

# Les protestants et les Pères de l'Église grecque

Rémi Gounelle\*

Le rapport des protestants à la littérature patristique est complexe: alors que les Pères de l'Église ont été lus par les Réformateurs et leurs successeurs, le protestantisme n'a pas toujours tendance à assumer ce recours à des écrits qui sont absents de la Bible, et ce au nom d'une profonde méfiance à l'égard de toute tradition non scripturaire.

La complexité de l'attitude des protestants à l'égard des Pères en général et plus particulièrement à l'égard des Pères grecs, plonge ses racines au temps de la Réforme et de ses suites immédiates<sup>1</sup>, sur lesquelles il convient de s'arrêter avant de présenter et de discuter de la façon dont l'historien protestant André Benoît reconnaît une légitimité aux Pères grecs dans la réflexion théologique protestante, pour conclure sur la réception des grands conciles œcuméniques – qui font partie intégrante de l'héritage patristique grec – dans le protestantisme.

## Les Réformateurs et les Pères grecs

Les différentes positions que les Réformateurs ont développées à l'égard des Pères. n'ont pas été élaborées dans la quiétude d'un bureau ou d'un lieu ecclésial, mais dans un contexte houleux, où les controverses *ad extra* – avec le catholicisme ou avec l'humanisme – et

---

\* Ὁ Rémi Gounelle εἶναι Κοσμήτορας τῆς Προτεσταντικῆς Θεολογικῆς Σχολῆς (Faculté de Théologie Protestante) τοῦ Πανεπιστημίου τοῦ Στρασβούργου.

1. Pour une présentation générale de la question, cf. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, Neuchâtel 1961, p. 13-25.

*ad intra* – entre les courants naissants du protestantisme – ont certainement joué un rôle important. Ce contexte polémique explique très vraisemblablement le rôle central que joue la figure d’Augustin dans l’œuvre d’un Luther ou d’un Calvin, mais il ne faut pas non plus négliger le fait que les Réformateurs, comme les autres théologiens de leurs temps dépendaient des éditions et des traductions qui leur était accessibles; s’ils ont pour la plupart, utilisé les éditions les plus récentes des œuvres patristiques, ils ne pouvaient lire que les Pères grecs édités – parfois en traduction latine – et n’ont pas été en mesure de départager les œuvres authentiques et inauthentiques de ces derniers.

L’influence réelle des Pères grecs sur les Réformateurs est d’autant plus difficile à cerner précisément qu’il n’était pas dans les habitudes au XVI<sup>e</sup> siècle de citer entièrement ses sources; il n’est ainsi pas rare que le nombre effectif de citations d’un Père grec dans l’œuvre d’un Réformateur ne donne qu’un reflet inexact de l’influence réelle qu’il a exercée sur son œuvre<sup>2</sup>. De même, lorsque des exemplaires annotés des œuvres des Pères sont conservés, on s’aperçoit que les passages que les Réformateurs ont repéré et identifié dans leur original ne sont pas nécessairement ceux qu’ils ont retenus dans leurs œuvres<sup>3</sup>.

Malgré ces réserves, il est probablement excessif d’affirmer, avec David M. Gwynn, que, « de façon générale, les Pères grecs ont joué un rôle modeste dans les débats autour de la Réformation »<sup>4</sup>. Car si des Pères grecs éminents comme Athanase d’Alexandrie ou les Cap-padociens ont été peu utilisés par les Réformateurs, d’autres n’ont pas connu le même sort, tels Irénée de Lyon, qui « a été rapidement plongé dans les débats confessionnaux du temps de la Réformation »,

---

2. Cf. p. ex. I. Backus, “Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers”, dans I. Backus (dir.), *The Reception of the Church Fathers in the West from the Carolingians to the Maurists*, II, Leiden – New York – Köln, 1997, p. 627-658 (p. 633), à propos de Jean Chrysostome chez Zwingli.

3. Cf. p. ex. I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity in the Era of the Reformation (1378-1615)*, Leiden – Boston, 2003, p. 104-105, à propos de Jean Chrysostome chez Calvin.

4. D. M. Gwynn, “Athanasius of Alexandria”, dans K. Perry (dir.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, Oxford, 2015, p. 120.

pour reprendre les termes de Denis Minns<sup>5</sup>, ou Jean Chrysostome, dont la réception a « pris son élan au xvi<sup>e</sup> s. », comme le note W. Mayer<sup>6</sup>.

La présentation suivante ne prétend pas ainsi faire le tour de la question, mais synthétise les résultats, provisoires, de la recherche sur ce sujet difficile.

### *Luther et les Pères grecs*

Luther n'était guère intéressé par les Pères, même s'il connaissait leurs oeuvres. La conclusion du bilan détaillé réalisé par Manfred Schulze est sans appel: « La Patristique ne l'intéressait pas et il n'a pas produit d'édition des Pères »<sup>7</sup>. Certes, Luther s'est souvenu avoir lu avec une « foi fervente et zélée » un dialogue d'Athanase contre les ariens<sup>8</sup>; certes, il était relativement bien informé sur les controverses christologiques des quatre premiers siècles<sup>9</sup> et il n'oublie pas de citer Jean Chrysostome contre l'interprétation catholique de la primauté de Pierre<sup>10</sup>, mais il manifeste peu d'intérêt pour les Pères en général; il faut dire qu'il n'est à même de trouver chez aucun d'entre eux la pure doctrine de la justification par la foi<sup>11</sup>! Il recourt aux commentaires d'Origène, de Jean Chrysostome et de Cyrille d'Alexandrie, mais émet à leur endroit des jugements contradictoires, qui font état d'une estime modérée<sup>12</sup>.

### *Zwingli et les Pères grecs*

Le Réformateur zurichois Ulrich Zwingli, plus proche de l'humanisme, a manifesté une plus grande ouverture aux Pères, dont il possédait un

5. D. Minns, "Irenaeus of Lyons", dans K. Perry (dir.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, p. 78.

6. W. Mayer, "John Chrysostom", dans K. Perry (dir.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, p. 150.

7. Cf. M. Schulze, "Martin Luther and the Church Fathers", dans I. Backus (dir.), *The Reception of the Church Fathers*, p. 571-625 (p. 625).

8. M. Schulze, "Martin Luther and the Church Fathers", p. 585. En note, M. Schulze se demande s'il ne s'agit pas en réalité d'une œuvre de Vigile de Tapse, dont son maître de Erfurt lui avait remis une copie.

9. M. Schulze, "Martin Luther and the Church Fathers", p. 585-593.

10. M. Schulze, "Martin Luther and the Church Fathers", p. 599.

11. M. Schulze, "Martin Luther and the Church Fathers", p. 612.

12. M. Schulze, "Martin Luther and the Church Fathers", p. 613-625.

nombre important d'éditions<sup>13</sup>. Ainsi ne rejetait-il pas l'héritage patristique mais il lisait la Bible à la lumière de l'interprétation des Pères<sup>14</sup> et il était soucieux d' » harmoniser sa propre lecture de l'Écriture et donc sa propre théologie avec des représentants orthodoxes ou des représentants de l'Église ancienne »<sup>15</sup>.

Parmi les Pères grecs, qu'il lisait dans des éditions latines récentes, Zwingli a été fortement influencé par l'œuvre de Jean Chrysostome – et particulièrement par ses homélies, qui ont constitué pour lui un modèle<sup>16</sup> – celle d'Athanase d'Alexandrie – dont les *Commentaires sur les lettres de Saint Paul*, qui étaient en réalité l'œuvre de l'exégète byzantin Théophylacte<sup>17</sup>, celle de Jean Damascène<sup>18</sup>, à quoi il convient d'ajouter divers écrits d'Origène<sup>19</sup>. Zwingli connaissait également l'œuvre de Basile de Césarée, dont il a surtout utilisé les *Homélies sur les Psaumes*<sup>20</sup>, celle de Cyrille d'Alexandrie, à l'égard de laquelle il exprime de l'animosité<sup>21</sup>, ainsi que l'œuvre (partiellement authentique) de Grégoire de Nazianze et de Grégoire de Nysse, mais ces dernières ne paraissent pas avoir exercé une grande influence sur lui<sup>22</sup>.

### *Calvin et les Pères grecs*

L'utilisation que Jean Calvin a faite des Pères paraît de prime abord quelque peu en retrait par rapport à l'usage qu'en a fait Zwingli<sup>23</sup>; soucieux d'éviter le grief d'innovation, Calvin a en effet pris soin de montrer que sa théologie est en cohérence avec l'Église ancienne, jugée

13. I. Backus, "Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers", p. 627-658.

14. I. Backus, "Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers", p. 639.

15. I. Backus, "Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers", p. 644.

16. I. Backus, "Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers", p. 633 (avec références).

17. I. Backus, "Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers", p. 630-631.

18. I. Backus, "Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers", p. 633-639.

19. I. Backus, "Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers", p. 633-639.

20. I. Backus, "Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers", p. 632-633.

21. I. Backus, "Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers", p. 633-634.

22. I. Backus, "Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers", p. 635-636.

23. J. van Oort, "John Calvin and the Church Fathers", p. 661-700; I. Backus va dans le même sens dans les quelques pages qu'elle consacre au rapport de Calvin aux Pères grecs dans son *Historical Method and Confessional Identity*, p. 101-116.

plus pure<sup>24</sup>, et pour cela cite des Pères, mais seulement pour soutenir son propos, les Écritures restant la seule norme. Il accorde toutefois une importance centrale aux théologiens occidentaux, parmi lesquels Augustin se taille la part du lion; il faut reconnaître que les écrits des théologiens grecs jouent un rôle plus secondaire dans son oeuvre, et ce même si, d'édition en édition, Calvin a enrichi son *Institution Chrétienne* de citations plus nombreuses.

Il n'en reste pas moins que Jean Calvin tenait en haute estime Irénée de Lyon, dont l'oeuvre pourrait avoir profondément influencé sa théologie<sup>25</sup>. S'il n'appréciait pas la théologie du libre arbitre de Jean Chrysostome, il estimait le caractère littéral de son exégèse<sup>26</sup> et appréciait sa pastorale, au point de se voir parfois en miroir dans son oeuvre<sup>27</sup>; Calvin ambitionnait d'ailleurs de produire une traduction française de ses homélies – un projet qui n'a pas abouti. D'autre part, la pensée de Jean Chrysostome n'a pas été sans influencer sa théologie de la « divine accommodation »<sup>28</sup>.

Calvin vantait en outre la qualité de l'oeuvre exégétique de Cyrille d'Alexandrie<sup>29</sup>, qui semble avoir influencé sa doctrine trinitaire et ses propos sur la communication des idiomes<sup>30</sup>; en revanche, il n'appréciait pas Origène<sup>31</sup>, ne citait que peu Athanase d'Alexandrie<sup>32</sup>, Epiphane de Salamine<sup>33</sup> et les Cappadociens<sup>34</sup>, et recourait à l'oeuvre des historiens grecs, notamment Eusèbe de Césarée, d'une façon qui n'est pas irréprochable<sup>35</sup>.

24. La période privilégiée par Calvin est 325-451, soit entre le Concile de Nicée et celui de Chaldédoine, selon J. van Oort, "John Calvin and the Church Fathers", p. 698.

25. J. van Oort, "John Calvin and the Church Fathers", p. 685-686 (avec références).

26. J. van Oort, "John Calvin and the Church Fathers", p. 691-693.

27. I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity*, p. 103-106<sup>2</sup>.

28. W. Mayer, "John Chrysostom", p. 150 (avec références); I. Backus *Historical Method and Confessional Identity*, p. 101-102.

29. J. van Oort, "John Calvin and the Church Fathers", p. 693.

30. H. van Loon, "Cyril of Alexandria", dans K. Perry (dir.), *The Wiley Blackwell Companion to Patristics*, p. 179.

31. J. van Oort, "John Calvin and the Church Fathers", p. 687-688; 693.

32. J. van Oort, "John Calvin and the Church Fathers", p. 693.

33. J. van Oort, "John Calvin and the Church Fathers", p. 693-694.

34. J. van Oort, "John Calvin and the Church Fathers", p. 691.

35. J. van Oort, "John Calvin and the Church Fathers", p. 696-697.

### *Bucer et les Pères grecs*

Auteur d'un florilège patristique paru de façon posthume en 1558<sup>36</sup>, dans lequel il a notamment utilisé les œuvres de Jean Chrysostome et d'Eusèbe de Césarée, le réformateur strasbourgeois Martin Bucer considérait Irénée de Lyon, Eusèbe de Césarée et « tous les anciens docteurs » comme étant dans la continuité directe de l'héritage apostolique<sup>37</sup> et estimait que « là où manque un témoignage scripturaire, un appel à un représentant reconnu de l'Église ancienne, qu'il s'agisse d'un docteur individuel ou d'un concile, est considéré comme adéquat »<sup>38</sup>.

Le fort intérêt de Bucer pour la période patristique explique qu'il ait utilisé les Pères pour commenter les Écritures mais, plus remarquablement encore, que l'*Histoire Ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée (lue dans la traduction de Rufin) ait servi de modèle pour la réforme strasbourgeoise et que les Pères aient nourri la réflexion pastorale du réformateur<sup>39</sup>.

### *Bilan*

Comme le remarque Irena Backus, les Réformateurs ne se sont pas singularité par leur originalité: il était commun, au XVI<sup>e</sup> siècle, de recourir à Origène, Jean Chrysostome et Cyrille d'Alexandrie pour commenter les Écritures<sup>40</sup>. Il n'en reste pas moins qu'entre le désintérêt de Luther pour les Pères, l'ouverture de Zwingli et de Bucer, et l'utilisation plus restreinte des Pères par Calvin, le protestantisme est au bénéfice d'un héritage complexe et en partie contradictoire. Les tensions internes ne manquent d'ailleurs pas au sein de chacune des traditions protestantes. Ainsi, du côté Réformé, avec un Calvin qui cite surtout les Pères latins dans son œuvre, mais dont la théologie pourrait avoir été fortement influencée par plusieurs Pères grecs<sup>41</sup>;

36. I. Backus, "Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers", p. 654-656.

37. I. Backus, "Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers", p. 647.

38. I. Backus, "Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers", p. 651.

39. I. Backus, "Ulrich Zwingli, Martin Bucer and the Church Fathers", p. 655-657.

40. I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity*, p. 101.

41. Cf. plus haut.

ou du côté luthérien, où l'attitude réservée de Luther à l'égard des Pères contraste fortement avec l'intense activité des théologiens luthériens ultérieurs dans l'étude des Pères – le premier manuel de Patrologie, publié en 1653, n'est-il pas dû au luthérien Jean Gehrard<sup>42</sup> et l'appellation « théologie patristique » ne doit-elle pas beaucoup au luthéranisme du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>43</sup> ? Aux XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles, les protestants ont eu d'ailleurs des difficultés à se positionner clairement par rapport aux Pères<sup>44</sup>, qui sont revendiqués *pro et contra* dans le cadre des controverses entre protestants et catholiques. Cet usage des Pères comme simples témoignages de la vérité défendue sera vertement critiqué par le pasteur réformé, Jean Daillé, dans le *Traité de l'emploi des saints Pères*<sup>45</sup> qu'il édita quelque vingt années avant que le luthérien Jean Gehrard ait publié sa *Patrologie*.

### André Benoît et les Pères, notamment Irénée de Lyon

L'intérêt que les Réformateurs ont globalement manifesté pour les commentaires patristiques de la Bible et l'idée selon laquelle les Pères des premiers siècles sont antérieurs à la corruption de l'Église, ont

42. Cf. A. de Halleux, « Pourquoi les Églises ont-elles besoin aujourd'hui d'une théologie patristique ? », dans *Les Pères de l'Église au XX<sup>e</sup> siècle. Histoire – Littérature – Théologie. « L'aventure des Sources Chrétiennes »*, Paris, Cerf, 1997, p. 511-525 (part. p. 518-521). Les Réformés ont aussi produit des guides patristiques; cf. I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity*, p. 196-252.

43. J. de Ghellinck, *Patristique et Moyen Âge. Etudes d'histoire littéraire et doctrinale*, I : *Les recherches sur les origines du Symbole des Apôtres*, Bruxelles – Paris, 1946, p. 149; E. Junod, « L'enseignement de la théologie patristique a-t-il sa place parmi les enseignements universitaires ? », dans *Les Pères de l'Église au XX<sup>e</sup> siècle*, p. 527-548 (part. p. 534-538).

44. Cf. I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity*, ainsi que E. Norelli, "The Authority attributed to the Early Church in the *Centuries of Magdeburg* and the *Ecclesiastical Annals of Caesar Baronius*", I. Backus, "The Fathers and Calvinist Orthodoxy. Patristic Scholarship", E. P. Meijering, "The Fathers and Calvinist Orthodoxy. Systematic Theology. A. Polanus, J. Wolleb and F. Turretini", dans I. Backus (dir.), *The Reception of the Church Fathers* resp. p. 746-774, 840-865, 867-887.

45. *Traité de l'emploi des saints Pères pour le jugement des différends qui sont aujourd'hui en la Religion*, Genève 1632.

conduit les protestants à considérer les Pères avant tout comme des exégètes – ce qui est réducteur, car, pour se limiter à un unique exemple, faire de Jean Chrysostome seulement un commentateur de la Bible, comme le fait Calvin dans sa préface à la traduction française de ses homélies, c'est ignorer sa christologie, son ascétisme, ou encore ses relations complexes avec le pouvoir impérial<sup>46</sup>. Quoi qu'il en soit, le souci des protestants de procéder à une lecture littérale de la Bible, et de refuser toute lecture allégorique des Écritures<sup>47</sup>, les ont conduits à valoriser l'œuvre de théologiens interprétant plutôt littéralement les textes saints.

Dans le protestantisme francophone, cette façon de percevoir les Pères est notamment représentée par André Benoît, le premier professeur d'Histoire de l'Église à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg<sup>48</sup>, auteur d'un ouvrage sur *L'actualité des Pères de l'Église*<sup>49</sup> et d'une étude sur Irénée de Lyon<sup>50</sup> et représente la plus récente réflexion sur les Pères de l'Église issue du protestantisme francophone.

### *Les Pères comme des témoins de l'exégèse de l'Écriture*

Bien au fait des développements historiographiques de son temps, André Benoît estime que « l'historien (est) libre d'interroger le passé en fonction de ses principes théologiques et dogmatiques »; dès lors,

46. Comme le note à juste titre I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity*, p. 103.

47. Cette tendance est déjà fortement à l'œuvre chez Luther et Calvin. Cf. la bibliographie citée plus haut.

48. Cf. J.-M. Prieur, « Benoît », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 80/3 (2000), p. 335-337. Sur l'enseignement de patristique à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, cf. C. Munier, « La patristique à l'Université de Strasbourg 1870-1940 », dans J. Fontaine – R. Herzog – K. Pollmann, *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930. Influences et échanges. Actes du Colloque franco-allemand de Chantilly (25-27 octobre 1991)*, Paris 1993, p. 211-226 (part. p. 212-215, 221-223).

49. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, Neuchâtel, 1961.

50. A. Benoît, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Strasbourg, 1960. Sur cette étude, cf. R. Gounelle, « André Benoît lecteur d'Irénée de Lyon », à paraître dans A. Bastit-Kalinowska (éd.), *Irénée après Irénée*.



« comme la base de toute théologie protestante est l'affirmation de l'autorité de l'Écriture, le théologien protestant interrogera les écrivains chrétiens de l'antiquité sur leurs rapports avec l'Écriture. Comment ces auteurs ont-ils compris et interprété cette Écriture où se manifeste la révélation divine ? Comment l'ont-ils comprise ? Comment l'ont-ils expliquée ? Comment l'ont-ils vécue ? Quelle place la Bible a-t-elle tenu dans les écrits des Pères ? Ainsi le patristicien protestant verra avant tout dans les Pères les témoins directs ou indirects de l'exégèse de l'Écriture »<sup>51</sup>.

Dans la suite de son ouvrage consacré à *L'actualité des Pères de l'Église*, André Benoît revient sur la signification du terme « exégèse » pour préciser sa position, dont il s'attendait manifestement à ce qu'elle suscite des réserves: limiter la patristique à l'exégèse pourrait constituer « une vision trop étroite »: « N'est-ce pas limiter son champ d'investigation, et le limiter artificiellement que de ne s'intéresser qu'à l'exégèse de l'Écriture ? (...) Il faut bien se rendre compte que si l'on affirme que l'Écriture est la norme de la pensée et de la vie chrétienne, cela veut dire que toute la réflexion et l'action de l'Église et des croyants ne sont pas autre chose qu'un effort pour comprendre cette Écriture, une tentative pour la mettre en pratique. Aussi l'exégèse n'est pas seulement la manière de comprendre et d'expliquer les livres saints, mais ce sera aussi la manière de prêcher l'Écriture, de formuler la doctrine, de vivre le culte, de se conduire dans le monde »<sup>52</sup>.

Derrière ces propos se perçoit la position du théologien luthérien allemand, Gerhard Ebeling, dont André Benoît se réclame d'ailleurs explicitement en note<sup>53</sup>, et pour lequel l'étude des Écritures est au cœur du labeur théologique, mais à l'arrière-plan de ces propos se trouve l'héritage protestant, dans lequel les écrits exégétiques des Pères ont davantage été exploités que les traités dogmatiques<sup>54</sup>.

---

51. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, p. 43.

52. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, p. 49-50.

53. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, p. 50 n. 1.

54. Cf. plus haut.

*André Benoît et les Pères grecs*

Toujours soucieux de contextualisation historique, André Benoît a cherché à fonder cette conception dans l'Antiquité chrétienne.

Le premier auteur qu'il cite est Irénée, « sans doute le premier parmi les auteurs chrétiens à mettre l'accent sur la preuve par l'Écriture, sur l'ostensio ex scripturis » et qui est à ce titre « le premier représentant du biblicisme »<sup>55</sup>; en note à cette remarque, il renvoie à l'œuvre du théologien luthérien Reinhold Seeberg qui, dans sa *Dogmatique* avait écrit: « Irénée est un bibliciste et il est le premier grand représentant du biblicisme »<sup>56</sup>. André Benoît mentionne aussi, parmi les théologiens biblicistes, Clément d'Alexandrie, Origène, Athanase, Cyrille de Jérusalem et Jean Chrysostome, avant de se tourner vers les Pères latins, ne citant qu'Augustin et Vincent de Lérins, ce qui dénote sa plus grande familiarité avec les Pères Grecs<sup>57</sup>.

Si Irénée n'est pas « le plus grand bibliciste de l'Église ancienne » – une qualification qu'il réserve à Origène<sup>58</sup> –, André Benoît lui accorde le plus grand intérêt, parce que, à ses yeux, il met toujours la Tradition au second plan par rapport à l'Écriture. Il estime qu'Irénée de Lyon est « un véritable bibliciste, un homme de l'Écriture. Ce qu'il proposait à ses lecteurs comme idéal: *Scripturis dominicis enutrir*<sup>59</sup>, il l'a réalisé lui-même »<sup>60</sup>. C'est pour démontrer cela qu'il lui avait consacré sa thèse

55. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, p. 46.

56. R. Seeberg, *Dogmatik*, I, Leipzig, 1922<sup>3</sup>, p. 365, cité également dans A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 74 et « Écriture et tradition chez Saint Irénée », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 40/1 (1960), p. 32-43 (p. 35). S'y ajoute, dans A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 74, un renvoi explicite à l'étude de J. Lawson, *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, Londres 1948.

57. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, p. 47-48.

58. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église* p. 47.

59. « Se nourrir des Écritures du Seigneur », formule reprise à Irénée de Lyon, *Contre les hérésies*, V.20.2.

60. A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 77. Cf. aussi p. 147 : « Irénée est un bibliciste, un homme dont la foi et la piété sont enracinées dans l'Écriture. Cette Écriture, c'est d'abord l'Ancien Testament, mais c'est aussi les écrits d'origine apostolique que lui fournit la tradition ecclésiastique ».

de doctorat, publiée en 1960<sup>61</sup>. Les pages qu'il consacre à ce sujet<sup>62</sup> représentent les deux-tiers de la première partie de sa thèse et près d'un tiers de l'ensemble de l'ouvrage, ce qui atteste de l'importance qu'il accorde à cette question.

Dans son étude sur *L'actualité des Pères de l'Église*, André Benoît a tenté de justifier historiquement son approche d'Irénée de Lyon et plus largement de la littérature patristique: « la question que, comme protestants, nous sommes tout naturellement amenés à poser aux Pères, nous semble justifiée par la problématique de l'ancienne Église: l'Église, dans laquelle ils ont vécu, a déterminé le canon biblique, elle l'a reconnu comme norme de la doctrine et de la foi. Notre question sera donc la suivante: les Pères ont-ils voulu être fidèles à l'Écriture? Et ainsi nous en arrivons à cette définition des Pères: un Père se définit par son attachement à la Tradition de l'Église elle-même mesurée à l'Écriture, c'est-à-dire en dernière analyse par sa fidélité à l'Écriture »<sup>63</sup>.

Une telle vision des choses peut susciter quelques questions et réserves, comme le relève A. de Halleux: « quelle autorité décidera de l'interprétation authentique de la Parole de Dieu? Le seul critère serait-il, en l'occurrence, le 'dogme' luthérien de la justification par la foi? Si l'on applique cette lecture, vraie, mais limitée, de l'Évangile, bien peu de Pères trouveront grâce devant le théologien protestant<sup>64</sup> (...). L'appréciation de l'orthodoxie d'un Père peut-elle donc en définitive se passer d'une certaine 'réception' ecclésiale [...]? ». A. de Halleux relève aussi à juste titre que, « tout en reconnaissant l'autorité fondamentale de la Parole de Dieu, les Pères ne confondaient pas la Tradition avec l'Écriture, mais l'identifiaient plutôt avec des traditions non écrites, éventuellement apostoliques, qui déterminaient dans une large mesure la prière et coutume de l'Église »<sup>65</sup>.

61. A. Benoît, *Saint Irénée*.

62. A. Benoît, *Saint Irénée*, p. 74-147.

63. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, p. 46.

64. Cela a de fait été une difficulté rencontrée par Luther; cf. plus haut.

65. A. de Halleux, *op. cit.*, p. 520-521. La mention du luthéranisme est ici malheureuse, André Benoît étant un protestant réformé. On notera également que les propos d'André Benoît sur le canon biblique sont quelque peu surprenants face à la doctrine réformée du témoignage intérieur du Saint-Esprit : dans le développement

*Se passer des Pères ?*

Quoi qu'il en soit, si André Benoît a pris soin d'élargir la notion d'exégèse pour ne pas la limiter aux commentaires scripturaires<sup>66</sup>, tant sa réflexion sur l'actualité des Pères que son étude sur Irénée montre l'importance centrale qu'il donne à l'Écriture dans sa réflexion sur l'héritage patristique. Ce dernier n'est somme toute que second, comme il le laisse entendre dans son étude de 1960: « Si les Pères représentent pour nous ce commentaire de l'Écriture que l'Église chrétienne a écrit durant les dix premiers siècles de son histoire<sup>67</sup>, ce commentaire par lequel nous sommes obligés de passer pour arriver à l'Écriture elle-même, il faut cependant affirmer que leur utilité est finalement de se passer d'eux. En effet, le but dernier que l'Église se propose, c'est d'engager par l'Écriture un dialogue effectif et réel avec le Dieu révélé en Jésus-Christ (...). Les Pères et toute la tradition nous sont nécessaires pour arriver à ce but, on ne peut se passer d'eux. Mais une fois le but atteint, il est bon, il est utile qu'ils s'écartent et s'éloignent, afin qu'ayant permis et facilité notre accès à l'Écriture ils la laissent parler seule »<sup>68</sup>.

Ce passage reflète le souci du protestant réformé de se passer de médiations, au profit d'un dialogue direct du croyant avec Dieu. Pour autant, André Benoît insiste dans la suite de son ouvrage sur le fait que les Pères sont indispensables au travail théologique et évoque plusieurs

---

qu'il consacre à ce thème fondamental dans son Institution de la religion chrétienne, le réformateur Jean Calvin souligne en effet que l'authenticité de la Bible repose sur une conviction intime et non sur sa réception ecclésiale : « Quant à ce que ces canailles demandent d'où et comment nous serons persuadés que l'Écriture est procédée de Dieu, si nous n'avons refuge au décret de l'Église : c'est autant comme si quelqu'un s'enquerrait d'où nous apprendrons à discerner la clarté des ténèbres, le blanc du noir, le doux de l'amer » (Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, I, vii, 2 (éd. nouvelle publiée par la société calviniste de France, Genève, 1955, p. 39). Lus à la lumière de ces développements de Calvin, l'affirmation d'André Benoît selon laquelle « l'Église [...] » – ici personnifiée – « a déterminé le canon biblique, elle l'a reconnu comme norme de la doctrine et de la foi » sonne étonnamment peu protestant réformé.

66. Cf. plus haut.

67. Sur la limitation de la période des Pères au grand schisme de 1054, cf. *L'actualité des Pères de l'Église*, p. 52.

68. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, p. 58-59.

perspective: les Pères sont utiles pour procéder à une lecture chrétienne des Écritures<sup>69</sup>, mais aussi pour le travail dogmatique – car, écrit-il, « le dogmaticien ne peut se passer des Pères, il n'a en fait qu'à construire sur les bases qu'ils ont posées et en référence à l'Écriture »<sup>70</sup>; se réjouissant de l'influence des liturgies anciennes dans le protestantisme il relève aussi la vie liturgique, la production liturgique des Pères étant tout à la fois restée au plus proches des Écritures que facteur d'unité<sup>71</sup>, à quoi il ajoute les missions<sup>72</sup> ainsi que l'œcuménisme<sup>73</sup>. Les Pères lui paraissent donc avoir un rôle important à jouer dans la réflexion théologique protestante.

Si André Benoît estime que les Pères ont vocation à finalement se retirer pour libérer tout accès à l'Écriture, c'est que cette dernière est l'autorité ultime aux yeux du protestant. Dès lors, les Pères « ne nous diront jamais ce que Dieu veut de nous *hic et nunc*; ils ne nous dispenseront jamais de la décision qui nous est demandée en face de la révélation; ils ne nous déchargeront pas de notre propre responsabilité ». Autrement dit, partenaires essentiels de la théologie, les Pères ne peuvent, pour André Benoît, remplacer un travail théologique personnel et communautaire. Leur contribution à ce travail est essentiel et est susceptible de l'enrichir de façon substantielle, mais c'est le dialogue du croyant avec Dieu – et non les Pères – qui aura le dernier mot.

### *L'héritage conciliaire*

Si, dans son ouvrage sur *L'actualité des Pères de l'Église*, André Benoît s'intéresse aux « maîtres dans l'interprétation de l'Écriture »<sup>74</sup> que sont à ses yeux les Pères de l'Église, il ne mentionne qu'en passant les conciles<sup>75</sup>. Pourtant, le statut des grands conciles œcuméniques avait fait l'objet d'une réflexion importante chez les deux grands Réformateurs que sont Luther et Calvin.

69. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, p. 65-70.

70. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, p. 71-73 (p. 73).

71. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, p. 74-77.

72. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, p. 78-80.

73. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, p. 81-84.

74. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, p. 55.

75. A. Benoît, *L'actualité des Pères de l'Église*, p. 71-73.

### *Luther et les conciles*

Luther a ainsi publié en 1539 un ouvrage *Sur les conciles et l'Église*<sup>76</sup>. Dans ce traité polémique, au ton souvent virulent, Luther reconnaît partiellement la validité des quatre grands conciles œcuméniques – Nicée (325), Constantinople (381), Ephèse (431), Chalcédoine (451), auxquels il ajoute le « concile » des apôtres dont il est question dans *Ac 15-16*.

Luther souligne qu'il ne reconnaît les décisions de ces conciles que parce qu'elles sont conformes à l'Écriture et à la tradition ancienne de l'Église. Ainsi écrit-il: « Un concile a pouvoir et obligation d'éliminer et de condamner les nouveaux articles de foi, conformément à la sainte Écriture et à la foi de toujours, comme Nicée a condamné la nouveauté d'Arius, Constantinople celle de Macédonius, Ephèse celle de Nestorius, Chalcédoine celle d'Eutychès »<sup>77</sup>. Il en est de même sur le plan disciplinaire: « Un concile a pouvoir et obligation de condamner, d'après la sainte Écriture et la coutume ancienne de l'Église, les œuvres mauvaises qui contredisent l'amour, et de punir les coupables, comme le décret de Nicée a sanctionné l'ambition et les autres vices des évêques et diacres »<sup>78</sup>. Comme l'écrit Manfred Schulze, « Les déclarations doctrinales des quatre grands conciles sont » ainsi « véritablement 'Écriture sainte' pour Luther, parce qu'elles sont issues d'une exégèse authentique des Écritures par les Pères conciliaires »<sup>79</sup>.

### *Calvin et les conciles*

Jean Calvin consacre à la question des conciles un chapitre de son *Institution de la religion chrétienne*<sup>80</sup>. Après avoir discuté de façon théorique des conciles et de leur autorité – qu'il subordonne bien entendu à celle de l'Écriture –, il précise: nous recevons volontiers les anciens conciles,

76. On en trouvera de larges extraits traduits et annotés par D. Olivier, A. Lienhard et A. Lienhard, dans M. Lienhard – M. Arnold (dir.), *Martin Luther, Œuvres, II*, Paris, 2017, p. 597-673, 1055-1067.

77. M. Lienhard – M. Arnold (dir.), *Martin Luther*, p. 647.

78. M. Lienhard – M. Arnold (dir.), *Martin Luther*, p. 648.

79. M. Schulze, "Martin Luther and the Church Fathers", dans I. Backus (dir.), *The Reception of the Church Fathers in the West from the Carolingians to the Maurists*, II, 1997, p. 590.

80. *Institution chrétienne*, IV, 9.

comme de Nicée, de Constantinople, le premier d'Ephèse, Chalcedoine, et les semblables qu'on a tenus pour condamner les erreurs et opinions méchantes des hérétiques; nous leur portons, dis-je, honneur et révérence, en tant qu'il appartient aux articles qui y sont définis. Car ces conciles ne contiennent rien qu'une pure et naturelle interprétation de l'Écriture, que les saints Pères par bonne prudence ont accommodée pour renverser les ennemis de la chrétienté »<sup>81</sup>.

Si Calvin reconnaît les grands conciles œcuméniques, il précise toutefois qu'ils ne sont pas parfaits – et évoque les débats sur lesquels s'est ouvert le concile de Nicée pour montrer que même ce grand concile n'a pas été exempt de défaut<sup>82</sup>.

La question de la validité du concile de Nicée a été au cœur des débats avec les antitrinitaires, au premier plan desquels Michel Servet, qui estimait que ce concile avait erré, et se fondait pour cela aussi bien sur la Bible que sur des textes issus de période ante-nicéenne<sup>83</sup>. Contre Servet, Calvin, aidé par la Compagnie des pasteurs de Genève, défendit la Trinité et le Concile de Nicée à l'aide notamment d'Irénée de Lyon, d'Ignace d'Antioche – dont il connaissait les problèmes que posait son œuvre – et de Justin. Il mentionne ces théologiens à nouveau dans son *Institution de la religion chrétienne*, mais sans accorder une grande importance<sup>84</sup> et cite que quarantième discours de Grégoire de Nazianze, mais il est frappant que ce ne soit pas le plus affirmatif des propos du Cappadocien sur la Trinité<sup>85</sup>; quant à Cyrille d'Alexandrie, il est simplement mentionné en note, noyé dans une série de références à Augustin<sup>86</sup>.

### *Bilan*

L'attitude de Martin Luther et de Jean Calvin à l'égard de la Trinité est symptomatique des difficultés des protestants à appréhender les

---

81. *Institution chrétienne*, IV, 9, 8 (trad. cit., p. 163).

82. *Institution chrétienne*, IV, 9, 10.

83. Dans ce paragraphe, je reprends les analyses d'I. Backus, *Historical Method and Confessional Identity*, p. 106-113.

84. *Institution chrétienne*, I, 13, 27 et 29.

85. *Institution chrétienne*, I, 13, 17.

86. *Institution chrétienne*, I, 13, 27 et 19.

grands théologiens grecs de l'époque patristique: les quatre grands conciles œcuméniques sont reconnus et brandis contre les courants anti-trinitaires, tandis que les Écritures sont bien interprétées à la lumière des décisions de ces conciles, mais les Pères qui ont contribué, par leur exégèse comme par leur réflexion philosophique, à la formulation des dogmes christologiques, sont peu connus et exploités<sup>87</sup>. On peut supposer que le regain actuel de la théologie trinitaire conduira les théologiens protestants à redécouvrir les grands théologiens de la patristique grecque, tels Athanase ou les Cappadociens, s'il est vrai, comme l'affirme Christoph Schwöbel, que « prendre philosophiquement au sérieux la doctrine de la Trinité revient à entrer en conversation avec la tradition d'une manière telle que des théologiens tels que Grégoire de Nysse et Thomas d'Aquin apparaissent comme des partenaires dont la théologie philosophique – comme la théologie systématique prenant sérieusement compte des questions philosophiques – a encore beaucoup à apprendre »<sup>88</sup>.

## SUMMARY

### The Protestands and the Fathers of the Greek Orthodox Church

By Rémi Gounelle

*Professor, University of Strasbourg*

The Protestant perception of Patristic Literature is complex: while the Fathers of the Church were read and used by the Reformers and their successors, Protestants are not much willing to use these texts in their theological production. This paper shows that the roots of this

87. Sur l'utilisation des Pères grecs chez deux théologiens protestants parmi les plus éminents, cf. Ken Yamamoto, *Trinité et salut: une nouvelle lecture de Karl Barth et Wolfhart Pannenberg*, Zürich – Berlin 2008.

88. C. Schwöbel, « Où en sommes-nous en matière de théologie trinitaire ? », dans C. Chalamet – M. Vial (éd.), *Développements récents en théologie trinitaire dans l'aire anglo-saxonne*, Münster, 2014, p. 13-89 (p. 63).



complex attitude is to be found in the Reformation time: in the 16th c., the attitude of the Reformers to the patristic literature was diverse and not without ambiguities. Most of the time, the Reformers referred to some Fathers of the Church as exegets of the Bible, and were reluctant to use the Fathers to deal with dogmatic issues.

In modern times, a similar perception was developed by André Benoît; this historian of Early Christianity advocated for a protestant use of patristic texts, but he considered that the Fathers of the Church have vocation to finally withdraw to free all access to the Scriptures. In his study, André Benoît does not focus on the Oecumenical Councils, which are part of the Patristic legacy to theology. The last part of this paper reminds the way Luther and Calvin considered these Councils and suggests that the renewal of Trinitarian Theology might give a bigger importance to the main theologians of the Greek Church, as Athanasios of Alexandria or the Cappadocians in Protestant Theology.

## ΠΕΡΙΛΗΨΗ

Οί Προτεστάντες και οί Μεγάλοι Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας

Rémi Gounelle

*Καθηγητής, Πανεπιστήμιο του Στρασβούργου*

Ἡ Προτεσταντικὴ πρόσληψη τῆς πατερικῆς γραμματείας εἶναι σύνθετη. Ἐνῶ οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας διαβάστηκαν καὶ χρησιμοποιήθηκαν ἀπὸ τοὺς Μεταρρυθμιστὲς καὶ τοὺς διαδόχους τους, οἱ Προτεστάντες δὲν εἶναι πολὺ πρόθυμοι νὰ χρησιμοποιήσουν αὐτὰ τὰ κείμενα στὴ θεολογικὴ τους παραγωγή. Αὐτὸ τὸ ἄρθρο δεικνύει ὅτι οἱ ρίζες αὐτῆς τῆς σύνθετης στάσεως βρίσκονται στὴν περίοδο τῆς Μεταρρύθμισης. Τὸν 16ο αἰῶνα, ἡ στάση τῶν Μεταρρυθμιστῶν ἀναφορικὰ μὲ τὴν πατερικὴ λογοτεχνία ἦταν διαφορετικὴ καὶ ὄχι χωρὶς ἀσάφειες. Συνήθως οἱ Μεταρρυθμιστὲς ἀναφέρονταν σὲ ὀρισμένους

Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας ὡς ἐρμηνευτὲς τῆς Βίβλου καὶ ἦταν ἀπρόθυμοι νὰ χρησιμοποιοῦν τοὺς Πατέρες γιὰ τὴν πραγμάτευση δογματικῶν ζητημάτων.

Στὴ σύγχρονη ἐποχὴ, μιὰ παρόμοια ἀντίληψη ἀναπτύχθηκε ἀπὸ τὸν André Benoît. Αὐτὸς ὁ ἱστορικὸς τοῦ πρώιμου χριστιανισμοῦ ὑποστήριξε τὴν προτεσταντικὴν χρῆση τῶν πατερικῶν κειμένων, ἀλλὰ θεώρησε ὅτι οἱ Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας κλίνουν νὰ ἀποσυρθοῦν τελικὰ γιὰ νὰ ἀπελευθερώσουν κάθε πρόσβαση στὶς Γραφές. Στὴ μελέτη του, ὁ André Benoît δὲν ἐπικεντρώνεται στὶς Οἰκουμενικὲς Συνόδους, οἱ ὁποῖες ἀποτελοῦν μέρος τῆς Πατερικῆς κληρονομιάς στὴ θεολογία. Τὸ τελευταῖο μέρος αὐτοῦ τοῦ ἄρθρου ὑπενθυμίζει τὸν τρόπο μὲ τὸν ὁποῖο ὁ Λούθηρος καὶ ὁ Καλβῖνος ἔλαβαν ὑπ' ὄψιν τὶς Συνόδους αὐτὲς καὶ δεικνύει ὅτι ἡ ἀναθεώρηση τῆς Τριαδικῆς Θεολογίας στὴν Προτεσταντικὴ Θεολογία θὰ μπορούσε νὰ δώσει μεγαλύτερη σημασία στοὺς βασικοὺς θεολόγους Πατέρες τῆς ἐλληνικῆς Ἐκκλησίας, ὅπως τὸν Ἀθανάσιο Ἀλεξανδρείας ἢ τοὺς Καππαδόκες Πατέρες.

Ἡ Χάρη τοῦ Θεοῦ  
κατὰ τὴ Θεολογία τοῦ Λουθήρου  
Κριτικὴ προσέγγιση ἀπὸ Ὁρθόδοξη ἄποψη

Δημητρίου Τσελεγγίδη\*

Ἡ δογματικὴ διδασκαλία γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ διαχρονικῶς τὸ κέντρο τοῦ ἐνδιαφέροντος τῆς Ἐκκλησίας. Τὸ σωτηριολογικὸ αὐτὸ ἐνδιαφέρον, ποὺ νοηματοδοτεῖ θεολογικὰ ὅλες τὶς ἐνέργειες τῆς Ἐκκλησίας, τὸ διατήρησαν καὶ οἱ θρησκευτικὲς κοινότητες ποὺ ἀποκόπηκαν ἀπὸ αὐτήν. Ἐπειδὴ ὅμως συμβαίνει στὴ σωτηριολογία νὰ ἐκβάλλουν πρακτικῶς ὅλες οἱ ἐπιμέρους ἀλήθειες τῆς πίστεως, στὸ μέτρο ποὺ ὑπάρχει διαφοροποίηση σὲ θέματα πίστεως ἀνάμεσα στὶς διάφορες θρησκευτικὲς κοινότητες ὑπάρχουν ὅπως-δήποτε καὶ διαφοροποιημένες σωτηριολογίες.

Στὴ Δυτικὴ Χριστιανοσύνη –κατὰ τὸν Μεσαίωνα– κυριαρχοῦσε διὰ τοῦ Σχολαστικισμοῦ τὸ δικανικὸ πνεῦμα στὴ θεώρηση τῆς σωτηρίας. Τὸ πνεῦμα αὐτὸ ἐξακολουθεῖ ἀκόμη καὶ σήμερα νὰ διαρθρώνει καὶ νὰ διέπει τὴ Δυτικὴ Θεολογία στὸ σύνολό της σὲ τέτοιο βαθμὸ, ὥστε νὰ ἀποτελεῖ τὸ βασικώτερο χαρακτηριστικὸ της.

Εἰδικώτερα, κατὰ τὴ Σχολαστικὴ Θεολογία, ἡ δικαίωση καὶ ἡ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ἀποτελεῖ τὴν τακτοποίηση μιᾶς ἔνοχης σχέσεως μὲ τὸν Θεὸ καὶ μιᾶς ἱκανοποιήσεως τῆς ὑπέρτατης δικαιοκῆς τάξεως, ἡ ὁποία διασαλεύθηκε ἐξ αἰτίας τῆς προγονικῆς ἁμαρτίας.

Ἄντιτιθέμενος ὁ Λουθηρος στὴ Σχολαστικὴ θεώρηση τῆς σωτηρίας –ὡς διευθετήσεως μιᾶς νομικῆς ἐκκρεμότητος– κατενόησε καὶ προέβαλε τὴ δικαίωση καὶ τὴ σωτηρία ὡς ἀπελευθέρωση τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὶς δαιμονικὲς δυνάμεις καὶ ὡς ζωοποίησή του, ὡς νίκη τοῦ Χριστοῦ

---

\* Ὁ Δημήτριος Τσελεγγίδης εἶναι Καθηγητὴς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τοῦ Ἀριστοτελείου Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης.

έναντίον του θανάτου και ως ανακαίνιση του ανθρώπου. Με τη σωτηριολογική αυτή θεώρηση φαίνεται ότι ο Λούθηρος προσήγγισε έως ένα σημείο την Ὁρθόδοξη Πατερική θεολογία. Στην πραγματικότητα όμως ο Λούθηρος παρέμεινε ταυτόχρονα στις δικές του ανθρωπολογικές και θεολογικές προϋποθέσεις, οι οποίες συνεργούν στην ουσιαστική απόκλισή του από την Ὁρθόδοξη σωτηριολογία, όπως θα καταστεί φανερό από την επιστημονική πραγμάτευση του θέματός μας.

Συγκεκριμένα, εὐθύς ἐξ ἀρχῆς, ὁ Λούθηρος ἀποδέσμευσε τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ τὴν ἀυθεντία τῶν θεσμῶν τοῦ Ρωμαιοκαθολικισμοῦ –τοῦ πάπα, τοῦ ἱερατείου καὶ τῶν μυστηριακῶν τελετῶν– καὶ τὴ συνέδεσε μὲ τὴ Χάρη τοῦ Θεοῦ καὶ τὴν προσωπικὴ βίωση τῆς ἀλήθειας. Κατὰ τὸν Λούθηρο, μόνον ὁ Θεὸς μπορεῖ –διὰ τῆς Χάριτός Του– νὰ ὀμιλεῖ στὴν καρδιὰ τοῦ ἀνθρώπου κατὰ ἄμεσο καὶ προσωπικὸ τρόπο καὶ νὰ σώζει τὸν πιστεύοντα ἄνθρωπο. Ἡ θεία Χάρη ἀποτελεῖ γι' αὐτὸν θεμελιώδη παράγοντα τῆς σωτηρίας τοῦ ἀνθρώπου. Γι' αὐτὸ καὶ ὁ Λούθηρος τὴν ἐντάσσει ἀξονικά –μαζί μὲ τὴν πίστη καὶ τὸν λόγο τοῦ Θεοῦ– στὴ σωτηριολογία, ἡ ὁποία γίνεται καὶ τὸ κέντρο τῆς θεολογίας του.

Ὁ ἄνθρωπος μετὰ ἀπὸ τὴν πτώση θεωρεῖται ἀπὸ τὸν Λούθηρο ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ βαθύτατα διεφθαρμένος καὶ ἁμαρτωλός. Γι' αὐτὸν ἀκριβῶς τὸν λόγο ὁ Λούθηρος ἐξαρτᾶ στὴ συνέχεια τὴ δικαίωση καὶ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ἐξ ὀλοκλήρου καὶ ἀποκλειστικῶς ἀπὸ τὸν Θεὸ καὶ εἰδικώτερα ἀπὸ τὴ Χάρη τοῦ Θεοῦ<sup>1</sup>. Πῶς ἀντιλαμβάνεται ὁμως ὁ Λούθηρος τὴ Χάρη τοῦ Θεοῦ καθ' ἑαυτήν, ὥστε νὰ ἐξαρτᾶ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ αὐτήν;

Ὁ Λούθηρος, ἐνῶ ἀναφέρεται πολὺ συχνὰ στὴ θεία Χάρη, θεωρώντας τὴν ὡς θεμελιώδη προϋπόθεση τῆς σωτηρίας, δὲν ἔχει καμμία πραγματεία εἰδικῶς γι' αὐτήν, ἀλλὰ οὔτε καὶ τὴν πραγματεύεται στὰ ἔργα του κατὰ τρόπο συστηματικό. Εἶναι μάλιστα ἰδιαίτερα χαρακτηριστικὸ τὸ γεγονός ὅτι ἀποφεύγει νὰ δώσει καὶ κάποιον ἀκριβῆ ὀρισμὸ τῆς. Πάντως, οἱ ἀναφορὲς τοῦ Λουθήρου στὴ θεία Χάρη γίνονται πολὺ συχνὰ σὲ ἀντιπαράθεση πρὸς τὴ σχετικὴ διδασκαλία τῶν Σχολαστικῶν.

1. Βλ. *Martin Luthers Werke, Weimarer Ausgabe* (στο ἐξῆς: WA), 13/162, 22. Κατὰ τὸν Pesch μάλιστα: «Gnade ist für ihn (ἐνν. Luther) das Ganze des Heils». Βλ. O.-H. Pesch, *Frei sein aus Gnade, Theologische Anthropologie*, Freiburg 1983, σ. 98.

Για τὸν λόγο αὐτὸν θὰ ἦταν χρήσιμη καὶ διαφωτιστικὴ μιὰ σύντομη ἀναφορὰ στὴ Σχολαστικὴ θεώρηση τῆς θείας Χάριτος.

Κατ' ἀρχάς, ἡ ἔμφαση ποὺ ἔδωσε ὁ Λούθηρος στὴ σωτηριολογικὴ σημασία τῆς θείας Χάριτος συνδέθηκε πολὺ στενὰ καὶ ἄμεσα μὲ τὸν Σχολαστικισμό, ἐπειδὴ αὐτός, σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴ σωτηριολογία, προσέδιδε ἰδιαίτερο τόνο στὴ συμβολὴ τοῦ ἀνθρώπου καὶ εἰδικώτερα στὰ ἀξιόμισθα ἔργα του. Ὁ Λούθηρος λοιπὸν ἐπισημαίνει πολὺ εὐστοχα ὅτι στὸ πλαίσιο τοῦ Ρωμαιοκαθολικισμοῦ ἡ ἀριστοτελικὴ φιλοσοφία καὶ εἰδικώτερα ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη ἔχει ἐπηρεάσει ὄχι μόνον τὴν ἠθικὴ διδασκαλία τῶν Σχολαστικῶν –ἰδιαίτερα σὲ ὅ,τι ἀφορᾶ τὴν πραγμάτωση τῶν ἐνάρετων ἔργων– ἀλλὰ καὶ τὴ διδασκαλία τους γιὰ τὴ θεία Χάρη. «Σχεδὸν ὅλη ἡ ἠθικὴ τοῦ Ἀριστοτέλη», σημειώνει ἐπιγραμματικὰ ὁ Λούθηρος στὴν 41η Θέση του, «εἶναι πάρα πολὺ κακὴ καὶ ἐχθρὸς τῆς Χάριτος»<sup>2</sup>.

Πιὸ συγκεκριμένα, κατὰ τὸν Θωμᾶ Ἀκινάτη, κορυφαῖο ἐκπρόσωπο τοῦ Σχολαστικισμοῦ, ἡ Χάρη τοῦ Θεοῦ ἀποτελεῖ μιὰ κτιστὴ πραγματικότητα τελείως ἰδιόρρυθμη. Στὸ πλαίσιο τῆς Ἐκκλησίας ἡ θεία Χάρη γίνεται ἓνα «κτῆμα», ἓνα “habitus” τοῦ ἀνθρώπου, τὸ ὁποῖο, ἐνῶ τὸν ἀνακαινίζει, δὲν γίνεται ποτὲ στοιχεῖο τοῦ «εἶναι» του. Ἡ Χάρη τοῦ Θεοῦ δηλαδὴ παραμένει ὡς ἐξωτερικὴ πλευρὰ τοῦ ἀνθρώπου συνδεμένη ἄρρηκτα μὲ τὴ Θεία ἀγάπη, ἐνῶ παράλληλα ἀποτελεῖ μιὰ «ποιότητα στὴν ψυχὴ» του (*qualitas in anima*)<sup>3</sup>, ἀποτελεῖ κάτι ἐνεργό «ἐπιπρόσθετο» (*Akzidens*) πάνω καὶ ἔξω ἀπὸ τὴ φύση του<sup>4</sup>.

Ἐκεῖνο ποὺ διαφοροποιεῖ τὴ θεώρηση τοῦ Λουθήρου γιὰ τὴ θεία Χάρη ἀπὸ τὴν ἀντίστοιχη θεώρηση τοῦ Ἀκινάτη εἶναι ὅτι ἐνῶ ἡ θεία Χάρη γιὰ τὸν Ἀκινάτη εἶναι κτιστὴ δωρεὰ τοῦ Θεοῦ, ποὺ «ἐνυπάρχει» στὴν ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου ὡς «ποιότητά» της, γιὰ τὸν Λούθηρο ἡ Χάρη τοῦ Θεοῦ «δὲν εἶναι κτῆμα ἢ ποιότητα τῆς καρδιάς», ὅπως διευκρινίζει κατηγορηματικὰ, «ἀλλὰ κάτι ἔξω ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο»<sup>5</sup>. Ἄν ἡ «κτιστὴ Χάρη» (*gratia creata*) θεωρηθεῖ ὡς «κτῆμα» τοῦ ἀνθρώπου,

2. Πρόκειται γιὰ τὴν 41η Θέση, ἀπὸ τὸ ἔργο του *Disputation gegen die scholastische Theologie* (1517). Βλ. WA 1/224-228.

3. Βλ. *Summa Theologiae* (στὸ ἐξῆς: *STh*), I-II/110, 2.

4. Βλ. ὁ.π.

5. Βλ. WA 40II/353, 3.

ὅπως ὑποστηρίζουν οἱ Σχολαστικοί, τότε αὐτὸ κατὰ τὸν Λούθηρο θὰ ἔχει τὴν ἴδια σημασία μὲ τὴν ἐμπιστοσύνη τοῦ ἀνθρώπου στὶς δικές του δυνάμεις, θὰ ἔχει δηλαδή τὴν ἴδια σημασία μὲ τὴν οἰκείωση τῆς ἀγάπης τοῦ Θεοῦ μὲ μόνες τὶς δυνάμεις τῆς φύσεως τοῦ ἀνθρώπου<sup>6</sup>. Ἀλλὰ ἡ θεώρηση τῆς θείας Χάριτος ἀπὸ τὸν Ἀκινάτη καὶ τοὺς Σχολαστικούς γενικώτερα ὡς «ποιότητος» τῆς ψυχῆς ὀδηγεῖ, κατὰ τὸν Λούθηρο, στὴν ἀντικειμενοποίηση τῆς θείας Χάριτος. Γι' αὐτὸ ὁ Λούθηρος πολεμᾷ μὲ σφοδρότητα τὴν παραπάνω ἄποψη τῶν Σχολαστικῶν, ἐνῶ παράλληλα τονίζει τὸν θεῖο, ἐνεργὸ καὶ προσωπικὸ χαρακτήρα της. «Ἡ Χάρις τοῦ Θεοῦ», ὑποστηρίζει εἰδικώτερα ὁ Λούθηρος, «δὲν βρίσκεται, ὅπως μυθολογοῦν οἱ ὄνειρώδεις κήρυκες (ἐνν. οἱ Σχολαστικοί), στὴν ψυχὴ ὅπου κοιμᾶται καὶ φέρεται, ὅπως φέρεται τὸ χρῶμα ἀπὸ ἓνα ζωγραφισμένο σανίδι. Ἀντίθετα, αὐτὴ φέρει, ὀδηγεῖ, ἀσκεῖ, ἐλκύει καὶ μεταβάλλει ὅλα στὸν ἄνθρωπο, γίνεται αἰσθητὴ καὶ βιώνεται»<sup>7</sup>. Ἀπὸ τὸ χωρίο αὐτὸ καθίσταται σαφές ὅτι ἡ Χάρις τοῦ Θεοῦ, κατὰ τὸν Λούθηρο, ἔχει τὸν ἀποκλειστικὸ λόγο στὴν πνευματικὴ ζωὴ τοῦ ἀνθρώπου, ἐνῶ ταυτοχρόνως ἡ παρουσία της βιώνεται ἀπὸ τὸν ἄνθρωπο καὶ κατὰ συνέπεια γίνεται αἰσθητὴ ἀπὸ αὐτόν. Ἀλλὰ τὸν ἐνεργὸ χαρακτήρα τῆς θείας Χάριτος μέσα στὸν ἄνθρωπο τὸν τονίζει μὲ ἔμφαση ὁ Λούθηρος καὶ στὴν 55ῃ Θέσῃ του κατὰ τῆς Σχολαστικῆς Θεολογίας, ὅταν σημειώνει ὅτι: «ἡ θεία Χάρις δὲν ὑπάρχει ποτὲ ὡς ἀργὴ κατάσταση, ἀλλὰ εἶναι ζωντανό, κινούμενο καὶ ἐνεργὸ πνεῦμα»<sup>8</sup>. Μέσα στὴν προοπτικὴ αὐτὴ ὁ Λούθηρος, ἀντιτιθέμενος στοὺς ἐκπροσώπους τῆς Σχολαστικῆς θεολογίας, τοὺς ὁποίους ὀνομάζει «σοφιστές» καὶ ὄχι θεολόγους, ὑπογραμμίζει τὸ σωτηριῶδες ἔργο ποὺ ἀσκεῖ ἡ θεία Χάρις χαρακτηρίζοντάς την «ὡς μία συνεχῆ καὶ ἀδιάλειπτη ἐνέργεια, μὲ τὴν ὁποία ἐλκυσόμαστε καὶ ἀσκούμαστε ἀπὸ τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, ὥστε νὰ πιστεύουμε στὶς ὑποσχέσεις του καὶ νὰ ἐνεργοῦμε ὅτι εἶναι ἀρεστὸ στὸν Θεό»<sup>9</sup>. Ἡ Χάρις τοῦ Θεοῦ λοιπόν, κατὰ τὸν Λούθηρο, ὡς συνεχῆς

6. Βλ. *Apol.* 2, 9-11, στὸ *Die Bekenntnisschriften der evangelisch – lutherischen Kirche* (στὸ ἐξῆς: *BSLK*), 160, 36-161, 10 καὶ *Apol.* 2, 8-13, στὸ *BSLK* 149, 4-44. Βλ. σχετικῶς K. Lehmann-W. Pannenberg (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – Kirchentrennung?*, Göttingen 1986, σ. 55.

7. *WA* 10II/114, 20 κ.έ.

8. *WA* 1/227, 1.

9. *WA* 40II/422, 27-31.

ἐνέργεια τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, εἶναι αὐτὴ ποὺ καθιστᾶ τὸν ἄνθρωπο ἱκανὸ ὄχι μόνον νὰ ἀνταποκριθεῖ στὴν κλήση τοῦ Θεοῦ γιὰ νὰ πιστεύσει σὲ αὐτόν, ἀλλὰ καὶ νὰ μπορέσει νὰ πραγματώσει τὸ θέλημα τοῦ Θεοῦ.

Ἀλλὰ ὁ Λούθηρος δὲν ὀριοθετεῖ μὲ κάποια ἀκρίβεια τὸ περιεχόμενο τῆς θείας Χάριτος καὶ δὲν ἐκφράζεται μὲ ἀπόλυτη σαφήνεια γι' αὐτήν. Ἔτσι, συνωνύμως πρὸς τὴ λέξη Χάρη χρησιμοποιεῖ μὲ πολλὴ ἄνεση τὶς λέξεις: «ἀγάπη», «δικαιοσύνη», «πνεῦμα» Θεοῦ<sup>10</sup>, «εὐσπλαχνία» Θεοῦ<sup>11</sup> καὶ κυρίως τὴ λέξη «εὐνοια» Θεοῦ. «Τὴ Χάρη τὴν κατανοῶ κυρίως», σημειώνει ἐπιγραμματικὰ ὁ Λούθηρος, «ὡς εὐνοια Θεοῦ, ὅπως πρέπει νὰ κατανοεῖται καὶ ὄχι ὡς ποιότητα τῆς ψυχῆς»<sup>12</sup>. Ἐδῶ εἶναι φανερὸ ὅτι ἡ Χάρη τοῦ Θεοῦ κατανοεῖται ἀπὸ τὸν Λούθηρο ὡς σχέση τοῦ Θεοῦ μὲ τοὺς ἀνθρώπους. Τέλος, ὁ Λούθηρος ταυτίζει ὄντολογικῶς τὴ Χάρη τοῦ Θεοῦ μὲ τὸν ἴδιο τὸν Θεό. Στὸν Θεό, λέγει, ὑπάρχει καθαρὴ καὶ ὑπερβολικὴ Χάρη. Ὁ ἴδιος ὁ Θεὸς εἶναι μόνον Χάρη, εἶναι Θεὸς τῆς Χάριτος. Ἡ Χάρη ἀποτελεῖ τὸν προορισμὸ τοῦ Θεοῦ<sup>13</sup>. Ἄντι γιὰ τὴ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἄλλωστε μπορεῖ κανεὶς νὰ ὀμιλεῖ γιὰ βασιλεία τῆς θείας Χάριτος<sup>14</sup>. Γι' αὐτὸ καὶ αὐτὴ ἡ δικαίωση τοῦ ἁμαρτωλοῦ ἀνθρώπου στηρίζεται πάνω στὴ Χάρη<sup>15</sup>.

Οἱ διατυπώσεις αὐτὲς θὰ μᾶς ἐπέτρεπαν θεολογικῶς νὰ μιλήσουμε γιὰ «ἄκτιστο» χαρακτήρα τῆς θείας Χάριτος. Ὁ χαρακτηρισμὸς αὐτὸς βεβαίως δὲν συναντᾶται καθόλου στὰ ἔργα τοῦ Λουθήρου γιὰ τὴ θεία Χάρη. Πάντως, ὅπως ἀντιλαμβάνεται κανεὶς ἀπὸ ὅσα ἐκθέσαμε ἤδη γιὰ τὴ θεία Χάρη, πάνω στὸ περιεχόμενο αὐτὸ φαίνεται νὰ θεμελιώνει ὁ Λούθηρος ὄχι μόνον τὴν ἀντίθεσή του πρὸς τὴ σχολαστικὴ θεώρηση τῆς θείας Χάριτος, ἀλλὰ καὶ τὴ μόνη δυνατότητα γιὰ τὴ σωτηρία τοῦ ἀνθρώπου.

Ὡς πηγὴ τῆς θείας Χάριτος ὁ Λούθηρος θεωρεῖ τὸν Χριστό<sup>16</sup>. Ἡ ἔκχυση ὁμως τῆς θείας Χάριτος στὸν πιστὸ συνδέεται στενώτατα μὲ τὴν πίστη στὸν Χριστό, ἐπειδὴ, κατὰ τὸν Λούθηρο, μὲ τὴν πίστη ἐνοικεῖ ὁ

10. Βλ. WA 57/187, 11.

11. Βλ. WA 12/557, 17· 18/389, 19· 738, 30.

12. Βλ. WA 8/106, 10.

13. Βλ. WA 18/520, 27· 32/328, 33· 40Π/363, 13.

14. Βλ. WA 18/389, 19· 21/463, 7.

15. Βλ. WA 13/168, 22· 18/771, 7· 52/406, 19· 56/172, 3 ἔ.

16. Βλ. WA 9/41, 15.