

## De Marburg (1529) à Leuenberg (1971)

Luthériens et Réformés au temps de l'opposition  
et sur la voie d'une union

par Yves CONGAR

Luther et Calvin ne se sont jamais rencontrés, mais ils ont connu quelques écrits l'un de l'autre. Luther a dit, un jour : « Calvinus est vir doctus, sed valide suspectus de errore sacramentariorum »<sup>1</sup>. C'était un propos, tout à la fois, d'estime et d'inquiétude. Quant à Calvin, d'une génération plus jeune, il avait lu plusieurs écrits de Luther<sup>2</sup>. Celui-ci, cependant, reste très éveillé sur l'article de la présence du Christ dans le sacrement. Ce sera, pendant des siècles, le point le plus sensible de l'affrontement entre luthériens et réformés.

Sur cet affrontement nous avons, depuis des années, pris des notes au hasard de nos lectures, mais il existe des monographies dont nous avons pris connaissance et tiré profit chaque fois que nous l'avons pu<sup>3</sup>.

Depuis le milieu de 1523 Luther était alerté sur la diffusion de certaines idées qui mettaient en cause, et même en doute, le réalisme de la présence de Jésus, homme et Dieu, dans le pain et le vin du

1. WA, TR 5, n° 5303.

2. Sans doute les deux Catéchismes, la *Liberté chrétienne*, le *De captivitate Babylonica* : F. WENDEL, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris, 1950, pp. 96 s., qui cite des déclarations admiratives de Calvin sur Luther.

3. Citons M. SCHNECKENBURGER, *Vergleichende Darstellung d. lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, hrsg. v. E. GÜDER, 2 Bde in 1, Stuttgart, 1855 ; F. TSCHACKERT, *Die Entstehung der lutherischen und der reformierten Kirchenlehre samt ihren innerprotestantischen Gegensätzen*, Göttingen, 1910 ; H. LEUBE, *Kalvinismus und Luthertum*, Bd. 1. *Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland*, Leipzig, 1928 ; A. JUNDT, « Die lutherische Lehre und der Calvinismus » dans *Zeitsch. f. system. Theologie*, 14 (1937), pp. 244-256 ; M. LIENHARD, « Die Verwerfung der Irrlehre und das Verhältnis zwischen lutherischen und reformierten Kirchen » dans *Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen. Auf dem Weg*, II, Zürich, 1971, pp. 69-152. Et cf. *infra*, n. 11.

sacrement de la Cène<sup>4</sup>. L'affrontement s'est développé par la suite contre Karlstadt, puis Zwingli, Ecolampade. Son opposition à ceux qu'il appelle « sacramentaires » et « significatistes » n'a pas cessé, malgré la tentative de rapprochement du colloque de Marburg, du 1<sup>er</sup> au 3 octobre 1529. Les participants purent signer ensemble 14 articles correspondant au Symbole, mais ils se sont séparés sur le 15<sup>e</sup> concernant le sacrement du corps et du sang du Christ<sup>5</sup>. Les oppositions sont demeurées.

Luther lui-même était vivement opposé à Zwingli, chez lequel il retrouvait l'hérésie des Nestoriens ; mais il n'était pas intransigeant sur la façon d'expliquer la présence du Christ dans le sacrement du moment où l'on en admettait la réalité. Luther et Melanchthon avaient signé avec Bucer, le 29 mai 1536, à Wittenberg, un accord de teneur presque parfaitement luthérienne sur le sacrement<sup>6</sup>. Les choses se sont gâtées après qu'eût paru le *Consensus Tigurinus* en mai 1549. C'était un accord sur la question sacramentaire passé entre le successeur de Zwingli, Bullinger, d'un côté, Calvin et Farel de l'autre<sup>7</sup>. Les articles VI à XV formulaient une doctrine des sacrements comme des témoignages sensibles donnés à notre foi pour sceller et confirmer la promesse d'une grâce que le Christ seul opère par l'Esprit. L'article XVI précisait que cette action de l'Esprit ne s'exerce en vérité que dans les élus. Les articles XXI à XXVI expriment une doctrine de la présence dans la communion au corps et au sang du Christ, qui est spécifiquement réformée. Il faut rejeter toute imagination de présence *locale* : le Christ, comme homme, n'est qu'au ciel et ne peut être atteint par nous que « mente et fidei intelligentia ». Le pain et le vin ne sont ce qu'ils signifient que « figurate ». Ainsi (art. XXIV) on rejette non seulement la transsubstantiation des papistes mais la doctrine qui voit le Christ localisé sous le pain, alors qu'il est au ciel, infiniment éloigné de la terre.

Les luthériens virent dans ce texte la preuve que Calvin tenait la même position que Zwingli. Ce n'était pas exact : Calvin trouvait Zwingli trop contaminé par les philosophes et il lui préférait Luther. Les idées calviniennes gagnaient du terrain en Allemagne. La réaction luthérienne ne se fit pas attendre. Elle vint d'un pasteur de Hambourg, Joachim Westphal, qui publia à Magdebourg, en 1552, en cinq volumes, *Farrago confuseanorum et inter se dissidentium opinionum de Cena*

4. Il écrit en 1523 dans *Ordnung eines gemeinen Kastens* : « Ehe ich mit den Schwärmern wollte eitel Wein haben, so wollte ich eher mit dem Papst eitel Blut halten » : WA 26, 462 pp. 4 s. Renvoyons à notre *Martin Luther, sa foi, sa Réforme, Etudes de théologie historique*, Paris, 1983, pp. 90 s. Nombreuses études allemandes.

5. Dans WA 30, 111, pp. 92 s., histoire du colloque, différents récits (il n'y a pas d'Actes officiels) ; pp. 260-271 versions des 15 articles.

6. *Corpus Ref.* 3, pp. 73 s. B.J. KIDD, *Documents illustrative of the Continental Reformation*, Oxford, 1911, n° 127.

7. C.R. 35, pp. 733 s. ; B.J. KIDD, n° 319.

*Domini ex Sacramentariorum libris congesta*<sup>8</sup>. Les blasphèmes des sacramentaires, disait-il, méritaient d'être réfutés par l'intervention du magistrat plutôt que par la plume. Westphal publia un second ouvrage l'année suivante. Calvin lui-même publia en 1555 une *Defensio* du *Consensus Tigurinus*. Réplique de Westphal. Nouvel écrit de Calvin, nommément contre Westphal en 1556 et de nouveau en 1557<sup>9</sup>. Bien d'autres seraient à citer : Timann, Laski, de nouveau Bullinger.

L'histoire qui nous intéresse est marquée, dès lors, par deux facteurs qui vont ensemble et qui se mêlent, une incroyable prolifération d'écrits et de discussions théologiques et l'intervention décisive des princes ou des magistrats. En Allemagne, le débat théologique est accompagné d'une lutte pour la prépondérance dans tel territoire dépendant de tel seigneur. Le titre du livre de H. Leube est significatif et très juste. Dans les années 60, Brême se calvinise. En 1561 Frédéric III, prince électeur du Palatinat, se convertit à l'Eglise réformée et ses successeurs confirment cette allégeance réformée du Palatinat. En 1586, c'est le Nassau, en 1596 l'Anhalt, en 1605 la Hesse-Cassel. Même en Suède, sous le règne d'Eric XIV (1560-1568), le calvinisme s'infiltré ; Laurentius Petri s'en inquiète dans son Ordonnance de 1571. A la Noël 1613 Johannes Sigismund de Brandebourg fait profession de calvinisme, mais il a laissé libres l'Eglise luthérienne et sa Marche, ses sujets et les membres de sa propre famille<sup>10</sup>. L'explication luthérienne de la présence par l'ubiquité et par la communication à l'humanité du Christ des propriétés de sa divinité répugnait à beaucoup d'esprits. Ils préféraient la position calviniste d'un Christ-homme localisé au ciel et avec lequel le Saint-Esprit nous unit, conjointement avec le signe sacramentel. Même un moment (1571), les théologiens de Wittenberg, de nuance philippiste (Melanchthon), ont incliné en ce sens. Frédéric III avait fait rédiger, par Zacharius Ursinus et Caspar Olivianus, le *Catéchisme de Heidelberg* (1563), dont les §§ LXXVI-LXXX forment la doctrine calvinienne sur la présence du Christ dans la sainte Cène. La conversion de seigneurs au calvinisme entraînait bien des conséquences dans leur territoire : enseignement et prédication réformés, élimination des rémanences de l'ancien culte dans les temples (images, vitraux, voire crucifix, chants latins, tout cela traité de choses idolâtres). Le message réformé se présentait comme une seconde réforme, plus pure, une *plena reformatio*.

Les théologiens luthériens ont réagi contre ce qui était à leurs yeux une hérésie, et une hérésie qui gagnait partout du terrain. Ils durcissent leur position et leur opposition en faveur de l'« orthodoxie ». La Formule de Concorde de 1580 critiquait et rejetait la théologie

8. Cf. TSCHACKERT, *op. cit.*, pp. 531 s. Cf. aussi WENDEL, *op. cit.*, pp. 262 s.

9. Avec le titre menaçant : *Ultima admonitio J. Calvini ad J.W. auto nisi obtemperet eo modo postea habendus erit quo pertinaces haereticos haberi jubet Paulus* (etc.). En 1561, W. Klebitz qualifiait le luthéranisme saxon de papisme (TSCHACKERT, p. 538, n. 14).

10. Sur la conversion de Johannes Sigismund et ses motifs (religieux, politiques), ainsi que son importance historique, cf. H. LEUBE, *op. cit.*, pp. 73-100.

réformée de la Cène et son présupposé christologique. Nous la retrouverons plus loin. Typique est cette déclaration de Konrad Schlüsselburg : « Serpit nunc (pro dolore) Calvinistarum haeresis veluti cancer in omnia membra corporis ecclesiae Dei quae est in Germania, Hispania, Ungaria, Polonia, in Palatinatu Rhenum, in ducatu Anhaltino, in civitate Wessaliensi, Bremensi et in aliis regnis et civitatibus, ita ut difficulter sibi aliquis a Sacramentariorum fermento nisi Spiritus Domini eum regat et conservet, cavere possit »<sup>11</sup>. Dans la mesure même où les calvinistes s'affirmaient proches, les luthériens subodoraient une tactique d'absorption. D'où les propos presque incroyables d'un Polycarpe Leysar<sup>12</sup>, d'un Hoe von Hoenege<sup>13</sup> et, de nouveau, d'un Konrad Schlüsselburg<sup>14</sup>. Sur la fin du XVI<sup>e</sup> siècle et le début du XVII<sup>e</sup>, les calvinistes, tout à la fois, parlent iréniquement et continuent leurs conquêtes et, là où ils ont le pouvoir, éliminent les prédicateurs luthériens et tout ce que ceux-ci avaient gardé des formes traditionnelles du culte. Aussi les luthériens gardaient-ils un soupçon de duplicité. La rigueur manifestée au synode de Dordrecht sur l'article de la prédestination confirmait leurs appréhensions. En 1596, en Anhalt, on parlait, pour le culte luthérien, de Satan et de veau d'or. Les luthériens, de leur côté, reportaient sur les calvinistes leur détestation de Zwingli, héritée de Luther lui-même, témoin ces lignes de Nicolai (1540-1608) : « Quel visage a le Dieu des calvinistes ? — Il ressemble à un bœuf meuglant et à un taureau usuraire. — Où cela est-il écrit ? — Ainsi l'a écrit la créature première-née de ce dieu-bœuf, Ulrich Zwingli. — Où faut-il mettre ce dieu-bœuf ? — A Calcutta aux Indes. — Donc tu crois que les calvinistes adorent à la place du vrai Dieu le diable vivant ? — Oui, je le crois

11. En 1597. Cité par LEUBE, pp. 101-102. Renvoyons aussi aux tomes 2 et 4 de O. RITSCHL, *Dogmengeschichte des Protestantismus* : 2 Bd. *Orthodoxie und Synkretismus in der alprotestantischen Theologie*. — 4. Bd. *Das orthodoxe Lutherum im Gegensatz zu der reform. Theologie und in der Auseinandersetzung mit dem Synkretismus*.

12. Il conseillait aux Etats luthériens de s'unir aux puissances catholiques. Pour lui, l'irénisme des calvinistes n'était qu'une habileté pour convertir les luthériens : LEUBE, p. 102. On lui attribue un ouvrage intitulé *Comme quoi les papistes sont plutôt en communion avec nous qu'avec les Réformés et méritent davantage notre confiance*. Cité par A. REBELLIAU, *Bossuet historien du Protestantisme*, Paris, 1891, p. 26 en note ; W. ELERT, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 1, München, 1931, rééd. 1952, p. 272 en note, cite ce passage de Leysar : « ...Dagegen : Erwegung Deren Theologen meynung, die sich nicht schewen, Evangelische Herrschaffen zu bereden, dass sie lieber mit den Papisten und dem Römischen Antichristen, als mit den Reformierten Evangelischen, die sie auss Hass Calvinisch nennen, Gemeinschaft haben sollen. Auss dem in A. 1614 gedruckten Jrenico Herrn D. Perei gezogen... Amberg 1620 ».

13. Hoe von Hoenege, qui publie en 1621 *Augenscheinliche Probe wie die Calvinisten in 99 Punkten mit den Arianern und Türken übereinstimmen* (LEUBE, p. 103 n. 2). REBELLIAU, *op. et loc. cit.*, dit que le même auteur déclarait que le joug de l'antéchrist calviniste est plus insupportable que celui de l'antéchrist papal.

14. Il dit des calvinistes : « Dolosas locutiones usurpant ut videantur esse nostrae sententiae adstipulatores » : LEUBE, p. 63.

de tout mon cœur. »<sup>15</sup> Ce Nicolai assimilait les réformés aux ariens, nestoriens et mahométans. On lui a répondu, de Zurich, en 1597, en le traitant de pauvre type et de cochon sauvage<sup>16</sup>...

La nécessité de s'opposer ensemble à l'offensive catholique, à la fois théologique et politique, a rapproché luthériens et réformés. La guerre de Trente Ans sévissait. Cela conduisit à un colloque entre quelques théologiens des deux confessions à Leipzig au printemps 1631. Mais tout aussitôt Johannes Bergius, prédicateur réformé à la cour de Brandebourg, écrivait : « Wie können die Reformierten, unter diesen Umständen, eine geistliche Brüderschaft mit den Lutheranern suchen ? »

Pendant la nécessité de s'opposer à un adversaire commun portait à s'accorder. Ainsi avaient fait, en Pologne, face aux antitrititaires, les luthériens, les calvinistes et les Bohémiens, à Sandomir en 1570. Quant à la Cène, ce fut sur une formule de style Bucer, qui permettait à chacun de garder sa propre interprétation<sup>17</sup>. Mais il y a plus positif : le désir d'une union des confessions protestantes persistait. Il était vif chez les réformés français. Calvin n'avait-il pas souscrit la Confession d'Augsbourg qui, à vrai dire, était muette sur le mode de présence à la Cène ? N'avait-il pas exprimé l'idée d'articles fondamentaux ? Depuis le début les « réformés », aussi bien ceux de Zurich, ont tenu que leur divergence avec les luthériens n'était pas de nature à diviser l'Eglise (*kirchentrennend*), encore que les confessions de foi aient rejeté la théologie luthérienne de la Cène comme une erreur<sup>18</sup>. De fait, entre 1578 (à Sainte-Foy) et 1631 (à Charenton), les synodes nationaux réformés de France se sont activement préoccupés d'une entente entre tous les protestants, qui aboutirait à une Confession commune, scellée dans une célébration commune de la Cène du Seigneur<sup>19</sup>. Après ceux de Sainte-Foy (1578), Vitré (1583), Gap (1603), deux synodes méritent une attention particulière, et de fait on s'est souvent référé à eux, celui de Tonneins en 1614 et celui de Charenton en 1631. Tonneins avait reçu une lettre du roi d'Angleterre Jacques I<sup>er</sup> et faisait des propositions « pour réunir les Eglises chrétiennes qui ont secoué le joug du pape ». Le synode proposait de réunir un colloque des divers réformés qui viserait à rédiger une confession de foi commune en omettant éventuellement des points qui ne sont pas nécessaires au salut, tels que le franc arbitre, la persévérance en la grâce, la prédestination. Après quoi on convoquerait les princes luthériens. Cette assemblée devrait alors « se conclure par la Célébration de la Sainte

15. Cité par B. GASSMANN, *Ecclesia Reformata. Die Kirche in den reformierten Bekenntnisschriften*, Herder, 1968, p. 131. « Ochsangott » (dieu-bœuf) fait allusion au premier écrit de Zwingli intitulé *Der Ochsen*.

16. Cité par W. ELERT, *op. et loc. cit.*, supra n. 12.

17. Texte dans KIDD, *Documents*, n° 322.

18. Cf. M. LIENHARD, *ét. cit.*, pp. 90-100.

19. Cf. P. CONORD, « Les Synodes des "Eglises réformées" de France et l'union des Eglises évangéliques aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles » dans *Foi et Vie*, 56 (1958), pp. 94-101, d'après *Actes ecclésiastiques et civils de tous les Synodes Nationaux des Eglises réformées de France*, par Aymon, 2 vol., La Haye, 1710.

« Cène du Seigneur à laquelle les ministres luthériens et les nôtres communieraient ensemble ».

Après ce que nous avons vu des réactions des luthériens<sup>20</sup> et ce que nous allons voir tantôt, on trouvera bien remarquable, en même temps que significative, cette déclaration du synode de Charenton en 1631 :

La province de Bourgogne ayant demandé s'il pourrait être permis aux Fidèles de la Confession d'Augsbourg de contracter leurs mariages dans nos Eglises, et d'y présenter leurs enfants au baptême, sans avoir fait abjuration auparavant des opinions qu'ils tiennent, lesquelles sont contraires à la Créance de nos Eglises, ce Synode déclara que parce que les Eglises de la Confession d'Augsbourg convenaient avec les autres Eglises Réformées dans les points fondamentaux de la véritable religion, et qu'il n'y avait ni superstition ni idolâtrie dans leur culte, les fidèles de la dite Confession, qui par un Esprit d'amitié et de paix se joindraient à la communion de nos Eglises, dans ce Royaume, pourraient, sans faire aucune abjuration, être reçus avec nous à la Table du Seigneur, et qu'en qualité de parrains ils pourraient présenter des enfants au baptême, pourvu qu'ils promissent au Consistoire de ne les solliciter jamais, ni directement, ni indirectement, de transgresser la doctrine reçue et professée dans nos Eglises, mais qu'ils les instruiraient et les élèveraient dans les points et articles qui leur sont communs avec nous et touchant lesquels les luthériens et nous sommes d'accord<sup>21</sup>.

Le synode de Gap (1603), pour répondre au désir d' « Union avec les Eglises d'Allemagne (qu'on appelle luthériennes) », avait demandé qu'on écrivît aux universités orthodoxes d'Allemagne, d'Angleterre, d'Ecosse, de Genève et de Sedan « pour les prier de travailler avec nous à cette union ». Quelle fut la réponse de l'Académie de Sedan à cette demande ? Nous l'ignorons.

L'Académie protestante de Sedan avait été fondée en 1603 et tenait des positions d'un calvinisme strict, celles par exemple du synode

20. R. PATRY, *Philippe du Plessis-Mornay. Un Huguenot homme d'Etat (1549-1623)*, Paris, 1933, p. 546, avant de dire la part que Mornay a prise aux faits que nous venons d'évoquer, cite cette phrase terrible de J.A. de Thou (*Histoire universelle*, La Haye, 1740, t. IX, liv. cxxxix, p. 293) : « Il est presque incroyable jusqu'où va la haine que les Luthériens, qui sont les maîtres en Allemagne, ont contre les Calvinistes. Elle est beaucoup plus grande que celle qu'ils ont pour les Catholiques mêmes ».

21. AYMON, t. II, pp. 500-501, cité par CONORD, p. 101. Ces déclarations du synode ont été discutées. Les pasteurs Mestrezat et Daillé expliquent que la position luthérienne sur la présence réelle est une erreur, mais qui ne va pas contre la piété, ou la charité, ou l'honneur de Dieu. Daillé écrit (*Première Lettre à M. de Monglat*) : « Bien que nous ne croyons pas cette présence du corps du Christ dans les signes, néanmoins nous n'estimons pas que la croyance en soit si criminelle qu'elle nous oblige à rompre avec ceux qui la tiennent, comme il paraît que nous supportons les Luthériens. De façon que si l'Eglise Romaine n'eût eu aucune autre erreur que celle-là, nous accordons volontiers qu'elle ne nous eût pas donné un suffisant sujet de nous séparer d'avec elle » (cité par F. VÉRON, *Petit Epi tome de toutes les Controverses...*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, 1641, p. 56).

de Dordrecht<sup>22</sup>. L'Eglise était gouvernée par le Consistoire (en 1583 il comprenait 27 membres : 9 pasteurs et 18 anciens). Deux registres de ses activités sont parvenus jusqu'à nous. Mon frère Pierre, qui les a dépouillés, m'a copié le document suivant, d'un intérêt évident<sup>23</sup> :

Consistoire du Samedi 26<sup>e</sup> Decembre 1620 (I)

Depuis que très haut et très puissant Prince Joachim Siggismond marquis de Brandebourg duc de Prusse, Juliers Clèves et Berg, comte de La Marck et Ravensberg se (*abîmé*) de Ravenstein, etc. a pris sa demeure en ceste ville de (*abîmé*) il a pleu à Dieu de luy mettre au cœur de fréquenter nos saintes assemblées, et par un soin assidu et estude très seure de s'informer de nostre créance, laquelle après bonne cognoissance il a recogneu conforme à la parole de Dieu, et après ses ardentès prières et leurè délibération, a résolu d'en faire profession (*abîmé*) aussi bien que confession de bouche. C'est pourquoy samedi der (*abîmé*) 26 décembre 1620 en présence du Pasteur et ancien député de ceste compagnie et autres assistans il a fait confession franche et libre de sa foy après l'invocation du nom de Dieu et set (*abîmé*) un sérieux examen afin de tesmoigner quil sentoit et (*abîmé*) bien que sadite confession estoit conforme à la vérité divine qui a esté principalement institué sur les poinctès débatues entre no (*abîmé*) et ceux quon nomme Luthériens, notamment l'exposition de ces mots : Ceci est mon corps — la vraye manducation du corps du Seigneur et sa présence au S. Sacrement — et de plus touchant la personne de J. Christ et les propriétés de ses natures, comme touchant la prédestination et l'estendue du mérite de la mort et passion du Sauveur. Sur tous et un chacun desquels poinctès Son Altesse a fait preuve quelle estoit solidement instruite et recognoissant bien l'abus où elle avoit demeuré pour (*abîmé*) maintenant en la vérité et l'embrasser par une ouverte profession. Ensuite de quoy estant enquis par les député de ceste compagnie s'il ne renonçoit pas à tous abus et particulî (*abîmé*) à ceux de la religion luthérienne, a respondu franchement et de bon cœur sans contrainte ou considération mondaine (*abîmé*) ment par affection au service de Dieu il renonçoit à tous abus particulièrement à ceux des Luthériens, qu'en vérité et (*abîmé*) embrassoit la confession de foy de nos esglises comme conforme (*abîmé*) vérité de Dieu manifestée en sa parole, protestant avec la gr (*abîmé*) de Dieu de vivre et de mourir en la profession dicelle. Sur quoy après prières faictes au Seigneur il a esté recogneu vray membre de J. Christ nostre Sauveur et admis à la participation de la sainte Cene au milieu de l'Eglise qu'il a pleu à Dieu recueillir en ce lieu. (II)

(I) en marge :

La compagnie aiant este advertie de la resolution de M. le marquis de Brandebourg de vouloir embrasser notre relligion et voulant submettre à l'examen d'icelluy demandant y estre reçeu, et pour ce faire ladite compagnie a deputté M. Rambour pasteur et Demerliers ancien du quartier dudit seigneur pour aller trouver ledit seigneur en sa maison et proceder suivant son désir.

(III) en marge :

a fait la Cene le dimanche 3<sup>e</sup> Janvier 1621.

22. Cf. Pierre CONGAR, *Jean Lécaillon, Jacques Rousseau, Sedan et le Pays sedanais. Vingt siècles d'histoire*, Paris, 1969, surtout pp. 214 s., 224, 227 (Dordrecht), 229 (en 1604, thèse de Jacques Cappel, *De sessione Christi ad dexteram Patris* ; en 1640, de Jacques de Vaux, *De missa et transsubstantiatione*).

23. Registres du Consistoire de l'Eglise réformée de Sedan. Registre III (1615-1636).

Ce document est très intéressant. Les points énoncés sont très exactement ceux sur lesquels luthériens et réformés s'opposaient. On ne parle pas d'erreur ; on parle d'abus, et cela vise sans aucun doute les pratiques dans le culte et la tenue des lieux de culte. Les titres de Joachim Sigismund sont importants. Juliers, Clèves et Berg étaient un enjeu pour l'une et l'autre confession. En 1610, Christian de Anhalt y avait envoyé des prédicateurs calvinistes.

Le même Registre du Consistoire de Sedan offre un autre exemple. Cette fois il porte en marge les mots « Abjuration du Luthéranisme ». Voici le texte :

Consistoire tenu le Jeudy 16<sup>e</sup> Février 1623 auquel a présidé M. Cappel

Borg free natif de la ville de Brème en Allemagne jardinier de M. le Gouverneur a abjuré les erreurs du luthéranisme et après avoir raison de sa foy a promis faire profession de la vraye relligion et dissipline.

Nous retrouverons Sedan dans le chapitre d'histoire qu'il faut maintenant toucher, celui des tentatives d'entente irénique sur la base des articles fondamentaux<sup>24</sup>. Qu'est-il nécessaire de croire pour être chrétien et être sauvé ? La question n'est pas si simple ! Il suffit de voir les distinctions qu'un Nicolas Hunnius († 1643) ou un Johann Hülsemann (1661) ont faites dans la catégorie d'articles fondamentaux ou celles qui permettent de l'accepter ou de la critiquer. Du côté luthérien, Nicolas Hunnius aboutissait à nier que la catégorie d'articles fondamentaux pût fonder une union entre luthériens et réformés : « reformati ex publicis et notoriis dogmatibus iudicati a nobis in fundamento fidei dissentiunt »<sup>25</sup> (1620). Le colloque — privé du reste — de Leipzig (1631), n'avait rien donné. Même après le traité de Westphalie (1648), qui reconnaissait des droits égaux aux luthériens, aux réformés et aux catholiques, les docteurs de Wittenberg soulignaient que cela n'impliquait pas d'union doctrinale et que les réformés ne pouvaient être considérés comme « socii Augustanae Confessionis »<sup>26</sup>.

Il existait des essais d'entente : Sandomir (1557), Leipzig (1631, la même année que le synode de Charenton). Deux noms doivent être retenus dans ces tentatives d'entente, qui ont du reste dépassé les rapports luthériens-réformés, celui de John Dury ou Durie (Dureus) (1595-1660) et Georg Calixt (1586-1656)<sup>27</sup>. Les deux hommes se sont du reste rencontrés, mais rien de plus ; chacun a suivi son chemin. Dury avait étudié à Sedan et en d'autres lieux. Avec une mission et une recommanda-

24. Cf. H. LEUBE, *op. cit.*, pp. 138 s. ; A. SCHÜSSLER, *Georg Calixt. Theologie und Kirchenpolitik*, Wiesbaden, 1961 ; U. VALESKE, *Hierarchia veritatum. Theologischeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Oekumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch*. München, 1968 ; Y. CONGAR, *Diversités et Communion. Dossier historique et théologique*, Paris, 1982, pp. 184-197 (indication d'autres études).

25. LEUBE, p. 158.

26. Gottlieb Wernsdorf : LEUBE, p. 194.

27. Sur Dureus (Duraius) cf. LEUBE, pp. 204-256. Sur Calixt, LEUBE, pp. 257 s. ; SCHÜSSLER, n. 24.

tion de Cromwell il avait poursuivi une réunion de tous les réformés en Suisse, Allemagne et Hollande (1654-1657). Il demeurait résolument anticatholique — comme les Grecs, les catholiques étaient des apostats ! — mais il étendait ses efforts d'union aux luthériens d'Allemagne et de Suède. Il a rencontré l'opposition de l'orthodoxie luthérienne, celle de Nicolas Hunnius, de J.-K. Dannhauer (Strasbourg), celle de Hülsemann et de J. Meisner. Les mêmes raisons pour lesquelles Joseph Hall, évêque d'Oxford, avait estimé irréconciliable le papisme valaient pour le calvinisme ; la base des articles fondamentaux avec laquelle opérait Dury ne pouvait s'appliquer, car on divergeait sur le fondement même. Le Dieu de la prédestination calvinienne ne peut être le Dieu de la justification par grâce et miséricorde<sup>28</sup>. Dury, lui, poursuivait son idée et finissait par l'appliquer aux catholiques : « Je ne veux plus limiter mon application aux protestants seuls, mais ma visée s'étend à comprendre tous les chrétiens divisés en factions »<sup>29</sup>.

Calixt, lui, après avoir été un luthérien strict, s'était converti à la norme des Pères, de la Tradition, de l'Eglise des premiers siècles. Il fallait sortir d'un confessionalisme étroit... Un colloque réuni à Cassel, en 1651, entre luthériens et réformés, n'aboutissait qu'à joindre à un propos de tolérance une reconnaissance des points classiques d'opposition. Le luthérien de Wittenberg Abraham Calov († 1656) s'exprimait de façon si polémique que le réformé Johann Berg, pourtant irénique, finit par dire : « Wir Reformierten wollen zugeben, dass wir euch Lutheraner nicht als Brüder anerkennen können, so lange ihr eure irrthümer hegt und verteidigt »<sup>30</sup>.

Un autre colloque, organisé à Berlin en 1662-1663 par le prince électeur de Brandebourg Friedrich Wilhelm n'obtenait pas de meilleurs résultats : les réformés ayant exprimé, sur Luther, une admiration mêlée de réserves, le doyen du lieu Paul Gerhard ditait qu'il préférerait renoncer à son poste plutôt que de faire la moindre concession aux dispositions tolérantes du prince électeur réformé<sup>31</sup>. Pour les luthériens orthodoxes, leur Eglise était absolument l'Eglise, leur Confession la formule absolue, définitive et parfaite de la vérité. Ils ne pouvaient que refuser les thèses de Calixt. Hülsemann relevait chez lui 40 erreurs, Abraham Calov 45<sup>32</sup>. Un disciple de Calixt, Johann Latermann, fut accusé de sympathies calvinistes et de tiédeur pour les écrits symboliques (1645) ; on lui reprochait d'avoir enseigné « Calvinianos esse vere Christianos, itaque a damnatione ipsorum abstinendum »<sup>33</sup>.

28. Cf. LEUBE, pp. 249-251.

29. Dans son écrit paru en 1676, *Intelligence de l'Apocalypse par l'Apocalypse même*.

30. LEUBE, p. 325.

31. E.W. ZEEDEN, *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums...*, Bd. 1, Freiburg, 1950, pp. 104-105.

32. LEUBE, p. 337.

33. SCHÜSSLER, *op. cit.*, p. 133, sur le « débat syncrétiste » (anti-Calixt). La citation est p. 135.

Alors que l'irénisme de Calixt et de son école était rejeté par les luthériens allemands, des propositions de large unionnisme étaient faites en France. Certains théologiens protestants préconisaient une très large union. Isaac d'Huisseau, de Saumur, y avait publié en 1670 *La réunion du christianisme ou la manière de rejoindre tous les chrétiens sous une seule confession de foy*. D'Huisseau, qui avait étudié à Sedan de 1628 à 1630, fut très critiqué. Ses défenseurs publiaient aussitôt (1670) une *Traduction du traité de Samuel Petit, professeur de théologie à Nîmes, touchant la réunion des chrestiens*. Mais le synode d'Anjou tenu à Saumur en septembre 1670 excommunait D'Huisseau, et Pierre Jurieu, qui avait aussi étudié à Sedan, y publiait en 1671 *Esclaircissement de quelques passages condamnés dans le livre de l'Examen de la réunion du christianisme avec quelques réflexions sur le livre de Monsieur D'Huisseau*. Mais, en 1674, paraissait en français, du théologien écossais Jean Dury, Duræus, *L'Apocalypse par l'Apocalypse même*, où on lisait : « Je ne veux plus limiter mon application aux protestants seuls (Dury avait milité pour une réunion des luthériens et des calvinistes), mais ma visée s'étend à comprendre tous les chrétiens divisés en factions... ». Du côté catholique, on arguait volontiers du fait que l'union entre réformés et luthériens avait été reconnue possible et souhaitable par les synodes de Sainte-Foy (1578), de Tonneins (1614), de Vitré (1617), de Charenton (1631 et 1636), qu'elle avait été préconisée par un Dumoulin, par un Moïse Amyraut en 1647, 1662<sup>34</sup>, et par d'autres, pour conclure que l'union était possible aussi bien avec les catholiques. Car les articles qui opposaient luthériens et réformés portaient sur les points décisifs de la Présence réelle et de la prédestination. Ainsi raisonnaient, entre autres, Richelieu, du Han, Desisles.

Un pasteur de Caen, Matthieu Bichert, avait répondu par *Eclaircissements de la question : pourquoi le Synode national tenu à Charenton l'an 1631 a admis à sa communion les Luthériens plutôt que ceux de l'Eglise romaine*, Charenton, 1658. C'est dans ce contexte que se situe aussi la réaction d'un ministre de Sedan estimé pour professer la pratique d'une controverse irénique et loyale, Louis Le Blanc (car il est l'auteur des pages non signées de la conclusion que nous allons voir). On a publié à Londres, en 1675, des *Theses theologicae variis temporibus in Academia Sedanensi editae... authore Ludovico Le Blanc Verbi divini Ministro et theologiae professore*. On dit parfois simplement *Theses Sedanenses*. Ce gros in-folio est un recueil de thèses pesamment scolastiques soutenues à Sedan sous la direction du pasteur Le Blanc par douze candidats, dont Pierre Jurieu (*De vita Dei*). Le Blanc lui-même y publie un *De fide* de 1645. A la fin du recueil, pages 814-820, se trouvent des *Theses theologicae in quibus inquiritur an ex oblata atque exoptata unione eorum qui inter Protestantas singuli nomine Reformati dicuntur, cum iis qui vocantur Confessionis Augustanae, sequatur Protestantas cum Ecclesia Romana uniri posse ac*

34. Cf. R. STAUFFER, *Moïse Amyraut. Un précurseur français de l'œcuménisme*, Paris, 1962.

*debere* ? La réponse est résolument négative. Pour Le Blanc, l'union avec les luthériens est possible et souhaitable. Pas avec les catholiques.

Sans doute les réformés étaient-ils plus disposés à l'union que les luthériens, beaucoup plus arrêtés à leurs écrits confessionnels : ceux-ci s'étaient opposés aux « syncrétistes » « quasi penes nostram partem non staret veritas, sed adhuc inquirenda esset »<sup>35</sup>. J.-F. Ostervals se plaignait, en 1747, de la dureté des luthériens, et cela en termes assez vifs<sup>36</sup>. Les affrontements locaux demeuraient assez mesquins mais sensibles : ainsi en Alsace au XVII<sup>e</sup> siècle<sup>37</sup>, et encore tout près de nous<sup>38</sup>. Sans doute s'agissait-il alors moins de conscience doctrinale que de rémanences de divisions et de concurrences historiques. En Allemagne, par contre, l'opposition théologique confessionnelle existait encore au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>39</sup>.

C'est que les motifs théologiques de cette opposition sont loin d'être négligeables. Certes, d'autres motifs ont joué un rôle dans l'histoire. En Allemagne les réformés ont poussé leur progression dans les régions où le luthéranisme était en possession : ils représentaient une réforme plus radicale, plus complète, une *secunda reformatio*. Aux yeux des luthériens c'étaient les réformés qui avaient brisé l'unité de la Réforme<sup>40</sup> ! Or les luthériens estimaient que leur maître avait accompli la réforme et que leurs confessions de foi étaient parfaites, définitives. L'arrivée des réformés, la conversion des princes et, à leur suite, souvent l'élimination des ministres et des formes du culte luthériens étaient ressenties comme une agression. On exprimait alors, dans tout leur tranchant, les griefs théologiques.

*Secunda reformatio*. Le courant issu de Calvin a toujours été plus radical. Luther avait eu au moins dix ans d'expérience de vie liturgique catholique, Calvin n'a pas été prêtre et n'a même reçu aucune consécration pastorale. Luther appartient encore au Moyen Age par plusieurs de ses fibres, Calvin relève de l'humanisme. Nous préciserons la différence qui existe pour les deux sacrements, sainte Cène et baptême. On comprend que plus d'un observateur, et des luthériens eux-mêmes, aient noté, de ce côté, un moindre anticatholicisme, une

35. SCHÜSSLER, p. 145.

36. J.J. VON ALLMEN, *L'Eglise et ses fonctions d'après Jean-Frédéric Osterwald...*, Neuchâtel et Paris, 1947, p. 48.

37. R. REUSS, *L'Alsace au XVII<sup>e</sup> siècle*, t. II, pp. 490-500.

38. R. LEUILLIOT, « Le protestantisme alsacien » dans *Annales Economies - Sociétés - Civilisations*, 5 (1950), pp. 315-333 : p. 332.

39. Ainsi les thèses 77 et 78 de Claus Harms (1778-1855) dans ses 95 thèses de 1817 : « 77. — Sagen, die Zeit habe die Scheidewand zwischen Lutheranern und Reformierten aufgehoben, ist keine reine Sprache. Es gilt, welche sind abgefallen von dem Glauben ihrer Kirche, die Lutheraner oder die Reformierten ? oder beide ? 78. — War auf dem Kolloquio zu Marburg 1529 Christi Leib und Blut in Brot und Wein, so ist es noch 1817 » (dans R.H. GRÜTZMACHER, *Textbuch zur systematischen Theologie des 17. bis 20. Jahrhunderts*, 3<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1935, p. 147).

40. Cf. dans LEUBE, pp. 143 s. la réaction des luthériens aux avances de Dury (Duräus).

plus grande proximité du catholicisme<sup>41</sup>. Du reste, tandis que la Confession d'Augsbourg n'est pas dirigée contre Rome, plutôt le contraire, les confessions de foi réformées, remarque M. Lienhard, sont assez antiromaines.

Avant de rappeler les points d'affrontement théologique, nous évoquerons quelques exposés qui veulent caractériser globalement le type de christianisme ou d'Eglise des deux grandes branches de la Réforme.

Nous avons souvent remarqué que les Ordres religieux portent, d'une façon étonnante, la marque du charisme propre de leur fondateur. C'est semblablement vrai des deux grandes familles nées de la Réforme au XVI<sup>e</sup> siècle. Des hommes aussi compétents que H. Mulert, protestant, et le Père Polman, catholique, concordent pour caractériser les deux grandes familles à partir du génie propre respectivement de Luther et de Calvin pris comme génies religieux<sup>42</sup>. Luther et Calvin ont eu, autant l'un que l'autre, le sens de la souveraineté de Dieu — et sans doute cela fonde-t-il un commun protestantisme —, mais leur point d'application de ce sens profond a été différent. Chez Luther cela a été mon salut par pure grâce et par le seul moyen d'une foi qui suspend tout mon être chrétien à l'efficace de Dieu : *sola gratia, sola fide* ! Chez Calvin cela a été Dieu lui-même, créateur et gouverneur de toutes choses, déterminant toutes choses et déterminé par rien de créé : *solī Deo gloria* ! Dira-t-on : l'un plus psychologique, l'autre plus métaphysique<sup>43</sup> ? Ce n'est pas faux, mais c'est bien insatisfaisant. La confession de foi n'a pas le même impact et ne joue pas exactement le même rôle dans les Eglises qui viennent de Luther et dans celles qui viennent de Calvin. Les luthériens ont fondamentalement la même confession de foi ; à l'époque que nous avons étudiée, ils lui ont attribué une valeur définitive (nous n'ignorons pas les changements qui ont affecté le texte de la Confession d'Augsbourg). Les réformés s'en sont donné une pluralité. Gassmann (cité n. 15) en étudie 48, et encore se limite-t-il à l'Europe continentale. Pour les réformés les confessions de

41. Ainsi l'observateur lucide de son temps que fut d'Eckstein : cf. N. BURTIN, *Un semeur d'idées au temps de la Restauration. Le baron d'Eckstein*, Paris, 1931, p. 21. L. Lambinet, hélas tué à la guerre, écrivait : « Von Anfang an hat die reformierte Kirche sich als die radikalere Reformation, als die umfassendere Widerspruch gegen den römischen Katholizismus gewusst » (*Das Wesen des katolisch-protestantischen Gegensätze*, Einsiedeln, 1946, p. 24). De son côté, A. de Quervain avait écrit : « Der Unterschied zwischen dem lutherischen und dem reformierten Christentum ist nicht geringer als der zwischen dem katholischen und dem lutherischen »... (*Konfession u. Katholizität der Kirche*, 1933, p. 36). Citons pour mémoire les pages d'Albrecht Ritschl sur l'intransigeance et le génie dominateur de Calvin (un latin !) : « Luthertum und Calvinismus » dans *Geschichte des Pietismus*, t. I, 1880. Selon Ritschl, par son esprit organisateur et juridique, Calvin serait plus proche du catholicisme que Luther !

42. Hermann MULERT, *Konfessionskunde. Die christlichen Kirchen und Sekten heute*, 2<sup>e</sup> éd., Berlin, 1937, ch. 17, § 84, 2, pp. 374-375. — A.D.R. POLMAN, « Calvin en Luther » dans *Vier redemeringen over Calvijn*, Kempen, 1959, pp. 51-63. Déjà, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, Alexander Schweizer, Schleiermacher.

43. Cf. K. BARTH, *Parole de Dieu et parole humaine*. Trad. P. MAURY et A. LAVANCHY, Paris, 1933, p. 247 ; Pierre MAURY (au sujet de Karl Barth) dans *Bulletin de la Société de Philosophie*, décembre 1933, p. 213.

foi sont (en principe) des actes occasionnels, circonstanciés. Le fidèle doit exercer sa responsabilité personnelle en référence immédiate à la norme seule absolue de la Parole de Dieu identifiée à l'Écriture. Sans doute est-ce là l'explication du fait que le courant luthérien n'a pas engendré le même pullulement de mouvements que le courant réformé. Le piétisme est resté dans le cadre du luthéranisme. Par contre, de la souche calvinienne se sont détachés un grand nombre de mouvements « évangéliques » d'une vitalité remarquable. Parfois on est assez loin du Calvin originel, mais, à travers des circonstances et des expériences nouvelles, on lui doit le premier germe.

Venons-en maintenant aux points particuliers d'affrontement. Mulert n'a pas manqué de les considérer. Historiquement, l'article d'opposition le plus commun a été la présence du Christ dans la sainte Cène. Mais il engageait toute une christologie. Cet article a été estimé naguère comme *kirchentrennend* et il l'était encore en 1938 par un Hermann Sasse (*Was ist lutherisch?*). On connaît le réalisme presque physique de Luther<sup>44</sup>. Le corps et le sang du Christ sont dans, sous et avec le pain et le vin. On mange donc le Christ non seulement spirituellement, par la foi, mais réellement par la bouche. Mieux, les impies eux-mêmes le mangent, serait-ce pour leur condamnation, tant sa présence est réelle et objective dans les éléments sensibles : « présence sacramentelle ». Pour rendre compte de cette présence, Luther invoque toujours l'efficacité et la vérité de la parole « Ceci est mon corps ». Les disciples d'Allemagne du Nord s'en sont tenus là. Mais Luther, au moins depuis 1525, avait invoqué l'ubiquité que la divinité communique à l'humanité du Christ en raison de l'unité indissociable des deux dans la personne du Fils de Dieu fait homme. Johann Brenz s'est fait le défenseur de cette explication dans les discussions qui ont fait rage à partir de 1559, non seulement avec le réformé Bullinger, mais entre luthériens. Ceux de Wittenberg n'avaient-ils pas, en 1560, adopté la théologie calvinienne<sup>45</sup> ?

Cette théologie reposait sur une idée de la condition d'un corps, qui est d'occuper un *lieu*, et sur le sentiment que le ciel est immensément au-dessus du terrestre. Le corps glorifié du Christ est quelque part « à la droite du Père », il ne peut être en même temps dans le pain. Il faut quitter l'imagination d'une présence *locale* dans le pain. Il existe une vraie communication du corps du Christ au croyant, par le Saint-Esprit, *conjointe* au signe sensible du pain, que Dieu nous a donné pour répondre à notre besoin de témoignage sensible de la vérité de ce qu'il a promis<sup>46</sup>. Calvin rejette l'interprétation luthérienne de la

44. Cf. notre analyse de ses principaux textes : *Martin Luther. Sa foi, sa Réforme. Étude de théologie historique*, Paris, 1983, pp. 85-103. Pour la christologie, pp. 105-133.

45. Histoire du débat : TSCHACKERT, *op. cit.*, pp. 540-557. Il existe de nombreuses études.

46. Cf. F. WENDEL, *op. cit.*, pp. 251-271. Le terme « conjoint à » est cher à Calvin, et très significatif de sa théologie. Il exprime le rapport étroit et le lien entre deux réalités cependant éloignées l'une de l'autre.

communication des propriétés de la divinité à l'humanité de Jésus. L'admettre serait, pour lui, méconnaître cette humanité. Mais la rejeter était, pour Luther, méconnaître l'unité de Dieu et de l'homme dans le Christ ; c'était friser le nestorianisme.

Il y a quelque chance que l'opposition rencontrée sur l'article de la Cène se retrouve à quelque degré s'agissant de cet autre sacrement qu'est le baptême. De fait on s'est heurté à ce sujet lors du colloque de Cassel, en 1651, mais à partir de questions secondaires<sup>47</sup>. Beaucoup plus fondamentale est la différence marquée entre le réformé Karl Barth et le luthérien Oscar Cullmann<sup>48</sup>. Du reste Barth cite, pour s'en dégager, des textes objectivistes de Luther selon lesquels Dieu se lie à l'eau du baptême<sup>49</sup>. Il cite par contre Calvin : dans le baptême nous n'avons pas affaire à la cause mais à la connaissance du salut<sup>50</sup>. « Pour Barth et pour Calvin, le baptême confère seulement une connaissance du Salut, il n'a pas de valeur causative. Il n'est qu'un « faire-part » du salut donné à celui qui est baptisé »<sup>51</sup>. Il ne faut pas majorer les différences en ce domaine du baptême, où se reflète cependant une sensibilité différente en matière d'union du divin et de l'humain, du céleste et du terrestre.

La question de la prédestination a été autrement brûlante. Calvin procédait logiquement à partir de sa conviction fondamentale : « C'est pour Dieu avant tout que nous sommes nés, et non pour nous-mêmes »<sup>52</sup>. Dieu est à tel point indépendant de la créature qu'il ne peut dépendre d'elle, même sous le rapport de la connaissance qu'il a des événements futurs contingents<sup>53</sup>. De ce principe à nos yeux incontestable, Calvin tirait l'idée de la double prédestination, des uns au salut, des autres à la damnation, et de par un décret éternel absolu, inconditionné. Pour les luthériens, cela revenait à faire de Dieu un monstre, à l'assimiler à celui de l'Islam, alors qu'il est Dieu de grâce et de miséricorde. Cela touchait au sens évangélique de la « justice de Dieu », et donc au cœur de la doctrine, celle de la justification. Cela touchait aussi à la théologie du baptême, efficace en vertu de la Parole. Il y allait enfin de la persévérance finale en la grâce et de la possibilité de perdre celle-ci.

47. Cf. LEUBE, pp. 315 s.

48. K. BARTH, « La doctrine ecclésiastique du baptême » dans *Foi et Vie* 47 (1949), pp. 1-50 (trad. de *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zürich, 1943) ; O. CULLMANN, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel-Paris, 1948.

49. WA 52, 102 (Postille sur Mt 3, 13-17, en 1534).

50. *Institution*, IV, xv, 2.

51. Roger MEHL dans *Foi et Vie*, 1949, p. 55. Dans la même Revue, F.J. Leenhardt critique l'exégèse de Cullmann en faveur du pédobaptême et partage la position de K. Barth : « Le rite lui-même a pour destination spécifique de donner la *cognitio* de ce que Dieu opère en Christ par le Saint-Esprit sans l'intermédiaire des éléments engagés dans l'action rituelle » (p. 78).

52. Epître à Sadolet : C.R. *Opera Calvini*, V, 392.

53. A. LECERF, *Du fondement et de la signification de la connaissance religieuse*, Paris, 1938, pp. 246-247 : double prédestination absolue. *Institution* III, XXI, 5 et 7 ; XXII, 1. Exposé historique très fin dans F. WENDEL, pp. 199-216.

La première attaque luthérienne contre la doctrine calvinienne de la prédestination serait due à Heshusius, *De servo arbitrio* (1580). Cela est intervenu ensuite au colloque de Cassel (1651) et dans des discussions à Strasbourg.

On ne devait pas demeurer fixé à ces oppositions. S'agissant de la prédestination il n'y avait pas eu seulement Arminius en Hollande, dont les disciples, d'abord bannis du pays en 1619, y avaient été admis de nouveau en 1625 : plusieurs théologiens réformés français formulaient une doctrine singulièrement adoucie : Moysse Amyraut († 1664), Jean de la Place († 1655), Louis Cappel († 1658). Aujourd'hui Karl Barth et sa théologie de l'Élection. Nous avons rencontré des réformés irénistes, arguant des articles fondamentaux. Comme l'écrit U. Valeske : « Les Irénistes réformés et les syncrétistes luthériens, le piétisme et les Lumières avaient contribué à niveler les différences confessionnelles entre les Eglises issues de la Réforme ; ils avaient contribué aussi à créer un climat dans lequel il devenait possible de penser à une union concrète. Elülhaupt écrit à ce sujet : « La réalisation de l'union est devenue possible avant tout par la découverte théologique introduite et renforcée par Spener, Pfaff, Zinzendorf et G.S. Semler, que l'unité de l'Eglise du Christ ne repose pas sur l'unité et l'équivalence des concepts théologiques ou des articles fondamentaux, mais sur la foi biblique au Christ. Dès lors, il devenait possible d'apercevoir un consensus de l'intention au-delà du dissentiment des formules théologiques ; il devenait possible aussi de reconnaître que la formule théologique est fonction de la foi au Christ, et non la foi au Christ fonction de la formule théologique »<sup>54</sup>.

L'union avait été celle de 1817, date anniversaire du début de la Réforme. Frédéric-Guillaume III (1797-1840) de Prusse était réformé, son épouse Louise luthérienne. Ils ne pouvaient pas communier ensemble. Le roi était depuis toujours intéressé à l'union. Celle de 1817, qui a revêtu des nuances diverses selon les régions d'Allemagne, semble avoir été plus administrative que théologique.

Il existe pourtant une certaine unité du protestantisme. Pas seulement celle d'un anticatholicisme<sup>55</sup>. Nous pensons aux pages 626-631 par lesquelles Tschackert conclut son étude sur la genèse des deux ecclésiologies, la luthérienne et la réformée. En opposition à ce que Tschackert pense être la conception catholique de la vie, à savoir la conformité à une loi, une conception de la vie comme foi à la miséricorde de Dieu, une vie animée par la Bible, Parole de Dieu. Ainsi, en face d'un christianisme dépendant de la médiation d'une Eglise, affir-

54. U. VALESKE, *op. cit.* (n. 24), p. 146. Spener et Zinzendorf étaient le piétisme. Pfaff (1717-1756) avait préconisé une union entre luthériens et réformés, distinguant entre « unio absorbativa », « unio temperativa » et « unio conservativa ». Semler, né en 1725, a été contemporain et partisan des Lumières.

55. J. GOTTSCHICK, *Die Glaubenseinheit der Evangelischen gegenüber Rom*, Berlin, 1888, sur l'*Evangelischer Bund* fondé à Franckfort en août 1887. Contre l'esclavage catholique des consciences (pp. 12-13).

mation du caractère personnel du salut par un rapport direct à Dieu. Pour la Réforme, l'Église est la communauté des croyants, mais c'est dans cette communauté qu'ils sont membres du Corps du Christ. A l'intérieur de la Réforme, l'orthodoxie luthérienne a livré des batailles dont le feu, dit Tschackert, est aujourd'hui éteint. Nous, luthériens, ajoute-t-il, avons appris, des réformés, le sens de l'organisation et certaines valeurs ; les huguenots réfugiés ont contribué à la résistance au rationalisme. Les réformés ont appris des luthériens le chant choral (!!!). Une unité d'organisation et de droit est maintenant souhaitable.

Cela était écrit en 1910. Depuis, il s'est passé bien des choses.

L'union de 1817 avait été théologiquement soutenue par Schleiermacher. A cette époque l'Allemagne était encore morcelée en une multitude d'entités politiques. De ce fait, la division confessionnelle s'aggravait d'un émiettement en « Églises » administrativement indépendantes, plus d'une centaine. La situation a évolué non seulement du fait du mouvement des idées et des études historiques, mais à la suite des événements politiques. Ceux de 1918 ont entraîné la fin des seigneuries, principautés et dynasties qui avaient tant conditionné les appartenances confessionnelles. Il y avait encore, il y aura encore — nous en citerons — des réactions d'intransigeance théologique confessionnelle, mais les excès de théologisme dont nous avons rapporté des exemples ont été surmontés par la vie, par la pratique et les faits. Que représentaient les disputes du xvi<sup>e</sup> siècle dans les missions et les jeunes Églises ? ou en regard des problèmes posés par la modernité, ses critiques, les difficiles requêtes qui s'imposent à l'évangélisation ? Puis il y a eu le néopaganisme nazi. Luthériens et réformés — Niemöller était de l'Église unie ! — se sont trouvés ensemble dans la résistance de l'Église confessante. Ils ont signé ensemble les Déclarations de Barmen, les 1<sup>er</sup> janvier et 31 mai 1934. Cependant certains luthériens ont remarqué que ce n'était pas une confession de foi : on n'y parlait pas de la Cène, on n'exprimait pas la continuité avec les anciennes confessions et il y manquait la conscience de l'Église, certains points étaient spécifiquement barthiens (P. Althaus, W. Elert, H. Sasse). Cela n'effaçait pas les différences, qui devraient être toujours marquées<sup>56</sup>. Les différences existaient bien, mais dans un climat général d'une théologie constructive, non polémique, et même déjà d'œcuménisme. Ces différences apparaissaient comme des nuances dans un évangélisme commun<sup>57</sup>, elles ne répondaient pas à des exigences de la foi<sup>58</sup>. Le dynamisme œcuménique doublait celui venu des combats menés ensemble. Puisque luthériens et réformés avaient en commun les principes essentiels de la Réforme, le formel (la norme de l'Écriture) et le matériel (la justification par la foi en la grâce donnée en Christ), il devait être possible

56. Cf. les références données par U. VALESKE, *op. cit.* (n. 24), pp. 153-154. Ajouter G. HOFFMANN, « Lutherisch-reformiert heute » dans *Evangelisch lutherische Kirchenzeitung* du 28 février 1948, pp. 31-33, répondant à une brochure de même titre, de Vogel.

57. Ainsi K. BARTH, *Credo*. Trad. frsre, Paris, 1936, pp. 241-242.

58. Ainsi M. BOEGNER, *Le problème de l'unité chrétienne*, Paris, 1948, p. 81.

de dégager une unité plus profonde que les différences historiques. La réunion de Treysa (1947) préparait la fédération, en 1948, des Eglises luthériennes, réformées et unies d'Allemagne en une *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKID)<sup>59</sup>, et ce furent, sur la question centrale de la sainte Cène, les réunions d'Arnoldshain (1947-1957) qui aboutirent à un texte commun, les Thèses d'Arnoldshain (2 novembre 1957). Elles ont été remises à l'EKID le 25 juillet 1958<sup>60</sup>. Depuis 1937, la théologie de la Cène avait été très travaillée de part et d'autre ; le symbolisme de Zwingli était récusé partout (Synode de Halle, 1931). Bien des discussions avaient eu lieu, bien des exposés historiques publiés<sup>61</sup>. Dans d'autres pays que l'Allemagne on avait produit des textes d'accord : en Hollande, sur la Cène (2 février - 30 mai 1956)<sup>62</sup>. En France une Commission théologique pour la recherche de l'unité avait été instituée en mars 1952 par le Conseil de la Fédération protestante de France. Plusieurs conclusions substantiellement positives ont été publiées dans *Foi et Vie* en 1958<sup>63</sup>. Sous les différences d'approche et d'explication de la présence du corps et du sang, on retrouvait les différences en christologie. Evidemment le confessionnalisme luthérien réagissait, parfois avec virulence<sup>64</sup>.

Les thèses d'Arnoldshain étaient des thèses et une conclusion de *théologiens*, il fallait que les Eglises les reçoivent. Mais déjà les théologiens divergeaient dans leur lecture. H. Gollwitzer et W. Kreck, réformés, voyaient dans la réception de la Cène ce que le Seigneur

59. C'est une fédération de 28 Eglises du pays, dont 13 luthériennes, 2 réformées et 12 unies. H. BRUNETTE, *Die Evangelische Kirche in Deutschland*, Hanovre, 1959.

60. On trouve les huit thèses aux pages 50-56 de W.L. BOELEN, *Die Arnoldshainer Abendmahlsthesen*, Assen, 1964, ou dans la revue *Una Sancta*, 15 (1960), pp. 9-11. Elles sont suivies, pp. 12-29, par un article de A.E. BUCHRUCKER où l'on voit que les trois commentateurs représentant les trois confessions commentent différemment les thèses 4 et 5. Texte français dans *Foi et Vie*, 57 (1958), pp. 421-425, ou *Irénikon*, 32 (1959), pp. 165-168.

61. Citons *Abendmahlsgespräch*, hrg v. Ed. SCHLINK, Berlin, 1952 ; H. GROSS, *Die Abendmahllehre bei Luther und Calvin*, 2<sup>e</sup> éd. (la première est de 1940), Gütersloh, 1954 ; P. BRUNNER, *Grundlegung des Abendmahlsgespräche*, Kassel, 1954 ; F. DELEKAT, *Theologie und Kirchenpolitik. Eine Auseinandersetzung über Abendmahl und Abendmahlsgemeinschaft in der Evangelischen Kirche in Deutschland* (Theol. Existenz heute, N.F., Nr. 46), München, 1955 ; E. BIZER - W. KRECK, *Die Abendmahllehre in den reformatorischen Bekenntnisschriften. Referate für die Darmstädter Tagung der « Kommission für das Abendmahlsgespräch » in der EKID am 13/14 April 1955* (Theol. Existenz heute, N.F., Nr. 47), München, 1955.

62. Texte français des thèses dans *Foi et Vie*, 56 (1958), pp. 426-429. Texte, historique et commentaire : J.L. GROOT, « Reformiert-lutherischer "consensus über dem Abendmahl" in Holland » dans *Catholica*, 13 (1959), pp. 212-226.

63. Numéro spécial ; pp. 397-452.

64. Ainsi B. SCHÜTZE, « Kirchlicher Indifferentismus und Unionismus » dans *Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung*, 7, 1953 (15 juin), pp. 180-182. Indifférentisme et unionisme ont entre eux le même rapport que péché originel et péché actuel. L'auteur vise entre autres l'union entre luthériens et réformés. Il écrit, p. 181 : « Mit der Bekenntnis der Kirche zur Wahrheit ist es unvereinbar, die Lehrunterschiede zwischen dem lutherischen und dem reformierten Bekenntnis nicht als Kirchentrennend ist zu sehen. »

*fait* ou donne, non ce qu'il *est* ; Peter Brunner, luthérien classique mais ouvert, soulignait que le don et le donateur sont identiques : Jésus est donné en personne dans le sacrement. Un autre luthérien plus « confessionnel », E. Sommerlath, avait refusé de signer. La V.E.L.D.K. (*Vereinigte Evangelische-Lutherische Kirche Deutschlands*) ne voyait, dans les Thèses, qu'un document d'étude. De fait, elles ont été fort discutées.

Relancés en 1963 sous l'égide de Foi et Constitution avec un programme plus large, les échanges ont repris à Bad Schauenburg (Suisse) de 1964 à 1967. Le rapport publié, après un très intéressant exposé des conditions nouvelles qui permettent et appellent l'union, porte sur la Parole de Dieu, la Confession de foi<sup>65</sup>. Des études ont encore été faites, qui ont mené à l'accord de Leuenberg, en 1969-1970. Arrêtons-nous au moins sur l'une de ces études, celle de Marc Lienhard<sup>66</sup>.

Les textes confessionnels du xvi<sup>e</sup> siècle, luthériens et réformés, ont condamné ou réprouvé des doctrines de l'autre Eglise. Lesquelles au juste, en quels termes ? Cela vaut-il encore aujourd'hui ? Autant de questions importantes au regard d'une possibilité d'union. La Confession d'Augsbourg, art. x, surtout en sa version allemande, est contre Zwingli (*improbanti*), et Luther, jusqu'à la fin, a été plus radical. Ce ne serait pas *kirchentrennend*. Le *Consensus Tigurinus* de 1549 qui, nous l'avons vu, a déclenché la querelle, en son article 24, assimile la position luthérienne sur la Cène, avec son réalisme, à la doctrine romaine. La *Confessio helvetica posterior* (1556) et la *Scotica posterior* (1581) font de même. Rejet également, par la *Confessio helvetica posterior*, des attendus christologiques de la théologie luthérienne de la présence dans le pain et le vin.

La formule de Concorde luthérienne de 1580 (F.C.) condamne les « sacramentaires » (ch. VII). Mais Lienhard pose ici trois questions : A) La condamnation atteint-elle vraiment ceux qu'elle vise ? Réponse : pas vraiment Calvin ; B) L'Eglise visée tient-elle encore aujourd'hui le même enseignement ? Réponse : non ; C) Peut-on encore tenir intégralement les formules de la doctrine luthérienne de la F.C. ? Réponse : non, on doit dépasser et on dépasse celles sur la localisation du Christ et sur la *manducatio impiorum*. Du reste, s'agissant de la christologie du chapitre VIII de la F.C., l'omniprésence qu'affirmaient Luther et Brenz y a déjà été remplacée par une présence *ubicumque Christus velit*. Les luthériens reconnaissent qu'attribuer au Christ en sa vie terrestre la toute puissance et la toute science serait méconnaître sa pleine humanité, avec son conditionnement d'historicité.

65. Texte français (sans date ni signature) dans *Verbum caro*, n° 83 (1967), pp. 34-65.

66. « Die Verwerfung der Irrkehr und das Verhältnis zwischen lutherischen und reformierten Kirchen. Eine Untersuchung zu den Kondemnation der Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts » dans *Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen. Auf dem Weg*, Zürich, 1971, pp. 69-152.

L'Épître XI rejette la double prédestination mais, si cette doctrine se trouve chez Calvin, elle est absente des confessions de foi. D'autre part le synode de Dordrecht ne vise pas les luthériens, lesquels ne pouvaient se reconnaître dans Arminius (cf. le *De servo arbitrio* de Luther).

Cette étude attentive permet de conclure : on comprend autrement ces points naguère condamnés. Ce n'est pas qu'on puisse n'y voir que des structures de pensée et un usage de concepts purement et simplement conditionnés par l'époque, mais on ne peut garder telle quelle plus d'une ancienne formulation.

Ce sont des études de ce genre qui ont permis d'aboutir en 1971 à la Concorde de Leuenberg. Ce document, proposé aux Églises issues de la Réforme en Europe assumait les Thèses d'Arnoldshain sur la sainte Cène, mais d'autres aussi portant sur la compréhension de l'Évangile, la justification par la foi, la christologie et le baptême<sup>67</sup>. C'était la liquidation du contentieux doctrinal gonflé et durci aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles par le goût de s'opposer, le théologisme confessionnel, la concurrence pour et par le pouvoir. On ne constituerait pas une Église évangélique unique mais, en gardant la pluralité des structures, de l'organisation, de la discipline, des traditions et des styles de culte, on vivrait l'intercommunion, l'échange des ministres, leur formation commune, l'évangélisation commune. A vrai dire, on pratiquait cela déjà, mais pas partout et seulement *de facto*. On le ferait *de jure*.

Les Églises, à qui seules revient le pouvoir de le faire, devaient prendre position à l'égard de ce texte d'accord ; on leur donnait comme date limite pour se déclarer le 1<sup>er</sup> mars 1973. Sur 89 Églises protestantes d'Europe, 71 ont signé ; certaines ont refusé, par exemple le synode de l'Église luthérienne de Finlande, celles de Norvège et de Suède<sup>68</sup>. Il restait que la Concorde n'était pas une confession de foi d'Église. Elle représentait seulement ce que les Églises protestantes d'Europe peuvent confesser ensemble sur la sainte Cène, l'expression d'un *fellowship* d'Églises de confessions différentes et qui, présentement, veulent demeurer telles, mais qui est estimée suffisante pour permettre l'intercommunion.

L'intercommunion, par définition, n'est pas la communion pure et simple. Et c'est à celle-ci qu'on doit tendre.

67. Texte dans *Lutherische Monatschrift*, novembre 1971, pp. 592-594. Et voir Marc LIENHARD, *Lutherisch-reformierte Kirchengemeinschaft heute. Die Leuenberger Concordieentwurf im Kontext der bisherigen Lutherisch-reformierten Dialoge* (Oekumenische Perspektiven 2), Frankfurt, 1972. Pour les discussions et prises de position, cf. « Wortlaut und Stellungnahmen zur Leuenberger Konkordie reformatorischen Kirchen in Europa » dans *Oekumenische Rundschau*, 21 (1972), pp. 402-421.

68. J. VERCROYSE, « La Commission ecclésiale des Églises protestantes en Europe. Première réunion des représentants des Églises signataires de la Concorde de Leuenberg, Sigtuna, 10-16 juin 1976 » dans *Irénikon*, 49 (1976), pp. 435-452.