la volonté de Dieu (§ 112-126).
- Il s'agit aussi de montrer de la reconnaissance à ses parents pour tous les bienfaits qu'on reçoit d'eux (§ 127-131).
- Ce commandement est grand au point que Dieu y adjoint une promesse. C'est la promesse de bénédictions temporelles. Dieu récompense déjà dans le temps les enfants qui honorent leurs parents, comme le montre l'expérience (§ 132-140).
- Ce qu'on doit aux parents, on le doit aussi aux supérieurs. Notre commandement contient une leçon importante et une belle promesse pour les serviteurs et les servantes (§ 141-149).
- C'est vrai aussi des autorités civiles (§ 150).
- De nos jours, on méprise ce commandement, et on s'étonne alors qu'il y ait tant de désordre, de violence et d'injustice dans le monde (§ 151-157).
- Il y a les pères qui le sont par le sang, les pères chefs de maison, c'est-à-dire les maîtres, et les pères des pays, les autorités. Mais il y a aussi les pères spirituels. On leur doit aussi l'obéissance (§ 158-163).
- La promesse divine liée à ce commandement devrait nous remplir de joie (§ 164-167).
- Mais le troisième commandement contient aussi indirectement les devoirs des parents. Si ceux-ci étaient moins négligents, s'ils prenaient leurs devoirs au sérieux, les choses iraient mieux. Nous nous plaignons, et nous ne voyons pas que c'est notre faute. Je m'exprimerai là-dessus plus longuement une autre fois (§ 168-178).

- Le cinquième commandement:

- Ce commandement ne s'adresse pas aux autorités civiles, mais aux individus. Il est interdit à ces derniers de se mettre en colère, à l'exception des parents, maîtres et magistrats (§ 179-183).
- Dieu nous met en garde contre l'envie et la jalousie, sources d'irritation et de querelles (§ 184-187).
- Ne pas tuer, c'est ne faire de mal à personne, refuser de nuire aux autres. Mais on transgresse aussi ce commandement, quand on omet de faire du bien autour de soi. On tue en ne secourant pas (§ 188-194).
- Il faut enseigner aux gens à faire le bien. Cela ne plaira pas aux moines, car cela revient à montrer que la vie ordinaire des chrétiens vaut mieux que la vie monastique (§ 195-198).

- Le sixième commandement:

- Ce commandement condamne explicitement l'adultère, mais s'élève en fait contre toute forme d'impudicité (§ 199-205).

- Il montre combien Dieu tient en honneur le mariage qui est l'état le plus élevé qui soit (§ 206-210).
- Il est une arme contre la convoitise (§ 211.212).
- Diatribe contre le voeu de chasteté (§ 213-218).
- Devoirs des époux (§ 219-221).

- Le septième commandement:

- Dieu protège les biens des gens et interdit tout ce par quoi on pourrait léser les autres (§ 222-224).
- Malhonnêtetés dont se rendent coupables les serviteurs et domestiques (§ 225), les artisans (§ 226), les commerçants (§ 227.228), les usuriers (§ 229-231).
- Dieu manifeste sa colère à tous les voleurs (§ 232-242).
- Bien mal acquis ne profite jamais (§ 243-245).
- Dieu entend les cris des pauvres. Ceux qui veulent faire de bonnes oeuvres ont de quoi faire. Il suffit qu'ils mettent ce commandement en pratique (§ 246-253).

- Le huitième commandement:

- Ce commandement préserve notre honneur et notre bonne réputation (§ 254-257).
- Il condamne les faux témoignages devant les tribunaux, exige des témoins qu'ils soient véridiques et des juges qu'ils soient équitables (§ 258-261).
- Il exige aussi que la vérité soit dite dans l'Eglise (§ 262).
- Il condamne par ailleurs tous les péchés de langue, comme par exemple celui qui consiste à dévoiler les péchés d'autrui, à calomnier ou médire, à divulguer ce qui n'est pas prouvé (§ 263-275).
- Quand quelqu'un a péché, il faut agir selon Matthieu 18:15 ss. (§ 276-283).
- Si par contre le péché de quelqu'un est public, il n'est pas interdit d'en parler (§ 285).
- Positivement, ce commandement nous ordonne de couvrir les faiblesses et les péchés des autres. La langue est un petit membre dont il faut se méfier (§ 286-291).

- Le neuvième et le dixième commandements:

- Ces deux commandements interdisent la convoitise. Ils visent tout particulièrement les Juifs, chez qui les hommes avaient l'habitude de répudier leurs femmes et les maîtres de convoiter les serviteurs des autres (§ 292-299).
- Ces commandements condamnent non pas les péchés des grands escrocs, mais ceux des honnêtes gens. Ils sont couramment commis lors de procès (§ 300-302), ou dans le commerce (§ 303.304), ou encore dans le mariage (§ 305-308).
- Ils condamnent surtout l'envie et la cupidité et montrent que Dieu attend de nous une honnêteté totale (§ 309.310).

- La conclusion du Décalogue:

- Les dix commandements sont l'admirable résumé de la volonté de Dieu. Ils prescrivent les vertus qui plaisent réellement au Seigneur (§ 311-313).

- Ils sont cependant méprisés, car les hommes aspirent à des oeuvres plus hautes. On préconise une vie plus sainte que la sainteté prescrite par le Décalogue (§ 314-316).
- Ces commandements sont à eux seuls assez difficiles pour que personne ne puisse les accomplir par ses propres forces (§ 317-318).
- Nous répéterons ce que nous avons dit au sujet de l' "appendice du premier commandement". Son contenu concerne le premier commandement, mais aussi le Décalogue en général (§ 319-321).
- Il s'agit de craindre et d'aimer Dieu par-dessus toutes choses. Celui qui fait cela garde non seulement le premier commandement, mais tous les autres (§ 322-325).
- Le premier commandement jette de la clarté sur tous les autres, ceux de la première table (§ 326), et ceux de la seconde (§ 327-329).
- Les Juifs devaient inscrire le Décalogue dans leurs maisons et leurs vêtements. Nous devons l'avoir toujours devant les yeux. Il nous montre admirablement comment servir Dieu. Il faut donc enseigner les dix commandements et les regarder comme un trésor inestimable (§ 330-333).

DEUXIEME POINT: LA FOI

Petit Catéchisme:

- Premier Article: Dieu qui a créé le monde, m'a aussi créé et me maintient en vie. Il me protège et me bénit. Je dois donc le remercier, le servir et lui obéir (§ 1.2).
- Deuxième Article: Le Christ, vrai Dieu et vrai homme, m'a racheté en expiant mes péchés par ses souffrances et sa mort. Il l'a fait pour que je lui appartienne et que je le serve, maintenant et éternellement (§ 3.4).
- Troisième Article: Je ne pouvais rien faire pour mon salut, mais le Saint-Esprit m'a appelé à la foi par l'Evangile. Il me préserve dans cette foi et me sanctifie, moi et tous les croyants. Chaque jour il me remet mes péchés. Un jour, il me ressuscitera et me donnera la vie éternelle, ainsi qu'à tous ceux qui croient en Dieu (§ 5.6).

Grand Catéchisme:

- L'homme ne peut, par ses propres forces, accomplir les commandements divins. Il lui faut pour cela la foi. Cette foi est résumée en trois Articles qui concernent les trois personnes de la Trinité (§ 1-8).
- Le premier Article:
 - Cet Article nous dit qui est Dieu. Il est avant tout mon Créateur, celui à qui je dois tout et qui met tout à ma disposition (§ 9-21).
 - Cet Article devrait nous humilier et nous remplir de gratitude (§ 22.23).
 - Dieu ne nous accorde pas que des bienfaits temporels, mais aussi, comme vont le montrer les deux Articles qui suivent, des bénédictions spirituelles et éternelles (§ 24).
- Le deuxième Article:
 - En Christ Dieu nous a tout donné. Tout ce qu'il a fait, il l'a fait pour être mon Seigneur et mon Roi (§ 25-27).
 - Le péché nous a assujettis à Satan. Nous étions perdus et condamnés. Mais Jésus nous a délivrés, pour nous donner la vie et le salut (§ 28-30).

- Jésus est devenu notre Sauveur grâce à tout ce qu'il a accompli pour nous (§ 31).
- La prédication doit, tout au long de l'année, et plus particulièrement aux temps destinés à cela, rappeler sans cesse l'oeuvre rédemptrice du Christ. C'est de cet Article que dépend tout notre salut (§ 32.33).
- Le troisième Article:
 - Il y a plusieurs esprits, mais seule la troisième personne de la Trinité est appelée le Saint-Esprit. Il accomplit son oeuvre, la sanctification, dans l'Eglise, par la rémission des péchés, la résurrection de la chair et la vie éternelle. Nous ne pouvons rien faire pour notre salut, mais le Saint-Esprit se sert de la Parole de Dieu pour faire son oeuvre. Il est donc vital que la Parole de Dieu soit prêchée dans l'Eglise, car c'est par elle que le Saint-Esprit nous sanctifie (§ 34-46).
 - L'Eglise chrétienne est la communion, ou mieux la communauté des saints. C'est la communauté de tous ceux qui sont unis sous un seul Chef, le Christ. Ils ont des dons différents, mais ils sont unis par une même foi et un même sentiment. Le Saint-Esprit les sanctifie de jour en jour (§ 47-53).
 - On obtient dans la chrétienté la rémission des péchés, par les sacrements et l'absolution. Ainsi nos péchés ne peuvent plus nous nuire (§ 54-56).
 - La sanctification doit progresser de jour en jour, jusqu'à ce qu'elle soit parfaite dans la vie éternelle (§ 57-59).
 - Ensuite viendra la résurrection de la chair, ou mieux: des corps (§ 60).
 - Le Saint-Esprit parle donc d'une oeuvre qui n'est pas encore achevée, mais qui se poursuit de jour en jour (§ 61.62).
 - Tout ce que nous sommes, nous le devons au Saint-Esprit (§ 63-65).
 - Les Articles du Credo séparent les chrétiens de tous les autres hommes (§ 66).
 - La Loi prêche la colère de Dieu, le Credo son amour pour les hommes. La Loi ne peut pas faire de nous des chrétiens. C'est l'Evangile qui le fait, en nous annonçant la grâce de Dieu et en nous promettant toutes choses (§ 67-69).
 - Voilà un court résumé de notre foi, quelque chose que nous devons sans cesse apprendre à mieux connaître (§ 70).

TROISIEME POINT: L'ORAISON DOMINICALE

Petit Catéchisme:

- "Notre Père qui es aux cieux" (§ 1.2).
- Les sept demandes du Notre-Père (§ 3-20).
- Le sens du mot "Amen" (§ 21).

Grand Catéchisme:

- Le chrétien a besoin d'appeler Dieu constamment à son secours. Pour lui montrer ce qu'il peut lui demander, le Seigneur nous a enseigné le Notre-Père. Prier est un commandement divin. Le deuxième commandement nous ordonne d'invoquer le nom du Seigneur. Prier est donc un acte d'obéissance (§ 1-15).
- Il y a un commandement divin (§ 16-18).

- Il y a aussi une promesse divine, celle de son exaucement (§ 19-21).
- Enfin, ce qui doit nous inciter à prier, c'est le fait que le Christ nous a enseigné le Notre-Père. Nous savons donc que cette prière par excellence plaît nécessairement à Dieu (§ 22-25).
- Prier est une chose précieuse. Pour cela, il faut être conscient de tous ses besoins et de sa misère, prier pour soi-même et pour les autres (§ 26-32).
- En sept demandes sont résumés tous nos besoins (§ 33.34).

- La première demande:

- Nous demandons que le nom de Dieu soit sanctifié. Nous devons veiller à le tenir en honneur (§ 35-38).
- On sanctifie son nom par une doctrine et une vie conformes à sa Parole (§ 39).
- On le profane au contraire par une doctrine fautive et trompeuse et par une vie scandaleuse (§ 40-44).
- On sollicite donc dans cette demande ce que prescrit le deuxième commandement (§ 45.46).
- Cette prière est nécessaire, car le monde est plein de fausses doctrines et de scandales (§ 47.48).

- La deuxième demande:

- Le règne de Dieu vient quand le Saint-Esprit, par la Parole, éclaire les hommes et les fortifie dans la foi. Nous demandons que beaucoup d'hommes soient introduits dans le règne de la grâce (§ 49-52).
- Ce règne vient de deux façons: maintenant, par la Parole et dans les coeurs, et un jour dans la gloire (§ 53.54).
- En priant ainsi, nous ne demandons pas peu de choses, mais le plus grand trésor qui soit. Nous devons prier ainsi, pour nous préserver de l'incrédulité (§ 55-58).

- La troisième demande:

- Après avoir prié pour que le Saint-Esprit nous guide et nous éclaire, nous devons demander à Dieu que sa volonté soit faite (§ 59-61).
- La mauvaise volonté du diable et de notre chair (§ 62-68).
- Dans ces trois premières demandes, nous sollicitons des choses qui concernent directement Dieu, mais aussi des choses qui doivent s'accomplir en nous. Une telle prière constitue notre protection et notre défense contre nos ennemis (§ 69.70).

- La quatrième demande:

- Nous nous tournons maintenant vers notre panier à provisions. Le pain pour lequel nous prions, c'est tout ce qui est nécessaire à cette vie (§ 71-79).
- Cette prière vise avant tout le diable, qui veut nous ravir tous les biens que le Seigneur désire nous accorder, qui est à l'origine de tout mal et de toute pénurie dans ce monde (§ 81.81).
- Le Seigneur veut nous montrer toute sa bonté. Il est vrai qu'il bénit aussi les impies qui ne prient jamais, mais il veut que nous lui adressions nos prières pour confesser que nous recevons tout de sa main. Que de misère et d'injustice dans ce monde, parce qu'on n'invoque pas Dieu!

- La cinquième demande:

- Nous sommes pécheurs, nous vivons dans ce monde impie et le diable rôde autour de nous. C'est pourquoi nous péchons tous les jours (§ 85-87).
- Dieu pardonne même avant qu'on le lui demande (§ 88.89).
- Nous avons toujours besoin de pardon (§ 90.91).
- En nous pardonnant, Dieu recouvre nos péchés. C'est ce qui remplit notre cœur de confiance et le rend joyeux (§ 90-92).
- Nous devons aussi pardonner à notre tour. Le pardon que nous accordons à d'autres est pour nous le signe que Dieu nous pardonne. En cela, il ressemble au Baptême et à la Sainte Cène qui sont aussi des signes de la grâce (§ 93-98).

- La sixième demande:

- Nous sommes toujours en danger de devenir infidèles, de nous détourner de Dieu (§ 99.100).
- Il y a notre chair (§ 101.102), le monde (§ 103) et Satan (§ 104). Ce sont autant de dangers qui nous menacent (§ 105).
- Nous ne demandons pas à Dieu de supprimer la tentation, mais de nous donner la force d'y résister. Nous devons nous attendre à être attaqués à tout moment. Il faut donc être vigilant. Gare aux insouciantes! D'autre part, nous n'avons pas en nous-mêmes la force de résister à la tentation. La prière est donc pour nous une arme (§ 106-111).

- La septième demande:

- "Délivre-nous du mal". Selon le grec il faudrait dire: "Délivre-nous du Malin ou du Méchant". Cette demande est dirigée contre notre principal ennemi, le diable, puis toutes les misères et souffrances qui peuvent nous atteindre dans ce monde (§ 112-119).
- Nous devons terminer nos prières avec le mot "Amen". C'est le mot de la foi, de la certitude. Nous ne devons pas prier en doutant, mais croire, en nous fondant sur les promesses de Dieu, que nos prières seront exaucées (§ 119-124).

QUATRIEME POINT: LE BAPTEME

Petit Catéchisme:

- Ce qu'est le Baptême (§ 1-4).
- Ce que Dieu offre dans le Baptême (§ 5-8).
- Comment agit le Baptême (§ 9.10).
- A quoi le Baptême engage le chrétien (§ 11-14).

Grand Catéchisme:

- La doctrine du Baptême a été négligée jusqu'à présent. Ce sacrement est d'institution divine (§ 1-9).
- On n'est pas baptisé par des hommes, mais par Dieu, car ce sacrement est son oeuvre (§ 10-13).
- La Parole est unie à l'eau et fait de cette dernière une "eau de Dieu" ("Gotteswasser"), selon le mot de saint Augustin: "La Parole s'unit à l'élément, et ainsi il y a sacrement" (§ 14-18).

- Il ne faut pas séparer l'eau et la Parole. De même que le quatrième commandement nous demande de voir en nos parents des hommes revêtus de la majesté et de la gloire de Dieu, de même la Parole de Dieu confère à l'eau du Baptême toute son efficacité (§ 19-22).
- Le Baptême sauve. Quand les illuminés négligent le Baptême, en disant que la foi seule sauve, ils privent cette foi de son support. La foi se fonde sur la promesse divine dans le Baptême. Rejeter le Baptême, c'est rejeter la Parole de Dieu, la foi et le Christ (§ 23-31).
- Le Baptême sauve par la foi. Pour recevoir le Baptême utilement, il faut le recevoir avec la foi. Le chrétien s'empare par la foi des trésors de ce sacrement (§ 32-47).
- Comment les enfants peuvent-ils croire? C'est une discussion qu'il faut réserver aux savants. Dieu a manifestement sanctifié d'innombrables hommes qui ont reçu le Baptême dans leur enfance. S'il n'admettait pas le Baptême des enfants, il ne donnerait pas le Saint-Esprit à ceux qui ont été baptisés dans leur enfance (§ 48-51).
- Le Baptême des enfants est valide en vertu de la Parole de Dieu et non de la foi. Nous ne nous fondons pas sur notre foi, mais sur les promesses de Dieu, quand nous allons communier. De même quand nous baptisons un enfant. Nous le faisons, parce que Dieu l'a ordonné et que nous savons qu'il ne ment pas. Les hommes peuvent mentir, mais pas Dieu. Ne nous détournons pas de la Parole, sinon nous tomberons dans le piège des illuminés (§ 52-63).
- Le Baptême est aussi un moyen de sanctification, comme l'enseigne Romains 6. Par lui on noie le vieil homme tous les jours. Il faut se plonger dans le Baptême et en ressortir tous les jours. Il n'est pas un simple symbole, mais il opère ce qu'il signifie (§ 64-73).
- Vivre dans la repentance, comme nous devons le faire chaque jour, c'est vivre dans son Baptême. La repentance n'est autre chose qu'un retour journalier au Baptême (§ 74-79).
- On a enseigné que le Baptême n'est d'aucune utilité après nos rechutes, qu'il faut pour cela une deuxième planche, la pénitence. C'est faux. Le Baptême nous arrache chaque jour au gosier du diable et nous donne à Dieu. Il est comme un vêtement dont il faut se revêtir chaque jour, pour persévérer dans la foi. Le pardon reçu dans le Baptême est permanent (§ 80-86).

CINQUIEME POINT: COMMENT ON DOIT APPRENDRE AUX SIMPLES A SE CONFESSER

Petit Catéchisme:

- La confession comprend deux choses: l'aveu des péchés et l'absolution (§ 15.16).
- Les péchés qu'on confesse à Dieu et ceux qu'on confesse à son confesseur (§ 17.18). Comment s'examiner à la lumière des dix commandements (§ 19.20).
- Une courte formule de confession à l'usage des chrétiens (§ 21.22), et plus particulièrement du chef de famille et de la mère de famille (§ 23-25).
- L'absolution prononcée par le confesseur (§ 26-29).

Grand Catéchisme:

- La "Courte Exhortation à la Confession" ne figurait pas dans la première édition du Grand Catéchisme de 1529. Luther cependant l'ajouta dans la seconde édition, parue la même année.

- La confession privée doit être libre et spontanée, et non pratiquée sous la contrainte. D'ailleurs jusqu'à présent on a fait d'elle un carcan, sans montrer ce qu'elle avait de consolant et de réconfortant. Par contre, la confession a, depuis qu'on en a montré les bienfaits, donné lieu à bien des abus.
- Il faut distinguer entre la confession générale, que les chrétiens pratiquent tous les jours quand ils s'adressent à Dieu, et celle par laquelle on va demander pardon au frère qu'on a offensé. Il y a aussi la confession privée, lorsque, l'âme chargée par un péché particulier, on va trouver le confesseur pour lui demander l'absolution. Nous renonçons à la contrainte exercée sous la papauté, et invitons les croyants à venir se soulager spirituellement auprès d'un confesseur. C'est un vrai trésor qui nous est offert là.
- Tout chrétien y vient de lui-même, sans y être contraint, dût-il faire pour cela d'innombrables kilomètres. Nous devons faire aimer la confession aux gens, alors ils accourront d'eux-mêmes.

SIXIEME POINT: LE SACREMENT DE L'AUTEL

Petit Catéchisme:

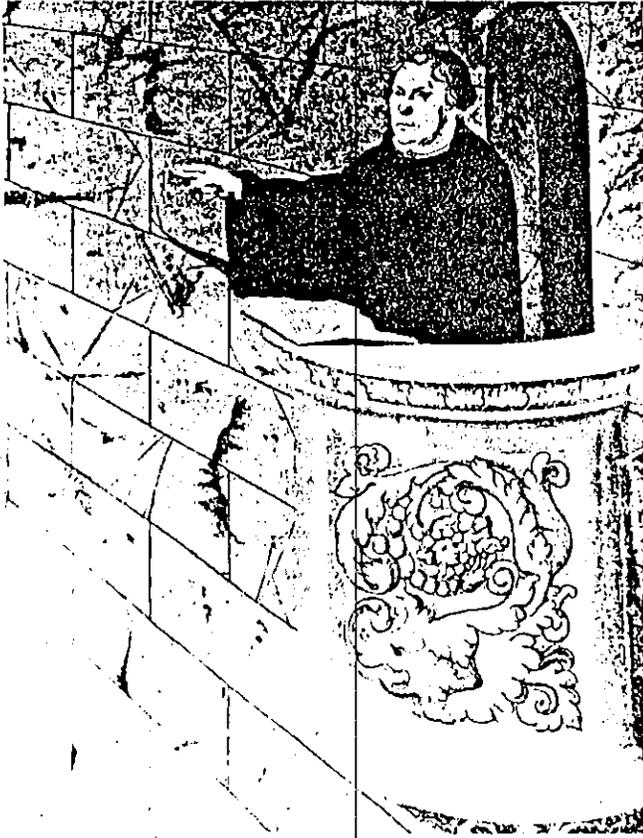
- Ce qu'est le sacrement de l'autel (§ 1-4).
- A quoi sert-il? (§ 5.6).
- Comment l'action de manger et de boire peut procurer de tels bienfaits (§ 7.8).
- Comment on communie dignement (§ 9.10)

Grand Catéchisme:

- Dans le Grand Catéchisme, la "Courte Exhortation à la Confession" parue dès la 2^e édition, figure à la fin de l'ouvrage. Le Sacrement de l'Autel est donc le cinquième point traité.
- Nous fondons notre doctrine de la Sainte Cène sur les paroles d'institution dont tout communiant doit connaître le sens, car nous ne laissons pas communier ceux qui ne savent pas de quoi il s'agit (§ 1-3).
- Ce sacrement est d'institution divine (§ 4-7).
- Le Sacrement de l'Autel est le corps et le sang du Christ reçus dans et avec le pain et le vin, conformément à la Parole du Christ. Il en va de la Cène comme du Baptême, conformément au mot de saint Augustin déjà cité (§ 8-11).
- Nous devons nous attacher fidèlement à la Parole de Dieu, quoi qu'enseignent les illuminés et les fanatiques. Tous les savants de ce monde ne sont pas aussi sages que la majesté divine dans son seul auriculaire (§ 11-14).
- Le sacrement est valide, même s'il est administré par un impie. En effet, il ne se fonde pas sur la sainteté des hommes, mais sur la Parole du Christ (§ 15-18).
- Le grand bienfait de la Cène est le don du pardon des péchés (§ 20-22), de la même façon que le don du Baptême est la nouvelle vie (§ 23-26). La promesse divine place ce grand trésor dans le sacrement (§ 27-32).
- Pour communier dignement il faut communier avec foi, car c'est la foi qui reçoit et prend le bienfait de ce sacrement. Jeûner et préparer son corps à son utilité, mais seule la foi nous rend dignes (§ 33-38).
- Nous devons tout faire pour qu'on ne méprise pas ce sacrement. Certains le négligent; d'autres ont peur de s'approcher pour communier. On ne doit

contraindre personne à communier, mais celui qui s'abstient délibérément de le faire ne peut pas être considéré comme un chrétien. Il faut encourager les simples et les faibles. Il faut donc exhorter sans cesse (§ 39-44).

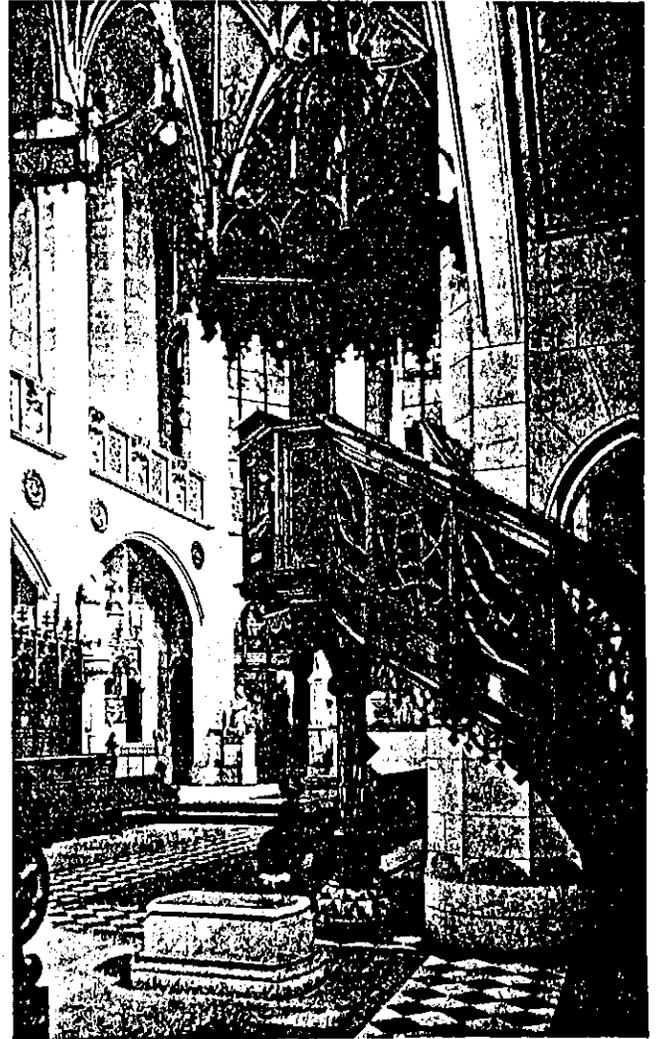
- En disant: "Faites ceci en mémoire de moi", le Christ nous exhorte lui-même à communier. Nous n'avons par conséquent pas le droit de mépriser ce sacrement. Refuser de communier, c'est montrer qu'on le méprise effectivement. Plus on communitie souvent, plus on réchauffe son coeur (§ 45-63).
- Et puis il y a la promesse, qui ne s'adresse pas à des pierres ou des bûches, mais à des hommes comme vous et moi (§ 64-68).
- En communiant indignement, on mange et boit sa propre condamnation. Par contre, quand on se sait faible, il faut s'approcher de la Table du Seigneur, car c'est là qu'on est fortifié (§ 69.70). Que ceux qui sont fatigués et chargés s'approchent joyeusement! Sont indignes, au contraire, ceux qui ne sentent pas leur imperfection et ne reconnaissent pas leurs péchés. Quant à ceux qui ne se sentent pas fatigués et chargés, qu'ils s'examinent à la lumière de la Parole de Dieu, notamment de Gal 5:19-21 et Rom 7:18. Et puis qu'on regarde autour de soi. Qu'on constate qu'on vit dans le monde et qu'on s'efforce de le faire en chrétien. On réalisera rapidement qu'on est entouré d'ennemis qui ne cherchent qu'à inciter au péché. Et puis, il y a le diable, menteur et meurtrier depuis le commencement. Au besoin, va trouver tes frères, laisse-toi conseiller par eux et demande-leur de prier pour toi, alors tu constateras toute ta misère. Il est difficile de changer les vieux. Qu'on se tourne donc vers les jeunes, pour qu'ils apprennent cela et l'enseignent à leurs enfants (§ 71-87).



Luther en chaire,
prêchant le Christ crucifié



Martin Chemnitz.



Tombe de Luther dans l'église
de Wittenberg

ANALYSE DE LA FORMULE DE CONCORDE

SOMMAIRE, FONDEMENT, REGLE ET NORME DE LA DOCTRINE:

Epitome:

- Les Saintes Ecritures, unique règle et norme (§ 1.2).
- Enumération des Confessions de l'Eglise (§ 3-6).
- Distinction entre l'autorité de l'Ecriture et celle des Confessions (§ 7.8).

Solida Declaratio:

- Rappel des Confessions précédentes de l'Eglise (§ 1.2).
- L'Ecriture Sainte, seule règle de la foi (§ 3)
- Les trois Symboles Oecuméniques (§ 4).
- La Confession d'Augsbourg (§ 5).
- L'Apologie (§ 6).
- Les Articles de Smalcalde (§ 7).
- Les Catéchismes (§ 8).
- Le rapport entre les Confessions de foi et l'Ecriture Sainte (§ 9-13).
- L'antithèse et la fausse doctrine:
 - Du devoir de l'Eglise de résister aux fausses doctrines (§ 14).
 - Quand la controverse s'impose (§ 15).
 - Motifs de la présente déclaration (§ 16).
 - Erreurs rejetées:
 - Celles condamnées par l'Eglise ancienne (§ 17).
 - Celles rejetées par les Confessions mentionnées ci-dessus (§ 18).
 - Les controverses récentes qui ont opposé les Luthériens (§ 19).
 - Réaffirmation de la fidélité à la Confession d'Augsbourg (§ 20).

ARTICLE I: DU PECHE ORIGINEL

Epitome:

- Définition de la controverse (§ 1).
- Présentation de la pure doctrine:
 - La distinction entre nature humaine et péché originel (§ 2).
 - Les raisons de cette distinction (§ 3-7).
 - L'étendue du péché originel (§ 8-10)

- Rejet des fausses doctrines:
 - Les erreurs pélagiennes (§ 11-14).
 - Les erreurs synergistes (§ 15.16).
 - Les erreurs manichéennes (§ 17-19).
 - Réfutation des arguments des adversaires:
 - Mauvais usage de termes employés par Luther (§ 20.21).
 - L'ambiguïté du mot "nature" (§ 22).
 - Le recours à une terminologie philosophique (§ 23.24).

Solida Declaratio:

- Définition de la controverse (§ 1-3).
- L'enseignement de l'Écriture Sainte:
 - La corruption de la nature humaine (§ 4-6).
 - La façon dont se propage le péché originel (§ 7-9).
 - Les facteurs du péché originel:
 - négativement (§ 10),
 - positivement (§ 11.12).
 - Le châtement du péché originel (§ 13).
 - Le remède au péché originel (§ 14).
- Rejet des fausses doctrines (§ 15.16):
 - Le Pélagianisme (§ 17-25).
 - Le Manichéisme:
 - Ce qu'il enseigne (§ 26-33).
 - Comment il est réfuté par
 - l'Article de la Création (§ 32-42),
 - l'Article de la Rédemption (§ 43.44).
 - l'Article de la Sanctification (§ 45),
 - l'Article de la Résurrection (§ 46.47).
- Explication des termes employés:
 - nature (§ 51-53),
 - substance et accident (§ 54-62).

ARTICLE II: DU LIBRE ARBITRE

Epitome:

- Définition de la controverse (§ 1).
- L'enseignement de l'Écriture Sainte:
 - La cécité naturelle de l'homme dans les choses spirituelles (§ 2).
 - La volonté de l'homme hostile à Dieu et sa totale impuissance dans le domaine spirituel (§ 3).
 - La conversion, oeuvre de Dieu accomplie par les moyens de grâce (§ 4-6).
- Réfutation des doctrines contraires (§ 7).
 - Énumération des erreurs:
 - le fatalisme stoïcien et manichéen (§ 8),
 - le Pélagianisme (§ 9),
 - le Semi-pélagianisme et Synergisme (§ 10.11),
 - le perfectionnisme (§ 12),
 - l'enthousiasme (§ 13),
 - le Pélagianisme (§ 14)

- Examen de certains termes fréquemment utilisés (§ 15-18).
- Brève déclaration sur le "nombre de causes" à la conversion (§ 19).

Solida Declaratio:

- Définition de la controverse (§ 1-4).
- L'enseignement de la Bible sur les forces humaines dans la conversion:
 - L'incapacité de l'homme naturel dans le domaine spirituel (§ 7-16).
 - Son inimitié contre Dieu, et donc son inaptitude à coopérer à sa conversion (§ 17-24).
 - La conversion ou régénération est l'oeuvre exclusive du Saint-Esprit (§ 25-27).
 - La conformité des Confessions de l'Eglise à l'enseignement de l'Ecriture Sainte (§ 28-45).
- Comment l'homme est converti à Dieu:
 - Il faut éviter toute erreur dans cette doctrine (§ 46.47).
 - Dieu a choisi des moyens pour convertir l'homme (§ 48-54).
 - Là où la Parole est prêchée et entendue, on a la certitude que l'Esprit agit (§ 55.56).
 - Les moyens choisis par Dieu sont inopérants quand on les méprise (§ 58-62).
 - Le coopération humaine commence une fois que l'homme a été régénéré par le Saint-Esprit (§ 63-66).
 - Distinction entre les baptisés et les non-baptisés (§ 67-69).
 - Définition de la cause efficiente de la conversion (§ 70-73).
- Rejet de certaines erreurs: Stoïcisme et Manichéisme (§ 74), Pélagianisme (§ 75), Papisme et Scolastique (§ 76.79), Synergisme (§ 77), Illuminisme (§ 80), et de certaines formulations inadéquates (§ 81-90).

ARTICLE III: DE LA JUSTICE DE LA FOI

Epitome:

- Définition de la controverse (§ 1.2).
- La pure doctrine de l'Ecriture:
 - Le Christ est notre justice selon ses deux natures (§ 3).
 - Dieu pardonne les péchés par pure grâce (§ 4).
 - La foi est l'unique moyen par lequel nous appréhendons le Christ Sauveur (§ 5).
 - Ce qu'est la foi justifiante (§ 6).
 - Le sens du verbe "justifier" (§ 7.8).
 - La certitude de la foi (§ 9).
 - L'enseignement des particules exclusives (§ 10).
 - Rapport entre la foi et les bonnes oeuvres (§ 11).
- Rejet des doctrines contraires:
 - L'erreur principale d'Osiandre (§ 12).
 - L'erreur de Stancar (§ 13).

- Autres erreurs d'Osiandre (§ 14-16).
- Erreurs opposées (§ 17).
- Corruptions de la pure doctrine en relation avec l'Intérim (§ 19-23).

Solida Declaratio:

- Définition de la controverse (§ 1-8).
- La pure doctrine de l'Écriture Sainte:
 - Définition et fondement de la justification (§ 9-17).
 - Le sens du mot "régénération" tel qu'il est employé dans cet article (§ 18-20).
 - Rapports entre justification et sanctification (§ 21).
 - Relation entre la justice imputée de la justification et la justice effective de la nouvelle obéissance (§ 22-35).
 - L'enseignement des particules exclusives (§ 36-41).
 - La façon dont l'Apologie explique Jac 2:14.24 (§ 42.43).
- Rejet des erreurs:
 - Concernant la relation entre les bonnes oeuvres et la justification (§ 44-53).
 - Concernant l'inhabitation de Dieu et de la nature du Christ (§ 54-58).
 - Récapitulation (§ 59-67).

ARTICLE IV: DES BONNES OEUVRES

Epitome:

- Définition de la controverse (§ 1-4).
- L'enseignement de la Bible:
 - Relation de la foi et des bonnes oeuvres (§ 6).
 - Les oeuvres sont exclues de la justification (§ 7).
 - Tous les hommes sont tenus d'accomplir de bonnes oeuvres (§ 8).
 - Dans quel sens l'adjectif "nécessaire" est-il admissible (§ 9).
 - Sens des termes (§ 10).
 - Le reproche de négliger les bonnes oeuvres est sans fondement (§ 11).
 - Les bonnes oeuvres sont spontanées (§ 12).
 - La liberté de l'esprit n'est pas parfaite (§ 13).
 - Cette déficience n'est pas imputée aux élus (§ 14).
 - Comment la foi et le salut sont préservés et conservés (§ 15).
- Rejet des fausses doctrines:
 - L'affirmation que les bonnes oeuvres sont nécessaires au salut (§ 16).
 - L'affirmation qu'elles sont nuisibles pour le salut (§ 17.18).
 - L'affirmation que la foi en Christ et le Saint-Esprit peuvent subsister à côté de péchés délibérés (§ 19).

Solida Declaratio:

- L'enseignement pur de la Bible:
 - La nécessité des bonnes oeuvres (§ 14-20).
 - Pourquoi elles sont nécessaires (§ 21-29).
 - Comment la justice et le salut sont préservés en nous (§ 30-36).
 - Dans quel sens on peut dire que les bonnes oeuvres sont nuisibles pour le salut (§ 37).
- Rejet de la doctrine contraire (§ 38-40).

ARTICLE V: DE LA LOI ET DE L'EVANGILE

Epitome:

- Définition de la controverse (§ 1).
- La pure doctrine de l'Ecriture Sainte:
 - Distinction entre la Loi et l'Evangile (§ 2).
 - Définition de la Loi (§ 3.4).
 - Sens du mot "Evangile" (§ 5.6).
 - Comment le péché est révélé (§ 7-9).
 - L'office particulier de l'Evangile (§ 10).
- Rejet de la doctrine contraire, selon laquelle l'Evangile convainc de péché (§ 11).

Solida Declaratio:

- L'importance d'une distinction correcte de la Loi et de l'Evangile (§ 1).
- Définition de la controverse (§ 2-4).
- L'enseignement de la Bible:
 - La doctrine de la Loi (§ 5-18).
 - La doctrine de l'Evangile (§ 19-22).
 - La distinction entre les deux (§ 23-26).
- Les dangers d'une confusion de la Loi et de l'Evangile (§ 27).

ARTICLE VI: DU TROISIEME USAGE DE LA LOI

Epitome:

- Définition de la controverse (§ 1).
- L'enseignement de la Bible:
 - Les croyants ne sont pas sans la Loi (§ 2).
 - Il faut prêcher la Loi même aux régénérés et aux justifiés (§ 3).
 - La Loi est nécessaire en raison de l'imperfection de la sanctification (§ 4).
 - Distinction entre oeuvres de la Loi et fruits de l'Esprit (§ 5.6).
- Rejet de la fausse doctrine selon laquelle la Loi ne doit pas être prêchée aux vrais croyants (§ 8).

Solida Declaratio:

- Définition de la controverse (§ 1-3).
- L'enseignement de l'Ecriture:
 - La Loi est indispensable pour la sainteté de la vie (§ 4-9).
 - La relation entre l'Evangile et la nouvelle obéissance (§ 10-15).
 - La distinction entre les oeuvres de la Loi et les fruits de l'Esprit (§ 16-19).
 - Raisons pour lesquelles les croyants ont besoin de la Loi (§ 20-25).
- Rejet de la doctrine contraire qui récuse le troisième usage de la Loi (§ 26).

ARTICLE VII: DE LA SAINTE CENE

Epitome:

- Introduction historique (§ 1).
- Définition de la controverse (§ 2-5).
- La pure doctrine de la bible:
 - La présence réelle (§ 6.7).
 - La consécration (§ 8.9).
 - Le fondement de la doctrine de la présence réelle (§ 10-14).
 - La manducation orale du corps et du sang du Christ (§ 15).
 - Le corps et le sang du Christ sont reçus aussi bien par les communiants indignes que par les communiants dignes (§ 16-20).
- Rejet des fausses doctrines:
 - Le dogme catholique (§ 22-24).
 - La négation de la présence réelle (§ 25-36).
 - La négation de la "communio indignorum" (§ 37-39).
 - L'adoration des éléments (§ 40).
 - Examen d'arugments et d'accusations injustes (§ 41.42).

Solida Declaratio:

- Pourquoi ce sujet est traité (§ 1).
- Définition de la controverse (§ 2-8).
- La doctrine de l'Eglise Luthérienne:
 - La Confession d'Augsbourg (§ 9-11).
 - La Concorde de Wittenberg (§ 12-16).
 - Les Articles de Smalcalde (§ 17-19).
 - Le Petit et le Grand Catéchismes (§ 20-27).
 - La Grande Confession de Luther sur la Sainte-Cène (§ 28-32).
 - La dernière Confession de Luther (§ 33).

- Les expressions "dans", "avec" et "sous" (§ 35-40).
- La preuve scripturaire de la présence réelle (§ 42-59).
- La "communio indignorum" (§ 60-72).
- La consécration (§ 73-90).
- Réfutation des arguments adversaires, principalement par Luther (§ 91-106).
- Rejet des erreurs:
 - Les erreurs catholiques (§ 107-110).
 - Les erreurs réformées (§ 111-128).

ARTICLE VIII: DE LA PERSONNE DU CHRIST

Epitome:

- Origine de la controverse (§ 1).
- Définition de la controverse (§ 2.3).
- La pure doctrine de l'Ecriture:
 - L'union personnelle (§ 4-6).
 - Les propriétés des deux natures et leur communion (§ 7-16).
 - Les rapports entre cette doctrine et celle de la Sainte-Cène (§ 17).
 - L'opposition au Nestorianisme et à l'Eutychéisme (§ 18).
- Rejet des fausses doctrines:
 - Vingt-et-une erreurs de Nestor, Eutychès, Arius, Marcion et autres (§ 19-39).

Solida Declaratio:

- Définition de la controverse (§ 1-4).
- La doctrine biblique de l'union personnelle (§ 5-12).
- La gloire et la majesté divines du Christ communiquées à sa nature humaine (§ 13-30).
- La communication des idiomes (§ 31-62).
- La doctrine de la communication des idiomes préservée de certaines fausses conceptions (§ 63-87).
- Rejet des doctrines contraires (§ 88-96).

ARTICLE IX: DE LA DESCENTE DU CHRIST AUX ENFERS

Epitome:

- Définition de la controverse (§ 1).
- Limites à observer dans cette discussion (§ 2-4).

Solida Declaratio:

- Bref exposé de la doctrine (§ 1.2).

ARTICLE X: DES CEREMONIES ECCLESIASTIQUES APPELEES "ADIAPHORA"

Epitome:

- Définition de la controverse (§ 1.2).
- La doctrine de l'Écriture:
 - Les rites ecclésiastiques non prescrits par la Parole de Dieu ne constituent pas en soi un culte (§ 3).
 - Le pouvoir de changer les rites ecclésiastiques (§ 4).
 - Précautions à prendre par égard pour les faibles (§ 5).
 - Aucune concession ne doit être faite dans les adiaphora en temps de persécution (§ 6).
 - La diversité des rites ne doit pas faire l'objet de censures dans l'Église (§ 7).
- Rejet de la fausse doctrine: énumération de quatre erreurs (§ 8-12).

Solida Declaratio:

- Définition de la controverse (§ 1-3).
- Qu'est-ce qu'un adiaphoron? (§ 4-17).
- Le témoignage des Articles de Smalcalde (§ 18-24).
- Rejet des erreurs (§ 25-31).

ARTICLE XI: DE LA PREDESTINATION ETERNELLE

Epitome:

- Introduction (§ 1).
- La doctrine biblique:
 - Distinction entre prescience et prédestination (§ 2-5).
 - Les décrets divins ne sont pas absolus (§ 6-12).
 - Précautions à prendre en exposant cette doctrine (§ 13-15).
- Rejet des fausses doctrines: énumération de quatre erreurs concernant la volonté de Dieu, la vocation, et la perdition et la damnation éternelles (§ 16-21).

Solida Declaratio:

- Raisons de traiter de ce sujet (§ 1.2).
- L'enseignement de l'Écriture Sainte:
 - Distinction entre prescience et prédestination (§ 3-8).
 - Il ne faut pas scruter le conseil insondable de Dieu, mais étudier sa volonté révélée, c'est-à-dire l'Évangile (§ 9-12).
 - Ce que comprend le dessein de Dieu tel qu'il est révélé dans l'Évangile (§ 13-24).
 - Qui sont les élus? (§ 25-33).
 - Le faible nombre des élus n'est pas dû à un manque d'efficacité de l'appel divin (§ 34-42).

- La consolation que procure cette doctrine (§ 43-51).
- La distinction entre ce qui est révélé et ce qui ne l'est pas (§ 52-70).
- Application de cette doctrine à la vie (§ 71-93).

CONCLUSION:

Epitome:

- L'intention de l'Epitome (§ 22.23).

Solida Declaratio:

- Le but de ces articles et l'harmonie recherchée (§ 94-96).

APPENDICE: DES AUTRES HERETIQUES ET SECTAIRES QUI N'ONT PAS ADHERE A LA CONFESSION D'AUGSBOURG

Epitome:

- Les erreurs des Anabaptistes, qu'on ne peut tolérer
 - dans l'Eglise (§ 1-11),
 - dans la cité (§ 12-16),
 - dans la famille (§ 17-19).
- Les erreurs des disciples de Schwenkfeld (§ 20-27).
- Les erreurs des nouveaux Ariens (§ 28).
- Les erreurs des Antitrinitaires (§ 29).
- Conclusion (§ 30.31).

Solida Declaratio:

- Description générale (§ 1-8).
- Les erreurs
 - des Anabaptistes (§ 9-27),
 - des disciples de Schwenkfeld (§ 28-35),
 - des nouveaux Ariens (§ 36),
 - des nouveaux Antitrinitaires (§ 37.38).
- Conclusion (§ 39.40).

- La confession privée doit être libre et spontanée, et non pratiquée sous la contrainte. D'ailleurs jusqu'à présent on a fait d'elle un carcan, sans montrer ce qu'elle avait de consolant et de réconfortant. Par contre, la confession a, depuis qu'on en a montré les bienfaits, donné lieu à bien des abus.
- Il faut distinguer entre la confession générale, que les chrétiens pratiquent tous les jours quand ils s'adressent à Dieu, et celle par laquelle on va demander pardon au frère qu'on a offensé. Il y a aussi la confession privée, lorsque, l'âme chargée par un péché particulier, on va trouver le confesseur pour lui demander l'absolution. Nous renonçons à la contrainte exercée sous la papauté, et invitons les croyants à venir se soulager spirituellement auprès d'un confesseur. C'est un vrai trésor qui nous est offert là.
- Tout chrétien y vient de lui-même, sans y être contraint, dût-il faire pour cela d'innombrables kilomètres. Nous devons faire aimer la confession aux gens, alors ils accourront d'eux-mêmes.

SIXIEME POINT: LE SACREMENT DE L'AUTEL

Petit Catéchisme:

- Ce qu'est le sacrement de l'autel (§ 1-4).
- A quoi sert-il? (§ 5.6).
- Comment l'action de manger et de boire peut procurer de tels bienfaits (§ 7.8).
- Comment on communie dignement (§ 9.10)

Grand Catéchisme:

- Dans le Grand Catéchisme, la "Courte Exhortation à la Confession" parue dès la 2^e édition, figure à la fin de l'ouvrage. Le Sacrement de l'Autel est donc le cinquième point traité.
- Nous fondons notre doctrine de la Sainte Cène sur les paroles d'institution dont tout communiant doit connaître le sens, car nous ne laissons pas communier ceux qui ne savent pas de quoi il s'agit (§ 1-3).
- Ce sacrement est d'institution divine (§ 4-7).
- Le Sacrement de l'Autel est le corps et le sang du Christ reçus dans et avec le pain et le vin, conformément à la Parole du Christ. Il en va de la Cène comme du Baptême, conformément au mot de saint Augustin déjà cité (§ 8-11).
- Nous devons nous attacher fidèlement à la Parole de Dieu, quoi qu'enseignent les illuminés et les fanatiques. Tous les savants de ce monde ne sont pas aussi sages que la majesté divine dans son seul auriculaire (§ 11-14).
- Le sacrement est valide, même s'il est administré par un impie. En effet, il ne se fonde pas sur la sainteté des hommes, mais sur la Parole du Christ (§ 15-18).
- Le grand bienfait de la Cène est le don du pardon des péchés (§ 20-22), de la même façon que le don du Baptême est la nouvelle vie (§ 23-26). La promesse divine place ce grand trésor dans le sacrement (§ 27-32).
- Pour communier dignement il faut communier avec foi, car c'est la foi qui reçoit et prend le bienfait de ce sacrement. Jeûner et préparer son corps à son utilité, mais seule la foi nous rend dignes (§ 33-38).
- Nous devons tout faire pour qu'on ne méprise pas ce sacrement. Certains le négligent; d'autres ont peur de s'approcher pour communier. On ne doit

- Que veut dire antinom, quand il affirme que dans la conversion l'homme se comporte "pure passive"? F.C., Ep., II, § 19 ss.; S.D., II, § 89.
- Dans le domaine spirituel il est comme une pierre ou un bloc de bois: F.C., S.D., II, § 19 ss.
- Il est faux de postuler trois causes de la conversion: F.C., S.D., II, § 90.
- Il n'y a que deux causes à la conversion, le Saint-Esprit et la Parole de Dieu: F.C., Ep., II, § 19; S.D., II, § 48 ss.; S.D., II, § 90.
- Le sens de la phrase: "Deus trahit, sed volentem": F.C., Ep., II, § 16; S.D., II, § 88.
- La volonté de l'homme nécrédu n'est pas inactive: F.C., Ep., II, § 16 ss.; S.D., II, § 88.
- L'erreur des Chociliens selon laquelle l'homme agit toujours sous la contrainte: F.C., Ep., II, § 16 ss.; S.D., II, § 74.
- L'erreur des Pélagiens selon laquelle l'homme peut se convertir à Dieu par ses forces naturelles: F.C., Ep., II, § 9; S.D., II, § 75.
- L'erreur des Scolastiques selon laquelle l'homme peut par lui-même opérer le début de sa conversion: F.C., Ep., II, § 10-11; S.D., II, § 76.
- Réfutation de l'Antinomisme: F.C., Ep., II, § 77 ss.

LA LOI ET L'EVANGILE

- La Parole de Dieu est la Loi et l'Evangile: Apol., IV, § 5; III, § 11.
- La Loi et l'Evangile doivent être prêchés avec soin dans l'Eglise: Apol., VII, § 23; S.D., VII, § 23 ss.
- On reconnaît l'Evangile par la croix, le baptême et aux sacrements: Apol., VII, § 5.
- Le Saint-Esprit annonce la Loi par l'Evangile: C.A., V; Apol., IV, § 97 ss.
- Les hommes ont besoin de la Loi et de l'Evangile: F.C., S.D., XI, § 52 ss.
- Il faut préserver la distinction radicale de la Loi et de l'Evangile: Apol., III, § 67 ss.; F.C., Ep., V, § 1 ss.; S.D., V, § 1 ss.
- Ce qu'est la Loi: Apol., XII, § 23 ss.; F.C., Ep., V, § 1 ss.; S.D., V, § 12 ss.
- Tout ce qui denonce le péché et prêche la colère de Dieu fait partie de la Loi: F.C., Ep., V, § 1 ss.; S.D., V, § 11.
- Pourquoi la Loi a été révélée: F.C., Ep., VI, § 2 ss.; S.D., VI, § 1 ss.
- Aussi longtemps que l'annonce des souffrances et de la mort du Christ terrifie, elle est prédication de la Loi et non de l'Evangile: F.C., Ep., V, § 10; S.D., V, § 12 ss.
- Le troisième usage de la Loi: F.C., Ep., VI, § 1 ss.; S.D., VI, § 1 ss.
- La Loi doit être prêchée aussi aux chrétiens, pour qu'elle leur serve de règle de conduite: F.C., Ep., VI, § 1 ss.; S.D., VI, § 1 ss.
- Les Antinomiens: F.C., S.D., V, § 15.
- La différence entre les oeuvres de la Loi et les fruits de l'Esprit: F.C., Ep., VI, § 5 ss.; S.D., VI, § 16 ss.
- La prédication de la Loi est l'opus alienum du Christ; celle de l'Evangile, son opus proprium: F.C., S.D., V, § 11 ss.
- Les deux sens du mot "Evangile": F.C., Ep., V, § 4 ss.; S.D., V, § 3 ss.
- Pris dans son sens large, on peut dire que l'Evangile est aussi une prédication

- Les deux natures sont étroitement unies: F.C., Ep., VIII, § 9 ss.; S.D., VIII, § 13 ss.
- Le mystère de l'union personnelle est très grand: F.C., S.D., VIII, § 33.
- Dieu est homme, et l'homme est Dieu: F.C., Ep., VIII, § 10.
- Les nouveaux Ariens: F.C., Ep., XII, § 28; S.D., XII, § 36.
- Qui a lancé la controverse sur la personne du Christ? F.C., S.D., VIII, § 2.
- Fausse doctrine de la personne du Christ: F.C., Ep., VIII, § 19 ss.; S.D., VIII, § 88 ss.
- La communication des attributs: F.C., Ep., VIII, § 9 ss.; S.D., VIII, § 3 ss. 60 ss.
- Marie est mère de Dieu: F.C., Ep., VIII, § 12.; S.D., VIII, § 24.
- Dieu a effectivement souffert et est mort pour nous: F.C., S.D., § 45.
- Que signifie l'affirmation que le sang du Christ nous purifie? F.C., S.D., VOCC, § 59.
- La toute-puissance divine a été communiquée à la nature humaine du Christ: F.C., S.D., § 23 ss. 66 ss.
- Le Christ est omniscient: F.C., S.D., VIII, § 72 ss.
- Le Christ possède une chair vivifiante: F.C., S.D., VIII, § 58.76.
- Le Christ peut être présent partout selon son humanité, avec son corps et son sang: F.C., S.D., VIII, § 77 ss.
- L'omniprésence du Christ est pour nous une source de consolation: F.C., S.D., VIII, § 77 ss.
- Cela ne signifie en rien que la nature divine et la nature humaine du Christ soient égales dans leur essence ou dans leurs attributs: F.C., S.D., VIII, § 27 ss.
- La fausse doctrine de Nestor concernant l'union personnelle: F.C., S.D., VIII, § 15.
- Le Christ a été exalté selon sa nature humaine: F.C., Ep., VIII, § 15 ss.; S.D., VIII, § 51.
- Les deux états du Christ: F.C., Ep., VIII, § 10 ss.
- Quand la majesté divine fut-elle communiquée à la nature humaine du Christ? F.C., S.D., VIII, § 13 ss.
- Les trois modes de présence du corps du Christ: F.C., VII, § 94 ss.
- Luther sur l'omniprésence du Christ: F.C.? S.D., VIII, § 81 ss.
- L'alléose de Zwingli: F.C., S.D., VIII, § 39 ss.
- Les mérites du Christ: C.A., III; G.C., II, § 25 ss.
- Le Christ, unique Médiateur: C.A., XXI, § 1 ss.
- Le Christ est notre justice selon ses deux natures: F.C., Ep., III, § 3 ss.55.
- Le Christ a satisfait non seulement pour le péché originel, mais aussi pour les péchés actuels: C.A., III; XXIV, § 14 ss.
- Il ne faut pas spéculer sur la descente du Christ aux enfers: F.C., Ep., IX, § 1 ss.; S.D., IX, § 1-3.
- La personne tout entière du Christ est descendue en enfer: F.C., S.D., IX, § 1.2.
- Ce que le Christ a fait en descendant en enfer: F.C., Ep., IX, § 4.
- Concernant la descente en enfer, il faut se contenter de confesser ce que Luther a dit dans son sermon de Torgau de 1533: F.C., Ep., IX, § 3; S.D., IX, § 1.

LE SAINT-ESPRIT

- La personne et l'oeuvre du Saint-Esprit: P.C., II, § 5.6; G.C., II, § 34 ss.
- La conversion est l'oeuvre du Saint-Esprit par la Parole: F.C., Ep., II, § 15 ss.; S.D., II, § 34 ss. 48 ss. 90.; C.A., V; Ap., IV, § 98.
- Les fruits de l'Esprit: F.C., Ep., VI, § 5; S.D., VI, § 17.
- Les chrétiens sont préservés dans la foi par le Saint-Esprit et non par leurs oeuvres: F.C., Ep., IV, § 15; S.D., IV, § 30 ss.
- Le Saint-Esprit et la grâce sont amissibles: A.S., III, 3, § 42 ss.; F.C., S.D., IV, § 31.

LE PECHE

- La chute d'Adam: A.S., III, 1, § 1 ss.
- La cause du péché: C.A., XIX; Apol., XIX; A.S., III, 1, § 1 ss.; F.C., S.D., I, § 7 ss.
- Ce qu'est le péché: A.S., III, 1, § 1 ss.
- Le péché originel: C.A., II; Apol., II; A.S., III, 1, § 1 ss.; F.C., Ep., I, § 1 ss.; S.D., I, § 1 ss.
- Les conséquences terribles du péché originel: F.C., S.D., I, § 11 ss.
- Le péché originel n'est pas la substance, la nature ou l'être de l'homme: F.C., Ep. I, § 1 ss. 17 ss.; F.C., I, § 2 ss. 27 ss.
- La doctrine pélagienne du péché originel: F.C., Ep., I, § 13; S.D., I, § 17.
- La doctrine manichéenne du péché originel: F.C., Ep., I, § 17 ss.; S.D., I, § 30 ss.
- Dans quel sens Luther a appelé le péché originel péché de la nature ou de la substance: F.C., Ep., I, § 20; S.D., I, § 53.
- La doctrine du péché originel est nécessaire: Apol., II, § 32 ss.; IV, § 50 s.
- La définition du péché originel de saint Augustin: Apol., II, 24 ss., des Scolastiques: Apol., II, § 26 ss.
- Ce que fut la justice originelle ou l'image de Dieu en l'homme: Apol., II, § 15 ss.
- Le péché originel demeure-t-il après le Baptême? Apol., II, § 35 ss.
- La concupiscence est-elle un péché? Apol., II, § 42 ss.
- Le châtement du péché originel: Apol., II, § 46; F.C., S.D.? I, § 13.
- Les fruits du péché originel: A.S., III, 1, § 1 ss.
- Fausses doctrines nées de la méconnaissance du péché originel: Apol., II, § 4 ss.; A.S., III, 1, § 1 ss.; F.C., Ep., I, § 11 ss.; S.D., I, § 9 ss.
- En quel sens le péché originel est un accident: F.C., S.D., I, § 54 ss. 61 s.

LE LIBRE-ARBITRE

- L'homme a un certain libre-arbitre dans les choses soumises à la raison: C.A. XVIII; Apol., XVIII, § 67 ss.; A.S., III, 1; F.C., S.D., II, § 19 ss. 30 ss. 52 ss.
- Il n'a pas de libre-arbitre dans les choses de l'esprit: C.A., XVIII; Apol., XVIII; A.S., III, 1; F.C., Ep., II, § 2 ss.; S.D., II, § 9 ss.

- Que veut dire antinom, quand il affirme que dans la conversion l'homme se comporte "pure passive"? F.C., Ep., II, § 19 ss.; S.D., II, § 89.
- Dans le domaine spirituel il est comme une pierre ou un bloc de bois: F.C., S.D., II, § 19 ss.
- Il est faux de postuler trois causes de la conversion: F.C., S.D., II, § 90.
- Il n'y a que deux causes à la conversion, le Saint-Esprit et la Parole de Dieu: F.C., Ep., II, § 19; S.D., II, § 48 ss.; S.D., II, § 90.
- Le sens de la phrase: "Deus trahit, sed volentem": F.C., Ep., II, § 16; S.D., II, § 88.
- La volonté de l'homme nécessité n'est pas inactive: F.C., Ep., II, § 16 ss.; S.D., II, § 88.
- L'erreur des Chociliens selon laquelle l'homme agit toujours sous la contrainte: F.C., Ep., II, § 16 ss.; S.D., II, § 74.
- L'erreur des Pélagiens selon laquelle l'homme peut se convertir à Dieu par ses forces naturelles: F.C., Ep., II, § 9; S.D., II, § 75.
- L'erreur des Scolastiques selon laquelle l'homme peut par lui-même opérer le début de sa conversion: F.C., Ep., II, § 10-11; S.D., II, § 76.
- Réfutation de l'Antinomisme: F.C., Ep., II, § 77 ss.

LA LOI ET L'EVANGILE

- La Parole de Dieu est la Loi et l'Evangile: Apol., IV, § 5; III, § 11.
- La Loi et l'Evangile doivent être prêchés avec soin dans l'Eglise: Apol., VII, § 23; III, § 23 ss.
- On reconnaît l'Evangile par la croix et aux sacrements: Apol., VII, § 5.
- Le Saint-Esprit annonce la Loi par l'Evangile: C.A., V; Apol., IV, § 97 ss.
- Les hommes ont besoin de la Loi et de l'Evangile: F.C., S.D., XI, § 52 ss.
- Il faut préserver la distinction radicale de la Loi et de l'Evangile: Apol., III, § 67 ss.; F.C., Ep., V, § 1 ss.; S.D., V, § 1 ss.
- Ce qu'est la Loi: Apol., XII, § 28 ss.; F.C., Ep., V, § 1 ss.; S.D., V, § 12 ss.
- Tout ce qui denonce le péché et prêche la colère de Dieu fait partie de la Loi: F.C., Ep., V, § 1 ss.; S.D., V, § 11.
- Pourquoi la Loi a été révélée: F.C., Ep., VI, § 2 ss.; S.D., VI, § 1 ss.
- Aussi longtemps que l'annonce des souffrances et de la mort du Christ terrifie, elle est prédication de la Loi et non de l'Evangile: F.C., Ep., V, § 10; S.D., V, § 12 ss.
- Le troisième usage de la Loi: F.C., Ep., VI, § 1 ss.; S.D., VI, § 1 ss.
- La Loi doit être prêchée aussi aux chrétiens, pour qu'elle leur serve de règle de conduite: F.C., Ep., VI, § 1 ss.; S.D., VI, § 1 ss.
- Les Antinomiens: F.C., S.D., V, § 15.
- La différence entre les oeuvres de la Loi et les fruits de l'Esprit: F.C., Ep., VI, § 5 ss.; S.D., VI, § 16 ss.
- La prédication de la Loi est l'opus alienum du Christ; celle de l'Evangile, son opus proprium: F.C., S.D., V, § 11 ss.
- Les deux sens du mot "Evangile": F.C., Ep., V, § 4 ss.; S.D., V, § 3 ss.
- Pris dans son sens large, on peut dire que l'Evangile est aussi une prédication

- Quiconque fait de l'Evangile une prédication de la Loi prive les croyants de toute consolation: F.C., S.D., V, § 27.
- La Loi exige un accomplissement non seulement extérieur, mais intérieur et parfait: Apol., VII, § 7.8.
- Interprétation des dix commandements: P.C., I; G.C., I.

LA JUSTIFICATION

- Sens du verbe "justifier": F.C., Ep., III, § 10.11; S.D., III, § 17.
- Ce qu'est notre justice: F.C., Ep., III, § 3; S.D., III, § 1 ss.
- La justice essentielle de Dieu: F.C., S.D., III, § 1 ss. 54 ss.
- L'obéissance, les souffrances, la mort et la résurrection du Christ sont notre justice: F.C., S.D., III, § 9 ss.
- Le pécheur est justifié grâce au Christ, par la foi seule, sans aucun mérite de sa part: C.A., IV; A.S., III, 13; F.C., Ep., III, § 1; S.D., III, § 9 ss.
- La foi justifiante n'est pas seulement connaissance des faits, mais aussi confiance: C.A., XXI, § 24 ss.; Apol., IV, § 50 ss.; XII, § 60 ss.
- La justice qui nous justifie doit être cherchée en dehors de nous: F.C., S.D., IV, § 54 ss.
- La foi justifie non pas parce qu'elle serait une bonne oeuvre, mais parce qu'elle appréhende la miséricorde de Dieu: Apol., IV, § 86 ss.; III, § 217 ss.
- Les "particulae exclusivae": Apol., IV, § 73 ss.; F.C., Ep., III, § 10 ss.; S.D., III, § 7 ss. 36.43 ss.
- La particule "sola" n'exclut pas l'Evangile et les sacrements, mais les mérites: Apol., IV, § 73 ss.
- La particule "sola" exclut non seulement la loi cérémoniale, mais aussi les dix commandements: Apol., IV, § 86 ss.
- "Régénération" et "vivification" sont dans l'Apologie des synonymes de "justification": F.C., Ep., III, § 8.
- Ni la contrition ni l'amour, ni le renouvellement ni la sanctification ne font partie de la justification: F.C., Ep., III, § 3; S.D., III, § 24 ss. 41 ss.
- Le commencement de l'amour ne justifie pas: Apol., III, § 41 ss. 45 ss. 51 ss.
- Il ne faut pas douter de la grâce: F.C., Ep., III, § 10.11.
- Erreurs concernant la justification: F.C., Ep., III, § 12 ss.; S.D., III, § 44 ss.
- Mérite de congruité et mérite de condignité: Apol., IV, § 19 ss. 200 ss.
- La justification par les oeuvres rend le pardon incertain: Apol., III, § 67 ss.
- Réfutation des arguments des adversaires: Apol., III, § 62 ss.
- Les oeuvres d'amour doivent suivre la foi: Apol., III, § 111 ss. 68 ss.; F.C., S.D., III, § 26 ss.
- Explication du Credo: P.C., II; G.C., II.
- La consolation, la joie et la paix dans le Saint-Esprit: Apol., III, § 41 ss.
- Jac 2: 24 et la justification par les oeuvres: Apol., III, § 123; F.C., S.D., III, § 42.

LES BONNES OEUVRES

- Ce que sont les bonnes oeuvres: C.A., XX.
- Il faut faire de bonnes oeuvres: C.A., XX, § 27 ss.; F.C., Ep., IV, § 8 ss. S.D., IV, § 4 ss.
- Il est faux de dire que les oeuvres sont nécessaires au salut: F.C., Ep., IV, § 1 ss. 15 ss.; S.D., IV, § 1 ss. 13 ss. 22 ss.
- En quoi les oeuvres sont nécessaires: F.C., Ep., IV, § 8 ss.; S.D., IV, § 14 ss.
- Il est faux de dire que les oeuvres sont nuisibles au salut: F.C., Ep., IV, § 17; S.D., IV, § 37.
- Les bonnes oeuvres ne méritent pas le salut: Apol., XX, § 78 ss.
- Les oeuvres surérogatoires: Apol., III, § 239.
- Il est faux de dire qu'en peut avoir la foi tout en vivant dans le péché: A.S., III, 4, § 42 ss.
- Les satisfactions pour les péchés: Apol., XII, § 13 ss. 16 ss.; VI, § 15 ss.
- Les indulgences: Apol., XII, § 16; VI, § 1 ss. 77 ss.; XXVII, § 25 ss.; A.S., II, 2, § 24; III, 4, § 47.

L'EGLISE CHRETIENNE

- Il y a une Eglise en Eglise chrétienne sur terre: C.A., VII.
- Ce qu'est l'Eglise et où elle se trouve: C.A., VII; Apol., VII, § 1 ss.; A.S., III, 12; G.C., IV, § 47 ss.
- L'Eglise a pour marques l'Evangile et les sacrements: Apol., VII, § 5 ss.
- Même des hypocrites et des impies peuvent faire partie de l'Eglise: Apol., VII, § 3 ss.; IX, § 47 ss.
- Ce qui est exigé pour l'unité de l'Eglise: C.A., VII; Apol., VII.
- En quoi consiste la sainteté de l'Eglise: A.S., III, 12.
- En quoi consiste la catholicité de l'Eglise: Apol., VII, § 10 ss.
- Le pape n'est pas de droit divin le chef de l'Eglise: A.S., II, 4; Traité du pouvoir et de la primauté du pape, § 1 ss.
- La discipline dans l'Eglise: Apol., XV, § 35 ss.

LE MINISTERE

- Le ministère de l'Eglise est nécessaire pour que les hommes parviennent à la foi: C.A., V.
- Le Saint-Esprit est efficace dans le ministère: C.A., V; Apol., XIII, § 7 ss.; G.C., IV, § 58 ss.
- Dieu ne donne sa grâce et son Esprit que par la Parole: A.S., III, 8.
- Le ministère de l'Evangile est différent du sacerdoce lévitique: Apol., XIII, § 7.
- Même des serviteurs indignes administrent valablement les sacrements: C.A., VIII; Apol., VII, § 3; IX, 47 s.; F.C., S.D., VII, § 24.

- La vocation et l'ordination: A.S., III, 10.
- Pour prêcher l'Evangile et administrer les sacrements dans l'Eglise, il faut être "rite vocatus": C.A., XIV; Apol., XIV; C.A., XXVIII.
- S'il faut demander l'ordination aux papistes: A.S., III, 10.
- Du pouvoir des évêques et de l'ordination: C.A., XXVIII; Apol., XXVIII; A.S., III, 14, § 7.
- Le pouvoir ecclésiastique: C.A., XXVIII.
- Distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction: Apol., XXVIII, § 12.
- Le pouvoir ecclésiastique appartient à tous ceux qui exercent le ministère: Traité sur le pouvoir et la primauté du pape, § 60 ss.
- Evêques et prêtres étaient jadis les mêmes hommes: Traité sur le pouvoir et la primauté du pape, § 60 ss.
- L'attribution du privilège de l'ordination aux évêques: Traité sur le pouvoir et la primauté du pape, § 60 ss.
- L'Eglise détient le pouvoir d'appeler et d'ordonner au ministère: Traité sur le pouvoir et la primauté du pape, § 63 ss.
- Même un laïc peut absoudre en cas de nécessité: Traité sur le pouvoir et la primauté du pape, § 67.
- Tous les pasteurs ont le droit d'excommunication: Traité sur le pouvoir et la primauté du pape, § 76 ss.
- Le pouvoir ecclésiastique est à distinguer des affaires civiles: C.A., XXVIII; Traité sur le pouvoir et la primauté du pape, § 31 ss.; Apol., XXVIII, § 1 ss.
- Dans quelle mesure on doit obéissance au pouvoir ecclésiastique: C.A., XXVIII.
- Si les évêques ont le droit d'instituer ou de supprimer des cérémonies: C.A., XXVIII; Apol., XXVIII, § 7 ss.
- Le sabbat, le dimanche et les jours de fête: C.A., XXVIII, § 47 ss. 57 ss.
- Pourquoi les apôtres ont demandé de s'abstenir du sang: C.A., XXVIII, § 65 ss.
- Le pape n'a pas reçu le glaive temporel: Traité sur le pouvoir et la primauté du pape, § 30 ss.
- Le pape défend des doctrines et des cultes impies: Traité sur le pouvoir et la primauté du pape, § 39 ss.
- Le pape est le véritable Antichrist: Traité sur le pouvoir et la primauté du pape, § 39 ss. 54 ss.; F.C., S.D., X, § 21 ss.
- Les abominations dans la papauté: Traité sur le pouvoir et la primauté du pape, § 47 ss.
- "Tu es Pierre": Traité sur le pouvoir et la primauté du pape, § 22 ss.
- "Pais mes brebis": Traité sur le pouvoir et la primauté du pape, § 22 ss. 30 ss.

LES SACREMENTS

- Définition, nombre et administration des sacrements: C.A., XIII, Apol., XIII.
- Ce qui est exigé, pour qu'il y ait sacrement: Apol., XXIV, § 69 ss.
- Evangile et sacrements ont le même effet: Apol., XIII, § 3 ss.
- Les sacrements exigent la foi: C.A., XIII; Apol., XIII, § 18; XXIV, § 69 ss.
- Les sacrements ne confèrent pas la grâce "ex opere operato": C.A., XIII; Apol.,

XIII, § 14 ss.; XXIV, § 11 ss. 60.

- Le sacrement diffère du sacrifice: Apol., XXIV, § 14 ss.
- Le sacrifice: définition et différents genres: Apol., XXIV, § 16 ss.
- Pourquoi Dieu rejette dans l'A.T. les sacrifices qu'il a pourtant institués: Apol., III, § 35 ss.
- Ce que les Pères ont enseigné à propos du sacrifice: Apol., XXIV, § 66 ss.
- Les sacrifices propitiatoires dans l'A.T.: Apol., XXIV, § 19 ss.
- Un seul sacrifice est vraiment propitiatoire: Apol., XXIV, § 22 ss.
- Les sacrifices d'actions de grâces dans l'A.T.: Apol., XXIV, § 19 ss., dans le N.T.: Apol., XXIV, § 25 ss.
- Les sacrifices n'ont pas de valeur méritoire: Apol., XXIV, § 29 ss.

LE BAPTEME

- Essence et efficacité du Baptême: C.A., IX.; Apol., IX; A.S., III, 5; P.C., IV; G.C., IV.
- Il faut baptiser les enfants: C.A., IX; Apol., IX; A.S., III, 5; G.C., IV, § 47 ss.
- Le Baptême est nécessaire au salut: C.A., IX; Apol., IX.
- La signification du Baptême: P.C., IV, § 11-14; G.C., IV, § 64 ss.
- La profanation du Baptême dans la papauté: A.S., III, 15, § 4.
- Les enfants ne sont pas saints avant le Baptême: F.C., Ep., XII, § 6; S.D., XII, § 13.

LA REPENTANCE

- Ce qu'est la repentance: C.A., XII; Apol., XII.
- La repentance comprend la contrition et la foi: C.A., XII; Apol., XII, § 1 ss. 28 ss.
- La repentance des chrétiens dure jusqu'à la mort: A.S., III, 3, § 40.
- Ce qu'est la contrition: Apol., XII, § 28 ss; A.S., III, 3.
- Tous les hommes ont besoin des deux, de la prédication de la repentance et de celle de l'Evangile: F.C., S.D., XI, § 28.
- Ceux qui ont péché après le Baptême et qui se repentent doivent être pardonnés: C.A., XII, Apol., XII.
- Les erreurs de l'Eglise Catholique concernant la repentance: Apol., XII, § 4 ss. 17 ss.; A.S., III, 3, § 10 ss.
- Différence entre crainte servile et crainte filiale: Apol., XII, § 34 ss.
- L'Evangile est-il une prédication de la repentance? F.C., Ep., V, § 1; S.D., V, § 1 ss.
- La repentance doit produire de bons fruits: Apol., VI, § 77 ss.

LA CONFESION ET L'ABSOLUTION

- La confession devant Dieu, le prochain et le confesseur: Apol., XI, 58 ss. 63 ss. A.S., III, 8.

- Il n'est pas indispensable d'énumérer tous ses péchés: C.A., XI; C.A., XXV; Apol., XI, § 63 ss.
- L'absolution ou le ministère des clés: C.A., XXVIII; Apol., XI, XII, § 4 ss. 39 ss.; Apol., VI, § 79.80; A.S., III, 7.
- Il faut retenir la confession et l'absolution privées: C.A., XII; C.A., XXV; Apol. XI; Apol., VI; A.S., III, 8; F.C., S.D., XI, § 37 ss.
- Les péchés secrets sont aussi remis par le ministère des clés: Apol., VI, § 1 ss; A.S., III, 7.
- L'absolution est le sacrement de pénitence: Apol., XII, § 41 ss.; XIII, § 4.

L'EXCOMMUNICATION

- L'excommunication majeure et mineure: A.S., III, 9.
- L'excommunication est une peine civile qui n'est pas de la compétence des ministres de la parole: A.S., III, 9.
- Ce qu'est l'excommunication mineure: A.S., III, 9.

LA SAINTE CENE

- Les paroles d'institution sont à interpréter littéralement: F.C., Ep., VII, § 7; S.D., VII, § 5 ss.
- Les paroles d'institution doivent être prononcées dans la liturgie eucharistique: F.C., Ep., § 9; S.D., VII, § 73 ss. 79 ss.
- Ce ne sont pas les paroles de l'officiant, mais la toute-puissance du Christ qui rend présents son corps et son sang: F.C., Ep., VII, § 8; S.D., VII, § 73 ss. 83 ss.
- Le sens des termes "dans, avec et sous": F.C., S.D., VII, § 35 ss.
- Présence réelle du corps et du sang du Christ: C.A., X; Apol., X; A.S., III, 6; P.C., VI; G.C., V; F.C., Ep., VII, § 6 ss.; S.D., VII, § 9 ss.
- Manducation non seulement spirituelle, mais aussi orale: F.C., Ep., VII, § 15 ss.; S.D., VII, § 6 ss. 32 ss. 63 ss.
- Ce n'est pas une manducation capernaïtque, mais surnaturelle: F.C., Ep., VII, § 42; S.D., VII, § 63 ss.
- Le bienfait de la Cène n'est pas communiqué "ex opere operato": Apol., IV, § 63; III, § 89; XII, § 25; XIV, § 18 ss.
- "Communio indignorum": A.S., III, 6; F.C., Ep., VII, § 16; S.D., VII, § 16 ss. 57 ss. 60 ss.
- Seule l'incrédulité ou l'impiété rendent indignes: F.C., Ep., VII, § 19; S.D., VII, § 63 ss.
- Notre dignité de communiants est le mérite infini du Christ appréhendé par la foi: F.C., Ep., VII, § 20.
- La validité du sacrement ne dépend pas de la dignité de l'officiant: F.C., S.D., VII, § 89.
- Rejet de la transsubstantiation: F.C., Ep., VII, § 22; S.D., VII, § 108.
- Pas de procession ni d'adoration du pain et du vin consacrés: C.A., XII, § 12; F.C., Ep., VII, § 40; S.D., VII, § 126.
- Les erreurs des sacramentaires: C.A., X; F.C., Ep., VII, § 2 ss; S.D., VII, § 2 ss.

- L'unique fondement de notre doctrine sont les paroles d'institution du Christ: F.C., S.D., VII, § 42 ss.
- Luther sait qu'on fera de lui, après sa mort, un sacramentaire, et déclare ne jamais vouloir changer d'opinion concernant la Sainte Cène: F.C., S.D., VII, § 29 ss.
- Deux types de sacramentaires, les grossiers et les raffinés: F.C., Ep., VII, § 3 ss.; S.D., VII, § 2 ss.
- La communion sous une seule espèce: C.A., XXII; Apol., XXII; A.S., III, 6; F.C., Ep., VII, § 24; S.D., VII, § 110.

LA MESSE

- Les Luthériens ont retenu la messe: C.A., XXIV; Apol., XXIV.
- Les Luthériens ont supprimé les messes privées: C.A., XXIV; Apol., XXIV, § 6 ss.; A.S., II, 2;
- La messe n'est pas un sacrifice: Apol., XXIV, § 16 ss.; F.C., Ep., VII, § 2.
- La messe ne peut pas profiter aux défunts: Apol., XXIV, § 89 ss.; S.D., VII, § 109.
- Les abus engendrés par la doctrine catholique de la messe: A.S., II, 2, § 12 ss.

LA PREDESTINATION ETERNELLE

- Différence entre la prescience et la prédestination: F.C., Ep., XI, § 2 ss.; S.D., XI, § 3 ss.
- La prescience comprend les croyants et les impies: F.C., Ep., XI, § 3; S.D., XI, § 6.
- Le diable et la volonté de l'homme sont les seules causes du péché, à l'exclusion de Dieu: C.A., XIX; S.D., XI, § 7.
- La prédestination ne concerne que les enfants de Dieu et est la cause de leur salut: F.C., Ep., XI, § 5; S.D., XI, § 8.
- Pour comprendre la doctrine de la prédestination, il ne faut pas scruter le dessein insondable de Dieu, mais s'en référer à sa révélation dans l'Évangile: F.C., Ep., XI, § 6 ss.; S.D., XI, § 26 ss.
- Le Christ est le livre de vie dans lequel sont inscrits les noms des croyants: F.C., Ep., VII, § 7; S.D., XI, § 13.14.
- Dieu veut sauver tous les hommes, mais condamne le mépris de sa Parole et l'incrédulité: F.C., Ep., XI, § 12 ss.
- La miséricorde de Dieu et le mérite du Christ sont, à l'exclusion de tout facteur du côté de l'homme, cause de l'élection: F.C., Ep., XI, § 20; S.D., XI, § 87 ss.
- Fausses doctrines de la prédestination: F.C., Ep., XI, § 16 ss.
- L'usage salutaire de cette doctrine: F.C., S.D., XI, § 43 ss. 57 ss.

LA PRIERE

- Explication du Notre-Père: P.C., III; G.C., III.

- L'efficacité de la prière: G.C., III, § 30 ss.
- Il ne faut pas invoquer les saints: Apol., XXVII, § 53; A.S., II, 2, § 25 ss.; C.A., XXI; Apol., XXI.
- Il est bon de se souvenir des saints: C.A., XXI.
- L'honneur qui est dû aux saints: Apol., XXI.
- Les arguments des Catholiques en faveur de l'invocation des saints: Apol., XXI.
- Les saints prient-ils pour l'Eglise? Apol., XXI, § 10 ss.
- L'Eglise Catholique fait des saints des propitiateurs: Apol., XXI, § 14 ss.
- Le Christ est seul Médiateur: Apol., XXI, § 14 ss.
- Le culte des images: Apol., XXI, § 34.

LES ADIAPHORA

- Ce qu'est un adiaphoron: F.C., Ep., X, § 1 ss.; S.D., X, § 1 ss.
- L'Eglise a pouvoir pour changer ses cérémonies et rites; elle doit le faire cependant de façon à ne pas scandaliser les faibles: F.C., Ep., X, § 4.5; S.D., X, § 9 ss.
- En temps de persécution, il ne faut pas céder en ce qui concerne les adiaphora: F.C., Ep., X, § 4 ss.; S.D., X, § 10 ss. 25 ss.
- Les adiaphora ne constituent pas en soi un culte: F.C., Ep., X, § 3.9; S.D., X, § 26.
- On ne doit pas imposer de cérémonies à l'Eglise: F.D., Ep., X, § 10; S.D., X, § 27.
- L'uniformité des cérémonies n'est pas exigible dans l'Eglise: Apol., VII, § 30 ss.; F.C., Ep., X, § 4; S.D., X, § 30.31
- A quoi servent les cérémonies: C.A., XXIV, § 7 s.; Apol., XXIV, § 13 ss.
- Le dimanche et les jours de fête: C.A., XXVIII, § 50 ss.; Apol., VII, § 40 ss.
- Le jeûne et la distinction des aliments: C.A., XXVI.
- En quoi consiste la vraie moritification de la chair: C.A., XXVI, § 33 ss.; Apol., XXVI, § 45 ss.
- Pèlerinages, rosaires, fraternités: Apol., XII, § 15 ss.; VI, § 46 ss.; A.S., II, 2, § 16 ss.
- Les vœux monastiques: C.A., XXVII; Apol., XXIII, § 1; XXVII, § 1 ss.
- Le purgatoire: Apol., XII, § 15; VI, § 79.80; XXIV, § 64.65; A.S., II, 2, § 1.12; III, 3, § 24.

L'AUTORITE CIVILE

- L'autorité civile est d'institution divine: Apol., XVI.
- Distinction entre le règne spirituel du Christ et l'autorité temporelle: Apol., XVI, § 53 ss.
- L'office des magistrats: C.A., XVI.
- L'Evangile n'abolit pas l'autorité civile: Apol., XVI.
- L'obéissance due aux autorités: C.A., XVI; P.C., Devoirs domestiques; G.C., I, § 149 ss.

- Il faut prier pour les magistrats: G.C., III, § 76 ss.
- Le droit à la propriété des chrétiens: C.A., XVI; Apol., XVI, § 57 ss.; G.C., I, § 222 ss.
- S'il est permis de jurer: G.C., I, § 65 ss.
- La vengeance privée et publique: Apol., XVI, § 58 ss.

LA VIE CONJUGALE

- Le mariage, et en particulier le mariage des prêtres: C.A., XXIII; Apol., XXIII; A.S., III, 11.
- Le mariage est d'institution divine: C.A., XXVII, § 13 ss.
- Le mariage doit être honoré: G.C., I, § 209.
- Le mariage ne souille en aucune façon: Apol., XXIII, § 24 ss.
- L'obligation au célibat est source de dangers et de scandales: Apol., XXIII, § 46 ss.; A.S., III, 11.
- Les arguments fallacieux des Catholiques: Apol., XXIII, § 28 ss. 60 ss.

LES CHOSES DERNIERES

- Condamnation du millénialisme: C.A., XVII.
- La vie éternelle, et pourquoi elle est appelée une récompense: Apol., III, § 243 ss.
- Le retour du Christ pour le jugement: C.A., XVII; Apol., XVII.
- Le Christ sauvera les croyants et condamnera les incroyants; la peine de ces derniers sera éternelle: C.A., XVII; Apol., XVII.

LES VOEUX MONASTIQUES

- Leur origine: C.A., XXVII.
 - Ils sont impies et détestables: C.A., XXVII; Apol., XXVII, § 11 ss. 57; A.S., III, 14; G.C., I, § 213 ss.
 - Ce que furent les monastères à l'origine: C.A., XXVII, § 15; A.S., II, 3.
 - L'affirmation scandaleuse que la vie monastique constitue la perfection: C.A., XVII; Apol., XVII, § 27 ss.
 - Ce qu'est la vraie perfection chrétienne: C.A., XVII, § 36.37.
-