



LUTHER D'APRÈS LES RECHERCHES RÉCENTES

[Marc Lienhard](#)

Centre Sèvres | « [Recherches de Science Religieuse](#) »

2017/3 Tome 105 | pages 363 à 390

ISSN 0034-1258

ISBN 9782913133761

DOI 10.3917/rsr.173.0363

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2017-3-page-363.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

LUTHER D'APRÈS LES RECHERCHES RÉCENTES

par Marc LIENHARD
Université de Strasbourg

Luther et la tradition¹

De tout temps, on a souligné l'enracinement de Luther dans la Bible. Comme moine, il ne cesse de prier les psaumes; comme professeur, il commente la Bible pour ses étudiants; dans ses controverses, il s'en remet à l'autorité de la Bible.

À la suite des travaux d'Ebeling² sur l'herméneutique de Luther, les luthérologues ont mis en évidence sa démarche interprétative, son rejet de l'allégorie et sa concentration sur le sens littéral du texte biblique et sur son sens tropologique, compris comme l'application du texte au fidèle. Relevons toutefois une étude récente de Kenneth Hagen selon laquelle la suppression par Luther de la méthode des quatre sens n'a pas été aussi radicale que l'affirmait Ebeling³. Divers travaux ont porté sur la clarté de l'Écriture, sur l'interprétation de la Bible par elle-même dans l'optique de Luther, sur sa lecture christocentrique. Selon Lortz et d'autres, Luther n'avait pas été un « *Vollhörer* » de l'Écriture, il n'aurait pas pris en compte l'Écriture dans sa diversité. D'autres travaux ont fait valoir que, pour Luther, l'Écriture avait un centre, le Christ sauveur, et qu'il fallait interpréter toute l'Écriture en fonction de ce centre.

1. Marc LIENHARD, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Labor et Fides, Genève, 2016, p. 73-154.

2. Voir en particulier *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*, Kaiser, Munich, (1942) 1962.

3. Kenneth HAGEN, *Luther's Approach to Scripture as seen in his "Commentaries" on Galatians 1518-1538*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1993.

À maintes reprises, Luther cite le mot de Bernard de Clairvaux selon lequel il valait mieux boire à la source qu'à la rivière. On notera cependant qu'il ne cesse pas pour autant de se référer aux dogmes de l'Église Ancienne qu'il perçoit comme une interprétation fidèle de l'Écriture sainte, ainsi qu'aux Pères de l'Église, tout en conservant une liberté critique à leur égard.

Luther s'est fondé sur les dogmes trinitaire et christologique élaborés par les conciles de Nicée (325), Constantinople (381), Éphèse (431) et Chalcédoine (451), mais il les a compris, notamment en ce qui concerne le dogme trinitaire, à travers l'approche d'Augustin qui soulignait l'unité des trois personnes de la Trinité. L'observateur du XXI^e siècle peut s'étonner que le fond commun de l'apport de l'Église Ancienne n'ait pas davantage rapproché les catholiques et les protestants. On se demande aussi dans quelle mesure ces dogmes ont joué un rôle dans l'élaboration des doctrines centrales de la Réformation telles que la justification par la foi.

Pour ce qui est des Pères de l'Église, les recherches récentes⁴ ont confirmé la place prédominante d'Augustin dans la démarche de Luther. C'est pour lui « le plus grand théologien depuis les apôtres » (WA Tr 4, 601, 6-7, n° 5009). Il le cite plus de mille fois et a lu trente-quatre de ses écrits. Notamment les écrits antipélagiens d'Augustin ont conforté Luther dans son combat contre les théologiens scolastiques de la fin du Moyen-Âge. Berndt Hamm a souligné que la référence à Augustin n'était pas évidente pour tout le monde au XVI^e siècle⁵. Ainsi, Érasme et d'autres donnaient la préférence à Jérôme pour faire place à une certaine forme de liberté humaine dans le processus de salut. Selon une thèse, défendue par H.A. Oberman⁶, il y aurait eu dans l'ordre des augustins, auquel appartenait Luther, une école théologique se référant à Augustin, représentée en particulier par Grégoire de Rimini (1300-1358) et qui aurait marqué les débuts théologiques de Luther. Mais cette thèse ne s'est pas imposée. Au-delà de l'accord fondamental au sujet de la grâce et de la justification par la foi, des différences se font jour. Ainsi Luther parle de l'imputation de la justice de Dieu au pécheur, alors que, pour Augustin, la justification consiste en une transformation effective de l'homme par la grâce.

Par ailleurs, certains travaux ont mis en évidence bien d'autres références patristiques chez Luther⁷. Pour la philologie et le sens littéral des textes, il se réfère à Jérôme, mais combat bien souvent ses conceptions

4. Voir la bibliographie indiquée dans LIENHARD, *Luther. Ses sources...*, *op. cit.*, p. 109.

5. « Hieronymus-Begeisterung und Augustinismus vor der Reformation », in: Berndt HAMM, *Religiosität im späten Mittelalter*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010, p. 156-243.

6. *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation*, De Gruyter, Berlin, 1981.

7. LIENHARD, *Luther. Ses sources...*, p. 103-107.

théologiques. Il cite aussi Cyprien, Hilaire de Poitiers et Irénée, et, une quarantaine de fois, Athanase, et l'un ou l'autre Père grec. Luther critique les Pères dans certains domaines, pour leur penchant à une interprétation allégorique de l'Écriture, pour leur méconnaissance de la distinction entre la loi et l'Évangile, et pour l'atteinte que certains portent à la justification par la foi.

Au-delà des Pères de l'Église, l'influence durable de la tradition monastique a retenu l'attention. Luther a, certes, critiqué la vie monastique dans la mesure où elle était considérée comme la voie privilégiée pour trouver Dieu et le salut. Il n'empêche qu'un certain nombre d'auteurs⁸ soulignent aujourd'hui l'apport durable du monachisme à la spiritualité et à la théologie de Luther, en particulier l'insistance sur la vie chrétienne vue comme une pénitence permanente, le thème de la vocation, la communauté comme communion fraternelle, l'interprétation de l'Écriture, sans oublier la référence fréquente de Luther à Bernard de Clairvaux⁹.

L'héritage mystique reçu par Luther a, lui aussi, attiré l'attention ces dernières années. Si, selon son propre témoignage, Luther s'est détourné assez tôt de la mystique néoplatonicienne de Denys l'Aréopagite, il a été sensible à la mystique christocentrique de Bernard de Clairvaux. Selon Ulrich Köpf, Bernard aurait influencé, voire initié les diverses mystiques nuptiales ultérieures qu'on peut aussi trouver chez Luther¹⁰, un point de vue que des spécialistes tels que Lohse relativisaient. C'est surtout la mystique rhénane du XIV^e siècle qui a retenu l'attention ces dernières années, notamment dans les publications de Hamm¹¹ et de Leppin¹². Ils ont relevé la proximité de Luther avec des textes de Tauler ou encore avec la *Théologie germanique*, la parenté jusque dans le vocabulaire, l'attention portée au vécu, l'insistance sur la nécessaire appropriation de l'œuvre salutaire du Christ par le croyant et le souci de l'immédiateté de la relation entre Dieu et l'être humain. Mais des différences apparaissent aussi : la naissance de Dieu dans l'âme tient peu de place chez Luther, et il ne se limite pas à l'intériorité comme lieu de rencontre avec Dieu, mais fait place à la Parole « extérieure » annonçant la grâce et appelant à la foi.

8. *Ibid.*, p. 112-118.

9. THEO BELL, *Divus Bernhardus. Bernhard von Clairvaux in Martin Luthers Schriften*, Philipp von Zabern, Mayence, 1993.

10. ULRICH KÖPF, « Martin Luther als Mönch », *Luther, Zeitschrift der Luthergesellschaft* 55 (1984), p. 66-84 ; *id.*, „Monastische Traditionen bei Martin Luther“, in: CHRISTOPH MARKSCHIES, MICHAEL TROWITSCH, *Luther zwischen den Zeiten*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1999, p. 17-35.

11. BERNDT HAMM, VÖLKER LEPPIN, *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007 ; BERNDT HAMM, *Der frühe Luther. Etappen reformatorischer Neuorientierung*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.

12. VÖLKER LEPPIN, *Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln*, C.H. Beck, Munich, 2016.

L'attention s'est portée aussi sur la « théologie de la piété », et ce qu'elle a pu signifier pour Luther. À côté de Gerson¹³, c'est surtout Staupitz¹⁴, provincial des augustins et confesseur de Luther, qu'il faut citer ici. Il est difficile à situer dans l'histoire de la spiritualité. Mais, dans une ligne augustinienne, il a insisté sur la grâce, sur la méditation du texte biblique, sur l'union nuptiale entre le Christ et le chrétien.

Divers travaux ont, au cours des dernières décennies, réexaminé les rapports de Luther avec l'humanisme. Au vu de l'affrontement entre Luther et Érasme en 1524-25, on avait souligné avant tout les différences. Les travaux de Großmann¹⁵ et de Junghans¹⁶ ont apporté d'autres éclairages. Ils ont rappelé combien importante était pour Luther l'établissement de versions de la Bible plus fidèles, l'insistance des humanistes sur les langues originelles, leur appel à revenir aux sources bibliques et patristiques, leurs efforts en faveur des écoles et de l'éducation. Helmar Junghans a attiré aussi l'attention sur la place de la rhétorique dans les écrits et la démarche de Luther. Il n'empêche que des divergences sont apparues, en particulier dans la perception de la Bible, comprise par Luther comme Parole de Dieu nourrissant la foi et pas seulement comme la plus ancienne des traditions chrétiennes. Et, surtout, l'affrontement avec Érasme a révélé le fossé entre une sotériologie tout entière basée sur la grâce, seule source de salut, et une approche faisant place à une certaine coopération de l'homme à son salut.

Les premiers cours de Luther et la percée réformatrice

En 1513, Luther commence, à l'Université de Wittenberg, son activité d'enseignement en commentant la Bible. Il se penche successivement sur les psaumes, l'épître aux Romains, puis les épîtres aux Galates et aux Hébreux. Il est l'auteur de plusieurs séries de thèses qui traitent en particulier de la théologie scolastique et des indulgences. Le commentaire sur les psaumes n'a été découvert qu'en 1876 et celui sur l'épître aux Romains en 1908. Ces découvertes sont à la base de ce qu'on a qualifié de « *Lutherrenaissance* », initiée principalement par Karl Holl (1866-1926)¹⁷.

13. Marc VIAL, *Jean Gerson, théoricien de la théologie mystique*, Vrin, Paris, 2006.

14. Markus WRIEDT, *Gnade und Erwählung. Eine Untersuchung zu Johannes von Staupitz und Martin Luther*, Philipp von Zabern, Mayence, 1991.

15. Maria GROSSMANN, *Humanism in Wittenberg 1485-1517*, Nieuwkoop, 1975.

16. Helmar JUNGHANS, *Der junge Luther und die Humanisten*, Hermann Böhlhaus Nachfolger, Weimar, 1984.

17. Karl HOLL, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I. *Luther*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1927⁴⁵.

Ce dernier a exploré de manière approfondie l'enseignement de Luther sur la justification par la foi ainsi que son ecclésiologie et d'autres domaines. Il répondait ainsi aux critiques du dominicain Henri Denifle¹⁸ selon lequel Luther ne s'était pas véritablement préoccupé de théologie, mais avait succombé aux tentations de la chair. Aux yeux de Denifle, Luther était d'ailleurs un ignare : ce qu'il affirmait au sujet de la justification par la foi était déjà bien connu au Moyen-Âge. L'approche catholique ultérieure a été initiée notamment par Joseph Lortz¹⁹. Comme Holl, il s'est penché sur les premiers cours de Luther, mais en y trouvant une démarche jugée compatible avec la tradition médiévale catholique. Selon Lortz, Luther avait « surmonté un catholicisme qui n'était pas catholique »²⁰.

Tout au long du XX^e siècle, les travaux relatifs aux premiers cours de Luther se sont multipliés, sous l'impulsion en particulier de Gerhard Ebeling et de l'attention qu'il a portée à l'herméneutique de Luther. Mais bien d'autres sujets ont été traités tels que la foi, l'espérance et la charité, la christologie, le baptême, l'Église, la pénitence, la justification et la loi, le monachisme, les modes d'expression de la théologie, l'humilité²¹.

Bernhard Lohse a synthétisé diverses approches théologiques de Luther, en soulignant avant tout les éléments nouveaux de sa démarche²². Mais il ne faut pas occulter ce qu'il y avait de traditionnel dans l'exposé de Luther : son interprétation christologique des psaumes, son recours à des distinctions telles que le mérite *de congruo* et le mérite *de digno*, l'acceptation de l'autorité des papes et des conciles, le rejet des dissidents tels que les hussites, l'un ou l'autre passage où une attitude d'humilité semble être reconnue comme une libre préparation humaine à l'obtention de la grâce.

Cela dit, Luther innove par sa concentration sur le sens tropologique. Il critique avec véhémence le recours à Aristote en sotériologie, ou encore les conceptions de Gabriel Biel. L'acquisition d'un mérite *de congruo* est pour lui un fruit de la grâce, et n'est pas dû aux capacités naturelles de l'homme. Une conception radicale du péché émerge. Le Christ seul est notre justice et cette justice est imputée au croyant. Le croyant est à la fois juste et pécheur. L'Église est décrite comme peuple fidèle, nourri et guidé

18. Heinrich DENIFLE, *Luther und das Luthertum in der ersten Entwicklung*, 2 vol., Franz Kirchheim, Mayence, 1904, 1909 ; trad. franç. partielle, *Luther et le luthéranisme*, 4 vol., Alphonse Picard, Paris, 1910-1913.

19. Joseph LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, 2 t., Fribourg en Br., 1939/1940 ; trad. française, *La Réforme de Luther*, Éd. du Cerf, Paris, 1970.

20. *La Réforme de Luther*, I, *ibid.*, p. 252.

21. LIENHARD, *Luther. Ses sources...* ; Bernhard LOHSE, *Luthers Theologie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995, p. 80-97.

22. LOHSE, *Luthers Theologie, op. cit.*, p. 61-97.

par la Parole. La vraie Église est cachée. En ce qui concerne la polémique contre la papauté, Luther est d'avis que la « pierre » de Mt 16, 18 (« sur cette pierre je bâtirai mon Église ») désigne le Christ et la foi.

Tout cela n'avait pas empêché Lortz et son école de considérer les premiers cours de Luther comme compatibles avec la foi catholique. Par contre, dans un livre de 1958 qui allait faire débat jusqu'à nos jours²³, Ernst Bizer remettait en question la portée réformatrice des premiers commentaires de Luther. D'après lui, l'humilité, très présente dans les textes, serait pré-réformatrice dans la mesure où elle restait encore comprise comme une œuvre humaine susceptible de mériter la grâce divine. Par ailleurs, Bizer est d'avis que ce qui est véritablement réformateur, c'est la place de la Parole de Dieu, plutôt que l'affirmation de la justification par la foi.

Le débat intense²⁴ suscité par l'ouvrage de Bizer a remis au premier plan, et pour plusieurs décennies, une problématique importante : à quel moment Luther a-t-il réalisé la percée réformatrice dont il parle en particulier dans une préface à ses œuvres, datant de 1545, et d'autre part en quoi consistait cette percée²⁵ ? Une partie des luthérologues a suivi la ligne initiée par Holl en situant la percée en 1514, voire 1513. D'autres se sont ralliés à la thèse de Bizer en plaçant la percée en 1518, voire, pour certains, en 1519 ou 1520. Le témoignage de 1545 permet de dater l'événement aussi bien en 1518 qu'auparavant. Mais s'agissait-il d'un événement datable ? Selon Heiko Oberman par exemple, c'était plutôt un processus de murissement progressif des conceptions de Luther que ce dernier a cristallisées longtemps après dans un événement précis. D'autres, comme Otto Hermann Pesch, ont proposé de faire une distinction entre le processus de murissement théologique dans les premiers cours de Luther et une percée et une prise de conscience existentielle qui aurait pu s'opérer à un moment précis.

Mais en quoi consistait la découverte réformatrice ? Pour des luthérologues tels que Lohse, c'était, d'après la préface de 1545, une nouvelle manière de comprendre la justice de Dieu selon l'Évangile : ce n'était plus une justice distributive, mais une justice par laquelle Dieu accorde

23. ERNST BIZER, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Verlag der Buchhandlung des Erziehungsheims, Neukirchen Kreis Moers, 1958.

24. MARC LIENHARD, « Christologie et humilité dans la *theologia crucis* du Commentaire de l'épître aux Romains de Luther », *RHPPh* 42 (1962), p. 300-315 ; BERNHARD LOHSE (dir.), *Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968 ; ID., *Der Durchbruch der Reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen*, Franz Steiner, Stuttgart, 1988.

25. MARC LIENHARD, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Labor et Fides, Genève, 1983, 1991/1998⁴, p. 384-402.

à l'homme son pardon. La préface de 1545 parle à ce sujet de « justice passive ». L'homme reçoit dans la foi cette justice libératrice qui ne lui confère pas seulement la grâce du pardon, mais commence aussi à le guérir dans une vie nouvelle.

Par contre, selon Ernst Bizer, la découverte réformatrice consiste pour Luther à comprendre la « Parole [...] comme moyen par lequel Dieu justifie l'homme parce qu'elle suscite en lui la foi ». C'est la Parole qui est seul instrument de salut et qui fonde la certitude du salut. D'après Bizer, on ne trouve pas cette affirmation chez Luther avant 1518, et c'est cette certitude qui a libéré Luther de ses angoisses.

Le débat entre les tenants des deux positions s'est peu à peu enlisé, tous les arguments ayant été échangés. La recherche actuelle sur Luther, sans occulter la portée biographique du texte de 1545, tend à valoriser l'étude des premiers textes de Luther et leur enracinement dans le Moyen-Âge, tout en relevant comment, peu à peu, des éléments nouveaux apparaissent, dans la concentration sur la justification par la foi, norme centrale de la démarche de Luther. Par ailleurs, la recherche est attentive au rôle joué par le conflit avec Rome et le développement d'une ecclésiologie réformatrice entre 1517 et 1520.

Remarquons que la datation et la définition de la percée réformatrice de Luther se répercutent aussi dans la manière dont on interprète son conflit avec Rome. Selon les partisans d'une datation précoce, Luther aurait, dès ses premiers cours, enseigné une nouvelle théologie qui devait conduire au conflit. Pour ceux qui fixent la percée réformatrice en 1518, c'est au contraire le conflit avec Rome qui l'a poussé à développer une théologie réformatrice.

Ce qui est sûr, c'est qu'avant 1518 Luther s'est opposé à la théologie occamiste de la fin du Moyen-Âge, représentée par Gabriel Biel. À ses yeux, elle valorise indûment la capacité de l'homme à aimer Dieu et à accomplir sa volonté, en relativisant le poids du péché originel et en réduisant la grâce à n'être qu'une qualité surnaturelle attribuée à l'homme, alors qu'elle est pour Luther le regard miséricordieux de Dieu sur l'homme, qui ne lui impute pas son péché.

À l'encontre de ceux qui se réfèrent à Aristote au Moyen-Âge, Luther proclame que l'homme ne devient pas juste en accomplissant de bonnes œuvres ; il réalise les bonnes œuvres parce qu'il est juste devant Dieu, par la foi. Celle-ci n'est pas un simple savoir ni une adhésion à une doctrine, mais union intime avec le Christ qui est notre justice, et confiance dans la promesse de Dieu. Puisqu'il faut définir l'homme et la grâce en termes de relation, Luther peut dire que le croyant est à la fois juste et pécheur. Il est pécheur dans la mesure où il se détourne de Dieu, et il est juste, non en se regardant lui-même et ses œuvres, mais en s'en remettant à la grâce de

Dieu. Ce double mouvement, en fait une prière, qui est à la fois pénitence et louange, se poursuit, y compris chez les saints, jusqu'à la fin d'une vie.

La portée de la démarche de Luther

Proche de saint Augustin, Luther a pris ses distances à l'égard de la théologie occamiste, mais ses critiques visent-elles toute la théologie scolastique, y compris Thomas d'Aquin ? Les spécialistes divergent à ce sujet. Selon O.H. Pesch, la théologie de type existentiel de Luther différerait, certes, de celle de Thomas d'Aquin qui analysait de manière objective et globale les affirmations de la foi, mais les deux approches sont légitimes. D'autres spécialistes, surtout protestants, soulignent plutôt les critiques adressées par Luther à Thomas.

Comme bien des théologiens du XV^e siècle, Luther se souciait d'unir la théologie et le vécu, en évitant la spéculation. En mettant la justification par la foi au centre de la spiritualité, il abandonne les multiples voies de sanctification proposées par l'Église de son temps, telles que les pèlerinages et les indulgences. Il est encouragé dans sa démarche par la mystique rhénane, représentée en particulier par Tauler et la *theologia deutsch*, éprise d'une relation directe et personnelle entre Dieu et l'homme, et prônant la passivité et l'acceptation de la souffrance. Cependant, pour Luther, le lien avec Dieu passera par la Parole prêchée, la Bible et les sacrements.

Même s'il a acquis entre 1513 et 1517 des certitudes théologiques durables, en particulier au sujet de la justification par la foi, son cheminement théologique n'est pas achevé pour autant. Il lui faudra préciser bien des questions touchant le rapport entre la Parole et la foi, la distinction entre la Loi et l'Évangile, la compréhension des sacrements, la conception de l'Église, le thème du sacerdoce universel des croyants. Le conflit déclenché par l'affaire des indulgences le poussera à affiner sa démarche.

La rupture

Ce fut l'affaire des indulgences qui entraîna la rupture entre Luther et l'Église romaine. En 1517, Luther élabore 95 thèses sur la vertu des indulgences. Il s'agit de thèses académiques en latin, destinées à faire l'objet d'un débat. Depuis le travail fondamental de Nikolaus Paulus²⁶ et ceux

26. Nikolaus PAULUS, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter vom Ursprung bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, 3 vol., Schöningh, Paderborn, 1922-1923.

de Bernhard Poschmann²⁷, l'histoire de la théorie et de la pratique des indulgences a été éclairée de diverses manières.

On sait que les indulgences sont en rapport avec le sacrement de la pénitence. L'indulgence remet la peine imposée au moment de l'absolution. Elle joue un grand rôle dans la piété de l'époque et sa portée s'était même étendue au purgatoire. L'Église pensait pouvoir l'attribuer aux pénitents sur la base du trésor des mérites surrogatoires du Christ et des saints. Le regard porté par les théologiens sur les indulgences n'était pas unanime et, malgré deux prises de position de deux papes, une doctrine établie par un concile et un pape faisait défaut. Au temps de Luther, un trafic financier peu édifiant les discréditait.

Luther a pris position en tant que docteur en théologie qui se sait responsable de la bonne doctrine. Erwin Iserloh a remis en question en 1961 l'historicité de l'affichage des thèses par Luther²⁸, puisque Melancthon, qui en avait parlé, n'avait rejoint Wittenberg qu'en 1518. Dans une publication de 2008²⁹, les deux points de vue s'affirment. L'affichage semble plausible comme acte académique habituel pour plusieurs, d'autres le rejettent. Mais pourquoi Luther a-t-il élaboré ces thèses et, puisque bien des questions relatives aux indulgences étaient encore ouvertes et n'avaient pas été tranchées, pourquoi ont-elles conduit à la rupture³⁰ ? Sans remettre en cause les indulgences comme remise des peines imposées par l'Église, Luther veut voir toute la vie chrétienne comme une pénitence. À ses yeux, le pouvoir de l'Église ne s'étend pas au purgatoire et ne peut libérer les pénitents de peines imposées par Dieu. Et le vrai trésor de l'Église, c'est le saint Évangile. En soi, les thèses devaient être discutées, mais Luther, dans son discours, s'exprime avec autorité : « il faut instruire les chrétiens... » (Thèses 42-51).

La controverse suscitée par les thèses déborde rapidement la question des indulgences pour s'étendre à l'autorité de l'Église, en particulier celle du pape, à la doctrine des sacrements et à l'interprétation de l'Écriture. Dans un ouvrage récent, l'historien Volker Reinhardt a décrit avec précision à la fois les préoccupations de Luther, la situation de la papauté, et la

27. Bernhard POSCHMANN, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Hanstein, Bonn, 1948 ; id., *Pénitence et onction des malades*, Éd. du Cerf, Paris, 1966, p. 183-207 ; Marc LIENHARD, *Identité confessionnelle et quête de l'unité*, Olivétan, Lyon, 2007, p. 262-271 ; Matthieu ARNOLD, *Martin Luther*, Fayard, Paris, 2017, p. 99s.

28. Voir notre présentation du dossier dans LIENHARD, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, op. cit., p. 394-402 ; ARNOLD, *Martin Luther*, op. cit., p. 99-126.

29. Joachim OTT/Martin TREU (dir.), *Luthers Thesenanschlag - Faktum oder Fiktion*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig, 2008.

30. Thomas KAUFMANN, *Histoire de la Réformation*, Labor et Fides, Genève, 2014, p. 128-158 ; ARNOLD, *ibid.*, p. 99-135.

manière dont la protestation de Luther fut reçue à Rome³¹. Les questions au sujet de l'indulgence ne furent pas prises en compte. Un jugement équitable avait été promis à Luther; en fait, c'est l'autorité du pape que lui oppose Prierias. Le pape et le concile ne peuvent errer: celui qui interprète l'Écriture autrement que ces instances est un hérétique.

La papauté, qui avait, dans un premier temps, convoqué Luther à Rome, finit par accepter qu'il comparaisse à Augsbourg, en Allemagne, devant le cardinal Cajetan, légat du pape. Cajetan s'était préparé avec soin à cette rencontre, comme le montrent les opuscules d'Augsbourg publiés en 1994, qui attestent sa lecture d'écrits de Luther et ses propres réflexions³². Il est regrettable que l'entrevue d'Augsbourg nous soit seulement relatée, sur le fond, par Luther lui-même³³. Volker Reinhard évoque, certes, un récit posthume de Cajetan³⁴ où ce dernier affirme que Luther aurait été à bout d'arguments et qu'il aurait révélé un visage démoniaque et se serait contredit. Les opuscules de Cajetan et le récit de Luther permettent de se faire une idée de ce qui a été débattu à Augsbourg. Cajetan accuse Luther de diffuser de nouvelles doctrines; d'après lui, les conceptions de Luther conduisent à « édifier une nouvelle Église », car il remet en cause l'objectivité salutaire du sacrement en affirmant que ce n'est pas le sacrement, mais la foi dans le sacrement qui justifie le croyant. Or, pour le cardinal, l'Église en tant que réalité objective s'oppose à la certitude d'un individu. Cajetan demande à Luther de rétracter ses erreurs. Mais, comme Luther veut savoir quelles sont ses erreurs et veut être convaincu par des arguments scripturaires, une discussion s'engage au sujet du trésor de l'Église, de l'autorité du pape, du rapport entre l'Écriture et l'Église et de la foi au moment de la communion.

L'appel de Luther au concile et la dispute de Leipzig, où Luther affirme que les conciles peuvent se tromper, comme le montre la condamnation de Jean Hus par le concile de Constance, n'apportent pas de solution au conflit. La menace d'une excommunication se précise avec la bulle *Exsurge Domine* qui pêche cependant par imprécision dans la mesure où les conceptions de Luther sont, certes, citées fidèlement, mais tirées loin du contexte, et qu'une incertitude naît du fait qu'elles sont déclarées, « selon

31. Volker REINHARDT, *Luther, der Ketzer: Rom und die Reformation*, C.H. Beck, Munich, 2016, en particulier p. 63-95.

32. Charles MOREROD, o.p., *Cajetan et Luther en 1518. Édition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg et de Cajetan*, Éd. Universitaires de Fribourg, Fribourg, 1994, 2 tomes; voir aussi KAUFMANN, *Histoire de la Réformation*, op. cit., p. 160-173; ARNOLD, *Martin Luther*, p. 144-155.

33. Acta Augustana, WA 2, p. 21-26.

34. REINHARDT, *Luther, der Ketzer*, op. cit., p. 96-98.

le cas, hérétiques ou scandaleuses, conduisant en erreur les esprits simples ou opposées à la vérité catholique »³⁵.

Luther refuse de se soumettre, en appelle encore une fois au concile, et finit par brûler la bulle du pape et le droit canon. Il est excommunié le 3 janvier 1521.

Les historiens actuels soulignent en général le silence des évêques allemands concernés quand Luther élève la voix, ainsi que les faiblesses de la réaction de Rome qui accuse Luther d'anti-papalisme et le somme de se rétracter. Quant au concile auquel Luther fait appel, il ne peut se réunir sans avoir été convoqué par le pape. On a pu relever aussi que les positions de Luther, marquées par le paulinisme et l'augustinisme, étaient difficiles à concilier avec la théologie dominante de la fin du Moyen-Âge. Mais n'y avait-il pas de moyen institutionnel pour régler le conflit ? Une étude de Klaus Unterburger semble ouvrir une porte³⁶. L'auteur rappelle que, depuis le Haut Moyen-Âge, on distinguait dans la chrétienté le ministère d'enseignement des docteurs et celui des prédicateurs, pasteurs et évêques. Les docteurs devaient fonder et défendre la foi, les autres devaient annoncer l'Évangile. La distinction se trouve aussi dans le premier cours de Luther sur les psaumes. Mais que faire en cas de conflit entre les deux types de ministres ? Selon des théologiens des XIII^e et XIV^e siècles tels que Henri de Gand (1217-1293) et Godefroid de Fontaines (vers 1250-après 1305), l'autorité ne pouvait contraindre un théologien à enseigner à l'encontre de ses propres convictions. Il devait se taire plutôt que de désobéir, sauf si le désaccord portait sur la question du salut. Luther se réclame de l'apôtre Paul, le docteur qui s'est opposé à Pierre, prototype des prélats, au sujet de la circoncision, à imposer ou non aux chrétiens issus du paganisme. Selon Unterburger, Luther refusait de se rétracter parce que, pour lui, c'était l'Évangile qui était en jeu et son questionnement trouvait des antécédents au Moyen-Âge. Mais, au XVI^e siècle, il se heurtait à un papalisme renforcé qui n'envisageait plus qu'un pape puisse errer.

Dans son *Histoire de la Réformation*, Thomas Kaufmann se focalise sur la manière dont s'est passée la confrontation entre Luther et ses adversaires. Il estime que Luther était à la fois « victime et acteur »³⁷. Convaincu que « sa cause était portée par Dieu » (p. 177), il œuvre activement et de manière provocatrice pour la diffusion de ses thèses, en mettant en avant, à côté de ses thèses sur les indulgences, « un nouveau thème doté d'un haut potentiel conflictuel et d'une évidente force symbolique », l'exigence

35. DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Éd. du Cerf, Paris, p. 404-409.

36. Klaus UNTERBURGER, *Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern*, Aschendorf, Münster, 2015.

37. KAUFMANN, *Histoire de la Réformation*, op. cit., p. 159-211.

de la coupe pour les laïcs (p. 178). À plusieurs reprises, l'auteur évoque la « stratégie » de Luther dans son activité de publiciste et ses prises de position.

De son côté, Heinz Schilling parle d'un « coup d'éclat : le feu contre l'Antichrist papal »³⁸. Luther brûle publiquement, le 10 décembre 1520, la bulle qui le menaçait d'excommunication ainsi qu'un exemplaire du droit canon, opérant ainsi « la rupture définitive avec Rome » (p. 216). Relevons que, entre 1963 et 1971, la question a été posée et discutée s'il était nécessaire et possible de récuser le jugement porté en 1520-1521 par l'Église officielle sur Luther et de lever l'excommunication dont il avait fait l'objet³⁹. Ces dernières années par contre, il n'en a été question que rarement.

De Luther aux Églises protestantes

Les écrits publiés par Luther en 1520 ont été peu ou pas connus à Rome et n'ont guère joué de rôle dans la condamnation de Luther, mais ils creusent le fossé et balisent le chemin qui conduit à l'édification d'Églises protestantes. Les conceptions exprimées dans ces traités seront pour l'essentiel condamnées par le concile de Trente.

Le traité *Des bonnes œuvres* montre comment, libéré du souci pour le salut, le chrétien réalise des œuvres qui sont bonnes si elles sont accomplies dans la foi et qu'elles servent le prochain, dans les actes les plus humbles de la vie quotidienne. Dans le *Manifeste à la noblesse*, Luther propose l'ordre du jour d'un concile qu'il appelle de ses vœux. Se basant sur 1 Pierre 2, 5, il affirme que tous les chrétiens sont prêtres et peuvent juger le vrai et le faux dans le domaine de la foi ; mais tous ne sont pas pasteurs. Luther récuse la prétention des « romanistes » à « être seuls ministres de l'Écriture » et leur affirmation que « le pape ne peut pas se tromper dans le domaine de la foi ». Il propose un certain nombre de réformes telles que l'abrogation des vœux perpétuels et de l'obligation du célibat des clercs séculiers. Dans son traité *De la papauté de Rome*, il affirme que l'Église de Jésus Christ, comprise comme communion de foi, ne se limite pas à l'Église romaine et n'a pas d'autre chef que Jésus Christ. Dans le *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église*, seuls deux sacrements, ceux qui ont été institués par le Christ et qui comportent un signe visible, sont maintenus : le baptême et

38. HEINZ SCHILLING, *Martin Luther. Biographie*, Salvator, Paris, 2014, p. 214.

39. LIENHARD, *Martin Luther. Un temps...*, p. 409-412 ; voir encore *Les anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels?*, Éd. du Cerf, Paris, 1989 ; et la demande par le théologien luthérien Günther Gassmann de réhabilitation de Luther par l'Église catholique, *La Croix* 25.03.2009.

la cène. Luther prône la communion sous les deux espèces et vilipende toute considération de la messe comme une bonne œuvre ou un sacrifice propitiatoire. Dans le traité *De la liberté chrétienne*, il souligne que le croyant, conforté par la Parole de Dieu, est à la fois maître de toutes choses et serviteur de tous dans l'amour.

D'autres écrits suivront, en particulier le traité *Les vœux monastiques* de 1522⁴⁰ dans lequel Luther souligne que le Sermon sur la montagne s'adresse à tous les chrétiens et pas seulement aux moines. Selon Luther, les vœux monastiques sont contraires à la liberté chrétienne. Il reproche aux moines de vouloir acquérir le salut par leurs vœux et critique l'idée que les vœux monastiques seraient un second baptême. Mais Luther ne rejette pas la vie monastique comme telle, à condition qu'elle soit l'expression d'un engagement personnel et libre pour Dieu. L'œuvre maîtresse de Luther en 1521-22 est sa traduction du Nouveau Testament dont les historiens de la religion et de la culture soulignent la qualité et l'impact.

Dans son *Histoire de la Réformation*⁴¹, Kaufmann a souligné l'impact sur la société de ces écrits, en particulier du *Manifeste à la noblesse*. Des pages éclairantes de son livre exposent la large diffusion d'un ensemble de tracts et de libelles (*Flugschriften*) entre 1521 et 1525, sur lesquels nous avons attiré l'attention dès 1983⁴². Kaufmann évoque longuement l'importance des effets⁴³ de la communication des premiers temps de la Réforme, tels que le refus de la dîme et l'élection des pasteurs, les perturbations de la prédication, la rupture du jeûne, les mariages de prêtres et de moines, les sorties de couvents, la désacralisation, voire l'élimination des images.

Les changements apportés au culte et à l'organisation de l'Église luthérienne ont surtout retenu l'attention de Martin Brecht⁴⁴. Rappelons à ce propos la résistance de Luther aux changements que son collègue Carlstadt voulait imposer. Luther est plus conservateur et veut convaincre avant de changer. Les changements dans la célébration de la messe s'opèrent progressivement entre 1522 et 1526. Tout ce qui relevait d'une conception sacrificielle de la messe est supprimé. La messe quotidienne est remplacée par un office de la Parole. Le baptême est célébré en alle-

40. Bernhard LOHSE, *Mönchtum und Reformation. Luthers Auseinandersetzung mit dem Mönchtumsideal des Mittelalters*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1963; notice de Matthieu ARNOLD, *Luther. Oeuvres I*, Pléiade, Paris, p. 1488-1503.

41. KAUFMANN, *Histoire de la Réformation*, p. 214-225.

42. LIENHARD, *Martin Luther. Un temps...*, p. 112-125.

43. KAUFMANN, *Histoire de la Réformation*, p. 226-257.

44. Martin BRECHT, *Martin Luther*, t. 2 : *Ordnung und Abgrenzung der Reformation, 1521-1532*, Calwer Verlag, Stuttgart, 1986, p. 123-138 ; Edith WEBER, « La nouvelle ordonnance du culte et l'hymnologie, *Formula missae et communionis* (1523) et *Deutsche Messe* (1526) », in : Jean-Marie VALENTIN (dir.), *Luther et la Réforme. Du Commentaire de l'Épître aux Romains à la Messe allemande*, Dejonquères, Paris, 2001, p. 385-402.

mand, mais c'est seulement à partir de 1525 que se généralise la célébration de la messe dans cette langue. La communauté participe activement au culte par le chant. À cet effet Luther traduit des hymnes médiévaux et crée lui-même des chants. Dans un écrit de 1523, *Qu'une assemblée chrétienne a le droit et le pouvoir de juger toutes les doctrines, d'appeler, d'installer et de destituer les prédicateurs*, il affirme que « les évêques, papes et tout le monde ont pouvoir d'enseigner, mais c'est aux brebis de juger s'ils le font avec la voix du Christ ou avec la voix des mercenaires ». Il appartient aux évêques de nommer des prédicateurs fidèles à l'Évangile, mais en respectant le jugement des communautés. Il est légitime qu'une communauté tout entière appelle un chrétien au ministère. Cependant, après 1525, ce seront les autorités civiles, en particulier les princes, considérés comme des *Notbischöfe* (« évêques dans l'urgence ») qui vont diriger les Églises, notamment par le biais des visites pastorales.

Rappelons encore que Luther a souvent pris position sur des questions de société, sur l'économique et le politique, notamment sur le mariage, le prêt à intérêt, la guerre et la paix, sur les écoles, sur l'autorité civile⁴⁵.

Notre présentation récente de la pensée de Luther évoque en particulier la manière dont il comprend les « deux règnes »⁴⁶ : le pouvoir qu'il attribue aux autorités civiles (et ses limites : elles ne doivent pas régenter les consciences) et à l'Église, dont l'autorité est seulement spirituelle. Les écrits qu'il a publiés en rapport avec la guerre des Paysans, publiés à nouveau dans le second volume des *Œuvres* de Luther dans la Pléiade⁴⁷ ont également retenu notre attention. Dans un premier temps, Luther s'était interposé entre les paysans révoltés et les princes dont il critiquait d'ailleurs le comportement. Mais, par la suite, il finit par rappeler, en des termes souvent violents, que les sujets ne doivent pas se révolter contre l'autorité, que personne ne doit se faire justice soi-même et que la liberté chrétienne concerne les consciences mais pas la condition sociale⁴⁸.

En ce qui concerne la vie religieuse des fidèles acquis à la Réformation, il existe un large accord pour souligner l'importance de la traduction de la Bible par Luther, en 1522 pour le Nouveau Testament, en 1534 pour l'Ancien. Pour faciliter l'accès des fidèles à la Bible, un effort d'alphabétisation fut déployé, des écoles furent créées et les parents incités à y envoyer leurs enfants. L'instruction religieuse y tient une grande place. Dans un autre cadre, un enseignement catéchétique était dispensé le dimanche à l'inten-

45. LIENHARD, *Martin Luther. Un temps...*, p. 221-258.

46. LIENHARD, *Luther. Ses sources...*, p. 399-413.

47. Voir LUTHER, *Œuvres II*, Gallimard, Paris, 2017.

48. BRECHT, *Martin Luther*, t. 2, *op. cit.*, p. 172-193 ; SCHILLING, *Martin Luther. Biographie, op. cit.*, p. 315-339 ; LIENHARD, *Martin Luther. Un temps...*, p. 413-428 ; *id.*, *Luther. Ses sources...*, p. 468-476 ; ARNOLD, *Martin Luther*, p. 334-347.

tion des enfants. Dès 1520, Luther avait élaboré une *Petite explication des Dix commandements, du Symbole et du Notre Père*. À ces trois thèmes étaient ajoutés à partir de 1525 le baptême et la cène. En 1529, Luther publia son *Petit Catéchisme*, qui parut d'abord, selon l'usage médiéval, sous forme de tableaux accrochés dans les églises, les écoles et les maisons. Sous forme de livre il était donné aux pasteurs, aux enseignants et aux parents afin d'instruire les jeunes dont ils avaient la charge. Un *Grand Catéchisme*, plus élaboré, rédigé lui aussi par Luther, parut la même année. Les deux écrits marquèrent de nombreux croyants luthériens jusqu'à nos jours⁴⁹.

La théologie de Luther⁵⁰

Au-delà de la synthèse souvent rééditée de Paul Althaus⁵¹ et des publications de Gerhard Ebeling⁵², elle a été abordée par un certain nombre de travaux plus récents, tels que ceux de Bernhard Lohse⁵³ ou de Hans Martin Barth⁵⁴. Ce dernier établit un dialogue critique avec la théologie de Luther dans la perspective de la culture actuelle. De notre côté, nous avons exposé la démarche théologique et les visées de cette théologie avant d'en présenter les thèmes principaux⁵⁵. Deux manuels sont encore à signaler⁵⁶. À côté des travaux synthétiques, de nombreuses études ont abordé des sujets particuliers tels que l'Écriture et la Parole de Dieu, la christologie, l'anthropologie et la justification⁵⁷, mais aussi l'Église et les sacrements. Un accord assez large s'est dessiné au cours des dernières décennies au sujet de la démarche théologique de Luther. D'abord pour affirmer que Luther était avant tout théologien et qu'il fallait le considérer comme tel. Certes, à la différence de Thomas d'Aquin ou de Calvin, il n'est pas l'auteur d'une somme. Mais, dans ses diverses prises de position,

49. LIENHARD, *Martin Luther. Un temps...*, p. 200-205 ; ARNOLD, *Martin Luther*, p. 372-379.

50. Voir à ce sujet Volker LEPPIN, « Luther-Literatur seit 1983 (III), 5. Luthers Theologie », *Theologische Rundschau* 68 (2003), p. 313-340 ; LIENHARD, *Luther. Ses sources...*, p. 231-454.

51. Paul ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 1962, 1994⁷.

52. En particulier Luther. *Introduction à une réflexion théologique*, Labor et Fides, Genève, 1981 (trad. de l'allemand 1964) ; ID., *Répondre de la foi. Réflexions et dialogue*, Labor et Fides, Genève, 2012.

53. Bernhard LOHSE, *Luthers Theologie, op. cit.*

54. Hans Martin BARTH, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh, 2009.

55. LIENHARD, *Luther. Ses sources...*

56. Robert KOLB et alii, *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, OUP, Oxford, 2014 ; Albrecht BEUTEL (dir.), *Luther Handbuch*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2005.

57. LEPPIN (note 50), p. 322-340.

il raisonne toujours en théologien. En se fondant sur la révélation, il veut décrire l'action du Dieu sauveur et la situation de l'homme pécheur et sauvé. Même s'il utilise occasionnellement des concepts philosophiques, il veut toujours distinguer la théologie de la philosophie. Les interprètes de Luther n'ont cessé de souligner son enracinement dans l'Écriture sainte. Il est toujours d'abord commentateur de l'Écriture, aussi bien dans ses cours universitaires que dans ses autres publications. D'où l'importance des travaux d'Ebeling et d'autres spécialistes sur son herméneutique, mais aussi le questionnement, inauguré par Lortz, pour savoir si Luther a été un *Vollhörer* de l'Écriture ou s'il a plutôt souligné le Christ comme centre de l'Écriture et de son interprétation.

Dans son étude monumentale sur la justification chez Luther et Thomas d'Aquin⁵⁸, Otto Hermann Pesch a mis en évidence une autre caractéristique de la théologie de Luther, à savoir son caractère existentiel. Luther a eu en ce domaine des prédécesseurs, certes, tels que les mystiques, mais, par rapport à des théologiens tels que Thomas, il a introduit le sujet croyant au cœur même de la théologie systématique. Dans la *Somme*, Thomas expose de manière « objective » (« sapientiale », selon Pesch), les vérités de la foi chrétienne. Luther par contre se concentre sur l'appropriation de ces vérités, sur le *pro me* de la foi et sur la situation de l'homme devant Dieu. C'était manifestement nouveau au XVI^e siècle et aux yeux de beaucoup de théologiens contemporains. Selon Pesch, c'était tout aussi légitime que la démarche de Thomas.

D'autres luthérologues ont souligné aussi le caractère assertorique ou confessant de la théologie de Luther⁵⁹. « Le Saint-Esprit n'est pas un sceptique », lance-t-il à Érasme. Et il s'en prend à une démarche qui refuse d'affirmer la foi ou se perd dans des discussions oiseuses. Toute théologie qui se respecte doit déboucher sur une confession. De 1520 jusqu'à sa mort, Luther a élaboré pour cela tout un ensemble de textes en vue d'aider les chrétiens à confesser leur foi et les Églises à être fidèles à la vérité révélée.

De larges convergences entre les spécialistes apparaissent aussi dans l'attention portée aux formes de pensée de Luther⁶⁰, en particulier aux distinctions importantes pour lui: la foi et les œuvres, les deux règnes. Seul celui qui sait distinguer la loi et l'Évangile, peut-il dire, est vraiment

58. Otto Hermann PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematischen theologischen Dialogs*, Matthias-Grünewald, Mayence, 1967.

59. Bernhard LOHSE, „Dogma und Bekenntnis in der Reformation. Von Luther bis zur Konkordienformel“, in: Carl ANDRESEN (dir.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, t. 2, UTB, Göttingen, 1980, p. 1-166 ; LIENHARD, *Luther. Ses sources...*, p. 231-236 ; ARNOLD, *Martin Luther*, p. 371-419.

60. EBELING (note 52) ; LIENHARD, *Luther. Ses sources...*, p. 155-229.

un théologien. De notre côté, nous avons relevé que Luther n'insiste pas seulement sur les distinctions, mais qu'il parle aussi de ce qui unit, en particulier de l'union entre les deux natures du Christ, ou encore de l'union sacramentelle⁶¹.

Nous ne pouvons pas, dans ce cadre restreint, exposer toutes les orientations actuelles des luthérologues au sujet de la théologie de Luther⁶². D'où le caractère succinct de notre présentation. Ce qu'il dit du Christ et de la Trinité s'inscrit dans l'héritage des Églises chrétiennes de toujours. Dans une ligne augustinienne, il souligne la perte radicale de l'homme que seule la grâce peut sauver. L'homme ne peut subsister devant Dieu que par la foi : la foi saisit le Christ, qui est sa justice, pour le présenter devant Dieu, la foi étant elle-même une œuvre du Saint-Esprit. Dieu agit envers l'homme par la loi qui l'accuse et par la promesse de pardon. Dans la mesure où il se fie à cette promesse, le croyant est juste, mais s'il « se recroqueville sur lui-même » et qu'il doute, il est pécheur. Au-delà d'une simple adhésion doctrinale ou historique à une vérité, la foi est attachement personnel à Dieu et à sa Parole et, par là-même, source de liberté. Elle est active dans l'amour : le chrétien accomplira automatiquement de bonnes œuvres. Si Luther peut parler de la justification comme d'un jugement de Dieu et de l'attribution d'une justice qui demeure extérieure à l'homme, il souligne aussi que la Parole de Dieu est efficace. Elle est créatrice de vie nouvelle. En Finlande, certains théologiens ont voulu exprimer cela en recourant au concept de déification pour aller au-delà d'une justification « forensique »⁶³, mais cette approche se base sur très peu de textes de Luther. Dans la perspective d'un rapprochement avec l'orthodoxie, mais aussi avec l'Église romaine, ces théologiens critiquent les approches qu'on trouve en particulier chez Ebeling et chez Joest⁶⁴, pour lesquels l'homme et son salut ne sont pas à décrire en termes de substance, mais de relation. Le Christ demeure *extra me*. L'école finlandaise envisage par contre la vie chrétienne comme un cheminement vécu par l'homme vers la perfection. On observera pourtant que, ni en allemand, ni en latin, le concept de déification, ou des termes synonymes, n'apparaissent dans les écrits de Luther. Une étude fondamentale de Reinhard Flogaus, comparant le thème de la déification

61. *Ibid.*, p. 186-198.

62. Voir un résumé succinct dans « Du conflit à la communion », *Istina* 2013, p. 292-306 ; LIENHARD, *Luther. Ses sources...*, p. 269-433.

63. SIMO PEURA, ANTTI RAUNIO (dir.), *Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie*, „Veröffentlichungen der Luther-Akademie Ratzeburg“ 15, Helsinki/Erlangen, 1990 ; SIMO PEURA, *Mehr als ein Mensch ? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Luthers von 1513 bis 1515*, Philipp von Zabern, Mayence, 1994.

64. WILFRIED JOEST, *Ontologie der Person bei Luther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1967.

chez Luther et chez Palamas, a souligné les différences entre ce grand représentant de la tradition orthodoxe et l'approche de Luther⁶⁵.

Quoi qu'il en soit, on a toujours souligné la place centrale de la justification par la foi chez Luther. « Sur cet article, aucun écart ou concession n'est possible, le ciel et la terre ou tout ce qui est périssable dussent-ils s'écrouler. [...] C'est sur cet article que repose tout ce qui fait notre vie, tout ce que nous enseignons contre le pape, le diable et le monde »⁶⁶. D'où l'importance de la déclaration luthéro-catholique de 1999⁶⁷ sur la doctrine de la justification, accord différencié certes, qui fait place à des approches légitimement différentes, mais sur la base d'un accord central sur le Christ comme fondement du salut reçu par la foi. Si importante que soit l'affirmation de la justification par la foi (*le* critère pour les luthériens de toutes les autres affirmations doctrinales), on reconnaît pourtant que Luther peut exprimer aussi l'action salvatrice de Dieu sans recourir à la terminologie paulinienne qui nous est devenue souvent étrangère. C'est ce qu'il fait par exemple dans son explication du second article du Credo apostolique dans le *Petit Catéchisme*.

L'attention des luthéologues s'est portée également sur les sacrements. Luther n'a retenu que le baptême et la cène, seuls à avoir été institués par le Christ et à comporter un signe visible. Il a continué à accorder une grande importance à la confession. Le baptême est pour lui un fondement central. La vie chrétienne et la pénitence ne sont qu'un retour renouvelé au baptême et à la grâce qu'il confère, y compris aux enfants. En ce qui concerne la cène⁶⁸ (mot qui remplace celui d'« eucharistie »), Luther demeure plutôt traditionnel jusqu'en 1520. C'est à partir de cette date qu'il combat, comme nous l'avons vu, l'idée que la messe est un sacrifice qui voudrait s'ajouter au sacrifice du Christ. Selon Luther, le Christ se donne lui-même aux communiant, en son corps et en son sang. En tant que don, il ne peut être reçu salutairement que dans la foi, mais non offert par les hommes. Confronté à des conceptions purement symboliques de la cène (Zwingli), Luther insiste sur la présence réelle du Christ dans la cène, en son corps et son sang, mais récuse la doctrine de la transsubstantiation comme explication philosophique inutile.

65. Reinhard FLOGAUS, *Theosis bei Palamas und Luther. Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997.

66. André BIRMELE, Marc LIENHARD (dir.), *La Foi des Églises luthériennes. Confessions et Catéchismes*, Éd. du Cerf/Labor et Fides, Paris/Genève, 1991, 2013³, p. 257.

67. *La doctrine de la justification. Déclaration commune*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1999.

68. Matthieu ARNOLD, « Martin Luther et la cène : État de la question et nouveaux aperçus », *Positions Luthériennes* 60 (2012), p. 353-474.

C'est en cette même année 1520 que Luther souligne, notamment dans son *Manifeste à la noblesse*, ce qu'il appelle avec 1 P 2, 5 le sacerdoce des chrétiens baptisés et croyants. Il n'y a pas de différence ontologique entre les laïcs et les pasteurs. Unis au Christ, tous portent devant Dieu les préoccupations de leur prochain et annoncent l'Évangile, chacun à sa place. Pour autant, Luther n'a pas supprimé le ministère pastoral chargé d'annoncer publiquement l'Évangile. Même choisis par une communauté, les ministres n'en sont pas seulement les délégués : leur ministère relève d'une institution divine. Cela s'exprime par l'ordination. Faute d'évêques acquis au mouvement évangélique, ce sont les presbytres, c'est-à-dire d'autres pasteurs, qui imposent les mains lors de l'ordination et, avec l'assemblée, invoquent l'Esprit Saint⁶⁹. Pour Luther, il n'y a qu'un seul ministère, même s'il peut prendre plusieurs formes. Au départ, il était loin de s'opposer à la papauté, mais le refus que Rome lui a opposé l'a conduit à affirmer que la chrétienté n'avait pas besoin d'un chef terrestre.

Avec la tradition chrétienne, Luther a insisté sur l'Écriture sainte, source et norme de la vérité chrétienne. Cela n'exclut pas d'autres témoignages, comme ceux des Pères ou les confessions christologiques et trinitaires de l'Église ancienne. Cela n'écartait pas non plus la tâche interprétative des théologiens et des pasteurs. Mais l'Écriture devait avoir le dernier mot. Claire en elle-même, comme témoignage rendu au Christ sauveur et Parole de Dieu, elle était pour Luther l'autorité dernière dans la vie et dans l'enseignement de l'Église.

Peut-on dire ce qui était l'essentiel pour Luther dans les combats qu'il a menés ? En règle générale, on admet que c'est la justification par la foi, tout le reste, y compris l'ecclésiologie, découlait de là. Il peut dire : « Si nous obtenons cela, à savoir que Dieu seul, de sa pure grâce, nous justifie par Christ, nous voulons bien non seulement porter le pape de nos mains, mais, bien davantage, nous lui baisérons les pieds »⁷⁰.

69. « Du conflit à la communion », *Istina* 2013, p. 287 : « Pendant les premières années de la Réforme, de nombreux prêtres et moines devinrent pasteurs luthériens, si bien qu'il y eut suffisamment de pasteurs. Mais cette méthode de recrutement s'avéra finalement insuffisante [...]. Dans la Confession d'Augsbourg (1530), les réformateurs déclarèrent qu'ils étaient prêts à obéir aux évêques si ces évêques autorisaient la prédication de l'Évangile selon les convictions réformatrices. Comme cela ne se produisit pas, les réformateurs avaient le choix entre maintenir l'ordination traditionnelle des prêtres par les évêques, et alors ils renonçaient à la prédication réformatrice, ou bien garder la prédication réformatrice, mais alors les pasteurs étaient ordonnés par d'autres pasteurs. Ils choisirent la deuxième solution, remettant à l'ordre du jour une tradition d'interprétation des Épîtres pastorales qui remontait à Jérôme dans l'Église primitive ».

70. WA 40, I, 181, 11-13 ; Martin LUTHER, *Œuvres* (MLO), tome XV, Labor et Fides, Genève, 1969, p. 113.

Mais certains théologiens et historiens expriment d'autres points de vue. Pour le théologien allemand Ernst Bizer⁷¹ et ceux qui l'ont suivi, ce qui est proprement réformateur chez Luther, c'est la place centrale de la Parole de Dieu. D'autres, comme l'historien Heinz Schilling, sont d'avis que l'essentiel pour Luther était son combat contre la papauté⁷². Pourtant, Luther lui-même peut relativiser ce combat quand il remercie Érasme d'avoir traité l'essentiel du sujet (c'est-à-dire : comment être sauvé), et, dit-il, « de ne pas m'avoir importuné avec des questions étrangères au débat, telles que la papauté, le purgatoire, les indulgences et d'autres fariboles »⁷³.

Le « jeune » et le « vieux » Luther

Cette distinction est souvent mise en avant, soit explicitement soit de manière implicite, pour parler de Luther jusqu'en 1525 ou 1530 et de Luther après l'une ou l'autre de ces dates. Le vocabulaire employé est critiquable. En 1525, Luther n'est pas vieux, il a encore 21 ans à vivre et il se marie cette année-là ! La langue allemande est plus adéquate, disant *der frühe Luther* (le Luther des débuts) et *der spätere Luther* (le Luther plus tardif). Quoi qu'il en soit, la distinction implique souvent un jugement. Bien des biographes de Luther étaient d'avis que le « jeune » Luther était de loin le plus intéressant, le plus dynamique, novateur, acteur, alors que le « vieux » Luther était à leurs yeux conservateur, voire « simple spectateur »⁷⁴.

En France, la tendance à privilégier le « jeune » Luther s'est manifestée chez le théologien Henri Strohl⁷⁵ et de manière plus nette encore chez l'historien Lucien Febvre⁷⁶. Nous reviendrons sur le « vieux » Luther.

Au-delà de cette distinction, mais en lien avec elle, ce qui a surtout retenu l'attention, c'est la question des changements de Luther et des continuités dans sa pensée⁷⁷. Dès le XVI^e siècle, les « variations » de Luther ont été vilipendées par Cochlaeus, l'un de ses adversaires les plus féroces, qui parlait d'un « Luther à sept têtes ». Luther lui-même admet qu'il a

71. Voir BIZER, *Fides ex auditu*, op. cit.

72. Voir SCHILLING, *Martin Luther. Biographie*, op. cit.

73. WA 18, 786, 23-24 ; MLO V, 1958, p. 235.

74. Volker LEPPIN, *Martin Luther*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006, p. 293.

75. Luther. *Esquisse de sa vie et de sa pensée*, La Cause, Neuilly, 1933, rééd. Oberlin, Strasbourg, 1953 ; *Luther jusqu'en 1520*, PUF, Paris, 1962².

76. Lucien FEBVRE, *Un destin : Martin Luther*, PUF, Paris, 1928, 2008. Voir à ce sujet Marc LIENHARD, « Présence d'un maître livre de l'historiographie française : *Un destin : Martin Luther* de Lucien Febvre », *RHPhR* 77 (1997), p. 407-429.

77. LIENHARD, *Luther. Ses sources...*, p. 493-502.

changé, notamment dans le regard qu'il portait avant et après 1519-1520 sur la papauté.

Si certaines présentations de la théologie de Luther ont, dans le passé, visé des synthèses qui ne tenaient pas compte de la chronologie ni des défis auxquels répondaient les divers écrits qu'elles citent, on s'efforce davantage depuis plusieurs décennies de prêter attention aux variations ou changements de Luther.

Sans viser l'exhaustivité, citons quelques-uns des changements relevés par les spécialistes. Leur simple énumération montre d'ailleurs le poids assez différent qu'ils peuvent avoir dans l'itinéraire spirituel et théologique de Luther. Certains sont des changements d'accent, d'autres des changements plus profonds. En un premier temps, Luther ne conteste pas l'Église romaine comme telle, même s'il lui adresse des critiques. Après la rupture, il souligne le caractère caché de l'Église de Jésus Christ, puis s'attache à édifier des communautés concrètes, expressions jugées fidèles de cette Église. En ce qui concerne la cène, il souligne dans ses premiers écrits qu'elle est un signe de la grâce de Dieu et que, pour un usage salutaire, elle nécessite la foi. Confronté aux conceptions symboliques de la cène, il soulignera ensuite, entre 1524 et 1528, le « ceci est » des paroles d'institution pour mettre en avant que, dans et avec le pain et le vin nous sont donnés véritablement le corps et le sang du Christ. Notons encore que, avant la controverse intra-protestante au sujet de la cène, Luther se contentait de parler des deux natures du Christ. La confrontation avec Zwingli l'amène à souligner leur union étroite, au point d'affirmer la participation de la nature humaine à l'ubiquité divine, et celle de la nature divine à la souffrance de l'homme Jésus.

Par ailleurs, alors qu'il récuse avant 1525 le droit des autorités civiles à imposer une certaine manière de croire, il admet par la suite qu'il est nécessaire qu'il y ait une seule foi dans un territoire donné. Dans un premier temps, notamment pendant la guerre des Paysans, il a dénié aux sujets (même aux seigneurs et aux princes !) le droit de se révolter contre l'autorité supérieure. En 1531 il l'admet pour les princes en cas d'oppression par l'empereur, et en 1539, de manière plus large, il pense que tous peuvent s'insurger contre la papauté et contre ceux qui l'assistent. Bien d'autres différences sont relevées. Ainsi la référence à certains auteurs tels que Tauler voire Augustin devient moins fréquente avec le temps.

Les spécialistes sont attentifs à tout ce qui a pu déterminer ces changements ou variations. D'autre part, ils mettent en évidence les continuités qu'on serait tenté d'occulter ou de négliger. Durant toute sa vie, c'est l'attention portée par Luther à l'homme devant Dieu, à sa perte et à son salut qui est entre les mains de Dieu. C'est l'affirmation que l'homme est justifié par la foi seule, que personne ne peut être contraint à la foi et que

chacun doit croire librement. La continuité s'exprime aussi dans le christocentrisme de Luther, dans l'autorité accordée à l'Écriture sainte. Autre constante: le combat, à partir de 1520, contre la papauté, considérée comme l'Antichrist, même si, dans certains textes, Luther admet qu'il y a sous la papauté « beaucoup de richesses chrétiennes, voire toutes les richesses chrétiennes »⁷⁸.

Le « vieux » Luther

S'il a souvent été négligé dans le passé⁷⁹, des travaux comme la grande biographie de Martin Brecht⁸⁰, celle de Heinz Schilling⁸¹, et celle, toute récente et tout aussi riche de Matthieu Arnold, ont prêté attention de manière stimulante aux années 1530 à 1546. Évoquons quelques aspects de la démarche de Luther ainsi revalorisée. C'est dans les années 1530 que la formulation de sa théologie arrive à pleine maturité. Les deux catéchismes de 1529 l'avaient déjà montré, puis deux grands commentaires bibliques voient le jour, l'un sur l'épître aux Galates, l'autre sur la Genèse, qui exposent l'essentiel de sa pensée. C'est encore plus net dans les thèses académiques, quoique plus difficiles d'accès, qui font à nouveau l'objet à Wittenberg de disputes universitaires. De manière éclairante, les thèses élaborées par Luther traitent en particulier de l'homme, de la justification par la foi, du Christ, de la Trinité, mais aussi du droit de résistance au pape et à l'empereur. Plus accessibles pour nous, les *Articles de Smalkalde* de 1536, une confession de foi, exposent une fois de plus avec force les positions doctrinales que Luther a imprimées à son Église.

Mais il n'est pas seulement professeur de théologie, il est aussi pasteur. Dans *Une simple manière de prier*, il donne à un ami, sur la base de sa propre expérience, des conseils pour prier. Pour libre qu'elle soit dans le choix des mots et des textes, la prière doit se faire à rythme régulier et s'enraciner dans les textes centraux de la tradition chrétienne, en prolongeant notamment les diverses demandes du *Notre Père* par une oraison plus explicite. Sollicité de toute part, Luther agit aussi par de nombreuses lettres. Il donne des conseils sur les sujets les plus divers, console les affligés, exhorte ceux qui s'égarerent, prend position sur des questions ecclésiales ou politiques.

78. LIENHARD, *Luther. Ses sources...*, p. 464-465.

79. Rappelons pourtant l'ouvrage collectif publié par Helmar JUNGHANS (dir.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1983, p. 419-440.

80. *Martin Luther*, 3 t., Calwer Verlag, Stuttgart, 1981-1987.

81. Voir SCHILLING, *Martin Luther. Biographie*.

Luther pensait que le « dernier jour » était proche. Il redécouvre à ce propos l'Apocalypse de Jean et ce qu'elle dit à propos des forces hostiles qui se déchaînent à l'approche de ce « dernier jour ». Ces forces hostiles sont la papauté bien sûr, mais aussi les dissidents protestants, les juifs et les Turcs. Le jugement théologique sur les juifs n'a pas varié⁸² : dès ses premiers commentaires, Luther leur reproche de rejeter le Christ, de ne pas croire qu'il soit l'accomplissement des prophéties messianiques, de penser qu'ils sont sauvés par les œuvres de la Loi et par l'appartenance au peuple élu, et non par la foi. Mais, jusque dans les années 1530, Luther parle aussi d'une solidarité fondamentale entre chrétiens et juifs, les chrétiens étant d'ailleurs tentés, eux aussi, de se justifier par les œuvres. Luther exhorte les chrétiens à se comporter amicalement envers les juifs, au lieu de les maudire. Au cours des années 1530 cependant, le regard porté sur les juifs change. Il publie en 1543 trois écrits haineux dans lesquels il incite les autorités à prendre à leur égard des mesures bien inhumaines à nos yeux. Manifestement – et malheureusement – il s'est laissé submerger par l'anxiété déclenchée, d'après lui, par les forces maléfiques, signes que la fin des temps était proche.

Dès 1529, quand les Turcs se tiennent aux portes de Vienne, il exprime les craintes que cela lui inspirait. Mais il distingue la guerre défensive contre eux, qui n'est pas une croisade, du combat spirituel à mener par la prière. L'orientation apocalyptique se renforce dans les années 1530. Les Turcs font partie des puissances maléfiques qui se manifestent à la fin des temps. Luther plaide pour une meilleure connaissance du Coran et de l'islam dont il combat les orientations et les pratiques, tout en reconnaissant l'attractivité de cette religion. Sans envisager une évangélisation des Turcs, il pense que seule la vie exemplaire, humble, patiente et fidèle des chrétiens, en particulier de ceux qui sont prisonniers des Turcs, peut attester la force de l'Évangile et convertir certains Turcs.

S'est-il enfoncé au cours de ses dernières années dans un pessimisme grandissant, en lien avec ses conceptions apocalyptiques ? Il faut relativiser. À lire les *Propos de table* recueillis à partir de 1531, ou sa correspondance, la joie de vivre n'a pas disparu de son cœur et de son foyer. Il est toujours capable de rire de lui-même, de ses maladies et de ses faiblesses, voire de Satan. Et, toujours, il taquine gentiment son épouse.

De plus en plus souvent, Luther se penche sur sa vie et en tire le bilan. Il n'est pas insensible à la critique de ses adversaires qui demandent : « Quel bien est sorti de ta doctrine ? ». « Si je me suis mis en route, dit-il, c'est poussé par Dieu et sa Parole ». « Auparavant », écrit-il en 1531, « personne ne savait ce qu'était l'Évangile, le Christ, le baptême, la confession, le

82. LIENHARD, *Luther. Ses sources...*, p. 477-484 ; ARNOLD, *Martin Luther*, p. 506-511 ; THOMAS KAUFMANN, *Les juifs de Luther*, Labor et Fides, Genève, 2017 (trad. de l'allemand, 2014).

sacrement, la foi, l'Esprit, Dieu, l'Église, le chrétien et la croix. [...] Dieu soit loué, on peut à nouveau reconnaître une vraie Église ».

L'homme Luther

À juste titre, les biographes de Luther et d'autres se sont toujours demandé quelle sorte d'homme il était. Pour certains tel l'écrivain allemand Goethe, c'était la seule chose intéressante chez lui, sa théologie n'étant qu'un « fatras encombrant ». Longtemps, l'attention portée à l'homme s'est faite en fonction des a priori confessionnels. Selon l'approche catholique ancienne⁸³, tributaire pendant des siècles de la biographie haineuse de Cochlaeus, rien de bon ne pouvait sortir de cet homme, jugé dépravé et ignorant. L'ouvrage de Lortz⁸⁴ a modifié le regard négatif porté sur l'homme Luther en le qualifiant de personnalité religieuse authentique, tout en lui attribuant des faiblesses telles que la prédominance du sentiment par rapport à la raison ou le subjectivisme. De leur côté, les approches protestantes ont valorisé, souvent de manière dithyrambique, l'homme Luther, en soulignant sa foi héroïque, son courage, sa profondeur et sa compétence théologique, tout en relevant, au XX^e siècle, certaines de ses limites, dont les polémiques excessives à l'encontre de la papauté ou des juifs. Sans considérer les diverses recherches sur le caractère de Luther comme dépourvues d'intérêt, rappelons d'abord la manière dont Luther s'est compris lui-même, et d'autre part comment les historiens actuels considèrent son action réformatrice⁸⁵.

Après les pages que nous avons consacrées en 1983 à ce sujet, l'auto-compréhension de Luther a retenu notamment l'attention de Bernhard Lohse⁸⁶ et de Matthieu Arnold⁸⁷. Les diverses études montrent que Luther a assez souvent parlé de lui-même et de son action, sans trop se vanter, mais aussi sans fausse modestie. Il sait que les changements intervenus sont liés à son action. Mais il n'en a pas pris l'initiative. Il y a été entraîné par Dieu. Le langage n'est pas sans rappeler la vocation adressée dans l'ancienne Alliance aux prophètes. « Tout ce que je fais, je le fais en quelque

83. Richard STAUFFER, *Le catholicisme à la découverte de Luther*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel, 1966.

84. Voir LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, op. cit.

85. LIENHARD, *Martin Luther. Un temps...* p. 343-353 ; Bernhard LOHSE, „Luthers Selbsteinschätzung“, in Peter MANNS, *Martin Luther „Reformator und Vater im Glauben“*, Franz Steiner, Stuttgart, 1985, p. 118-133.

86. Voir LOHSE, *Luthers Theologie*.

87. Matthieu ARNOLD, *La Correspondance de Luther*, Philipp von Zabern, Mayence, 1996, p. 198-211.

sorte sous la contrainte »⁸⁸. Pourtant, Dieu pourrait bien susciter d'autres « Martin ». Luther refuse que ses fidèles se nomment « luthériens », tout en leur demandant de reconnaître que sa doctrine est celle du Christ. La vérité doit s'imposer indépendamment de l'autorité d'une personne. « Je veux que l'Écriture soit la seule à régner et qu'elle ne soit pas interprétée selon mon esprit, ni celui d'aucun autre homme »⁸⁹.

Les divers travaux évoqués ont montré que Luther ne revendiquait pas d'être un réformateur. Quand il parle avant 1517 de « réformation », il n'exprime pas, à la différence de bien des mouvements de réforme antérieurs, un programme de réformes. L'Église a besoin d'une réformation, certes, mais liée à l'annonce fidèle de l'Évangile et à la vraie foi, celle-ci étant, en dernière instance, l'affaire de Dieu lui-même. Au point que le luthérologue Heiko Oberman a qualifié Luther de « pré-réformateur »⁹⁰ en considérant que la Réformation était un processus de type apocalyptique, à distinguer de l'histoire proprement dite. Nous partageons plutôt le point de vue de Lohse⁹¹ selon lequel Luther vivait bien un ensemble d'événements historiques dont il a célébré dans plusieurs textes la réalisation dans la société de son temps.

Le titre que Luther n'a cessé de revendiquer est celui de « docteur en Écriture sainte ». Il a été contraint, dit-il, de l'acquérir. Ce titre lui confère le droit de prendre position non seulement sur les indulgences, mais de disputer aussi sur d'autres questions bien plus importantes. À ses yeux, sa tâche principale consistait à interpréter l'Écriture. Il a, certes, fait des propositions de réformes que d'autres comme Melanchthon ont contribué à réaliser. Pour l'essentiel, dit-il, « j'ai annoncé et écrit la Parole de Dieu et rien d'autre »⁹². Luther se considérait comme un chaînon d'une longue lignée qui allait des témoins et prophètes de l'Ancien Testament jusqu'à lui, en passant par Augustin, Ambroise et bien d'autres.

On a pu relever⁹³ que, dans les années 1520, Luther se qualifie également d'« ecclésiaste », de « prédicateur » ou d'« évangéliste ». Il ne fait que souligner par là ce qui importe avant tout à ses yeux, à savoir la tâche qui lui a été confiée d'annoncer l'Évangile. Plus difficile est de savoir s'il se considérait également, dans certains passages, comme un prophète⁹⁴.

88. WA Br 2, 135.

89. WA 7, 98, 40.

90. Heiko OBERMAN, „Martin Luther – Vorläufer der Reformation“, in E. JÜNGEL *et alii* (dir.), *Verifikationen. Festschrift für Gerhard Ebeling zum 70. Geburtstag*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1982, p. 91-119.

91. LOHSE, *Luthers Theologie*, p. 121-122.

92. WA 10, III, 18, 14.

93. LOHSE, *Luthers Theologie*, p. 124-126.

94. Marc LIENHARD, « Luther était-il un prophète ? » in Michel DENEKEN, Élisabeth PARMENTIER (dir.), *La Passion de Dieu. Mélanges offerts à André Birmelé*, Labor et Fides, Genève, 2014, p. 81-90.

Il établit une proximité entre sa solitude et celle des prophètes de l'Ancien Testament. Il dit qu'il leur ressemble, voire qu'il y a identité; il va jusqu'à s'identifier à Jérémie. Il se qualifie à plusieurs reprises de « prophète des Allemands », « pour plaire à ces ânes que sont mes papistes ». Mais dans le conflit avec ses adversaires romains il écrit : « je ne suis pas un prophète, mais plus ils me méprisent [...] plus je dis qu'ils devraient craindre que j'en suis un »⁹⁵. Dans bien d'autres passages il souligne la différence avec les prophètes : il n'est que « l'élève des prophètes. » « C'est le Christ seul qu'il faut écouter comme un prophète »⁹⁶.

À certains moments, Luther traverse des moments de doute. « Aurais-tu vu, toi seul, des choses que personne d'autre n'a vues ? »⁹⁷ Mais, dans l'ensemble, l'assurance l'emporte. Il est convaincu que la Parole de Dieu est avec lui et qu'il a été poussé et guidé par Dieu sur le chemin de la vérité.

Le regard des historiens et des biographes de Luther

Le regard porté par les contemporains puis par les biographes actuels sur Luther ne reprend pas simplement la compréhension que Luther avait de lui-même. Ses fidèles ont célébré très tôt sa personne et son action⁹⁸. Lors de ses obsèques, Melanchthon l'a qualifié de prophète. Au XX^e siècle, même des historiens et des théologiens catholiques comme Johannes Hessen ou encore Daniel Olivier ont vu en lui un prophète⁹⁹. Ce dernier a parlé de l'opposition entre le prophète et le pontife. Walther Loewenich allait dans le même sens en rappelant que « le prophète n'est pas en première ligne un homme qui annonce l'avenir, mais un homme qui révèle la volonté de Dieu et qui est appelé à agir comme son héraut »¹⁰⁰. Dans cette perspective, dit-il, Luther apparaît comme un prophète. L'excellente biographie de Heinz Schilling¹⁰¹ ne cesse de parler de Luther comme d'un prophète en soulignant aussi son altérité par rapport à notre époque. D'autres biographes pourtant, tels que Bernhard Lohse et plus récemment Matthieu Arnold sont plus réservés à ce sujet.

95. WA 7, 313, 15-23.

96. WA Tr 6, 149, n° 6409.

97. WA 23, 421, 26.

98. LIENHARD, *Martin Luther. Un temps...*, p. 112-125 ; id., *Luther. Ses sources...*, p. 510-511.

99. Johannes HESSEN, *Luther in katholischer Sicht*, Ludwig Rohrscheid, Bonn, (1947) 1949 ; Daniel OLIVIER, *Le procès Luther, 1517-1521*, Fayard, Paris, 1971.

100. Walther von LOEWENICH, *Martin Luther. Der Mann und das Werk*, List, Munich, 1982, p. 369.

101. Voir SCHILLING, *Martin Luther. Biographie*. Voir à ce sujet Marc LIENHARD, « Grandeur et limites d'une nouvelle biographie de Luther : Heinz Schilling, *Martin Luther. Rebell in einer Zeit des Umbruchs* », *Positions Luthériennes* 62 (2014), p. 159-176.

D'autres approches sont apparues dans le jugement des XX^e et XXI^e siècles portés sur Luther, en dépassant souvent les clivages confessionnels traditionnels. On a pu parler dans l'espace catholique de « Luther, notre maître commun »¹⁰², voire de « Luther, père dans la foi »¹⁰³. Dans sa biographie, à commencer par le sous-titre de l'ouvrage, Heinz Schilling a qualifié Luther de « rebelle »¹⁰⁴. À juste titre il a souligné le courage de Luther affrontant un ensemble d'autorités, à la fois les théologiens scolastiques et les autorités ecclésiastiques de son temps. Le terme « rebelle » suscite pourtant des questions. Il est clair qu'il ne peut guère s'appliquer aux rapports de Luther avec les autorités politiques. Quant à ceux qu'il a entretenus avec les autorités ecclésiastiques, en particulier avec la papauté, on soulignera que les premiers écrits de Luther ne dépassent guère les critiques courantes de son temps. Il refuse quand on lui demande de se rétracter, à moins d'être convaincu par des arguments scripturaires. Est-ce de la rébellion ? Comme le souligne O. H. Pesch¹⁰⁵, ce sont d'autres que Luther qui ont conduit la rébellion en entraînant Luther en quelque sorte malgré lui. Mais lui-même a fini par se rendre compte de la dynamique que comportait sa démarche théologique.

On a longtemps, notamment dans l'espace catholique, accusé Luther de subjectivisme. De Jacques Maritain à Yves Congar, en passant par Lortz, c'est le reproche qui revient le plus souvent¹⁰⁶. Citons seulement Congar, selon lequel « Luther voyait tout à travers son expérience particulière. Il était incapable de comprendre objectivement une situation [...]. Il semble que Luther ait été incapable de recevoir quelque chose qui ne provienne pas de sa propre expérience »¹⁰⁷. Pourtant, d'autres voix catholiques se sont élevées, telles celles de Johannes Hessen et de Thomas Sartory¹⁰⁸, pour écarter ce reproche. Plus près de nous, Otto Hermann Pesch est allé dans le même sens¹⁰⁹. D'après lui ceux qui, au XX^e siècle, parlaient du

102. LIENHARD, *Luther. Ses sources...*, p. 549.

103. Voir Peter MANN, «Was macht Luther zum „Vater im Glauben“ für die eine Christenheit?» in Peter MANN, *Martin Luther „Reformator und Vater im Glauben“*, p. 1-24.

104. Titre complet de la biographie de SCHILLING (n. 38) : *Martin Luther, Rebelle dans un temps de rupture*. Dans son ouvrage, *Die Religionen der Menschheit, Christentum IV : Zwischen Mittelalter und Neuzeit (1378-1552)*, Kohlhammer, Stuttgart, de 2006, Francis RAPP intitule un sous-chapitre : « De la rébellion à l'annonce du message évangélique » (p. 310).

105. Otto Hermann PESCH, *Hinführung zu Luther*, Matthias-Grünewald, Mayence, 1982.

106. LIENHARD, *Luther. Ses sources...*, p. 511-516.

107. *Une vie pour la vérité. Jean Puyo interroge le Père Congar*, Le Centurion, Paris, 1975, p. 62.

108. LIENHARD, *Luther. Ses sources...*, p. 549.

109. PESCH, *Hinführung zu Luther*, p. 101-102 ; ID., „Theologische Überlegungen zum ‚Subjektivismus‘ Luthers. Zur Frage über Lortz hinaus“, in Rolf DECOT, Rainer VINKE, *Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887-1975)*, Stuttgart, 1989, p. 106-140.

subjectivisme de Luther raisonnaient trop dans la perspective du combat antimoderniste de l'Église romaine au XIX^e voire au XX^e siècle. Face aux tendances modernes conférant autorité à l'individu et ses expériences religieuses, il convenait d'après eux de réaffirmer l'objectivité et l'autorité de l'Église pour déterminer et affirmer la doctrine. Mais, écrit Pesch, « nous n'avons pas affaire [chez Luther] à la révolte d'un subjectiviste contre la réalité objective de l'Église [...]. Il s'agit plutôt du vieux problème toujours récurrent du rapport entre une théologie scientifique d'une part et du ministère ecclésial et de la pratique ecclésiale d'autre part »¹¹⁰. En dernière instance, estime Pesch, « Luther n'était ni plus ni moins un subjectiviste radical que d'autres théologiens originaux et pionniers »¹¹¹.

Par ailleurs, il conviendrait aussi, nous semble-t-il, de s'interroger sur l'objectivité comme telle, dans son opposition au subjectivisme. La trouve-t-on seulement dans une institution ? N'y a-t-il pas une objectivité de la révélation en Jésus Christ et de la Parole qui l'annonce, à laquelle se réfère le sujet et qui fonde sa foi ?

110. PESCH, *ibid.*, p. 101.

111. *Ibid.*, p. 138s.