



HAL
open science

La liberté serve chez Luther (et ses relectures chez Ebeling et Lacan)

Guilhen Antier

► **To cite this version:**

Guilhen Antier. La liberté serve chez Luther (et ses relectures chez Ebeling et Lacan). Séminaire Alter & Ipse - Les paradigmes de la liberté: un paradigme impossible?, Jérôme Lagouanère, Apr 2021, Montpellier, France. hal-04075529

HAL Id: hal-04075529

<https://hal.science/hal-04075529>

Submitted on 20 Apr 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

LA LIBERTÉ SERVE CHEZ LUTHER (ET SES RELECTURES CHEZ EBELING ET LACAN)

Guilhen ANTIER
Institut Protestant de Théologie, Montpellier
CRISES (EA 4424)

La question de la liberté est centrale chez Martin Luther (1483-1546), en tant qu'elle s'impose à lui dans son expérience religieuse : celle de la colère de Dieu qui s'abat sur le pécheur et soumet sa conscience à une angoisse du salut dont il ne parvient pas à se libérer malgré une vie de moine irréprochable, et qui découvre dans l'Évangile une parole libératrice qui fonde la certitude la conscience dans le don gratuit de la grâce. Centrale, cette question de la liberté l'est à tel point qu'elle influe sur la graphie de son patronyme, qui est originellement « Luder » mais qu'il change progressivement en « Luther » à l'époque de la controverse sur les indulgences, en jouant avec le grec *eleutheros*. Par exemple, il signe une lettre du 11 novembre 1517 : « F. [Frater] Martinus Eleutherius, imo dulos et captivus nimis [Frère Martin libre, bien au contraire esclave et trop captif]¹. » On trouve ici un concentré de la compréhension *paradoxe* de la liberté chez Luther, qui est une *liberté captive* ou une *liberté serve* – mais on peut tout aussi bien dire qu'il s'agit d'une captivité ou d'une servitude qui libèrent, ou qui sont l'expression d'une liberté. Il y a donc un renversement fondamental de la conception antique de la liberté définie par son opposition à l'esclavage (l'homme libre est celui qui n'est pas esclave). La liberté chrétienne selon Luther fait fonctionner une *dialectique* de la liberté et de la servitude : l'un et l'autre termes désignent la même réalité considérée sous deux angles à la fois différents et complémentaires. Les notions de liberté et de servitude sont elles-mêmes polysémiques et prennent des significations très différentes suivant le plan sur lequel elles sont considérées.

Sans prétendre à l'exhaustivité sur un sujet aussi vaste, je propose un parcours à travers quelques textes du réformateur pour saisir quelques-unes des principales articulations du thème de la liberté dans son œuvre. Chemin faisant – mais cela restera marginal – j'aurai l'occasion de faire référence aux travaux de Gerhard EBELING (1912-2001), théologien majeur du XX^e siècle, élève de Bultmann, grand spécialiste de Luther et de la question herméneutique², et à la pensée de Jacques LACAN (1901-1981) pour l'apport de la psychanalyse à la réflexion anthropologique.

La réflexion de Luther sur la liberté prend place au sein d'une configuration de la pensée, qu'il me faut brièvement indiquer en préalable, dans laquelle *l'être humain est fait humain par les relations qui le constituent*. L'être humain en tant que personne (*persona*) est déterminé par une instance extérieure (*extra se*), il est toujours un être « en face de » ou un être « devant » (*coram*) : devant soi (*coram seipso*), devant le monde (*coram mundo*) et, de façon fondamentale et ultime, devant Dieu (*coram*

¹ M. LUTHER, *WA Br I*, 122, 56. Luther latinise les mots grecs *eleutheros* et *doulos*. Voir J. UDOLF, *Martinus Luder – Eleutherius – Martin Luther. Warum änderte Martin Luther seinen Namen ?*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, coll. « Indogermanische Bibliothek 3 », 2016. Édition de référence des œuvres complètes de Martin Luther en latin et en allemand : *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [Weimarer Ausgabe = WA]*, Weimar, Böhlau, 1883-1986. Traduction française partielle dans : *Martin Luther Œuvres [= MLO]*, 20 vol., publiées sous les auspices de l'Alliance nationale des Églises luthériennes de France et de la revue *Positions luthériennes*, Genève, Labor et Fides, 1957-. On se référera également à : *Œuvres I-III*, éd. Marc Lienhard et Matthieu Arnold, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1999-2017.

² Voir P. BÜHLER, « Une présentation de la vie et de l'œuvre de Gerhard Ebeling », in G. EBELING, *Répondre de la foi. Réflexions et dialogues*, trad. Pierre Bühler et al., Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques 46 », 2012 (1959-1994), p. 281-313.

Deo). Dit autrement, le point le plus intime de l'humain, qui lui donne son assise et son identité, est constitué par une extériorité, *le soi n'est un soi qu'en rapport avec un autre* – Dieu étant évidemment, pour Luther, l'autre par excellence, l'autre radical. On peut d'ailleurs entendre cela en un sens davantage topologique que métaphysique : le nom « Dieu » désigne le *lieu de l'Autre* d'où se reçoit le sujet, il désigne cette *intériorité externe* ou cette *extériorité interne* qui inscrit l'altérité au cœur de ce chacun a de plus singulier³. La notion même de « conscience » (en allemand *Gewissen*, par quoi Luther traduit le grec *suneidesis* et le latin *conscientia*) exprime chez lui cette conception anthropologique particulière. Voici comment Ebeling formule la chose :

1. « [Luther] n'entend pas par là, comme dans l'interprétation idéaliste de la conscience, une voix intérieure autonome qui rend l'homme indépendant et qui constitue le fondement de son autonomie, mais plutôt que l'homme est en dernier ressort écoute, celui qui est touché, pris à partie, soumis à un jugement, son existence dépend donc de la parole qui l'atteint et le touche au plus profond de lui-même⁴. »

La conscience, précise encore G. EBELING, équivaut à ce que la Bible appelle le « cœur » (en hébreu *lev*, en grec *kardia*), au sens précis de « l'oreille la plus intime de l'homme⁵ ». En tant que conscience, l'être humain est donc *écoute*, aussi est-il radicalement dépendant de la parole d'un autre qui est prononcée sur lui, et qui s'inscrit au plus intime de lui-même. Ce que la parole de Dieu atteint en l'homme, pour Luther, n'est pas la raison (*ratio*) mais justement la conscience – et les deux notions doivent être rigoureusement distinguées, même si par ailleurs il faut aussi les articuler (mais je ne peux entrer ici dans le détail⁶). Dieu n'est pas celui que l'être humain *peut saisir par sa raison*, il est celui *qui saisit la conscience* – *i.e.* le cœur – de l'être humain dans la parole qu'il lui adresse. Cela implique donc, pour Luther, que Dieu lui-même est à comprendre comme *celui qui advient à l'être humain* dans une parole adressée qui suscite une réponse en retour. Dieu est un « je » qui appelle un « tu », lui-même amené à prendre la parole et à advenir comme un « je » à son tour. Le Dieu de Luther n'est pas le Dieu de l'ontothéologie, l'Un suprême retiré dans sa propre absoluité, c'est un Dieu qui *s'extériorise* dans la parole qu'il adresse à l'être humain et par laquelle l'être humain advient à sa propre humanité en advenant à la parole. Pour le dire avec Pascal, le Dieu dont il est question n'est pas le « Dieu des philosophes et des savants » mais le « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob, Dieu de Jésus-Christ », c'est-à-dire le Dieu qui fait alliance avec l'homme dans l'histoire, et qui appelle chacun par son nom d'une manière à chaque fois singulière.

La question de la liberté se pose donc ici dans un cadre de pensée où le sujet n'est jamais considéré dans une autonomie : *le sujet est celui qui est assujéti*. Toute la question est de savoir à quoi le sujet est assujéti, par conséquent la question de la *liberté de la conscience* (au sens précis que Luther donne à ce terme) équivaut à la question de savoir quelle autorité ou quel « Dieu » règne sur la conscience.

Pour avancer dans la réflexion, il faut maintenant préciser le lien effectué par Luther entre la dimension anthropologique et théologique d'une part, et la dimension sotériologique d'autre part. Quel est l'objet de la théologie ? De quoi ou de qui parle-t-elle ? La réponse de Luther est que la théologie ne parle pas de Dieu en soi (*in se*), mais de Dieu pour nous (*pro nobis*). Elle ne parle pas non plus de l'être humain tel qu'en lui-même, puisque nous avons vu que l'humanité même de

³ Voir J.-D. CAUSSE, « Luther et la question de la conscience Problématisation et esquisse d'enjeux contemporains », *Revue d'éthique et de théologie morale* 293 (2017/1), p. 43-52. DOI : 10.3917/retm.293.0043

⁴ G. EBELING, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, trad. Annelise Rigo et Pierre Bühler, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques 6 », 1983 (1964), p. 105.

⁵ G. EBELING, *Répondre de la foi, op. cit.*, p. 109.

⁶ Voir *ibid.*, p. 119-138.

L'homme dépend de sa relation à un autre radical. La théologie parle exclusivement, pour Luther, de la *relation* entre Dieu et l'être humain – c'est-à-dire de la foi (*fides*). Plus précisément encore, l'objet de la théologie est la relation qui s'établit entre l'être humain perdu (*homo perditus*) et le Dieu qui justifie (*Deus justificans*). Ni Dieu ni l'être humain ne sont abordés, sur le plan théologique, indépendamment de leur relation dans un processus de salut. *Parler théologiquement de l'être humain*, c'est parler de l'être humain pécheur qui se tient devant le Dieu qui le justifie. De même, *parler théologiquement de Dieu*, c'est parler du Dieu qui justifie l'être humain pécheur par la parole de grâce qu'il lui adresse. Parler de Dieu autrement que comme cela, c'est pour Luther ne pas parler *théologiquement* de Dieu mais, par exemple, philosophiquement (en spéculant *in abstracto* sur un concept de Dieu).

Que faut-il alors entendre par « péché » et par « justice »⁷ ? Quelle est la situation de l'homme pécheur devant Dieu, et que signifie que la parole de Dieu le justifie ? On va voir que la notion de péché équivaut à une absence de liberté, et corrélativement que la notion de justice correspond à une libération. Toutefois, formuler les choses ainsi n'est pas suffisant. Car le péché désigne aussi une liberté, et la justice une absence de liberté. Les choses sont articulées chez Luther dans une dialectique complexe que je vais essayer de présenter dans ses grandes lignes. Pour aborder la notion de péché, partons de cette affirmation dans le *Cours sur l'Épître aux Romains* de 1515-1516 :

2. « Car l'homme ne peut faire autrement que chercher ce qui est sien et s'aimer soi-même au-dessus de toutes choses. C'est là la somme de toutes ses fautes⁸. »

L'année suivante, en 1517, on trouve cette thèse dans la *Controverse contre la théologie scolastique* :

3. « L'homme ne peut pas vouloir naturellement que Dieu soit Dieu ; bien au contraire, il veut être lui-même Dieu et que Dieu ne soit pas Dieu. Aimer Dieu naturellement par-dessus tout est une fiction, quelque chose comme une chimère⁹. »

La notion du péché comme amour exclusif de soi au détriment de l'amour de Dieu n'est bien sûr pas une invention de Luther (on la trouve notamment chez Augustin, auquel Luther se réfère abondamment et dont il s'écarte parfois¹⁰). Ce qui lui est propre, en revanche, est la radicalité avec laquelle, assez tôt dans l'évolution de sa pensée, il étend cette dimension à la totalité de l'existence humaine considérée *sous l'angle du désir*. Luther ne retient pas la distinction traditionnelle entre *désir* et *acte*, qui repose sur le principe – pour faire court – que le désir « à l'état latent » ne pèche pas, car il pèche seulement s'il passe à l'acte. Pour Luther, la *concupiscentia* est toujours déjà prise dans la puissance du péché, le désir pèche et n'est pas libre de ne pas pécher. Il y a un « ne pas pouvoir faire autrement », un « ne pas pouvoir vouloir naturellement », qui placent le désir du sujet totalement en dehors de son contrôle. (Je ne vais pas m'y livrer ici, mais il y aurait des choses à travailler en lien avec la psychanalyse autour de la question de la pulsion de mort et aussi de l'inceste, c'est-à-dire tout ce qui a trait à une compulsion de répétition, à un mouvement circulaire de retour au même.)

Très logiquement, la réflexion de Luther sur le péché prend la forme d'une critique du motif du *libre arbitre* dont il récuse le moindre rôle dans le processus du salut, contrairement à ce qu'affirme

⁷ Pour une présentation davantage détaillée, voir : G. ANTIER, « Luther par Luther. Du péché à la justice, l'expérience de la foi », *Études théologiques et religieuses* 90 (2015/2), p. 181-201. DOI : 10.3917/etr.0902.0181

⁸ M. LUTHER, *WA* 56, 237, cité par P. BÜHLER, *Le problème du mal et la doctrine du péché*, Genève, Labor et Fides, 1976, p. 52.

⁹ M. LUTHER, *Controverse contre la théologie scolastique* (1517), *MLO* I, p. 97.

¹⁰ Pour un aperçu : M. LIENHARD, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire », 2017, p. 94-101.

la théologie scolastique, dont il est issu mais avec laquelle il débat de plus en plus vivement (c'est en quelque sorte la controverse antipélagienne qui se rejoue, avec des déplacements). Précisons aussitôt qu'on ne peut comprendre la réflexion de Luther sur le péché (et par extension sur la liberté) que si l'on comprend que, pour lui, cette notion a un sens *exclusivement théologique* et en aucun cas moral. Autrement dit, le concept de péché concerne l'être humain dans son rapport fondamental à Dieu, dans sa position existentielle devant l'instance-Dieu, et non pas dans son agir vis-à-vis de lui-même, des autres ou du monde. Non que cette dimension de l'agir soit ignorée par Luther, mais l'agir n'est jamais que la résultante, la conséquence, de la position existentielle fondamentale à partir de laquelle on agit. Pécher n'est donc pas commettre le mal au sens d'une mauvaise action sur le plan moral, c'est être mal positionné devant Dieu sur l'axe théologique de l'existence, car ce que l'on cherche – fût-ce à son insu – c'est à être son propre Dieu.

Or, être son propre Dieu, c'est-à-dire être sa propre origine ou son propre centre, est strictement équivalent, pour Luther, à *être mort*. La conscience est ici « mauvaise conscience », non pas encore une fois au sens moral, mais au sens – dit G. EBELING – d'une véritable « faille suicidaire¹¹ » qui s'ouvre en l'homme et le sépare aussi bien de Dieu que de lui-même. Le paradoxe est que ce suicide – cette destruction de soi – consiste précisément en une autoaffirmation de soi. L'homme se perd dans le geste même où il prétend se gagner : c'est en se posant comme la source de sa liberté qu'il fait la démonstration de sa servitude. Théologiquement, ici, la *puissance asservissante* du péché se manifeste dans une *revendication de liberté*, mais une liberté fallacieuse puisque la liberté authentique, selon Luther, n'existe que dans l'écoute d'une parole d'altérité qui provoque un *décentrement* du sujet. La mauvaise conscience, au sens luthérien, littéralement « ferme les écoutilles » à la parole fondatrice et se replie sur elle-même de façon mortifère. Pour reprendre les termes de Wilfried Joest¹², la mauvaise conscience est une conscience « incentrée » (une conscience qui a son centre à l'intérieur de soi), tandis que la « bonne conscience » (*bona conscientia*, dit Luther) est une conscience « excentrée » (une conscience qui a son centre à l'extérieur de soi). « Car la conscience est à Christ et Christ est à la conscience¹³ » dit Luther, sachant que pour lui le Christ et la parole de Dieu sont une seule et même chose (cf. la thématique de la « parole faire chair », Jn 1,14).

Approfondissons la problématique du libre arbitre avec cette affirmation dans la *Controverse de Heidelberg* de 1518 :

4. « Le libre arbitre n'est plus, après la chute, qu'un simple nom, et, en tant qu'il fait ce qui est en lui-même, il pèche mortellement. Le premier point est évident, car le libre arbitre est captif et serf du péché : non qu'il ne soit rien, mais il n'est pas libre, sinon pour le mal.¹⁴ »

Pour Luther, la volonté humaine dans l'état postlapsaire n'est pas libre, pas même partiellement : l'être humain ne dispose pas en lui-même du plus petit embryon de capacité à vouloir librement le bien. Luther nie farouchement toute idée d'*inclinatio naturalis* ou de « syndérèse¹⁵ » comme dit la scolastique, c'est-à-dire la tendance naturelle propre à orienter le désir humain vers Dieu. Par ailleurs, nous verrons que quoi qu'il en soit, pour Luther, Dieu n'appelle pas l'homme au bien mais *à la foi*, ce qui est très différent. L'élément clé dans le paragraphe cité est « *en tant qu'il fait ce*

¹¹ G. EBELING, *Répondre de la foi*, op. cit., p. 136.

¹² W. JOEST, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, p. 233-274, cité par M. VIAL, « "Fides facit personam". La notion de personne chez Luther et quelques-uns de ses lecteurs contemporains », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne] 31 (2012), § 10. DOI : 10.4000/cps.2240

¹³ M. LUTHER, *Le jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques* (1521), MLO III, p. 138.

¹⁴ M. LUTHER, *Controverse tenue à Heidelberg* (1518), MLO I, p. 132. Souligné dans le texte.

¹⁵ M. LUTHER, *Cours sur l'Épître aux Romains* (1515-1516), *Œuvres I*, p. 33.

qui est en lui-même ». Au fond de l'être humain réside une haine, à entendre au sens d'un refus viscéral et foncier, de l'altérité de Dieu. C'est pourquoi Luther parle non pas d'une *faiblesse* naturelle de la volonté humaine, mais d'une *captivité* de la volonté humaine : celle-ci est littéralement esclave d'une puissance qui la domine intégralement. Dans le sillage de l'apôtre Paul qui est pour lui *la* référence néotestamentaire qui irrigue et structure sa réflexion, Luther considère l'être humain comme « vendu au péché » (au sens de « vendu comme esclave », Rm 7,14), et il a cette formule : « *homo incurvatus in se*¹⁶. » L'être humain n'« a » pas un désir, il *est* désir – désir d'être Dieu et que Dieu ne soit pas Dieu, désir « recourbé sur lui-même ». La réflexion de Luther se précise et s'amplifie dans le traité du *Serf arbitre* de 1525, à l'occasion de sa polémique avec Érasme :

5. « Et cette ignorance et ce mépris [de l'être humain pour Dieu] ne résident pas dans la chair ni dans les affections les plus grossières de l'homme, mais dans ses forces les plus hautes et les plus excellentes, celles où devraient résider la justice, la piété, la connaissance et la crainte de Dieu, c'est-à-dire la raison et la volonté, et aussi la force du libre arbitre, ainsi que ce germe du bien qui existerait dans le cœur de l'homme¹⁷. »

Ce qu'il y a de plus élevé en nous, qui fait de nous les créatures les plus nobles – notre raison, notre spiritualité/religiosité, notre sens moral : c'est précisément *sur cela* que porte l'herméneutique du soupçon (si l'on peut dire) mise en œuvre par Luther. C'est dans ce qui est censé rapprocher l'homme de Dieu qu'agit insidieusement ce qui l'en éloigne. Comme pour signifier, aussi paradoxal que cela puisse paraître, que c'est *le champ du bien* qui en tant que tel est le champ où surgit l'expérience du mal, et tout ce qu'il y a de mortifère dans l'existence humaine. À de nombreux égards, Luther c'est cela : *un soupçon sur le bien*, une façon de déceler un mal déguisé sous le masque du bien – un mal au pouvoir d'autant plus redoutable qu'on n'en soupçonne pas la présence puisqu'on croit sincèrement avoir affaire au bien. En un sens, c'est ce qu'il y a de meilleur en l'homme qui est le lieu des confusions les plus mortifères. Ainsi, ce ne sont pas les passions du corps qui affectent les dispositions de l'âme (il n'y a pas de dualisme chez Luther), mais c'est l'âme elle-même qui est soumise à une tendance à s'affirmer soi-même en niant Dieu. Dit autrement, c'est à la racine même de l'être humain, dans la *structure de son désir*, que se situe le problème. La tendance naturelle au bien que récuse Luther est d'ailleurs ce qui, pour J. LACAN, justifie le rapprochement incongru qu'il opère entre Luther et S. FREUD. Je me limiterai à ce sujet à une brève remarque en incise¹⁸.

Dans *L'éthique de la psychanalyse*, J. LACAN consacre quelques pages suggestives à Luther, en qui il voit l'auteur religieux qui a le plus nettement remis en question un principe porté par une longue tradition philosophique et théologique, celui – justement – d'une *identité* entre Dieu et le bien. Chez Luther, en effet – je le préciserai –, la question de Dieu ne se pose plus du côté du bien, par conséquent elle ne met plus en jeu la sphère morale de l'existence. Affirmer que les bonnes œuvres ne contribuent pas au salut signifie exclure la morale du champ proprement théologique. C'est donc introduire une distinction entre Dieu et le bien et, par là, remettre en question cette donnée constitutive de la tradition selon laquelle la volonté humaine est naturellement orientée vers le bien, c'est-à-dire vers Dieu (qui est le *summum bonum*, le « souverain bien »). En effet, lorsque Luther publie le *Serf arbitre*, il accentue, au dire de J. LACAN, « le caractère radicalement mauvais du rapport que l'homme entretient avec l'homme, et ce qui est au cœur de son destin

¹⁶ M. LUTHER, *Commentaire de l'Épître aux Romains* (1515-1516), t. II, MLO XII, p. 114.

¹⁷ M. LUTHER, *Le serf arbitre* (1525), MLO V, p. 202.

¹⁸ Je reprends ici des éléments longuement détaillés dans : G. ANTIER, « Luther et Lacan. Exploration et redéploiement d'un héritage », *Laval théologique et philosophique* 73 (2017/2), p. 143-144. DOI : 10.7202/1042442ar

[...], la *causa* de la passion humaine la plus fondamentale¹⁹ ». Ainsi, ce que Luther inaugure et dont, d'après J. LACAN, S. FREUD tire toutes les conséquences, est bien l'idée que ce qui gouverne l'être humain au niveau de son désir est tout sauf *innocent* : « Le bien comme tel, dit J. LACAN, qui a été l'objet éternel de la recherche philosophique concernant l'éthique, la pierre philosophale de tous les moralistes, le bien est foncièrement nié par Freud²⁰. » Pensons aux pages les plus sombres du *Malaise dans la culture*...

Revenons à Luther, que sa conception de l'*homo incurvatus in se* pousse à cette affirmation étonnante :

6. « C'est pourquoi, en accomplissant des bonnes œuvres, nous péchons, à moins que Dieu, par Jésus-Christ, ne couvre pour nous cette imperfection et ne nous l'impute pas²¹. »

On peut à la rigueur comprendre que l'homme pêche en faisant le mal, mais comment peut-il pécher en faisant le bien ? Nous avons vu que l'acte est chez Luther la conséquence du désir qui le commande. Par conséquent, la qualité de l'œuvre dépend intégralement de la qualité du désir qui pousse à agir ; par conséquent, si le désir est mal orienté, l'action qui en résulte est nécessairement mauvaise. Ici, il faut une nouvelle fois distinguer le plan moral du plan théologique. Il est hors de doute pour Luther que *sur le plan moral* une œuvre peut être qualifiée de bonne dès lors qu'elle est conforme à la définition du bien selon la loi morale. Mais la question pour lui se situe *sur le plan théologique*, c'est-à-dire en rapport avec le fondement ultime de l'existence humaine, là où il en va de la vérité même de la personne (la vérité de son être-personne en tant que tel). Or, sur ce plan-là, où la loi morale n'intervient à aucun titre, Luther observe que la religiosité de l'homme, fût-ce à son insu, le pousse à accomplir des bonnes œuvres *comme un moyen de se donner à soi-même son identité* – symptôme de l'enfermement du désir en lui-même, et donc du fait que l'altérité de Dieu est mise hors-jeu. Pour le dire schématiquement, une bonne œuvre mise au service de l'autojustification de la personne est *de ce fait même* un péché, puisque faire le bien équivaut ici à se faire Dieu, en prétendant être juste par ses propres forces.

Ce que Luther critique, en d'autres termes, est ce qu'il interprète comme une *idolâtrie du bien* qui pousse à l'hypocrisie religieuse en faisant perdre de vue le caractère gratuit et immérité de la grâce. De fait, Luther, qui en tant que moine scrupuleux l'a appris à ses dépens, n'a de cesse de pourfendre la piété et le désir de sainteté des esprits les plus religieux, car il s'agit en réalité du moyen le plus efficace qui ait jamais été inventé pour chasser Dieu en s'installant à sa place : « Nous disons donc que la religiosité humaine n'est rien d'autre qu'une atteinte à la majesté divine et que, de tous les péchés que l'homme peut commettre, la piété est le plus grand²² ! »

Par conséquent, ce qui peut sauver l'être humain de sa tendance à l'auto-enfermement, ce qui peut ouvrir une brèche dans son hyper-narcissisme religieux, ne peut venir, selon Luther, que de l'extérieur de lui-même – de Dieu en personne. L'homme en perdition dans son désir d'être son propre Dieu, ne peut rien pour changer sa position ni sa situation. Sa volonté peut bien changer d'objet, elle est impuissante à se changer elle-même. Le cœur n'est pas libre de se changer par ses propres forces : plus j'essaie de changer, plus je répète la même chose. C'est Dieu seul qui, pour Luther, peut intervenir pour interrompre le cercle infernal de l'autojustification (en ce sens, chercher à s'empêcher de pécher est le comble du péché). Il faut une irruption de Dieu par sa

¹⁹ J. LACAN, *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse* [1959-1960], texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, coll. « Champ freudien », 1986, p. 116.

²⁰ *Ibid.*, p. 115-116.

²¹ M. LUTHER, *Cours sur l'Épître aux Romains*, *op. cit.*, p. 36.

²² M. LUTHER, « Sermon sur I Pierre 1,18 s. », *WA* 12, 292, 2 *sq.*, cité par K. BARTH, *Dogmatique*, I/2**, trad. Fernand Ryser, Genève, Labor et Fides, 1954 (1938), p. 91.

parole adressée à la conscience – à l'oreille intime – pour arracher l'homme à lui-même et par là le donner à lui-même dans sa vérité. Et quelle est la vérité de l'homme selon Luther ? C'est reconnaître *qu'il est en lui-même la non-vérité* et que sa vérité est *à l'extérieur de lui*. Il s'agit que l'intériorité incentrée de l'homme serf du péché se place sous l'extériorité de la parole justifiante de Dieu pour devenir une *intériorité excentrique*, et à ce titre une *conscience libérée*, un cœur ouvert par et sur l'altérité. Pour tenter de saisir ce qui est en jeu dans ce rapport entre intériorité et extériorité, lisons à nouveau dans le *Cours sur l'Épître aux Romains* de 1515-1516 :

7. « “Justice” et “injustice” ont dans l'Écriture une acception bien différente de celle que leur donnent les philosophes et les juristes. C'est évident, car ceux-ci les considèrent comme des qualités de l'âme, etc. Mais la “justice” de l'Écriture dépend plutôt de l'imputation par Dieu que de l'essence de la chose. En effet, celui qui a la justice n'a pas seulement la qualité de celle-ci : bien mieux, il est tout à fait pécheur et injuste. Mais il est celui qui, confessant son injustice et implorant la justice de Dieu, est miséricordieusement réputé juste par Dieu, et que Dieu a voulu tenir pour tel auprès de lui. C'est pourquoi, tous, nous naissons et nous mourons dans l'iniquité, c'est-à-dire dans l'injustice : c'est seulement dans la façon dont nous sommes considérés par un Dieu miséricordieux, par la foi en son Verbe, que nous sommes justes²³. »

La notion centrale, ici, est celle d'*imputation* : à la différence de la conception traditionnelle de la *justice infusée* (ou justice intrinsèque), c'est-à-dire la justice qui est transmise par Dieu à l'être humain et qui – pour le dire schématiquement – introduit un changement dans sa nature (l'humain devient juste en lui-même), la *justice imputée* (ou justice extrinsèque) ne change strictement rien à la nature humaine (puisque l'humain n'est de toute façon pas considéré sous l'angle de sa nature, mais seulement sous l'angle de ses relations). La justice imputée change seulement *la façon dont l'homme est regardé* par l'instance-Dieu, et donc *la façon dont il se reçoit* à travers ce regard extérieur. Autrement dit : la justification du pécheur est ici à comprendre non pas comme *la réparation d'une nature abîmée* mais comme *la recréation d'une relation détruite*. Dans cette perspective, ma justice n'est pas en moi, elle est en dehors de moi, en Christ qui me justifie. On peut le tourner autrement : le Christ qui est en moi par la foi en la parole justifiante de Dieu, place l'extériorité de la justice de Dieu au plus intime de moi-même. Dans l'un et l'autre cas, je vis d'une justice offerte, que je ne peux jamais conquérir ni m'accaparer parce qu'elle désigne *un indisponible au cœur de moi-même*.

La seule attitude possible pour vivre de cette justice offerte est une « confiance assurée du cœur²⁴ », dit Luther. Telle est la quintessence de sa conception de la foi : à la différence d'une simple croyance, la *fides* est une confiance, elle est *la présence même du Christ (Christus praesens)* à l'intime de l'intime. Par conséquent, pour Luther, la foi qui justifie n'est pas « ma » foi au sens d'un organe religieux, d'une qualité intrinsèque ou de la manifestation d'un « vouloir croire » : elle est la foi du Christ (*fides Christi*) agissant en moi pour susciter inlassablement ma foi d'être humain (*fides hominis*). Il est fondamental pour Luther de préciser que la foi n'est jamais que *la foi d'un autre* agissant en soi. On pourrait dire que la foi est la confiance en la confiance d'un autre.

Nous avons vu qu'une relation à Dieu détruite est pour Luther synonyme de mort. Par conséquent, la justification du pécheur comprise comme recréation d'une relation à Dieu morte – qui permet à la fois à Dieu d'advenir comme Dieu et par là-même à l'homme d'advenir comme homme (en cessant de vouloir être Dieu) – équivaut strictement à une *résurrection*. Luther écrira beaucoup plus tard dans son *Commentaire de la Genèse* de 1543-1545 :

²³ M. LUTHER, *Cours sur l'Épître aux Romains*, op. cit., p. 35-36.

²⁴ M. LUTHER, *Commentaire sur l'Épître aux Galates* (1535), t. I, MLO XV, p. 142.

8. « Ériger et éveiller les consciences n'est rien d'autre que ressusciter les morts [*erigere et excitare conscientias nihil aliud est quam suscitare mortuos*]²⁵. »

La prédication de l'Évangile qui atteste de l'imputation gratuite de la justice de Dieu à l'homme pécheur est, ce faisant, au service d'une parole de résurrection qui fait passer la conscience – le cœur, le lieu le plus intime de l'écoute – de la mort à la vie. Mort et vie désignant ici, on l'aura compris, une position subjective de fermeture ou d'ouverture à l'altérité. Or, dans ce processus de prédication d'un Évangile de libération/résurrection des consciences, l'affirmation du serf arbitre joue pour Luther un rôle majeur :

9. « Si un homme est persuadé qu'il peut se sauver lui-même, si peu que ce soit, il se confie en ses propres forces et ne désespère pas de lui-même²⁶. »

Se confier en ses propres forces et placer sa confiance dans le Christ sont des attitudes mutuellement exclusives. Aussi, en niant le libre arbitre *pour ce qui concerne l'axe théologique de l'existence*, Luther entend vider l'être humain de toute qualité propre dont il pourrait s'enorgueillir devant Dieu. Le caractère désespérant de l'affirmation massive du serf arbitre a en réalité pour fonction de créer la *disposition* permettant de recevoir la grâce, de la recevoir *vraiment*, c'est-à-dire comme un cadeau immérité. Pour Luther, seule la personne qui se présente à Dieu les mains vides, désespérant d'elle-même et de sa propre justice, a en elle *l'espace disponible* pour recevoir la parole justifiante et libératrice de la grâce. Car la grâce n'est rien d'autre que le fait d'être libéré de soi-même, ou pour le dire plus précisément elle est le fait d'être libéré du souci ultime de soi-même, ou encore : elle est le fait d'être libéré du souci de sa propre liberté en acceptant que *la liberté soit un don*. La grâce, en ce sens, est *libération de la liberté*. Elle est libération de la liberté serve d'elle-même et de sa propre tendance à affirmer le soi par négation de l'autre.

Du coup, la grâce selon Luther est libération de l'injonction à conquérir sa dignité, à se faire bien voir au miroir des idéaux sociaux ou religieux, à être mesuré à des critères qui tyrannisent la conscience en exigeant qu'elle s'aligne sur une échelle des valeurs. Au contraire, c'est quand il ne vaut plus rien à ses propres yeux, quand la parole de Dieu l'a révélé à lui-même comme *le pécheur insauvable qu'il est* – dans une sorte de traversée du miroir –, que l'être humain peut faire l'expérience d'un salut en découvrant qu'il n'a pas à monnayer son identité car la grâce place celle-ci hors de toute logique comptable. La grâce est donc le fait d'être *donné* à soi-même, et par conséquent d'être délivré de l'obligation de *devoir* être soi-même (obligation que formule, par exemple, l'injonction contemporaine : « Soyez libres ! »). Ainsi, comme le soutient G. EBELING, « le fait de parler du serf arbitre ne vise rien d'autre qu'une manière adéquate de parler de la liberté. [...] L'attestation que le libre arbitre n'est rien s'entend finalement comme Évangile, donc comme attestation de la liberté glorieuse des enfants de Dieu²⁷ ». On peut alors comprendre autrement que comme un dualisme métaphysique déterministe, cette affirmation imagée de Luther qui a fait couler beaucoup d'encre :

10. « Ainsi la volonté humaine, placée entre Dieu et Satan, est semblable à une bête de somme. Quand c'est Dieu qui la monte, elle va là où Dieu veut qu'elle aille [...]. Lorsque Satan la monte, elle va là où Satan veut qu'elle aille. Et elle n'est pas libre de choisir l'un ou l'autre de ces deux cavaliers ; mais ceux-ci se combattent pour s'emparer d'elle et la posséder²⁸. »

²⁵ M. LUTHER, *Commentaire de la Genèse* (1543-1545), *WA* 44, 546, 24, cité par G. EBELING, *Répondre de la foi*, *op. cit.*, p. 137-138.

²⁶ M. LUTHER, *Le serf arbitre*, *op. cit.*, p. 50.

²⁷ G. EBELING, *Luther*, *op. cit.*, p. 182.

²⁸ M. LUTHER, *Le serf arbitre*, *op. cit.*, p. 53.

Dieu et Satan, chez Luther, ne sont pas des entités démoniques qui se disputent l'homme dans un affrontement cosmique. Il y aurait beaucoup à dire sur le rapport de Luther au diable, qui est extrêmement complexe²⁹, mais je me contenterai d'en souligner un aspect. Pour le dire très rapidement, Dieu représente l'autre radical par lequel *la conscience qui lui est liée* est authentiquement libre. Tandis que Satan représente *l'absence de Dieu*, à comprendre au sens de la négation de Dieu par la conscience *qui cherche à être libre par elle-même* en se posant elle-même comme Dieu³⁰. Par conséquent, affirmer le serf arbitre, c'est rapporter *la liberté de la conscience à la liberté de Dieu*. Dans ce sens-là, et dans ce sens-là seulement, Luther peut concéder que l'on puisse parler d'un libre arbitre, d'une façon extrêmement précise et, à vrai dire, assez malicieuse :

11. « Mais si nous appelons “force du libre arbitre” la capacité qu'a l'homme d'être saisi par l'Esprit et rempli par la grâce de Dieu, comme une créature vouée à la vie ou à la mort éternelle, alors nous nous exprimons avec justesse. Cette force, cette aptitude ou – comme disent les sophistes – cette qualité dispositive [*qualitas dispositiva*] et cette aptitude passive [*aptitudo passiva*], nous reconnaissons (et qui pourrait en douter ?) que ni les arbres, ni les bêtes ne la possèdent. Car, comme dit le proverbe, Dieu n'a pas créé le ciel pour les oies³¹. »

Si l'on tient absolument à doter l'être humain d'un libre arbitre devant Dieu – préoccupation légitime à plus d'un titre, me direz-vous ! – ce ne peut être, pour Luther, qu'au sens où ce terme désigne *la reconnaissance de ma propre non-liberté* qui me dispose à recevoir la liberté que Dieu me donne par l'Évangile.

Reste, pour terminer, à indiquer le lien qui peut exister, d'une part, entre l'affirmation du serf arbitre et la liberté de la conscience dans le rapport aux autorités religieuses et politiques, et d'autre part entre la liberté de la foi et le service du prochain sur le plan éthique. Je ferai deux brèves remarques en commentant les deux dernières citations. La première est la fin du discours de Luther devant la Diète de Worms en 1521, où il est sommé par les représentants du Pape et de l'Empereur de se rétracter quelques mois après son excommunication (il joue donc très gros dans sa réponse) :

12. « Puisque Votre S. Majesté et Vos Seigneuries demandent une réponse simple, je vous la donnerai sans cornes ni dents. Voici : à moins qu'on ne me convainque [autrement] par des attestations de l'Écriture ou par d'évidentes raisons – car je n'ajoute foi ni au pape ni aux conciles seuls, puisqu'il est clair qu'ils se sont souvent trompés et qu'ils se sont contredits eux-mêmes – je suis lié par les textes scripturaires que j'ai cités et ma conscience est captive des paroles de Dieu ; je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sûr ni honnête d'agir contre sa propre conscience³². »

²⁹ Voir J.-D. CAUSSE, « Luther et l'angoisse de l'enfer », *Études théologiques et religieuses* 69 (1994/4), p. 515-528, republié dans *Études théologiques et religieuses*, t. 96 (hors-série), Jean-Daniel Causse, *une pensée de l'ouvert. Articles publiés dans ETR (1993-2019)*, p. 27-39.

³⁰ Satan peut également désigner pour Luther une *présence* de Dieu insupportable, l'être humain se sentant écrasé sous le poids d'une majesté divine ayant tous les traits d'un Surmoi infernal. Seule la présence d'un Dieu abaissé dans l'humanité du Christ (*Deus humanus*, dit Luther) est en vérité tolérable pour l'être humain et source de vie pour lui. Luther introduit en effet une distinction, primordiale, entre le « Dieu nu » (*Deus nudus*) que nul ne doit chercher à connaître en son essence, et le « Dieu révélé » (*Deus revelatus*) qui se fait connaître à travers une parole appelant à la foi. « Chercher Dieu en dehors de Jésus c'est le diable [*iam extra Iesum quaerere deum est diabolus*] » (M. LUTHER, *WA* 40, 3, 337). De fait, une présence « diabolique » de Dieu équivaut à l'absence de Dieu. Tout dépend de ce que l'on met sous le mot « Dieu » !

³¹ M. LUTHER, *Du serf arbitre*, *op. cit.*, p. 54.

³² M. LUTHER, *Le discours de Martin Luther devant la Diète de Worms le 18 avril 1521*, MLO II, p. 316.

Après le parcours que nous avons effectué, il devrait apparaître clairement que lorsque Luther fait preuve d'une liberté peu commune en se réclamant de sa conscience pour refuser de s'incliner face aux autorités, c'est d'une façon bien différente de celle qui consisterait à mettre en avant une conscience morale héroïque et souveraine, selon l'image un peu romantique (et qu'aiment bien colporter les protestants) d'un rebelle antisystème qui place la liberté individuelle au-dessus de tout³³. Il est évident que nous n'avons pas affaire ici à une apologie de la liberté de conscience au sens philosophique et juridique conféré à cette notion par la modernité. Il est du coup plutôt amusant de lire chez Joseph de Maistre ou chez Chateaubriand (plus près de nous chez Régis DEBRAY ou Michel HOUELLEBECQ) le reproche fait à Luther d'avoir ruiné les fondements de la civilisation occidentale en affirmant les droits de la conscience, le primat de l'individu sur le collectif, la Réforme apparaissant comme la matrice des Lumières et de la Révolution française, cette catastrophe pour l'hégémonie du catholicisme sur la société (qui réjouit certains et plonge d'autres dans la nostalgie)³⁴. Or, il est patent que si Luther s'autorise à désobéir aux autorités en invoquant sa conscience (jusqu'à risquer très concrètement sa vie), c'est uniquement en tant qu'il s'agit d'une conscience *captive*, c'est-à-dire une conscience hétéro-déterminée, tributaire d'une autorité *ultime* qui transcende les autorités, et qui est celle – pour lui – de la parole de Dieu. La liberté de la conscience à l'égard des pouvoirs religieux et politiques est conditionnée par une captivité de la conscience à l'égard de l'Évangile. C'est parce que la conscience reconnaît dans l'Évangile le point d'appui extérieur sur lequel elle se fonde en renonçant à s'appartenir à elle-même, qu'elle trouve la liberté de s'opposer à ceux qui cherchent à la soumettre.

La question n'est donc pas ici « liberté de la conscience » *versus* « soumission de la conscience », comme si soumission et liberté s'excluaient mutuellement, mais « soumission de la conscience à une autorité qui la rend libre (et, en premier lieu, libre du souci de sa liberté) » *versus* « soumission de la conscience à une autorité qui la contraint (en cherchant à la conformer à la norme établie) ». Comme je le disais au début de cet exposé, la question de la liberté de la conscience équivaut à la question de savoir quelle autorité ou quel « Dieu » règne sur la conscience. Quelle que soit la réponse, nous avons dans tous les cas affaire à une *liberté serve*. Lisons pour finir la thèse majeure du livre le plus célèbre de Luther, le *Traité de la liberté chrétienne* de 1520 :

13. « Le chrétien est l'homme le plus libre ; maître de toutes choses, il n'est assujéti à personne. L'homme chrétien est en toutes choses le plus serviable des serviteurs ; il est assujéti à tous³⁵. »

Le paradoxe de la liberté chrétienne selon Luther trouve ici sa formulation condensée. Le chrétien est le plus libre car sa conscience est fondée dans la parole du Dieu de grâce qui reconnaît chacun indépendamment de ses mérites, il est donc délivré de la nécessité de faire le bien pour assurer son identité, délivré de toute logique d'autojustification dans laquelle le bien fait à l'autre est toujours une façon détournée de se faire du bien à soi, et il n'a pas à redouter le légalisme religieux ni à craindre les pouvoirs humains. Mais parce qu'il est délivré, par l'Évangile, du souci ultime de soi, parce qu'il est libéré du souci de sa propre liberté, il est fondé à mettre librement sa liberté au service de son prochain. Si la *source* de la liberté chrétienne selon Luther est la gratuité du don de Dieu, sa *pointe* est la responsabilité vis-à-vis d'autrui. La liberté chrétienne est une « libération de » autant qu'une « libération pour » : il s'agit d'être libéré *de soi-même pour* autrui. La liberté serve qui se manifeste dans le service d'autrui ne consiste d'ailleurs pas à vouloir

³³ Cette représentation de Luther « héros de la conscience souveraine et du libre examen » est en fait un topos des XVIII^e et XIX^e siècles, partagé par les protestants et les catholiques (les premiers pour s'en féliciter, les seconds pour le critiquer).

³⁴ Voir M. LIENHARD, « La liberté selon Luther et selon la Révolution Française », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 74 (1994/1), p. 67-79. DOI : 10.3406/rhpr.1994.5267

³⁵ M. LUTHER, *Le traité de la liberté chrétienne* (1520), MLO II, p. 275.

son bien mais à l'aimer – et il n'est pas certain qu'aimer autrui et vouloir son bien soient toujours une seule et même chose.

Éléments bibliographiques

1) Sources

Édition de référence des œuvres complètes de Martin Luther en latin et en allemand :
Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe [*Weimarer Ausgabe* = *WA*], Weimar, Böhlau, 1883-1986.

Traduction française partielle dans :

Martin Luther Œuvres [= *MLO*], 20 vol., publiées sous les auspices de l'Alliance nationale des Églises luthériennes de France et de la revue *Positions luthériennes*, Genève, Labor et Fides, 1957-.

Œuvres I-II, éd. Marc Lienhard et Matthieu Arnold, Paris, Gallimard, coll. « Pléiade », 1999-2017.

2) Principaux textes cités

LUTHER Martin, *Controverse contre la théologie scolastique* (1517), *MLO I*, p. 96-101.

–, *Controverse tenue à Heidelberg* (1518), *MLO I*, p. 121-140.

–, *Le traité de la liberté chrétienne* (1520), *MLO II*, p. 275-306.

–, *Le discours de Martin Luther devant la Diète de Worms le 18 avril 1521*, *MLO II*.

–, *Le jugement de Martin Luther sur les vœux monastiques* (1521), *MLO III*, p. 87-219.

–, *Le serf arbitre* (1525), *MLO V*, p. 11-236.

–, *Cours sur l'Épître aux Romains [extraits]*, *Œuvres I*, p. 3-96.

EBELING Gerhard, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, trad. Annelise Rigo et Pierre Bühler, Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques 6 », 1983 (1964).

–, *Répondre de la foi. Réflexions et dialogues*, trad. Pierre Bühler et al., Genève, Labor et Fides, coll. « Lieux théologiques 46 », 2012 (1959-1994),

LACAN Jacques, *Le Séminaire*, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse* [1959-1960], texte établi par Jacques-Alain Miller, Paris, Seuil, coll. « Champ freudien », 1986.

3) Études

ANTIER Guilhen, « Luther par Luther. Du péché à la justice, l'expérience de la foi », *Études théologiques et religieuses* 90 (2015/2), p. 181-201. DOI : 10.3917/etr.0902.0181

–, « Luther et Lacan. Exploration et redéploiement d'un héritage », *Laval théologique et philosophique* 73 (2017/2), p. 141-165. DOI : 10.7202/1042442ar

ARNOLD Matthieu, *Martin Luther*, Paris, Fayard, 2017.

–, « La théologie de Martin Luther et la théologie contemporaine : interpellations réciproques », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 84 (2004/1), p. 53-75. DOI : <https://doi.org/10.3406/rhpr.2004.1061>

BERNER Gottfried, *La notion de liberté chez Luther*, Paris, Librairie protestante, 1980².

BOISSET Jean, *Érasme et Luther : libre ou serf arbitre ?*, Paris, PUF, coll. « Bibliothèque de philosophie contemporaine. Histoire de la philosophie et philosophie générale », 1962.

BÜHLER Pierre, *Le problème du mal et la doctrine du péché*, Genève, Labor et Fides, 1976.

- CAUSSE Jean-Daniel, « Luther et la question de la conscience. Problématisation et esquisse d'enjeux contemporains », *Revue d'éthique et de théologie morale* 293 (2017/1), p. 43-52. DOI : 10.3917/retm.293.0043
- , « Qu'est-ce qu'un sujet luthérien ? », *Revue théologique de Louvain* 49 (2018/2), p. 226-239. DOI : 10.2143/RTL.49.2.3284790
- CHANTRAINE Georges, *Érasme et Luther, libre et serf arbitre. Étude théologique et historique*, Paris/Namur, Lethielleux/Presses universitaires de Namur, coll. « Le Sycomore. Série Horizon 5 », 1981.
- LIENHARD Marc, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Paris/Genève, Le Centurion/Labor et Fides, 1983.
- , *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, Labor et Fides, coll. « Histoire », 2017.
- , « La liberté selon Luther et selon la Révolution Française », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 74 (1994/1), p. 67-79. DOI : 10.3406/rhpr.1994.5267
- UDOLF Jürgen, *Martinus Luder – Eleutherius – Martin Luther. Warum änderte Martin Luther seinen Namen?*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter, coll. « Indogermanische Bibliothek 3 », 2016.
- VIAL Marc, « “Fides facit personam”. La notion de personne chez Luther et quelques-uns de ses lecteurs contemporains », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne] 31 (2012). DOI : 10.4000/cps.2240
- WESTERINK Herman, « Eternal Hate and Conscience: on the Filiation between Freudian Psychoanalysis and Early Seventeenth Century Protestant Thought », *Psychoanalysis and History* 13 (2011), p. 5-24. DOI : 10.3366/pah.2011.0002