

# LUTHER

- L'étude de la personne et de l'oeuvre du grand réformateur a beaucoup évolué depuis la Réforme. Les recherches historiques et théologiques se sont multipliées, surtout depuis la fin de la seconde guerre mondiale, notamment sous l'impulsion des préoccupations oecuméniques. Il y a donc lieu de faire à leur endroit une « histoire de l'histoire » (cf. les remarques pertinentes de Y.-M.-J. Congar, *Luther vu par les catholiques*, dans *Chrétiens en dialogue*, Paris, 1964, p. 437-451).

*Les catholiques à la découverte de Luther.* - Dans la connaissance de Luther, les catholiques ont été grandement influencés jusqu'à une époque récente par l'oeuvre d'un controversiste, Jean [Cochlée](#) (*supra*, II, 1275), qui s'est opposé durement à Luther du vivant même de celui-ci dans ses *Commentaria de actis et scriptis M. Lutheri, 1517-1546*, publiés en 1549. Cette influence a pesé notamment sur les travaux de H. Denifle (*Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, 2 vol., Mayence, 1904-1909 ; trad. franç. de J. Paquier, *Luther et le Luthéranisme*, 4 vol., Paris, 1910-1916), de H. Grisar (*Luther*, 3 vol., 3<sup>e</sup> éd. complétée, Fribourg-en-Br., 1924-1925, trad. franç. en un vol. de Ph. Mazoyer, Paris, 1931) et a atteint ainsi, à travers l'oeuvre de Denifle, l'article rédigé par J. Paquier pour le *D.T.C.* (t. IX, 1926, col. 1146-1335). Il en résulte qu'aux affirmations théologiques et historiques solidement fondées se sont mêlés des points de vue polémiques sur les moeurs dissolues et les erreurs doctrinales de Luther, qui touchent parfois à la caricature.

Pour un exposé détaillé de l'influence de Cochlée sur l'historiographie catholique jusqu'à la deuxième guerre mondiale, voir A. Herte, *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, 3 vol., Munster, 1943.

Un changement radical dans la façon catholique d'aborder Luther se produisit avec la publication de l'oeuvre monumentale de J. Lortz (*Die Reformation in Deutschland*, 2 vol., trad. franç., *La réforme de Luther*, 3 vol., 1970-1971), qui abandonne la polémique et l'apologétique de la plupart de ses prédécesseurs, pour essayer de comprendre le réformateur, de l'intérieur, à partir des convictions authentiquement religieuses de celui-ci, qui ont sous-tendu toute sa production théologique et son oeuvre de réforme. De plus, il porte un regard qu'il veut le plus objectif possible sur Luther et la situation réelle de l'Église catholique à l'époque ; il en déduit que, dans un certain sens, une réforme sous forme de rupture avec l'Église était inévitable. Ces perspectives ont tracé la voie à une approche plus oecuménique de la part d'une foule d'auteurs catholiques plus récents.

O. Pesch résume l'évolution des vingt dernières années dans *Zwanzig Jahre katholischer Lutherforschung*, dans *Lutherische Rundschau*, 16 (1966), p. 392-406. - Voir aussi H. Stauffer, dans *Le Catholicisme à la découverte de Luther*, Neuchâtel, 1966. Cet ouvrage suit l'évolution des études luthériennes chez les catholiques, depuis l'oeuvre de Denifle de 1904. Mais deux chapitres sont consacrés plus particulièrement à la France. L'auteur y souligne l'importance des travaux de Y.-M.-J. Congar : *Chrétiens désunis*, collection *Unam sanctam*, n° 1, Paris, 1937 et 1964 ; *Vraie et fausse réforme de l'Église*, *Unam sanctam*, n° 20, Paris, 1950 ; et de L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Église*, *Unam sanctam*, n° 27, Paris 1954-1959. La vision positive de l'oeuvre de Luther qui transparait à travers la première partie de l'ouvrage de Bouyer se fonderait, alors, non pas sur les apports de savants allemands, mais sur l'itinéraire spirituel personnel de l'auteur au sein du protestantisme. - G. Ph. Wolf, *Das neuere französische Lutherbild*, Wiesbaden, 1974.

L'oeuvre polémique de Denifle a également donné la chiquenaude au renouveau des études luthériennes chez les protestants. Elle les a obligés à retourner à leurs propres sources pour mieux découvrir Luther tel qu'il fut en lui-même, alors que bien des travaux antérieurs s'étaient arrêtés à la signification de l'oeuvre du réformateur pour l'orthodoxie luthérienne et même pour des courants de pensée, telle l'*Aufklärung*, qui vidaient cette oeuvre de son contenu proprement religieux. C'est ainsi qu'en 1921, Holl publia *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, I : *Luther*, 6<sup>e</sup> éd., Tübingen, 1932, qui a exercé une influence décisive sur toutes les recherches ultérieures, y compris sur celles des catholiques, notamment

sur Lortz. La découverte récente des écrits du jeune Luther a permis à Holl d'essayer de cerner le contenu de son expérience religieuse, qui porte sur la justification par la foi et détermine toute l'évolution ultérieure du réformateur.

Pour la façon dont Luther a été abordé par les protestants, de l'époque de sa mort jusqu'au mouvement romantique du XIX<sup>e</sup> siècle, voir Zeeden (catholique), *Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Studien zum Selbstverständnis des Lutherischen Protestantismus von Luthers Tode bis zum Beginn des Goethezeit*, I, Fribourg, 1950.

Toutes les recherches modernes, en particulier sur le jeune Luther, montrent à l'évidence la nécessité d'étudier l'oeuvre théologique du réformateur en liaison étroite avec ses convictions religieuses personnelles et avec leur évolution. La présente étude abordera successivement :

I. *La vie* ;

II. *La doctrine*, en accordant à la vie de Luther autant de place qu'à sa doctrine.

Elle aura le souci de mettre en relief le lien entre des positions théologiques étudiées de façon synthétique dans la deuxième partie et les grandes intuitions de Luther que l'exposé biographique montrera en état de gestation, surtout dans les années d'avant et d'après le point culminant de sa crise spirituelle.

**I. La vie. -**

**I. LA JEUNESSE. -**

1° *La première formation.* - Martin Luther est né le 10 nov. 1483 à Eisleben, en Saxe. On n'a que peu de renseignements sur le milieu familial de son enfance. Il semble que sa première éducation a été relativement sévère : on raconte qu'un jour sa mère l'aurait fouetté jusqu'au sang pour avoir volé une noix. Le père aussi aurait été assez autoritaire. Luther a toujours eu à son égard une attitude de respect mêlé de crainte.

Si la famille fut pauvre au début, elle ne le resta pas. D'abord simple mineur, le père devint, en 1511, propriétaire dans des exploitations minières. Bien avant cette date, il fut en mesure de faire faire des études à son fils.

Martin les commença en 1488 à l'école de Mansfeld, où était enseigné le latin. En 1496, il fut envoyé à Magdebourg, dans une école dirigée par les frères de la vie commune. L'année suivante le voit à Eisenach où il avait des contacts étroits avec une famille pieuse, les Cotta, dont il accepta facilement les habitudes et les pratiques. De sa formation religieuse au foyer paternel, on ne peut rien affirmer, sinon que sa vie chrétienne et sa foi semblent avoir été celles de son temps : pratiques religieuses traditionnelles, insistance sur les commandements avec leurs interdits et sur les perspectives de l'enfer. Rien ne permet de supposer que ses éducateurs lui aient transmis les richesses de la liturgie ou des livres de piété, en circulation à l'époque.

En 1501, l'étudiant rentre à l'Université d'Erfurt, une des plus brillantes de l'Allemagne d'alors. L'influence du nouvel humanisme y était considérable. Luther obtint le baccalauréat en 1502 et, en janv. 1505, son doctorat en philosophie. Au semestre d'été de 1505, il commença à enseigner les arts libéraux. En même temps il s'est mis à l'étude du droit, parce que son père voulait qu'il s'engageât dans une carrière plus lucrative que l'enseignement. Dans l'intention du jeune Luther aussi, l'activité d'enseignant devait être transitoire, mais pour d'autres motifs.

2° *La vocation religieuse.* - Pour une raison restée inconnue, il prend un congé chez lui avant la fin du semestre d'enseignement. En revenant de Mansfeld à pied un orage le surprend, à Stotternheim. La foudre tombe près de lui et il s'écrie : « Sainte Anne, sauvez-moi, et je me fais moine ». Pourquoi ce voeu subit ? Les données historiques ne permettent pas de trancher avec certitude.

Une hypothèse plausible verrait dans ce voeu l'aboutissement d'une période prolongée de réflexion intense dominée par la hantise du jugement de Dieu. Nous savons qu'en 1503 une période d'inactivité de plusieurs semaines, occasionnée par un accident, permit au jeune homme de rentrer en lui-même et de réfléchir. De plus, au moment de l'achèvement de ses études en philosophie, il a connu une époque de tristesse spirituelle, dont la cause fut, en partie au moins, la mort d'un étudiant ami. Il semble que ses pensées se dirigèrent vers les fins dernières et qu'il avait une conscience aiguë de son indignité de pécheur et de son incapacité d'atteindre à l'idéal de sainteté proposé au vrai disciple du Christ. Les graves crises de dépression de Luther devenu moine et jeune prêtre, connues de façon certaine par l'historien, corroborent

l'hypothèse que ces premières périodes d'introspection avaient un caractère un peu dépressif mais ne donnent aucune indication sur leur contenu précis. Par ailleurs, malgré les affirmations ultérieures de Luther sur un voeu extorqué et forcé, il semble que sa décision, pour être subite, n'en fut pas moins libre et délibérée.

Le couvent, où Luther a fait son entrée en vie religieuse le 17 juill. 1505, n'a pas exercé sur lui une pression l'empêchant de mûrir un don libre de lui-même, même si celui-ci, dans ses débuts, fut dicté en partie par la peur.

Parmi les huit couvents d'hommes d'Erfurt, il en choisit le plus sévère, celui des ermites déchaux de S.-Augustin, appartenant à la stricte observance. Après sa profession, on lui demanda de se préparer à la prêtrise. Il fut ordonné diacre le 27 févr. 1507, et prêtre le 14 avril, dans la cathédrale d'Erfurt.

3° *Les premières années de professorat.* - En 1508, Luther est muté du couvent d'Erfurt à celui de Wittenberg. On lui donna la chaire de philosophie morale dans l'Université qui venait d'être fondée (1502). Cette université, sans tradition philosophico-théologique bien déterminée, fournira le milieu idéal au futur réformateur, dans l'affirmation de son autonomie. Ses cours sur Aristote lui sont l'occasion de découvrir l'impuissance de la raison humaine à atteindre à une véritable connaissance de Dieu. Poursuivant ses études théologiques, il se plonge dans cet univers biblique qui restera la première source de sa pensée jusqu'à la fin de sa vie. Il revint à Erfurt en 1509 pour continuer ses études des *Sentences* de Pierre Lombard et enseignera la philosophie aux étudiants augustiniens. Après un voyage à Rome, en 1510, où il a accompagné Jean Staupitz, son supérieur et vicaire de l'ordre des Augustins en Allemagne, il est de nouveau à Wittenberg. Il y obtint le doctorat de théologie en 1512 et succéda à Staupitz dans la chaire d'exégèse.

4° *Ses cours sur la Sainte Écriture.* - Son enseignement porte d'abord sur les psaumes (1513-1515). Ensuite, il passe à l'épître aux Romains (1515-1516), à celles aux Galates (1516-1517) et aux Hébreux (1517-1518).

Ces commentaires fournissent la documentation la plus directe et la plus précise que nous ayons sur l'évolution spirituelle et théologique de Luther à l'époque la plus cruciale de sa vie pour son oeuvre ultérieure de réformateur. Dans son commentaire de l'épître aux Romains se trouvent déjà, à l'état au moins implicite, toutes les prises de position qui entraîneront plus tard le conflit direct avec l'Église catholique. L'historien anglais Owen Chadwick remarque à juste titre : « Luther n'a pas attaqué les indulgences pour aboutir à une doctrine de la justification par la seule foi. Il a appliqué une doctrine déjà assimilée de la justification au jugement d'un cas particulier d'indulgence. » (*The Reformation*, coll. *The Pelican history of the Church*, III, 1964, p. 106).

## II. LA CRISE RELIGIEUSE. -

1° *Evolution de Luther avant la crise.* - On a mis en valeur ci-dessus deux aspects de sa vie intérieure qui seront indubitablement des composantes importantes de la crise : d'une part, une tendance à l'introspection et au retour sur soi ; d'autre part, un sens aigu du péché produisant un état psychologique de tristesse. Sur son obnubilation par le problème du péché, Luther nous donne des renseignements importants en parlant, dans des passages autobiographiques de son oeuvre, de la façon dont il cherchait assurance et consolation auprès de son supérieur Staupitz. Celui-ci lui demande de renoncer à ses cogitations moroses sur son propre état pour s'en remettre à la miséricorde de Jésus se manifestant dans la rédemption objective qu'il nous apporte. À bien des reprises et sous bien des formes, Luther déclarera que c'est Staupitz qui l'a conduit à la découverte de son évangile.

Il semble alors que c'est à ce sens aigu du péché que s'allie, chez le jeune Luther, son sens de la grandeur de Dieu empreint de crainte et d'angoisse.

En dépendance du luthérologue allemand Vogelsang, l'historien anglais Gordon Rupp fait ressortir cette corrélation, en prenant pour point de départ de son analyse le terme employé par Luther lui-même pour décrire ses états d'angoisse : *Anfechtung* (contestation), *Anfechtung* se réfère à une situation de conflit et de combat qui est plus que la simple tentation (*Versuchung*). Rupp montre alors que, loin de s'agir d'un conflit au niveau d'une sexualité mal domptée ou même de la conscience morale en tant que telle, *Anfechtung* est, pour Luther, un combat intérieur intense où l'homme se sent totalement seul dans sa conscience sous la menace de la sainteté de Dieu qui peut à tout moment ou le sauver, ou le détruire (G. Rupp, *The Righteousness of God*, Londres, 1953, p. 105). Le sentiment de la grandeur de Dieu, éprouvé

par Luther au cours de la célébration de sa première messe, de façon tellement intense qu'il aurait pu à peine achever la célébration, fut-il un cas d'*Anfechtung* ? Dans sa *Réforme de Luther* (t. I, p. 232), Lortz n'hésite pas à souligner l'importance de cet événement pour y trouver, alors, l'illustration des tendances au scrupule et au subjectivisme déjà présentes dans l'itinéraire spirituel du réformateur à côté de son sens de Dieu.

2° *Date de la crise*. - Tous les spécialistes sont d'accord pour admettre, dans l'évolution du conflit intérieur du jeune Luther, un tournant décisif qui en fut comme le dénouement et un moment de libération bienheureuse. Ils l'appellent communément le *Turmerlebnis*, l'expérience de la tour, parce qu'elle semble, d'après des allusions des *Tischreden* (propos de table) avoir eu lieu dans une pièce retirée de la tour du monastère de Wittenberg.

Quant à sa date, les avis sont partagés. Certains la font remonter jusqu'aux années 1508-1512, donc avant les commentaires sur l'Écriture ; d'autres, au contraire, surtout depuis 1950, la retardent jusqu'aux années des cours sur l'épître aux Hébreux (1517-1518) et même un peu après. Mais la majorité opte pour une période intermédiaire qui correspondrait aux années des commentaires sur les Psaumes (1513-1515). Les références autobiographiques de Luther lui-même ne fournissent pas de données assez nombreuses ou assez claires pour établir la date exacte du *Turmerlebnis*. La diversité d'opinions s'explique en une large mesure par des divergences entre les auteurs sur l'appréciation théologique de l'oeuvre du réformateur dans sa maturité. Chacun a tendance à prendre, parmi les grandes intuitions qui sont à la base de cette oeuvre, celle qui lui apparaît la plus cruciale, pour en faire la clef d'interprétation du contenu essentiel du *Turmerlebnis* et par voie de conséquence de sa date. Ernst Bizer, par exemple, dans son *Fides ex Auditū*, ouvrage dont la publication en 1958 (3<sup>e</sup> éd., Neukirchen, 1966) fit choc chez les luthérologues, soutient que la découverte centrale de Luther est une théologie de la Parole qui enseigne que c'est la parole elle-même qui est le moyen essentiel du salut gratuit. Il fait alors dépendre cette découverte du commentaire de l'épître aux Hébreux entrepris par Luther dans les années 1517-1518. K. Holl, au contraire, est de ceux qui situent l'expérience de la tour autour des années 1508-1513. Il estime qu'elle comportait deux étapes : un conflit d'ordre plutôt moral où Luther avait une conscience aiguë de son état de pécheur, une découverte proprement théologique de la justice de Dieu qui nous sauve et ne nous juge pas. La deuxième étape se situerait autour des années 1511-1513. Par conséquent, ceux qui mettent la découverte libératrice de la justification par la foi en dépendance de la méditation de Luther sur certains psaumes dans les années 1513-1515 ne s'écarteraient pas, pour l'essentiel, de la thèse classique de Holl. Lortz s'aligne purement et simplement sur elle en situant la découverte libératrice en 1512, entre le retour de Luther de Rome et le commencement de ses cours sur l'Écriture.

D'autre part, la thèse nuancée de Holl, d'une expérience à deux étapes, contient déjà en germe des perspectives qui ont été mieux perçues depuis. L'expérience religieuse de Luther ne peut se résumer, même en ce qu'elle a d'essentiel, sous une seule formule théologique. Elle révèle toute la complexité d'un organisme vivant dont la croissance s'opère tantôt sur un plan, tantôt sur un autre. Dans l'expérience religieuse du grand réformateur, foi personnelle et formulation théologique se fécondent l'une l'autre. D'où la tâche redoutable qui se présente à l'historien qui voudrait en déterminer les contours et les étapes chronologiques précis.

3° *Son contenu religieux*. - Les acquisitions certaines de la recherche historique permettent malgré tout de connaître l'essentiel de ce contenu, ses aspects négatif : le conflit intérieur douloureux, et positif : la découverte libératrice, correspondant *grosso modo* aux deux étapes dont parle K. Holl.

Les périodes d'introspection dépressive, pendant lesquelles Luther a une conscience aiguë du péché en lui, l'ont conduit progressivement, semble-t-il, à une situation d'isolement spirituel. La solitude totale du pécheur devant Dieu et la frayeur et l'angoisse qui résultent de la prise de conscience de cette solitude font partie intégrante, nous l'avons vu, du combat spirituel qu'il appelle *Anfechtung*. En liaison étroite avec la solitude devant Dieu, Luther expérimente la difficulté croissante de pouvoir communiquer avec qui que ce soit au sujet de son expérience intime, et de tirer au clair les causes profondes de son agonie. Même son confident, Staupitz, dont Luther reconnaitra plus tard la bienveillance à son égard et le bien-fondé des conseils, ne réussit pas à combler le fossé qui se creuse de plus en plus entre son dirigé et lui-même. Luther commente cette situation de la façon suivante : « Alors, pensais-je, tu es seul à faire l'expérience de cela, et puis... je me suis senti comme un cadavre » (cité d'après G. Rupp, *The Righteousness of God*, p. 120).

Luther pouvait-il espérer recevoir de l'amour miséricordieux du Seigneur la guérison profonde de son mal, voire la résurrection de lui-même comme cadavre, alors qu'il s'éloignait progressivement de l'insertion vivante dans cette communion ecclésiale par laquelle l'amour de Jésus nous atteint en ce qu'il a d'incarné et d'humainement réconfortant. Il est permis d'en douter. Toujours est-il qu'il s'était préparé à entrer dans la phase positive et décisive de sa crise dans un seul à seul avec la Parole de Dieu lourde de conséquences, à la fois pour la communion ecclésiale visible et pour lui-même.

En effet, la nouveauté de la découverte libératrice n'est pas la vérité théologique de la justification par la foi comme telle, énoncée par S. Paul et connue depuis longtemps par des exégètes et des théologiens. Cette nouveauté est dans l'intensité et la profondeur du retentissement de cette vérité dans l'être spirituel et psychique de Luther avec son dynamisme et sa richesse affective incroyables, mais avec sa tendance au subjectivisme, voire à l'individualisme.

Au niveau proprement théologique de la parole de Dieu, le moment décisif de l'expérience de Luther est une illumination intense sur le sens véritable de *Justitia Dei* (Justice de Dieu) dans le texte clef de l'Épître aux Romains : « car, en lui (l'Évangile), la justice de Dieu se révèle de la foi à la foi comme il est écrit : « le juste vivra de la foi » (Rom., I, 17) ». Ce texte fait un lien explicite entre justice de Dieu et foi. C'est par la foi et non plus par la loi que, dans la nouvelle alliance de l'Évangile, la justice de Dieu se révèle. C'est ainsi que Luther trouve dans ce texte un énoncé clair de ce que la méditation de certains psaumes, les psaumes LXX et LXXI, en particulier, où Yahvé se fait le défenseur du pauvre et du persécuté dans et par sa sainteté, lui avait déjà fait découvrir. Cela même qui avait été pierre d'achoppement pour Luther : la justice de Dieu, cause de terreur et d'angoisse pour le pécheur qu'il était, devient source de joie et de libération. Dans l'évangile, à la différence de l'ancienne loi, la justice ne tient plus l'homme en état de crainte de jugement, car elle est justice pour nous en Jésus-Christ et elle devient nôtre par la foi.

Le commentaire de l'épître aux Romains des années 1515-1516, qui suivent la crise, en développe les idées théologiques qui y sont implicitement présentes. Il montre clairement qu'à partir de la phase décisive de son expérience spirituelle, Luther s'engage résolument dans la vie qui sera la sienne pendant toute son oeuvre de réformateur.

### III. LUTHER ET LE MOUVEMENT DE LA REFORME. -

#### 1° *L'entrée en scène du réformateur.* -

a) *L'affaire des Indulgences.* - En 1513, Albert de Brandebourg, âgé de 23 ans, dernier des frères de l'électeur Joachim, avait été élu à l'archevêché de Magdebourg. D'après une longue tradition, cet archevêque devait également administrer le diocèse de Halberstadt. En 1514, le même Albert fut élu au siège de Mayence comme archevêque et promu électeur. C'était la troisième fois en dix ans que le siège archiépiscopal changeait de titulaire, et chaque nomination entraînait le versement à Rome de 14 000 ducats. En principe, la nomination du brandebourgeois ne devait pas avoir lieu, le cumul des bénéfices ayant été interdit par le droit canonique. En fait, à l'instigation du pape **Léon X**, les envoyés d'Albert obtinrent son élection au siège de Mayence contre le versement de 10 000 ducats en sus. D'autre part, on lui offrit la possibilité de recouvrer l'argent en lui proposant la prédication dans son diocèse de l'indulgence instituée au profit de la construction de la basilique S.-Pierre : la moitié du revenu de l'indulgence irait à la basilique, l'autre moitié à l'archevêque. La banque des Fugger avancerait l'argent (29 000 ducats rhénans), et le dominicain Jean **Tetzel**, prédicateur bien connu, fut choisi pour présenter l'intention romaine dans les territoires d'Albert.

b) *Intervention de Luther.* - Celui-ci ignorait tout des tractations sordides entre Albert de Brandebourg et le Saint-Siège. Mais il désapprouvait la façon dont Tetzel présentait les grâces obtenues par l'indulgence. Pour lui, Tetzel faisait dépendre la rémission des péchés d'oeuvres purement extérieures et même du versement d'une somme d'argent, en contradiction flagrante avec la primauté absolue de la pénitence du coeur dont parle l'évangile. Lorsque Tetzel commença à prêcher l'indulgence à Jüterbog en Saxe et à attirer ainsi beaucoup d'habitants de la ville voisine de Wittenberg, dont des pénitents de Luther, celui-ci se décida à agir. Il écrivit une lettre de protestation à Albert de Brandebourg, le 31 oct. 1517. Le même jour, il aurait affiché ses 95 thèses sur les indulgences à la porte de l'église de la Toussaint à Wittenberg et annoncé son intention d'organiser une disputation théologique officielle sur la valeur des indulgences.

À ce premier stade, Luther est resté fondamentalement ouvert à l'égard de l'autorité de l'Église et de son enseignement traditionnel. Ses thèses ne condamnent pas les indulgences en tant que telles ; la 71<sup>e</sup>

s'énonce ainsi : « Celui qui parle contre la vérité de l'indulgence papale, qu'il soit anathème et maudit » (Martin Luther, *OEuvres*, I, éd. Labor et Fides, Genève, 1957, p. 110). Ses *Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute* (solutions sur la valeur des indulgences), rédigées au début de févr. 1518, sont destinées à rassurer l'autorité ecclésiastique par une explication plus adéquate de sa position. Dans la lettre qu'il adresse à son évêque diocésain de Brandebourg, en la joignant aux *Resolutiones*, il avoue toute la difficulté qu'il y a, pour un pécheur comme lui, à formuler la doctrine de l'Église. Il demande cependant la réforme de l'Église et veut qu'elle soit l'affaire, non seulement du pape et des cardinaux, mais de toute la chrétienté.

Par contre, dans son *Sermon sur l'Indulgence et la Grâce*, rédigé peu de temps après, au milieu de février, pour répondre à la réfutation des erreurs des thèses entreprise par Tetzels, son attitude se durcit. La pratique des indulgences est à tolérer, mais non pas à recommander :

« L'indulgence est autorisée à cause des chrétiens imparfaits et paresseux qui ne veulent pas s'exercer, sinon tardivement, dans les bonnes oeuvres ou qui sont rebelles. Car l'indulgence n'incite personne à s'amender, mais tolère et autorise leur imperfection. C'est pourquoi on ne doit pas parler contre l'indulgence, mais on ne doit pas non plus y pousser personne » (*OEuvres*, I, 118).

À vrai dire, malgré le ton parfois conciliant de Luther, les 95 thèses avaient déjà préparé ce qui deviendra rupture ouverte avec l'institution visible de l'Église catholique, en insistant de façon trop absolue sur une séparation entre l'action divine d'une part, et ce qui ne serait que purement ecclésiastique et humain d'autre part. Le savant théologien Konrad Wimpina, qui avait aidé Tetzels dans la rédaction de la réfutation des 95 thèses avait mis le doigt sur ce point névralgique. Tetzels croit y trouver également un commencement de rejet de l'autorité ecclésiastique, considérée désormais comme purement humaine, avec comme conséquence la possibilité pour chacun d'interpréter la Sainte Écriture à sa guise.

C'est ici que nous saisissons le lien étroit qui existe entre l'expérience religieuse de Luther dans l'intime de sa conscience, où toute autorité ecclésiastique et humaine s'efface derrière un face à face individuel avec la Parole de Dieu dans l'Écriture, et le conflit ouvert avec l'Église catholique romaine qui ne tarda pas à se produire.

2° *Le conflit entre Luther et l'Église catholique*. - Maintenant que la controverse sur les indulgences battait son plein, Rome ne pouvait s'abstenir d'intervenir. L'archevêque de Magdebourg et de Mayence y avait fait parvenir des renseignements sur l'agitation provoquée par Luther.

a) *La disputation de Heidelberg* (avril 1518). - La première initiative prise par Rome fut de confier le cas de Luther aux autorités de son ordre religieux, en l'occurrence Gabriele Della Volta (*Venetius*), le général des Augustins. Nous ne savons pas au juste comment celui-ci s'en occupa. Il semble qu'il l'a confié à son tour à Staupitz, le supérieur immédiat de Luther. Toujours est-il que Luther fut invité à diriger une dispute théologique, devant le Chapitre général des Augustins, à Heidelberg, le 26 avr. 1518. Elle eut un succès retentissant et lui donnait l'occasion inespérée de faire connaître à un public plus large ses thèses sur la justification. « 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 pêche mortellement » (proposition théologique n° 13 de la controverse tenue à Heidelberg ; *OEuvres*, I, 125). « Celui-là n'est pas juste qui oeuvre beaucoup, mais plutôt celui qui, sans oeuvre, croit beaucoup au Christ » (proposition n° 25 ; *ibid.*, p. 126). Cet exposé de sa doctrine sera pour Luther l'occasion de gagner de nombreux partisans à la cause de la réforme dont certaines personnalités de premier plan, comme Martin **Bucer**, qui en deviendra le leader à Strasbourg.

b) *La comparution devant Cajetan* (7 oct. 1518). - Rome ne pouvait en rester là. À l'initiative de la curie, Luther est sommé de comparaître devant les autorités romaines dans les 60 jours pour répondre de son enseignement hétérodoxe et de sa désobéissance. Il reçut la sommation le 7 août 1518. Avant l'expiration du délai prévu, on écrivit de Rome au cardinal Cajetan, alors à la diète d'Augsbourg, pour que celui-ci cite Luther devant lui. Cajetan avait pour consignes :

1. d'accorder le pardon à Luther s'il comparaisait à Augsbourg et était prêt à renier son enseignement hétérodoxe ;

2. de le faire arrêter et envoyer à Rome en cas de comparution mais de non-rétractation ;

3. de l'excommunier en cas de refus de comparaître.

Luther, soutenu par Frédéric, l'électeur de Saxe, qui avait obtenu de Cajetan une promesse de sauf-

conduit, accepte de comparaître. C'est alors que commence à entrer dans les faits sa rupture doctrinale d'avec l'Église catholique. Il nie la validité de la décrétale *Unigenitus* du pape Clément VI sur les indulgences, ainsi que d'autres documents pontificaux qu'il juge sans fondement biblique.

À l'autorité du magistère, terme de référence de Cajetan, il oppose sa conviction personnelle. Il estime sa propre façon de penser, nourrie comme elle l'était de science biblique, bien supérieure aux catégories scolastiques de son adversaire. La confrontation se termine sans rupture définitive, mais, le 20 octobre, Luther en appela du pape mal informé à un pape qui serait mieux informé ; le 28 novembre, il lança un appel au Concile dont l'autorité serait au-dessus de celle du Pape.

c) *Les tergiversations de Rome.* - Malgré la gravité de la situation, la dénonciation officielle de la doctrine de Luther se faisait toujours attendre. La cause du délai fut moins les manœuvres de Luther lui-même, ou même le soutien que le peuple allemand commençait de plus en plus à lui accorder, que l'imbrication des initiatives de la Papauté dans une situation politique tellement complexe qu'elle en neutralisait les effets. La curie avait besoin de la faveur de celui qui donnait un appui politique à Luther : Frédéric, l'électeur de Saxe. Rome craignait de voir aboutir le projet de l'empereur Maximilien de faire élire à l'empire son petit-fils, le futur Charles Quint, parce que, comme roi d'Espagne et de Naples, celui-ci menacerait l'indépendance territoriale du pape. Rome n'avait d'autre choix que de faire pièce à ce projet en soutenant l'élection soit de l'électeur de Saxe, soit de François I<sup>er</sup> de France. Karl von Miltiz, gentilhomme saxon et camérier du pape, fut donc envoyé à l'électeur avec mission de gagner sa faveur en acceptant d'instituer le procès de Luther devant un tribunal allemand. Sa présence en Allemagne ne faisait qu'accroître l'impression, partagée par les partisans du réformateur, que la politique et non pas le souci d'orthodoxie commandait la dénonciation romaine toujours attendue.

d) *La disputation avec Jean Eck (Leipzig).* - Pendant ces tergiversations, Jean Eck (*supra*, III, 1256), voulant combattre la masse montante d'idées hétérodoxes, invita un collègue de Luther à Wittenberg, le professeur [Carlstadt](#), à un débat théologique. Eck prépara une série de thèses en vue de cette rencontre, qui eut lieu à Leipzig en juillet 1519. Comme la dernière thèse portait sur la primauté romaine, atteignant Luther directement, celui-ci obtint de se joindre à Carlstadt. Il fut contraint alors par son adversaire à tirer au clair les conséquences ecclésiologiques de ses conceptions et affirma que même les conciles généraux peuvent errer. Jusqu'ici, il avait maintenu une attitude ouverte à l'égard des autorités ecclésiastiques légitimes ; désormais, il n'en tiendra plus aucun compte.

e) *La bulle d'excommunication et ses conséquences.* - Lorsque la condamnation arriva enfin de Rome, elle ne faisait qu'entériner entre Luther et l'Église catholique une rupture déjà consommée dans les faits. Par une bulle promulguée le 15 juin 1520, Luther était excommunié et mis au ban de l'Empire.

Mais la rupture ne serait plus le fait du seul réformateur. D'autres éléments allaient jouer en sa faveur : l'anti-romanisme de beaucoup d'évêques allemands ; le loyalisme germanique du peuple ; une répugnance de plus en plus généralisée à condamner quelqu'un qui s'était fait le porte-parole de tant de griefs légitimes des chrétiens allemands contre la puissance papale ; la confusion doctrinale et le désir d'y mettre fin, non plus par des condamnations isolées, mais par un concile général qui serait l'affaire de toute la chrétienté. Luther allait bénéficier d'un tel soutien qu'il pourrait impunément mettre au défi les autorités romaines en ne tenant aucun compte de la bulle.

À Wittenberg, le 10 déc. 1520, il la jeta aux flammes avec un exemplaire du *Droit canon*, devant une assemblée d'étudiants de l'Université.

À la fin de l'année 1520, la bulle *Exsurge Domine* n'est toujours pas appliquée. Le nonce, Aléandre, obtient un édit impérial d'application pour la fin du mois de décembre. Entre-temps, le protecteur de Luther, l'électeur Frédéric, cherche à obtenir l'occasion, pour son protégé, de se défendre à la diète de Worms. Le nonce voit d'instinct qu'une telle démarche ne fera qu'aggraver les passions anti-romaines des Allemands, mais, à cause de la crainte de l'empereur de trop heurter de front les sentiments luthéranisants de ses sujets allemands (il a besoin de leur argent pour les frais de son couronnement à Rome), il se laisse prendre de vitesse par l'électeur de Saxe.

Passant outre à la condamnation pour hérésie l'empereur, le 6 mars 1521, convoque Luther à la diète de Worms, où il se rend le 16 avril. Après avoir obtenu une journée de réflexion il refuse, le 18, toute rétractation. Des sources remontant à la même année rapportent ainsi ses paroles : « Je suis lié par les textes scripturaux que j'ai cités et ma conscience est captive des paroles de Dieu ; je ne puis, ne veux me

rétracter, en rien, car il n'est ni sûr, ni honnête d'agir contre sa propre conscience » (*OEuvres*, II, 316).

3° *Les grands écrits réformateurs*. - L'évolution de la pensée de Luther se manifeste aussi dans les écrits réformateurs, qu'il publia en quelques mois, entre la mi-août et la mi-novembre 1520. Ceux-ci lui ont permis de prendre véritablement la tête du mouvement de la Réforme. Ils sont au nombre de trois : *À la noblesse chrétienne de la Nation allemande sur l'amendement de l'État chrétien* ; *De la captivité babylonienne de l'Église* ; *De la liberté de l'homme chrétien*.

Luther y trace un programme de réforme doctrinale avec des conséquences radicales pour l'Église-institution et ses usages traditionnels. L'intuition directrice est toujours que la Parole de Dieu, reçue dans la foi, est au centre de la vie chrétienne et doit être la norme de référence des initiatives de réforme.

L'*Adresse à la noblesse allemande* invite le laïcat à prendre lui-même en main cette réforme de l'Église, le clergé ayant fait preuve de faillite. Il y a un sacerdoce universel de tous les chrétiens, et la distinction entre sacerdoce ministériel et laïcat est sans fondement. L'autorité pontificale n'est pas de droit divin, et le pape n'a aucun droit à substituer son autorité individuelle à celle de toute l'Église ou à celle de la Parole de Dieu.

Dans *La captivité babylonienne de l'Église*, Luther s'en prend au septénaire sacramentel. Il nie l'objectivité de l'action divine opérant dans les gestes sacramentels de l'Église. Il retient la présence réelle, moyennant sa propre interprétation théologique de celle-ci et également le baptême des enfants. Il n'est pas sûr du statut à accorder au sacrement de pénitence.

*La liberté de l'homme chrétien* montre cette liberté comme caractéristique essentielle de l'homme sauvé par le Christ. Fruit de la justification par la foi, elle est à rattacher à la Parole de Dieu, telle que nous la recevons par la foi. Cette foi étant intérieure à l'homme, celui-ci ne doit pas perdre la liberté : en se laissant disperser dans les multiples oeuvres et pratiques extérieures dont on a trop souvent fait l'essentiel de la vie chrétienne.

À côté des grands écrits réformateurs, il faut faire mention de la traduction de la Bible, commencée par Luther l'année suivante au château de la Wartbourg. Il acheva la traduction du N.T. en dix semaines. Il ne termina celle de l'A.T. que treize ans plus tard, en 1534. « C'est par la Bible que Luther s'est fait ce qu'il a été » (Lortz, *La réforme de Luther*, I, 403). En effet, la traduction de la Bible fut pour Luther l'occasion d'exprimer en allemand tout ce qu'il avait intériorisé lui-même de la Parole de Dieu et tout ce qu'il essayait d'infuser au mouvement de la Réforme comme adhésion de foi, profondément religieuse, à cette Parole.

#### IV. L'ACTIVITÉ DU RÉFORMATEUR ET LE PROGRÈS DE LA RÉFORME.

- Les écrits de 1520 et la rupture consacrée à Worms marquent l'apogée de l'influence de Luther. Au fur et à mesure que la Réforme s'amplifie et se complique, elle lui échappe. La retraite à la Wartbourg inaugure cette évolution marquée par les difficultés avec les « illuministes », le développement des troubles sociaux, le dialogue difficile avec les humanistes, etc.

1° *Le séjour de Luther à la Wartbourg*. - Lors du retour de Worms, un coup de main simulé permit à Luther d'échapper aux conséquences du retrait du sauf-conduit accordé par l'empereur et de se retirer au château de la Wartbourg. Désormais à l'abri de toute tentative romaine de venir à bout de sa contestation, soutenu par l'électeur de Saxe et son secrétaire Spalatin, Luther poursuivait tranquillement, par de nouveaux écrits, cette oeuvre de construction théologique de la Réforme dont il sera question ci-dessous. Mais en même temps naissaient d'autres forces révolutionnaires qui finiront par échapper complètement au contrôle de Luther. Il semble même que son absence de Wittenberg favorisa l'apparition de l'extrémisme et des divisions.

2° *Luther, les illuministes et la guerre des Paysans*. - Ceux qui voulaient tirer des conclusions radicales des positions de Luther finirent par arracher celui-ci à sa retraite. Il rentra à Wittenberg le 5 mars 1522 pour trouver la ville dans un état d'effervescence révolutionnaire. Sous l'influence de Carlstadt, le mouvement de sécularisation dépassa de très loin les limites prévues par Luther, et la force fut même employée pour opérer ces changements. Prêtres et moines se marièrent, et les biens conventuels furent affectés à l'assistance publique. Carlstadt pénétra de force dans les églises et détruisit images et statues. Son action fut motivée par la conviction que la réforme, voire la suppression brutale d'usages traditionnels, ne pouvait s'arrêter à mi-chemin. La Bible devait régir la vie chrétienne à tous les niveaux.

À cette forme de radicalisme s'en ajouta une autre apportée à Wittenberg, en 1521, par des prédicateurs

venus de Zwickau. Leur illuminisme allait jusqu'à la volonté de se laisser guider uniquement par la lumière intérieure de l'Esprit-Saint, à l'exclusion de toute règle extérieure et objective, fût-ce celle de l'Écriture. Luther, pour qui l'écoute de la Parole était primordiale, ne pouvait se rallier à ces perspectives. Il reprit les choses en main à Wittenberg, en imposant des limites aux activités destructrices et en acceptant, cette fois, de se mêler lui-même de questions pratiques d'organisation.

Mais les activités des radicaux, notamment de Thomas [Münzer](#) et des anabaptistes, dépassaient de très loin l'influence de Luther, non seulement à Wittenberg mais ailleurs. Leur illuminisme comportait une doctrine sociale. Il visait le renversement de l'ordre existant par la violence, pour opérer un nivellement total des classes sociales en conformité avec l'évangile. Cela, Luther ne pouvait l'admettre non plus. Il voulait le *statu quo*, ce qui explique la position tranchée qu'il adopte à l'égard de la guerre des Paysans. Son attitude fut d'autant plus ambiguë que ceux-ci s'appuyaient sur sa doctrine dans leur lutte pour faire accepter leurs justes revendications. Celles-ci portent aussi la marque de l'illuminisme de Münzer. Rejeté par Luther, celui-ci avait fondé une théocratie de petites gens à Mülhausen, en Thuringe. Cette réalisation fut une des causes directes de la flambée de la révolte armée. Mais le noeud du conflit n'en était pas moins d'ordre pratique : des injustices socio-économiques précises, dont Luther fut bien obligé de reconnaître l'existence. D'autre part, il était normal qu'un mouvement visant plus de justice s'appuyât sur la liberté du chrétien et les droits de la conscience individuelle proclamés hautement par le réformateur. Celui-ci, cependant, lorsque les violences et les pillages de couvents et de châteaux se multiplièrent, lança contre les rebelles une violente diatribe, intitulée « Contre les bandes meurtrières et pillardes des paysans ». Il y préconisait une répression brutale et sans pitié de la révolte. Ce qui fut fait. Il approuva l'écrasement de Münzer et de son mouvement.

Dès lors, un fossé se creusait entre le petit peuple et lui : les princes ayant triomphé de la révolte, le sort des structures ecclésiales issues du mouvement luthérien restera entre leurs mains. Des communautés indépendantes, élisant librement leur pasteur, firent place à une religion d'État où le prince succéda à l'évêque suivant le principe *cujus regio ejus religio*.

3° *Luther et les humanistes*. - Luther n'a jamais vraiment appartenu au mouvement des humanistes. Au début, leur sympathie à son égard et le fait pour lui de recourir à leurs travaux pour son étude de l'Écriture les empêchèrent d'apercevoir tout ce qui les séparait. Une différenciation n'allait pas tarder à se faire jour. Un premier groupe fut poussé par les positions outrancières de Luther à l'égard de l'Église catholique dans le camp des adversaires ouverts. Ce fut le cas des grands controversistes catholiques Eck et Cochiée, pour qui la fidélité absolue à l'Église passait avant l'humanisme. Ce fut, mais avec beaucoup plus de douceur envers la personne de Luther lui-même, l'attitude des grands saints : Thomas [More](#) et Jean Fisher. Pour d'autres, l'humanisme avait plutôt tendance à estomper la soumission filiale à l'Église et même à passer avant la foi elle-même. Telle fut la position d'Érasme. Elle l'amena à se brouiller avec Luther dans la querelle sur le libre arbitre. Le *De servo arbitro (Du serf arbitre)* de Luther, publié en 1525, fut une réponse à une diatribe qui lui avait été adressée l'année précédente par Érasme et intitulée *De libero arbitro (Du libre arbitre)*. Une troisième catégorie mettait leur humanisme au service de la foi, mais d'une foi de type réformé. Tels les grands théologiens évangéliques [Mélanchton](#), Bucer et le chef de la réforme suisse, [Zwingli](#).

Mélanchthon était la conquête la plus précieuse de Luther dans le camp des humanistes. Il ne créa pas, comme tant d'autres, une forme de protestantisme séparée du mouvement luthérien, mais mit toute sa formation humaniste à la disposition de son maître pour systématiser sa pensée et la rendre plus acceptable dans les milieux théologiques cultivés et jusque chez les théologiens catholiques.

4° *Luther et la consolidation de la Réforme*. - L'échec essuyé par Luther dans les milieux populaires et chez nombre d'humanistes n'empêche pas le mouvement issu de lui de profiter de la situation politico-religieuse, très confuse pour Rome, pour faire des progrès étonnants et s'orienter vers l'organisation de véritables églises luthériennes, séparées définitivement de l'Église catholique.

Mais ce progrès va de pair avec une baisse de l'influence de Luther sur le mouvement, déjà amorcée par la période de retraite à la Wartbourg (1521). Au lieu de dominer l'extension et l'organisation institutionnelle du mouvement luthérien, il doit se contenter d'intervenir à des moments précis et parfois critiques de l'évolution de celui-ci : on peut distinguer trois types d'interventions :

a) *Luther et le succès du luthéranisme*. - Aux deux diètes de Spire de 1526 et de 1529, les princes

protestants (ce nom vient précisément de leur protestation commune, en 1529, contre l'annulation d'un mémorandum de 1526 permettant une certaine tolérance des nouveautés religieuses) étaient suffisamment forts et bien organisés pour imposer une politique de non-ingérence de l'empereur dans les affaires des luthériens. À la faveur de cette faiblesse, Philippe de Hesse, suivi rapidement par d'autres princes, détruisit les institutions catholiques dans son territoire et les remplaça par le luthéranisme. Luther qui, depuis la guerre des Paysans, avait accepté, non seulement la nécessité d'institutions ecclésiastiques nouvelles, mais l'ingérence du prince et du pouvoir civil en général, appuya alors directement les initiatives de Philippe de Hesse, en publiant en 1528 deux catéchismes : le *Grand catéchisme*, destiné au lecteur cultivé et à la formation des pasteurs, et le *Petit catéchisme*, à l'usage des gens simples. En 1526, il avait publié sa messe allemande dans le cadre de la mise en place de nouveaux usages liturgiques.

b) *Luther et les divisions à l'intérieur de la Réforme.* - C'est avec le colloque de Marbourg que Luther allait faire l'expérience la plus marquante des disputes qui devaient entraver la réforme selon la pure Parole de Dieu telle que lui-même l'envisageait.

Pendant qu'il poursuivait son oeuvre en Allemagne, un type différent de réforme était né à Zürich en Suisse, sous l'inspiration de Zwingle. Les positions théologiques de celui-ci différaient de celles de Luther, surtout en matière de théologie sacramentaire. Pour le premier, le rite eucharistique était un pur symbole, alors que Luther, lui, maintenait la présence réelle. Sous la pression politique de Philippe de Hesse voulant unifier les forces protestantes contre l'empereur, et pour des motifs religieux, des esprits conciliants, tel Martin **Bucer**, voulurent combler le fossé entre les deux types de doctrine réformée. Luther accepta de rencontrer Zwingle à Marbourg, en 1529. Or le colloque fut un échec : on réussit à se mettre d'accord sur quatorze articles rédigés en commun, mais les esprits s'affrontèrent sur le quinzième portant sur la présence réelle. Luther soutint fermement celle-ci contre Zwingle. Une formule intermédiaire de Bucer ne réussit pas à mettre fin au désaccord.

c) *Luther et le dialogue avec l'Église catholique.* - Son attitude à l'égard de celle-ci se caractérise avant tout par le retrait et le désintérêt. Il ne pouvait assister à la diète d'Augsbourg, convoquée par l'empereur en 1530 pour permettre aux réformés de faire connaître leurs positions, parce qu'il avait été mis au ban de l'empire. Son disciple, Mélanchthon, se vit confier la rédaction de la confession de foi protestante, la *Confessio Augustana*, ou Confession d'Augsbourg. Il y adopta des positions plus aptes à gagner la sympathie des catholiques que celles de son maître. Mais celui-ci approuva le document quand même. Par contre, lorsque, devant l'attitude intransigeante des controversistes catholiques, Mélanchthon rédigea un nouveau document, l'*Apologie*, pour essayer de leur rendre acceptables les thèses de la Confession d'Augsbourg, Luther perdit patience et déclara impossible la tentative de réconciliation entre le pape et lui-même. Il estima même la guerre préférable à de nouvelles concessions. Le durcissement ne tarda pas à venir. En 1531, les princes protestants se groupèrent dans la ligue de Smalkalde. En 1536, les alliés de Smalkalde refusèrent le recours au concile, et Luther rédigea, à cette occasion, une série d'articles où il reformula sa propre doctrine, telle qu'elle avait toujours été et sans aucun souci de conciliation. C'est la même exigence de cohérence avec lui-même qui expliqua aussi l'absence de Luther aux nouveaux colloques entre catholiques et protestants, qui eurent lieu quelques années plus tard : en 1540, à Worms et, en 1541, à Ratisbonne.

5° *La vie familiale de Luther et les dernières années.* - En 1525, un an après avoir quitté l'habit religieux, Luther s'était marié avec Catherine von Bora. Il l'avait rencontrée, à la suite de son retour à Wittenberg, ainsi qu'un certain nombre de religieuses qui avaient quitté leurs couvents et aux besoins matériels de qui il avait essayé de pourvoir. De leur union, ils eurent six enfants, de 1526 à 1534. De son propre aveu, Luther a voulu, par son mariage, montrer qu'il s'était affranchi des fausses contraintes du monachisme qui ne s'accordaient pas avec sa conception des rapports entre la foi et les oeuvres. Il est sûr que le mariage lui apporta un certain repos et une certaine joie au milieu de son activité débordante.

Malgré la désapprobation de certains, dont Mélanchthon (Érasme, lui, s'en gaussait), le mariage permit à Luther de créer un foyer d'accueil, lieu de réunion et d'échange pour de nombreuses personnalités de la Réforme, et même pension pour les étudiants et les disciples. C'est à partir de cette époque que l'on commença à noter ses *Propos de table*.

Il est également vrai que les dernières années de Luther furent attristées, non seulement par l'opposition de partisans d'un autre type de réforme mais par celle de certains luthériens eux-mêmes qui, prenant appui

sur les grandes intuitions du réformateur, les élaboraient et les prolongeaient ensuite dans des directions où il ne pouvait les suivre.

Quant à l'homme lui-même, il ne fut pas capable de se maintenir au niveau de la ferveur spirituelle des débuts. On ne peut d'ailleurs, à ce propos, que regretter chez lui ce rejet de la mystique, intervenu assez tôt dans son itinéraire spirituel et qui semblait aller à l'encontre de ce qui nourrissait le plus profondément son sens religieux. À un certain relâchement moral se joignait une haine irrationnelle et féroce du pape et de l'Église romaine. Sa réputation ne fut guère rehaussée par l'autorisation qu'il accorda à Philippe de Hesse de faire un mariage bigame, le 4 mars 1540, avec Marguerite de Saale.

Luther mourut à Eisleben, lieu de son baptême, le 16 févr. 1546, deux mois après l'ouverture du concile de [Trente](#) (13 déc. 1545).

## V. LE CARACTÈRE DE LUTHER : L'HOMME RELIGIEUX.

- Quelle que soit l'idée que le luthérologue catholique est amené à se faire de la personnalité et de l'oeuvre du grand réformateur, la recherche historique a définitivement dépassé le portrait, présenté par H. Denifle, du moine réfractaire, de moeurs dissolues, ou celui de H. Grisar, du neurasthénique et du psychopathe. Comme le montre l'oeuvre magistrale de J. Lortz, Luther était avant tout un homme profondément religieux. Malgré les erreurs et les faiblesses dont sa vie est semée, celle-ci a été tout entière dominée par les grandes questions qui préoccupent le chrétien voulant vivre sa foi : c'est tout lui-même, dans toute la profondeur et les incroyables richesses de vie intérieure, que Luther a engagé au service d'une oeuvre religieuse. Comment rendre compte autrement de l'énorme influence exercée par Luther, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, sur toute une partie du monde chrétien ?

Pourtant il semble qu'il a manqué à Luther cette profondeur encore plus grande, caractéristique des grands saints de l'Église catholique, d'être détaché de sa propre profondeur. Luther s'est tellement enfoncé dans l'expérience de son moi que, au sein même de la démarche où il se dit libéré de son moi pécheur par la foi, il veut que cette foi lui prouve la certitude psychologiquement sentie de la grâce du salut. C'est pourquoi un abîme sépare sa conception de la foi-confiance de la voie de l'abandon et de l'enfance spirituelle d'une Thérèse de Lisieux. Certaines de ses diatribes, parfois haineuses, contre l'Église catholique montrent que Luther se prenait très au sérieux. Est-ce pour cela qu'il s'était enfoncé en lui-même jusqu'au point de ne plus se croire compris de personne ? S'il avait possédé un humour semblable à celui de Thomas More, aurait-il su sacrifier son moi au bénéfice de la communion ecclésiale, au lieu de faire l'inverse ?

## II. La doctrine.

- On tentera ici un exposé synthétique de la doctrine du grand réformateur. Notons tout de suite que ce n'est pas lui, mais ses disciples, dont Mélanchthon, qui ont rédigé des traités de théologie systématique. Le seul ouvrage où il ait accepté de se plier à ce genre littéraire est son *De servo arbitrio*. D'ordinaire, il n'avait guère le goût de l'exposé systématique,

Sa pensée, surtout dans ce qu'elle comporte d'original, se présente comme des intuitions, des idées-maîtresses, revenant sans cesse sous sa plume au fil de la controverse ou de ses commentaires sur l'Écriture. Or sa propre expérience est la source directe où s'alimentent ses grandes intuitions. C'est bien pour cela que toute tentative pour cerner le contenu de cette expérience dépend, pour une part au moins, d'une vision d'ensemble de l'oeuvre théologique qui en découle ; inversement, une vision d'ensemble de l'oeuvre renvoie nécessairement aux étapes décisives de l'itinéraire spirituel personnel où les grandes intuitions étaient en gestation.

C'est pourquoi, en choisissant, parmi les diverses interprétations possibles du contenu essentiel de la crise religieuse de Luther, la position classique qui met l'accent sur le dépassement de l'inquiétude par la découverte libératrice de la justification par la foi nous avons déjà déterminé, dans une large mesure, le plan que devra suivre cette deuxième partie.

Elle commencera par l'étude de la conception de Luther sur la justification par la foi et se terminera par les thèses ecclésiologiques et sacramentaires, qui résultent de cette rupture avec l'Église romaine déjà contenue en germe dans sa façon de faire l'expérience du salut gratuit par la foi. Entre ces deux pôles de la pensée théologique de Luther, envisagée dans son ensemble, deux autres grandes questions restent à traiter : quelle est la place réelle que tient la Parole de Dieu, consignée dans l'Écriture, dans une pensée qui se veut entièrement soumise à cette Parole comme règle de foi ? Quelle est la place qu'occupent, à côté du

donné biblique et en conjonction avec lui, des catégories de pensée proprement philosophiques, surtout lorsqu'il s'agit, pour Luther, d'expliciter sa conception de l'homme comme sujet croyant à partir de sa propre expérience de foi ? Il faudra conclure avec une brève évaluation de l'oeuvre théologique du réformateur dans son ensemble.

### 1° *La justification par la Foi.* -

a) *Sa « découverte » libératrice à partir du texte de l'Épître aux Romains.* - Le texte sur lequel s'appuie cette illumination libératrice est Rom., I, 17 : « Car en lui (l'Évangile) la justice de Dieu se révèle de la foi à la foi, comme il est écrit : "le juste vivra de la foi" ». En y découvrant une justice de Dieu qui est pour nous, qui réalise notre salut, Luther en vient à faire de l'acte de foi ce par quoi nous intériorisons ce salut. Car, par la foi, la justice de Dieu cesse de nous être extérieure et de nous juger, pour devenir intérieure à nous comme promesse de salut. La foi *est* le salut, en ce qu'elle manifeste la présence, à l'état de germe en nous, d'une oeuvre salvifique de Dieu qui s'épanouira en gloire après la mort.

Par cette démarche fondée sur l'Écriture, Luther passe à l'intuition que seule la foi justifie. Il ne s'agit nullement alors d'opposer la foi aux oeuvres, comme le fera une certaine scolastique protestante ultérieure, mais de souligner la nouveauté radicale, par rapport à la loi de l'Ancien Testament, de l'attitude de foi demandée au chrétien en réponse à l'initiative de salut révélée en Jésus-Christ. C'est ainsi que l'insistance de Luther sur la justification par la foi seule est liée chez lui à cette autre intuition, centrale elle aussi, que le salut nous est offert en Jésus-Christ de façon totalement gratuite. Nous ne pouvons, en quelque sorte, grimper jusqu'à Dieu, comme les constructeurs de la tour de Babel, en superposant nos oeuvres les unes aux autres. Nous ne pouvons que nous accrocher à une offre miséricordieuse et gratuite de salut, par un acte de foi-confiance, où l'aveu de notre misère radicale fait partie intégrante de notre démarche.

Ainsi Luther écrit-il dans *La liberté de l'homme chrétien* : « C'est alors qu'intervient la seconde parole de Dieu, l'engagement de la promesse divine qui dit : « Si tu veux accomplir tous les commandements et te débarrasser de tes mauvais désirs et de tes péchés, comme les commandements l'exigent formellement, voici qu'il te faut croire en Jésus-Christ, en qui je te promets toute grâce, toute justice, toute paix et toute liberté. Si tu crois, tu obtiendras ; si tu ne crois pas, tu n'obtiendras pas, car ce qui t'est impossible avec toutes les oeuvres des commandements qui sont nombreux et pourtant ne te serviront à rien, tu l'atteindras aisément et rapidement par la foi. Car j'ai tout simplement tout mis dans la foi, si bien que, qui la possède aura tout et obtiendra la félicité, qui ne l'a pas n'aura rien. » (M. Luther, *De la liberté du chrétien*, éd. D. Olivier, trad. M. Gravier, coll. *Foi vivante*, n° 109, Paris, 1969, p. 54).

De l'originalité de l'existence chrétienne devant Dieu découle une autre note dominante de la pensée de Luther : cet *exister* n'est pas *dispersion* dans le multiple ; il est *un*. Il est un de toute l'unité et de toute la simplicité qui caractérisent l'adhésion du disciple du Christ de l'Évangile. C'est de ce point de vue d'abord, et avant d'entrer dans les gauchissements que ses conceptions anthropologiques font subir à ses intuitions proprement religieuses, qu'il faut essayer de comprendre la polémique de Luther contre la multiplicité des bonnes oeuvres de toutes espèces. Il réagissait contre le danger d'affadissement que constituait, pour la véritable intériorité spirituelle, une insistance disproportionnée sur une telle multiplicité. Ses premières réactions, qui furent modérées, contre la prédication de l'Indulgence de S.-Pierre, en sont la preuve manifeste (cf. *supra*, col. 1311).

b) *Sens du péché et foi libératrice.* - Le problème du péché occupe une très grande place dans la pensée de Luther. L'exposé précédent sur le contenu de la crise religieuse montre que c'est par rapport à un conflit douloureux avec les forces obscures du mal en lui, qu'il appelle *Anfechtung*, qu'il faut comprendre ce qu'est pour lui la libération apportée par la foi.

Enraciné dans son expérience personnelle, son enseignement sur le péché prend la forme, non pas d'une distinction entre des espèces différentes de fautes : originelle, mortelle, vénielle, mais d'une analyse, ou plutôt d'une description touffue, de l'état de pécheur comme source d'un sens du péché, voire d'un sentiment aigu de culpabilité. On peut même se demander si, du fait de ce glissement du péché comme faute objective à un sentiment subjectif de culpabilité, Luther n'a pas contribué à créer, dans les milieux protestants, un climat favorable au développement futur de la psychanalyse.

Or, il en est de même de sa conception de l'état du pécheur comme de celle de la foi. Dans la ligne de ce sentiment psychologique de culpabilité, il cherche à remonter au-delà de la multiplicité des actes de péché à l'unité de notre existence de pécheur devant Dieu.

Ainsi s'affirme, chez lui, le lien intime entre péché et dépassement du péché dans la foi. Au niveau où

l'être intime de l'homme pécheur est à nu devant Dieu, le seul véritable péché dont l'homme devrait se sentir coupable est l'absence de foi. Le péché est non-foi. Luther parlera de l'accusation de soi (*accusatio sui*) et de l'humilité comme des termes synonymes de la foi, parce que par elles nous prenons le contre-pied de notre misère pécheresse, en admettant l'existence de cette misère. Il s'ensuit que si la foi est un pur don de Dieu en Jésus-Christ, l'homme sans ce don est tout entier péché. C'est la conclusion que Luther tire lui-même, en infléchissant dans un sens absolu les analyses de S. Augustin, qui insistent fortement sur notre tendance au mal tout en laissant quand même une part réduite de liberté au pécheur. Pour Luther, l'homme vit dans un égoïsme total dont le seul moyen d'échapper est le saut paradoxal de la foi. Là est pour lui le vrai sens de la notion de *fomes peccati*, foyer de péché en nous, concupiscence. À ce point de vue, la foi est maintenant le revers du péché. Elle est comme l'aspect positif de notre conscience du péché lorsque celle-ci dépasse l'égoïsme, en devenant *accusatio sui* (accusation de soi) et *humilitas* (humilité).

Mais le glissement de la tendance à l'égoïsme total est dû, aussi, chez Luther, à son psychologisme. Cette unité de l'exister de l'homme croyant devant Dieu, il veut la saisir, la décrire au niveau de la conscience psychologique que nous en avons. À ce niveau, le péché qui nous tient captifs produit en nous le même sentiment lancinant de culpabilité, qu'il s'agisse d'une tendance au mal ou de l'acte mauvais qui en est le fruit. Autant dire, comme S. Paul semble l'écrire (Rom., VI, 12-14 ; VII, 14-20), que notre tendance au péché est péché, tout comme l'acte qui en est le fruit. Notre *accusatio sui* n'a pas à distinguer, devant Dieu, entre ce que nous faisons et ce que nous sommes. Devant lui et sans la communication de la justice de Dieu qui sauve, nous sommes tout entiers non-foi, égoïsme, péché. Voilà tout ! « En second lieu, selon l'Apôtre et la simplicité du sens dans le Christ Jésus, il [le péché originel] n'est pas seulement la privation d'une qualité dans la volonté, pas même seulement la privation de lumière dans l'intelligence, de force dans la mémoire, mais en définitive la privation de toute sorte de rectitude et puissance de toutes nos forces tant du corps que de l'âme et de tout l'homme intérieur et extérieur » (M. Luther, *Commentaire de l'épître aux Romains*, chapitre V, 12, édition de Weimar, LVI, n° 309-314, cité d'après la trad. française de Ch. Cristiani, *Luther tel qu'il fut*, Paris, 1955, p. 42).

Dès lors, la foi elle-même, qui est comme le revers de ce sentiment psychologique de culpabilité totale, est également d'ordre psychologique. Elle est la certitude psychologiquement sentie d'être sauvé qui prend place dans l'intime de notre conscience malgré le péché qui nous habite aussi. Telle semble être la véritable signification de la formule dense, bien connue, *Simul justus et peccator* (à la fois justifié et pécheur), que Luther emploie pour décrire la situation actuelle du croyant qui, malgré son péché, attend la pleine réalisation des promesses divines dans un au-delà de la mort.

c) *Le sens de Dieu.* - L'expérience d'*Anfechtung* oblige aussi à constater une corrélation étroite dans la pensée de Luther entre sens du péché et sens de la grandeur de Dieu. Bien que le point de départ de sa réflexion soit une intuition subjective, il insiste non moins sur la transcendance et la souveraineté absolues de Dieu par rapport à sa créature. On pourrait dire qu'on touche là à l'intuition luthérienne la plus profonde de toutes. Il en serait ainsi justement parce qu'il y a un lien existentiel profond entre le fait que l'homme se sait pécheur et la manière dont sa conscience est envahie, terrassée même, par la grandeur et la sainteté infinies de Dieu. Mais l'homme pécheur dépasse cet effroi, pour ne plus en être paralysé, par la foi libératrice. Le sens de la transcendance divine ne s'en trouve nullement diminué, précisément parce que la foi allie à la confiance totale en Dieu un sentiment de pauvreté radicale devant sa sainteté infinie. Il y a, donc, à la base de la conception de Luther, une dialectique d'opposition entre le Dieu saint et l'homme pécheur, entre transcendance divine et ce qui est immanent à la nature mauvaise de l'homme, qui n'est pas véritablement résolue par la participation de l'homme à la vie divine, mais simplement dépassée de façon paradoxale par le saut de la foi.

2° *La parole de Dieu.* - C'est encore par rapport à son intuition centrale de la foi libératrice qu'il faut situer la conception de Luther de la Parole de Dieu, qui fait connaître le salut gratuit que la foi s'approprie. D'autre part, c'est dans la Personne du Christ que la Justice de Dieu se révèle, non pas comme notre jugement, mais comme justice pour nous par la foi.

a) *La corrélation entre Foi et Parole de Dieu.* - Sous la pression d'événements extérieurs, dont la confrontation de Worms fut le point de non-retour, Luther a fondé sa démarche théologique de plus en

plus délibérément sur une rencontre directe et personnelle avec la Parole de Dieu, telle qu'elle est consignée dans l'Écriture. Mélanchthon, le premier systématiseur de la pensée de son maître, saisit toute l'importance pour celui-ci de la corrélation entre foi personnelle, et Parole de Dieu, lorsqu'il pose comme principes résumant toute la théologie réformée, un principe matériel : la justification par la foi (matériel parce qu'il exprime le contenu des promesses divines pour nous), et un principe formel : ce par quoi nous connaissons ces promesses, c'est-à-dire la Parole de Dieu, consignée dans l'Écriture. Si on substitue les termes : « subjectif » et « objectif » au « matériel » et au « formel » de Mélanchthon, on pourrait dire que, chez Luther, la corrélation entre foi et Parole de Dieu prend la forme d'un passage du principe subjectif au principe objectif. Luther ne tire pas sa doctrine du salut gratuit par la foi d'une Écriture dont le contenu serait déjà objectivement déterminé et érigé en règle de foi ; c'est plutôt cette intuition vivante, décisive pour sa vie spirituelle ultérieure et sa réflexion théologique, de la foi libératrice qui éclaire tout le contenu de la Parole de Dieu s'adressant à chacun de nous pour son salut.

C'est pourquoi, à la différence de ce qu'elle deviendra dans une scolastique protestante ultérieure, la Parole de Dieu est, chez Luther, tout autre chose que la lettre de la Bible. Elle est une parole vivante et agissante que Dieu me parle ici et maintenant dans la foi et pour la foi. Elle est à prêcher et non pas seulement à lire dans un livre, car c'est la prédication de la Parole qui la rend agissante maintenant. La prédication fut la première fonction du Christ ; elle doit être de même pour ses ministres dans l'Église.

« Ni au ciel, ni sur la terre, l'âme ne possède rien en quoi elle puisse vivre justement, librement, chrétiennement, si ce n'est le Saint Évangile, la parole de Dieu prêchée par le Christ ». Et un peu plus loin dans le même passage : « Et le Christ n'est pas venu pour remplir aucune autre fonction que pour prêcher. Tous les apôtres, évêques, prêtres et l'état ecclésiastique tout entier n'ont pas non plus été appelés ni institués pour autre chose que pour la parole, bien que, malheureusement, il en aille aujourd'hui tout autrement » (M. Luther, *De la liberté du chrétien*, éd. D. Olivier, Paris, 1969, p. 48-49).

Mais, chez Luther, il y a non seulement passage du subjectif à l'objectif, de l'intuition de foi au contenu de l'Écriture, mais durcissement dans le subjectivisme. L'intuition de la justification par la foi commence par être l'angle de vision sous lequel tout le donné biblique s'éclaire pour la propre personne de Luther, la clef de voûte à la fois de la vie chrétienne et de la lecture profondément spirituelle de la Ste Écriture qui nourrit cette vie. Elle finit par être un principe d'interprétation réducteur permettant à celui qui l'applique au donné révélé d'écarter de son chemin tout ce qui semble ne pas cadrer avec ses idées personnelles.

Quelle est la véritable cause de ce subjectivisme de Luther dans son écoute de la Parole de Dieu ? Non pas, croyons-nous, le simple fait que la Parole dont il nous parle est toujours la Parole telle que lui Luther la comprend. De grands saints dans l'Église catholique ont agi de cette façon.

Ainsi, par exemple, Ste Thérèse de Lisieux, en dépendance de *L'imitation de Jésus-Christ* que, toute jeune fille, elle connaissait par coeur, peut-elle oser écrire ceci : « Mais c'est par-dessus tout *l'Évangile* qui m'entretient pendant mes oraisons, en lui je trouve tout ce qui est nécessaire à ma pauvre petite âme. J'y découvre toujours de nouvelles lumières, des sens cachés et mystérieux. Je comprends et je sais par expérience « que le royaume de Dieu est au-dedans de nous ». Jésus n'a point besoin de livres ni de docteurs pour instruire les Âmes ; Lui, le Docteur des docteurs, il enseigne sans bruit de paroles ... Je découvre juste au moment où j'en ai besoin des lumières que je n'avais pas encore vues » (Ste Thérèse de l'Enfant Jésus, *Manuscrits autobiographiques*, Carmel de Lisieux, 1957, 348 p., ici p. 208-209).

De telles paroles s'appliquent parfaitement bien à l'exégèse tropologique de l'Écriture, tournée vers les états d'âme, qui fut la méthode préférée de Luther. Nul plus que lui ne connaissait la nécessité de lire l'Écriture, dans l'Esprit Saint, selon ce qu'il nous enseigne au-dedans de nous-mêmes. Mais ce qui distingue son point de vue de ceux qui restent dans la communion de l'Église catholique, c'est justement la règle de foi ecclésiale à laquelle cette communion oblige à se référer dans une lecture toute personnelle de l'Écriture. Luther, nous l'avons vu, s'est enfermé dans un cercle restreint, allant de son expérience individuelle à l'Écriture et de l'Écriture à son expérience, qui excluait finalement cette référence à l'Église. C'est ce que nous aurons à développer plus loin en parlant de son ecclésiologie.

*b) La Personne du Christ.* - La corrélation entre foi et parole de Dieu éclaire la place qu'occupe, dans la pensée de Luther, la Personne du Christ. C'est dans et par le Christ qu'il avait compris que la justice de Dieu peut devenir notre justice. Le Christ est Dieu se faisant nôtre, par la Rédemption. Il est Dieu-pour-nous. En lui se réalisent les promesses de Dieu, contenu essentiel de la prédication.

Il y a dans les premiers commentaires de Luther sur l'Écriture des passages qui montrent qu'en faisant de la Personne du Christ le point central de référence de toute l'Écriture, il fait le passage à cette lecture

tropologique qui permet d'interpréter correctement les textes qui parlent de la justice de Dieu. « Comme le Christ est la tête de l'Église, ainsi l'Écriture est aussi incluse dans la tête, si bien qu'il y est question du Christ avant tout autre ; qu'il soit donc le fondement, la tête ; c'est-à-dire le sens de toutes les paroles, la vérité » (éd. de Weimar, vol. III, 63, 1). « Car la Croix du Christ se présente partout dans l'Écriture » (éd. de Weimar, IV, 87, 35). De telles affirmations sont, alors, à rapprocher de celle-ci : « Le sens tropologique est le profond et celui qui est voulu comme sens principal dans l'Écriture » (III, 458, 8).

Parce que Luther a découvert le Christ essentiellement comme Dieu pour nous, la Croix est au centre de sa christologie. Sa théologie de la croix est peut-être ce qu'il y a de plus original dans toute son oeuvre. Elle est au point de départ de l'accent mis plutôt sur la Rédemption que sur l'Incarnation par des courants de spiritualité évangélique qui ont marqué le monde protestant dans son ensemble. Elle est à l'origine de bien des intuitions de la théologie de la Croix d'un H. Urs von Balthasar.

Bien que la Personne du Christ occupe une place centrale dans la pensée de Luther, il semble qu'il en est de sa christologie comme de sa théologie de la Parole : le point de vue de notre expérience religieuse subjective y domine. C'est ce qui expliquerait les graves lacunes signalées par le Père Congar dans une étude pénétrante de la Christologie de Luther, publiée d'abord dans *Das Konzil von Chalcedon, Geschichte und Gegenwart*, éd. A. Grillmeier et H. Bacht, Wurtzbourg, vol. III, 1954, p. 457-486 et reprise dans *Chrétiens en dialogue*, Paris, éd. du Cerf, 1964, p. 453-489. L'auteur y montre que le refus de Luther de faire une théologie de l'union hypostatique des deux natures dans la personne du Christ, pour se concentrer presque exclusivement sur l'aspect sotériologique : le Christ comme Dieu-pour-nous, comme Sauveur, est plus qu'une simple question d'accent. Sur bien des points, Luther s'écarterait de l'interprétation traditionnelle de la définition de Chalcédoine.

W. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, Göttingen, éd. Vandenhoeck et Ruprecht, 1967, 449 p., donne de la christologie de Luther une vision qui exclut les conséquences fâcheuses de son subjectivisme. - Pour une étude de la christologie à travers l'ensemble de son oeuvre, voir M. Lienhard, *Luther témoin de Jésus-Christ*, coll. Cogitatio Fidei, n° 73, Paris, 1973, 427 p.

### 3° L'anthropologie -

a) *Le subjectivisme.* - L'étude précédente d'une partie de la synthèse théologique de Luther, tout en insistant sur des apports positifs, a relevé un certain nombre d'ambiguïtés : la tendance, sous le couvert de formules traditionnelles tirées de la Bible, à réduire la foi au salut apporté par le Christ à une certitude, psychologiquement sentie, d'avoir reçu la grâce justificante qui sauve ; la tendance à réduire le sens du péché à un sentiment psychologique de culpabilité.

Où est la source principale de ces tendances réductrices et de ce psychologisme ? Bien des auteurs l'ont cherchée parmi des courants de pensée, plus ou moins décadents à l'époque où Luther a commencé son enseignement, qui auraient exercé leur influence néfaste sur lui. Le grand fautif, bien sûr, est le nominalisme de Guillaume d'Occam. Cette thèse a été brillamment présentée par L. Bouyer, *Du protestantisme à l'Église*. L'auteur organise tout le plan de son ouvrage autour d'un contraste entre les principes positifs de la Réforme, prenant leur source dans des intuitions religieuses en accord avec la foi de l'Église, et des principes négatifs qui font partie du système philosophique du nominalisme et introduisent des gauchissements dans les intuitions religieuses.

D'après les données déjà fournies par notre exposé, ne serait-il pas plus exact d'attribuer les erreurs théologiques du réformateur au subjectivisme et à l'individualisme de son expérience religieuse en tant que telle ? (C'est la position de Lortz). Il y a dans la méthodologie, même théologique, de Luther une tendance à l'introversio, à une centration sur le moi, à une véritable installation dans ce moi, psychologiquement senti, pour ne pas dire subi, qui secrète toute une nouvelle anthropologie. Dans la mesure où ce qui est ainsi secrété est étranger à la Parole de Dieu, consignée dans l'Écriture, la distinction faite par Bouyer entre des catégories de pensée, religieuses d'une part, nominalistes et viciées d'autre part, vaut pleinement, mais on ne doit pas perdre de vue que les gauchissements remontent, comme à leur source, à une expérience personnelle qui est indissociablement humaine et chrétienne. L'originalité extraordinaire de Luther se constate tout aussi bien dans ses erreurs que dans son apport positif. On ne peut le réduire à n'être qu'un carrefour, sans influence propre, de malentendus en théologie scolastique ou nominaliste, dont il n'aurait été que la malheureuse victime.

Le nominalisme n'interviendrait dans les conceptions anthropologiques qui sous-tendent sa théologie que pour lui fournir des outils d'analyse. Il y a le fait massif qu'à la place énorme occupée dans le

psychisme de Luther par la préoccupation suscitée par son indignité de pécheur, psychologiquement enregistrée comme sentiment de culpabilité, correspond la place également grande qu'occupent, dans la théologie réformée, les thèses sur la corruption radicale de la nature humaine et le péché d'origine. Ce n'est pas par hasard que le péché originel vient presque en tête de la Confession d'Augsbourg, après un article sur Dieu en trois Personnes. Dira-t-on que Luther doit sa préoccupation du péché aussi à son milieu de formation et à certains courants de pensée de la fin du Moyen Âge ? C'est vrai ! Mais il y a apposé le sceau original et puissant de sa propre expérience religieuse. C'est cette originalité que reflètent directement les confessions de foi protestantes qui ont pris la relève de son oeuvre théologique. Elle est même reflétée par le concile de Trente qui commence sa réflexion sur les dogmes de la foi catholique avec le problème du péché originel.

Dans la pensée de Luther, une conjonction se produit tout naturellement entre un psychologisme qui lui est propre et les thèses psychologisantes du nominalisme. Pour autant que l'exposé clair de ces dernières souligne cette affinité, L. Bouyer a raison : « Qu'est-ce qui est la caractéristique essentielle de la pensée d'Occam et du nominalisme en général, en effet, sinon un empirisme radical qui réduit l'être à ce qui en est perçu ? » (*Du protestantisme à l'Église*, p. 164).

b) *La dichotomie fondamentale de la pensée philosophique.* - La manière dont Luther parle du péché en nous illustre bien sa façon de concevoir la réalité humaine. Pour lui, la nature de l'homme s'identifie à un faisceau de tendances, psychologiquement observables, parce que nous en avons une conscience empirique. C'est pour cela qu'il insiste tellement sur cette division du moi contre lui-même qu'il trouve décrite par S. Paul dans l'épître aux Romains. Sa description empirique ne lui permet pas de saisir comment, au-delà des oppositions se manifestant sur le plan psychologique, les tendances sont appelées, de par la nature même de l'homme, à se hiérarchiser les unes par rapport aux autres. Il lui aurait fallu, au-delà d'une vision nominaliste où la réalité humaine éclate en morceaux, atteindre la source de notre propre recherche d'unité qui est notre motivation spirituelle constitutive de notre personnalité.

Or, cette approche empiriste et nominaliste est à l'origine d'une dichotomie que Congar a raison, nous semble-t-il, de considérer comme une catégorie fondamentale dans la structure de la pensée de Luther, à savoir la cassure entre l'homme intérieur et extérieur (voir Y.-M.-J. Congar, *Vraie et fausse réforme de l'Église*, p. 345-346). La dialectique homme intérieur-homme extérieur peut être assimilée à une autre qui n'est que l'expression de la première en termes bibliques, à savoir esprit et chair. On pourrait même dire que, sous ses deux formes, la source de cette catégorie de pensée pour Luther est d'ordre biblique plutôt que philosophique ; et plus précisément qu'il l'a puisée d'abord dans l'épître aux Galates, pour laquelle il admet sa prédilection, et ensuite dans saint Augustin (voir Congar, *ibid.*). Tout le traité *De la liberté du chrétien* est développé dans le cadre de cette dichotomie fondamentale : la première partie s'intitulant *L'homme intérieur*, la deuxième *L'homme extérieur*.

Dans l'introduction, Luther s'en explique ainsi : « Pour entendre ces deux formules contradictoires de la liberté et de la servitude, nous devons nous rappeler que chaque chrétien a deux natures, une nature corporelle et une nature spirituelle. Par son âme, il mérite d'être appelé un homme nouveau, spirituel, intérieur ; par la chair et le sang, il mérite d'être nommé un homme corporel, un vieil homme, et un homme extérieur, et c'est à cause de ce contraste que l'on relève dans l'Écriture des propositions qui se contredisent si immédiatement, comme je viens de le dire au sujet de la liberté et de la servitude. » (M. Luther, *De la liberté du chrétien*, éd. D. Olivier, trad. M. Gravier, p. 44).

Dans l'exposé ultérieur qu'il fait de l'homme intérieur, il envisage celui-ci comme s'il pouvait en être question abstraction faite de tout élément ou aspect extérieur. C'est ainsi que la foi devient une attitude intérieure localisable dans le psychisme empirique et séparée des oeuvres que l'homme accomplit avec cette partie de lui-même qui est liée au monde extérieur. Mais, par ailleurs, Luther se rend compte que l'homme charnel dont parle la bible, c'est finalement tout l'homme. C'est bien pour cela que la dichotomie fondamentale prend la forme, aussi, d'une nature humaine totalement corrompue d'un côté et d'une sainteté infinie de Dieu, de l'autre, ne pouvant vraiment pénétrer l'homme charnel du dedans. Il ne reste à celui-ci que d'accueillir le regard de Dieu, malgré tout, par un saut paradoxal dans la foi, au milieu de l'égoïsme et de la faiblesse qui continuent à l'habiter. Nous rejoignons, une fois de plus, la réalité décrite par la célèbre formule *simul justus et peccator*.

En effet, la dichotomie fondamentale s'harmonise avec cette rupture de l'équilibre entre immanence et transcendance déjà constatée. En tant que catégorie première de la pensée de Luther, elle pourrait bien en être l'explication, en fournissant la raison de cette opposition entre Dieu et l'homme, qui fait que, devant

les perspectives de grâce et de salut, l'homme ne peut que rester passif et s'écraser devant la majesté divine.

c) *Le serf arbitre.* - La passivité de l'homme devant Dieu domine la conception que se fait Luther de la liberté. L'homme garde sa liberté de choix devant la pluralité de possibilités qui s'offre à lui dans le monde des affaires profanes, mais ce pouvoir d'autodétermination n'a aucune place, ni signification dans l'ordre du salut. L'homme n'y a aucune initiative pour se tourner vers la grâce qui lui est offerte. L'affirmer serait nier la souveraineté de Dieu et la gratuité totale du salut qui seule convient dans les rapports entre l'homme et Dieu. Ce serait aussi oublier la faiblesse de la chair, autrement dit la corruption totale de la nature humaine face à l'Esprit de Dieu.

« Si toutefois, nous ne voulons pas abandonner cette expression « libre arbitre » - ce qui serait le plus sûr et le plus conforme à la piété - nous devrions au moins enseigner à l'employer à bon escient : c'est-à-dire que le libre arbitre peut être concédé à l'homme, non à l'égard des choses qui lui sont supérieures, mais à l'égard de celles qui sont inférieures. Il saura, par exemple, que pour ce qui concerne sa fortune et ses biens, il peut en user comme il lui convient en vertu de son libre arbitre (encore que cela même soit régi par la volonté de Dieu, qui fait ce qu'il lui plaît). Mais à l'égard de Dieu ou des choses qui concernent le salut et la damnation, l'homme ne possède pas de libre arbitre, mais il est asservi soit à la volonté de Dieu, soit à celle de Satan. » (M. Luther, *Du serf arbitre*, dans *OEuvres*, t. V, Genève, 1958, p. 56).

Dans l'anthropologie luthérienne, il n'y a pas chez l'homme de quoi permettre à Dieu de se saisir de lui de l'intérieur, avec sa collaboration, et de l'élever vers la sainteté. Une telle absence de participation de l'homme à l'oeuvre de son salut rejaillit évidemment sur la conception que l'on se fait du rapport entre la foi et les oeuvres.

d) *La morale individuelle : la foi et les oeuvres.* - En effet, en conjonction avec la conception d'un sentiment de foi habitant l'homme intérieur en tant que distinct de l'homme extérieur, ce refus d'admettre une quelconque collaboration de l'homme à l'oeuvre de son salut devait conduire non seulement à une séparation totale entre la foi et les oeuvres, mais à la négation de toute valeur de celles-ci comme moyen de plaire à Dieu, ou comme expression de son amour en nous. En fait, ce pas, qui a été clairement franchi par une certaine scolastique ultérieure, ne l'a jamais été par Luther lui-même. C'est ce point, plus que tout autre, peut-être, qui illustre clairement l'ambiguïté introduite par l'anthropologie de Luther à l'intérieur d'intuitions religieuses à sens positif (voir plus haut sa conception de la foi).

Dans cette perspective d'une unification de la vie chrétienne par la foi, les oeuvres restent, pour Luther, une expression authentique de cette foi vive (voir l'explication qu'en donne V. Vajta, dans *Évangile et sacrement*, coll. *Théologie sans frontières*, Paris, 1973, 214 p., surtout les pages 47-55). L'amour du prochain doit être la mesure du pardon accordé par Dieu dans le Christ et dont nous prenons conscience par la foi. De notre justification par la foi doivent jaillir spontanément des oeuvres de générosité envers le prochain qui expriment quelque chose de la bonté de Dieu envers nous tous.

Mais il y a là seulement un mouvement descendant de l'amour de Dieu jusqu'à nous. Le mouvement inverse, de nous à Dieu, ne peut exister parce que la corruption totale de la nature humaine implique qu'il n'y a pas un vouloir aimer dans l'homme dont Dieu peut se saisir du dedans pour rendre l'homme capable de l'aimer en ami. La conception luthérienne de la foi s'accorde donc ici avec son anthropologie. La foi, comme source de notre relation théologique avec Dieu, ne peut déboucher sur une réciprocité dans la charité, dont l'amour du prochain ferait partie intégrante, servant même à l'intensifier. Une telle conception de la foi devait conduire Luther à la doctrine d'une justification, purement extérieure, par imputation de la justice de Dieu, qu'il formulera explicitement dans ses oeuvres tardives, notamment dans son *Commentaire de l'épître aux Galates*, publié en 1534 (voir, par exemple, son commentaire de Gal., III, 6 : éd. de Weimar, XL, 358-372 ; ou ses attaques contre la doctrine traditionnelle de la foi informée par la charité, dans son commentaire de la même épître, éd. de Weimar, XL, 421).

4° *L'ecclésiologie.* -

a) *L'Église selon Luther.*

-*L'Église comme communauté invisible des croyants.* - Dans *Vraie et fausse réforme de l'Église* (p. 343 sq.), le P. Congar montre comment la dialectique de l'extérieur et de l'intérieur, du charnel et du spirituel, est à la base de la conception que propose Luther de l'Église. La véritable Église, celle qui est l'oeuvre de Dieu, ne peut appartenir au domaine des moyens extérieurs, ne peut donc être l'institution

visible, ni même être liée en aucune manière à celle-ci. Elle est la communauté des vrais croyants au Christ ; elle est l'ensemble de ceux qui, par la foi, entendent et acceptent l'annonce de la Parole du salut, telle que Luther, lui, en a fait la redécouverte. Elle est invisible dans ce sens que, par son origine en Dieu et par les moyens principaux par lesquels elle se construit, c'est-à-dire par la foi, elle est l'objet de cette même foi. Il reste que, tout comme la foi intérieure donne des signes extérieurs de son existence chez l'individu qu'elle habite, l'Église, communauté invisible, prend figure dans une communauté visible ou corporelle. Les signes sont essentiellement la parole prêchée et la célébration des sacrements dominicaux du baptême et de l'eucharistie.

« La première, qui est naturelle, fondamentale, essentielle et authentique, nous la disons une chrétienté spirituelle intérieure ; la seconde, qui est fabriquée et extérieure, nous la disons une chrétienté corporelle extérieure, non que nous entendions les séparer l'une de l'autre, mais c'est tout comme lorsque je discours au sujet d'un homme et que je le nomme, selon l'âme, un homme spirituel, selon le corps, un homme corporel, ou comme l'apôtre a coutume de parler de l'homme intérieur et extérieur. De même aussi l'assemblée chrétienne, selon l'âme, est une communauté concordant en une même foi, bien que, selon le corps, elle ne puisse être rassemblée en un même lieu, alors que chaque groupe est rassemblée en son lieu. » (M. Luther, *De la papauté de Rome*, dans *OEuvres*, II, Genève, 1966, p. 26).

En soi la comparaison entre l'Église et l'homme comme composé d'une âme et d'un corps est éclairante. Mais, chez Luther, cette comparaison est grevée de cette séparation nominaliste entre l'intérieur et l'extérieur dont il a été question plus haut. Nous avons également constaté les premiers signes des conséquences ecclésiologiques de cette structure de pensée en évoquant, dans l'exposé de la vie de Luther, son incompréhension, à l'occasion de la prédication des indulgences, de tout véritable lien entre grâce intérieure et moyens extérieurs d'institution ecclésiastique.

C'est pourquoi, si les signes extérieurs tiennent, chez lui, une certaine place, ils ne peuvent être moyens de grâce. Les choses extérieures, employées en particulier dans les deux sacrements du baptême et de l'eucharistie, sont simplement des signes dont Dieu a voulu que son action directe soit accompagnée pour renforcer notre foi. Dans la mesure où l'on peut parler de lien entre foi intérieure et signes extérieurs dont Dieu se sert, le mouvement va plutôt de l'intérieur à l'extérieur et non l'inverse. Nous trouvons, à propos de l'Église, le même mouvement d'action divine qu'à propos de la justification par la foi. L'Église-Institution n'a aucune consistance.

Quant au Christ lui-même, tête du corps de l'Église, Luther en a essentiellement la même vision. L'humanité du Christ serait le lieu de l'habitation de la divinité, le lieu où la Parole de Dieu s'adresse à l'homme dans sa plénitude, mais nullement, en tant qu'humanité précisément, la cause de toutes les grâces dont bénéficieraient les membres de l'Église. Il y a là un thème avant-coureur de la théologie de la mort de Dieu. Tout ce qui est humain se sécularise. L'Église, corps du Christ, pas plus que le Christ Lui-même, tête de ce corps, ne peut nous constituer dans notre humanité dans une véritable participation à la vie divine.

*Mise en question du septénaire sacramentel de l'Église.* - Elle découle obligatoirement de cette conception d'une Église toute spirituelle, constituée par l'écoute de la Parole. Ce qu'il y a de positif chez Luther, c'est la tentative de retrouver l'unité du mystère du salut au-delà de la multiplicité des rites et usages ecclésiastiques considérés par lui comme des abus. Mais cette insistance quasi exclusive sur la Parole ne pouvait que sacrifier les réalités objectives des sacrements comme signes producteurs de grâce. Pratiquement les sacrements de la Nouvelle Loi sont assimilés aux signes sacramentels de l'Ancienne Loi, qui, eux, manifestement, n'étaient que l'expression et le soutien d'une foi en attente.

« C'est pourquoi il y a là des signes - ou sacrements - de la justification, précisément parce qu'ils sont des sacrements de la foi justifiante et non d'une oeuvre. C'est donc la foi elle-même qui constitue toute leur efficacité, ce n'est pas l'opération. Celui qui croit aux sacrements les accomplit même s'il n'opère rien. » (*De la captivité babylonienne*, dans *OEuvres*, II, Genève, 1966, p. 208).

Dans cette perspective, Luther retient, comme sacrements de la Nouvelle Loi, le baptême et l'eucharistie. Car ce sont les deux seuls où le signe, devant exprimer la promesse de salut à laquelle la foi adhère, a été institué par le Christ et, comme il le dit, « annexé » à la promesse (*De la captivité babylonienne, ibid.*, II, 258). Sur la pénitence, il a hésité. Au début de ce même ouvrage, il la nomme comme sacrement avec le baptême et le pain (*ibid.*, 168). En dehors de la prédication de la Parole et de l'administration des deux sacrements dominicaux, tout rite, tout usage, toute structure ecclésiale sont d'institution purement humaine, sans lien avec l'action de Dieu qui nous sauve.

La distinction entre sacerdoce ministériel et sacerdoce des laïcs est sans fondement. Être croyant c'est être prêtre du peuple de Dieu et le prêtre n'est rien d'autre qu'un croyant. Un homme ne saurait être constitué dans une fonction qui en fasse un instrument de l'action de Dieu pour d'autres hommes. Il y a bien un certain ministère, avant tout la prédication de la Parole, mais il ne constitue pas le ministre dans un état essentiellement distinct de celui du laïc (*De la captivité babylonienne, ibid.*, II, 252-253).

*b) L'Église et l'Écriture.* - En niant que l'aspect institutionnel de l'Église fasse partie intégrante de celle-ci comme signe et instrument de salut, Luther peut justifier théologiquement le cercle restreint dans lequel il s'est progressivement enfermé et où il se trouve seul avec son expérience spirituelle en face de l'Écriture. À une apostolicité de réalités ecclésiales objectives, il substitue une apostolicité de transmission de la seule Parole de la doctrine de foi. Il n'est plus question de se référer à des actes d'une autorité enseignante, à un magistère, qu'il s'agisse d'actes pontificaux ou même de ceux d'un concile général.

Luther veut ainsi libérer la Parole de Dieu de son asservissement à des instances humaines qui se seraient imposées abusivement à la conscience chrétienne. Cette attitude éclate au grand jour dans les confrontations de Leipzig et de Worms (voir plus haut), où il oppose aux représentants de l'Église et à leur référence à son Magistère sa propre écoute de la Parole de Dieu. Il entend mener la réforme de l'Église à un niveau proprement doctrinal ; au lieu de s'attaquer directement aux abus eux-mêmes par des initiatives pratiques, du type entrepris par les grandes familles spirituelles issues de la Contre-Réforme catholique, il prétend remonter à la racine doctrinale de ces abus, en les laissant juger à la lumière de la pure Parole de Dieu, désormais libérée de toute entrave.

Bien qu'une telle conception ne manque pas de grandeur, elle conduit en fait à la soustraction de la Parole, en tant que consignée dans l'Écriture, à la communauté ecclésiale qui est son milieu de vie indispensable. Ce n'est que lorsqu'elle est interprétée selon la règle de foi de cette communauté, qu'elle peut réellement être parole vivante et agissante pour la conversion et le salut de chaque chrétien. C'est ce qui explique que la scolastique protestante, en systématisant la pensée du grand réformateur, substituera à la conception profonde de celui-ci d'une Parole vivante agissant par la foi, une parole figée dans la lettre de l'Écriture. Ainsi interprété, le principe de la *Scriptura sola* (Écriture seule) sera opposé à la Tradition vivante de l'Église catholique. Mais, par ailleurs, comme l'histoire de la pensée luthérienne le montrera (*infra*, 1332 sq.), les églises luthériennes ont éprouvé le besoin d'une certaine tradition. Le vide laissé par l'absence d'un Magistère interprète de la Tradition a été en partie rempli par les systèmes théologiques des grands docteurs, se succédant les uns aux autres.

*c) La relation entre l'Église et l'État.* - L'anarchie survenue à Wittenberg, pendant le séjour de Luther à la Wartbourg, avait contraint celui-ci à s'occuper, en plus de la diffusion de la Parole de Dieu par ses écrits, de problèmes pratiques d'organisation institutionnelle de l'église luthérienne naissante. Or il est important de constater que, dès le début, ces changements de structures se sont opérés à l'instigation du prince, sur qui Luther n'hésitait pas à s'appuyer, et sous sa surveillance.

Cette attitude du réformateur était parfaitement logique. Si les institutions ecclésiastiques ne sont que purement humaines, sans lien direct avec l'action salvifique de Dieu en Jésus, elles peuvent devenir l'affaire du prince, sans que l'Église soit atteinte dans sa mission propre. Dans son *Appel à la noblesse chrétienne de la Nation allemande*, de 1520, Luther invite les princes, et éventuellement tout le laïcat, selon le rang occupé par chacun dans la société, à intervenir dans la réforme de l'Église. Sa position, on le voit, est bel et bien au point de départ de cette subordination de l'Église-institution à l'État, qui deviendra classique dans le luthéranisme allemand, selon le principe *cujus regio ejus religio*. En cela, elle diffère nettement de celle de Calvin qui tenait à ce que l'autorité ecclésiastique restât pour l'essentiel indépendante de celle du prince (voir la comparaison faite par Congar entre calvinisme et luthéranisme, *supra*, [Calvin](#), II, 419).

*d) La morale sociale.* - Le prince, comme chef de l'État, n'est pas seulement l'autorité suprême dans l'organisation des structures institutionnelles de l'Église ; il est aussi maître absolu de l'activité humains ; dans le domaine temporel. Cette position est soutenue par Luther dans son traité *De l'autorité temporelle* (1523). Elle découle logiquement de ses positions anthropologiques : d'une part, la séparation entre la foi intérieure et les oeuvres extérieures ; d'autre part, la corruption de la nature humaine tenant prisonnière notre liberté. La première thèse aboutit à l'individualisme religieux. La conviction personnelle de foi n'aurait pas de conséquences sur le plan social, dont le moraliste chrétien aurait à tenir compte,

précisément en tant que chrétien. À la deuxième thèse s'articule la séparation établie par Luther entre royaume du Christ et royaume du monde. La foi n'a pas de prise directe sur les réalités temporelles. Elle ne peut les transformer du dedans. Celles-ci sont, par conséquent, abandonnées à la loi de la raison, qui n'est pas sans une certaine cohérence sur son plan à elle, mais qui, aux yeux de la foi, est à assimiler à la loi du péché.

5° *Évaluation de l'oeuvre théologique de Luther.* - Force est de constater que l'exposé de la doctrine de Luther, surtout de son enseignement sur l'Église et les sacrements, a enregistré un nombre considérable de négations. Faut-il en conclure que le bilan de l'oeuvre théologique du grand réformateur doit être purement négatif ? N'a-t-il fait qu'appauvrir l'Église catholique d'éléments essentiels de sa doctrine et d'une bonne part de ces forces vives qui nourrissent la vie chrétienne ? Une telle impression d'ensemble semble inévitable si l'on se situe, comme il se doit dans un exposé synthétique, du point de vue de l'intégrité du donné révélé confié par Dieu à l'Église catholique.

Pour rendre justice au réformateur, il faut tenir compte également de toutes les réalités concrètes qui constituent le contexte historique qui a vu naître Luther. Nous avons déjà noté l'opinion de Lortz, pour qui, à l'époque du réformateur, la corruption dans l'Église catholique était arrivée au point de rendre un mouvement comme le sien humainement inévitable. Une telle remarque aide à comprendre les distinctions éclairantes entre « vraie et fausse réforme de l'Église », apportées par Congar dans l'oeuvre qui porte ce titre. Il est vrai que la démarche de Luther fut appauvrissante et aboutissait à une fausse réforme de l'Église. Mais, étant donné la stagnation de la plupart des tentatives de réforme voulant s'attaquer directement aux abus, l'on comprend que Luther ait été amené à passer outre aux lenteurs des institutions, pour s'appuyer uniquement sur la Parole purifiante et vivifiante de Dieu.

Mais l'oeuvre de Luther fait plus qu'appeler au repentir les catholiques qui ont pris conscience que leur Église, elle aussi, fut responsable de la cassure de la Réforme. L'union intime, chez le réformateur, d'une expérience spirituelle, riche en intuitions de foi, et de son oeuvre de formulation théologique, met en puissant relief la vanité d'une scolastique conceptuelle coupée de la vie de l'Esprit. Les grandes familles spirituelles de la Contre-Réforme, dont principalement S. Ignace et ses fils, ont suppléé aux lacunes de la théologie catholique et ont complété l'oeuvre de formulation dogmatique du concile de Trente. Mais le mal a eu tendance à se prolonger dans l'Église post-tridentine sous forme de coupure entre théologie et spiritualité, et même entre théologie, morale et spiritualité. À ce point de vue, les options pastorales de Vatican II nous aident à mieux comprendre un appel à une unification de la théologie et de l'expérience religieuse, et à une meilleure personnalisation de notre foi que nos frères protestants nous ont lancé depuis l'entrée en scène de Luther dans l'histoire religieuse.

Des ouvrages récents donnent chacun une bibliographie copieuse sur Luther, son temps, sa vie, ses oeuvres et sa pensée : E.-G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, 3 vol., Paris, 1961-1964. - J. Delumeau, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris, 1968. - J. Lortz, *Die Reformation in Deutschland*, 2 vol., Fribourg-en-Br., 1939-1940 ; trad. franç., *La réforme de Luther*, Paris, 3 vol., 1970-1971, où le t. III, consacré exclusivement à la bibliographie, a pu intégrer les compléments ajoutés par Lortz à la 4<sup>e</sup> éd. allemande, 1962, puis à l'éd. anglaise. Par ailleurs, il existe une bibliographie spécialisée, le *Lutherjahrbuch*, I-XXIII, 1919-1941 ; XXIV sq., Hambourg, 1957 sq.

Les oeuvres de Luther ont été rassemblées dans l'édition critique dite de Weimar, M. Luther, *Werke*, 1883-1948 sq., 67 vol. Le *Commentaire des Psaumes*, son enseignement de 1513 à 1515 (t. III et IV de l'éd. de Weimar), a fait l'objet d'une réédition critique, I, 1 et 2 (Ps. I-XXV), 1963. En trad. franç., *OEuvres*, éd. Labor et Fides, Genève-Paris, 1958 sq., 15 vol. Les différentes confessions de foi ont été rassemblées dans *Les livres symboliques*, éd. Jundt, I : *Le petit catéchisme*, *Le grand catéchisme*, *Les articles de Smalkade* ; III *La formule de concorde*, Paris, 1946 et 1947. Le t. II n'a pas paru.

Aux ouvrages cités au cours de l'art. *Luther*, on ajoutera : J. Maritain, *Trois réformateurs*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, 1947. - L. Febvre, *Un destin, Martin Luther*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, 1968. - H. Bornkamm, *Luthers geistige Welt*, 4<sup>e</sup> éd., Gütersloh, 1960. - J.M. Todd, *Martin Luther. A biographical study*, Londres, 1964. - Sur certains aspects de la jeunesse et de la formation première : E. Vogelsang, *Der angefochtene Christus bei Luther*, Berlin-Leipzig, 1932. - A. Hamel, *Der junge Luther und Augustin*, 2 vol., Gütersloh, 1934-1935. - P. Vignaux, *Luther commentateur des « Sentences »*, Paris, 1935. - E. H. Erikson, *Young man Luther*, trad. franç., *Luther avant Luther. Psychanalyse et histoire*, Paris, 1968. - P.Th. Bühler, *Die Anfechtung bel Luther*, Zürich, 1942.

Sur les différents aspects de la théologie de Luther, outre les travaux cités de Congar, Lienhard *et al.* : G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen, 1964. - E. Bizer, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, 3<sup>e</sup> éd., Neukirchen, 1966. - O.H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mayence, 1967. - B. Lohse, *Mönchtum und Reformation*, Göttingen, 1962, - V. Vajta, *Die Theologie des Gottesdienst bei Luther*, Göttingen, 1952. - W. Stein, *Das kirchliche Amt bei Luther*, Wiesbaden, 1974.

Sur l'histoire de la théologie luthérienne : C. H. Ratschow, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, 3 vol., 1964-1970. - E. Hirsch, *Geschichte der neuen evangelischer Theologie*, 5 vol., 1949-1954. - J. Pelikan, *From Luther to Kierkegaard. A study in the History of Theology*, St. Louis, 1969. - E. Mackintosh, *Types of modern Theology*, Fontana Library, 1964.- K. Barth, *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, Genève-Paris, 1969. - P. Tillich, *La naissance de l'esprit moderne et la théologie protestante*, Paris, 1972. - H. Zahrnt, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1969. - L. Bouyer, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, Paris, 1965. - L. Villette, *Foi et sacrement, II : De S. Thomas à K. Barth*, Paris, 1964. - V. Vajta, *Évangile et sacrement*, Paris, 1973.

F. FROST.  
année parution 1975