

DIGITHÈQUE

Université libre de Bruxelles

MAT Michèle, MARX Jacques, éds. : "Luther, mythe et réalité" in *Problèmes d'histoire du Christianisme*, Volume 14, Editions de l'Université de Bruxelles, 1984.

Cette œuvre littéraire est soumise à la législation belge en matière de droit d'auteur.

Elle a été publiée par les
Editions de l'Université de Bruxelles
<http://www.editions-universite-bruxelles.be/>

Les règles d'utilisation de la présente copie numérique de cette œuvre sont visibles sur la dernière page de ce document.

L'ensemble des documents numérisés mis à disposition par les bibliothèques de l'ULB sont accessibles à partir du site
<http://digitheque.ulb.ac.be/>

Editions de l'Université de Bruxelles

PROBLEMES D'HISTOIRE DU CHRISTIANISME

Edités par Michèle Mat et Jacques Marx

Publiés avec le concours du Ministère de l'Education nationale
14/1984

LUTHER : MYTHE ET REALITE



**Institut d'étude des religions
et de la laïcité**

Président : R. Joly

Vice-Président : H. Hasquin

Secrétaire : J. Marx

Université Libre de Bruxelles
Institut d'étude
des Religions et de la Laïcité

Problèmes d'Histoire
du Christianisme

LUTHER :
MYTHE ET REALITE

Edités par Michèle Mat et Jacques Marx

14/1984

Editions de l'Université de Bruxelles

Avenue Paul Héger, 26 1050 Bruxelles
Belgique

© **Éditions de l'Université de Bruxelles, 1984**
avenue Paul Héger, 26 1050 Bruxelles (Belgique)

I.S.B.N. 2-8004-0852-9

D/1984/0171/31

Imprimé en Belgique

Martin Luther, moine augustin à la croisée des chemins

Les anniversaires d'événements historiques nous offrent l'occasion de refaire le point sur les acquis de la recherche.

Depuis bien des mois nous assistons en Europe au déferlement d'une vague Luther, une *Luther-Welle*, ce qui a fait dire à un journaliste « Es luther allenthalbe im Ost und West »¹. Dans le flot de telles célébrations des jugements unilatéraux et des généralisations hâtives risquent de proliférer. Lorsque nous nous concentrons sur Luther d'une part nous éviterons d'en faire un super-Luther² et de l'autre nous n'oublierons pas que derrière sa carrure trapue se profilent ses compagnons de Réforme: Bugenhagen, Melancton, Bucer, Agricola, Zwingli et Calvin³.

Cette croisée des chemins où nous avons cru bon de placer Luther n'est pas le carrefour d'où a débuté son cheminement, mais le rond-point d'où partent les diverses routes sur lesquelles les penseurs de diverses époques ont essayé de le pousser malgré lui. Nous tenterons d'identifier ces routes, d'en discerner les balises, d'en repérer le profil et de jauger leur capacité à nous faciliter un accès vers Luther et à nous le rendre plus proche et plus compréhensible. Certains itinéraires sont attirants. En effet, des routes bien larges taillées dans le paysage historique par le rouleau compresseur des lieux communs voisinent avec des impasses qui n'aboutissent à aucune compréhension éclairante de sa personne ou de son œuvre. Par contre des sentiers escarpés d'un

¹ J. GÖHLER, « Es luther allenthalbe in Deutschland im Ost und West », *Kirchenbote. Blatt der Evangelisch-Reformierte Kirche in Nordwestdeutschland*, 27^e année, n° 3, mars 1983, pp. 4-5.

² M. LIENHARD dans son avant-propos du n° « Luther et l'Europe » de la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (R.H.P.R.) met en garde contre un « Luther intemporel, réduit à n'être que l'exposant d'une dogmatique protestante du XX^e siècle », (63^e année, n° 1-2, janvier-juin 1983, p. 3).

³ Les relations entre Luther (Zürich), Calvin (Genève) et Bucer (Strasbourg) ont été traitées récemment dans le recueil de dix études *Luther en het gereformeerde protestantisme*, La Haye, 1982, 317 p.

abord difficile peuvent faire découvrir des points de vue inattendus et révélateurs⁴. C'est à la reconnaissance de ces diverses voies que nous vous convions. Luther à la croisée des chemins tracés par les historiens.



Après avoir indiqué une série de ces *Lutherdeutungen* nous cheminerons plus longuement avec deux groupes d'interprètes qui ont renouvelé et qui encore actuellement entretiennent le débat autour du réformateur saxon.



L'attitude de Luther à l'égard des indulgences et sa conduite à la Diète de Worms attirèrent sur lui l'attention d'un nombre grandissant de couches sociales de l'Empire germanique. Une opinion publique prenait forme, une bourgeoisie active avait soif d'information. Répondant à cette demande une abondante littérature de circonstance fut produite par les ateliers d'imprimerie dont les patrons ne demandaient pas mieux que de faire craquer leurs nouvelles presses par une production massive. Les *Flugschriften* et les *Flugblätter* inondèrent les rues, les marchés, les portails des églises, les auberges, toute la vie quotidienne de l'Allemagne et bientôt de l'Europe⁵.

L'homme de la ville avait acquis un nouvel intérêt pour les événements qui se déroulaient autour de lui et dans lesquels il se sentait de plus en impliqué⁶.

L'illustration d'un pamphlet, le dessin rehaussant une page de titre augmentaient l'impact du texte et contribuaient à maintenir vivace la polémique⁷.

En 1529 Jean Cochlaeus publia chez Valentin Schumann à Leipzig son *Sieben Köpffe Martin Luthers*. Le frontispice fut orné d'une

⁴ H.Q. WOLBER, « Vertrauen in unser Schicksal. Luthers reformatorische Vision in unsere Zeit hochrechnen », *Evangelische Kommentare*, 1983, pp. 477-479.

⁵ R.W. SRIBNER, *For the sake of simple folk: Popular propaganda for the German Reformation*, Cambridge, 1981, p. 233.

⁶ K. HOFFMANN, « Die reformatorische Volksbewegung im Bilderkampf », dans *Martin Luther und die Reformation in Deutschland*, Nuremberg, 1983, p. 219. Cet ouvrage constitue le catalogue abondamment documenté de la plus importante exposition sur Luther organisée au cours de 1983 en République fédérale allemande.

⁷ G. WIEDERMAN, « Coehlaeus as a Polemicist » dans *Seven-headed Luther. Essays in Commemoration of a Quincentenary 1483-1983*, Oxford, 1983, pp. 196-205.

gravure sur bois montrant un Luther septicéphale⁸. Ces têtes symbolisaient de gauche à droite :

- 1) le Docteur portant la toque académique⁹,
- 2) le Martinus coiffé d'un capuchon monacal¹⁰,
- 3) le Luther en qui certains voient un infidèle enturbanné¹¹, mais qui serait plutôt Frédéric le Sage barbu et arborant une coiffe échan-crée surmontée d'un bâton symbole d'autorité¹²,
- 4) l'Ecclésiaste affublé d'une barrette cléricale et entouré d'une étoile¹³,
- 5) le Schwärmer ou sectaire excité dont le chef hirsute est environné d'un vol bourdonnant de guêpes¹⁴,
- 6) le Visitateur casqué qui en fin de compte est forcé d'imposer des directives ecclésiastiques dont on avait initialement promis la suppression¹⁵ et finalement,
- 7) Barrabas représenté par un homme sauvage flanqué d'une massue garnie de pointes. Cet activiste anarchique fait fi des règlements que son voisin s'évertue à faire respecter¹⁶.

Cochlaeus trouvait de bonne guerre à pousser Luther dans sept directions différentes pour faire éclater ses contradictions internes et les anomalies inhérents à son action.

Luther à la croisée des chemins ! Cet éclatement, Luther le subira non seulement de son vivant mais tout au long des siècles suivants. Les historiens veulent l'attirer dans des voies soigneusement préparées

⁸ Un volume édité par P.N. Brooks a été consacré à cette gravure *Seven-headed... op. cit.*

⁹ B.A. GERRISH, « Doctor Martin Luther. Subjectivity and Doctrine in the Lutheran Reformation » dans *Seven-headed...*, *op. cit.*, pp. 2-24.

¹⁰ N.E. NAGEL, « Martinus: Heresy, Doctor Luther, Heresy ! The Person and Work of Christ » dans *Seven-headed...*, *op. cit.*, pp. 26-49.

¹¹ M.S. LAUSTEN, « Lutherus: Luther and the Princes dans *Seven-headed...*, *op. cit.*, pp. 52-76.

¹² P.N. BROOKS, Préface au volume *Seven-headed...*, *op. cit.*, p. VII.

¹³ R.H. FISCHER, « Ecclesiastes: A. Doctor Martin Luther, Churchman. A Theologian's Viewpoint » dans *Seven-headed...*, *op. cit.*, pp. 78-103, ainsi que L.W. SPITZ, « B. Luther Ecclesiast. An Historian's Angle » dans *Seven-headed...*, *op. cit.*, pp. 106-121.

¹⁴ M.U. EDWARDS, Jr., « Suermerus: Luther's Own Fanatics » dans *Seven-headed...*, *op. cit.*, pp. 124-146.

¹⁵ P.N. BROOKS, « Visitor: Luther as Visitor » dans *Seven-headed...*, *op. cit.*, pp. 148-163.

¹⁶ G. STRAUSS, « Barrabas: Luther as Barrabas » dans *Seven-headed...*, *op. cit.*, pp. 166-175.

pour qu'il soit conforme à leurs préférences, à leurs options, à leurs idéologies.

Hermann Petrich, superintendant de l'Eglise luthérienne, a utilisé une image digne des *Tischreden* lorsqu'il écrivit dans son ouvrage *Der deutsche Luther* daté de 1916 :

« Es gehört zu Luthers Grösse, dass alle an seiner Tafel satt werden und auch für die Vierbeiner unter dem Tisch noch Knochen zum Abnagen übrig sind »¹⁷.

A l'aide de plusieurs possibilités composons un autre Luther septicéphale quelque peu modernisé. D'abord le héros de la foi au-dessus duquel plane la colombe du Saint Esprit, image traditionnelle d'un protestantisme triomphaliste¹⁸, ensuite le moine rationaliste flanqué d'un hibou de la sagesse antique qui pourfend les légendes et la superstition de l'Eglise catholique du moyen âge¹⁹. Le patriote allemand qui a quitté sa Käthe chérie pour ceindre un casque à pointe et un ceinturon muni d'un « Gott mit uns » afin de défendre vaillamment le *Deutschtum* contre le monde coalisé²⁰. Luther affublé d'un képi SS est en marche vers une manifestation anti-sémite, prélude de l'incendie de la synagogue du quartier²¹. Le Luther catholique-romain auréolé qui attend la levée de l'excommunication de jadis à moins que ce ne soit la béatification annonciatrice de sa canonisation²². Le réformateur qui n'est en fait qu'un réactionnaire prêt à brandir une hache meurtrière et employer la force armée pour en finir une fois pour toutes avec les paysans révoltés précurseurs du prolétariat allemand²³ et

¹⁷ H. PETRICH, *Der deutsche Luther. Lebens- und Seelenbild aus der deutschen Vergangenheit für die deutsche Gegenwart*, p. 5.

¹⁸ L'image utilisée par G. DAHMEN, *Luther, I dag, i går, i morgon*, Stockholm, 1981, p. 71, reprend le thème de la gravure sur bois « Martin Luther unter der Taube » de Hans Baldung, Germanisches National Museum, Nuremberg, Mp 14.682.

¹⁹ J. MÖSER, *Lettre à Mr. de Voltaire contenant un Essai sur le caractère du Dr. Martin Luther et sa Réformation (5 septembre 1750)* dans *Sämmtliche Werke. Neugeordnet und aus dem Nachlasse desselben gemehrt durch B.R. ABEKEN*, 5^e partie, Berlin ; 1843, pp. 221, 224 et 227.

²⁰ K. MULLER, *Die grossen Gedanken der Reformation und die Gegenwart. Rede bei der Feier der evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen am 31.10.1917*, Tübingen, 1917.

²¹ Th. PAULS, « Luther und die Juden », vol. II *Der Kampf*, (1524-1546), Bonn.

²² W. MICHAELIS, « Les controverses autour de la levée de l'excommunication de Luther », *Concilium. Revue internationale de Théologie*, 1976, n° 118, (Œcuménisme, Luther, jadis et aujourd'hui, pp. 123-140).

²³ G. BRENDLER, *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland*, Berlin, 1961, p. 16.

enfin le Luther traumatisé dont le front est buriné de rides, car il est confronté à un Dieu dont les traits reproduisent ceux de son père Hans Luder²⁴.

Force nous est de constater qu'il existe une usurpation de Luther, une tentative toujours renouvelée de l'atteler devant le véhicule de la pensée contemporaine et à lui indiquer le chemin qu'il doit suivre *volens nolens*.

Le géant de la piété devient pour le Siècle des Lumières l'individualiste qui combattait l'absolutisme ou qui magnifiait les vertus bourgeoises et les qualités de bon père de famille. Le romantisme vit en lui le nationaliste allemand, le révolté contre l'impérialisme romain. Le libéralisme de la fin du siècle aimait à se l'imaginer comme un partisan du retour à la simplicité bucolique des Évangiles. A l'époque de Bismark, lors du 400^e anniversaire de la naissance du réformateur, une alliance entre la foi religieuse et la fierté nationale sert de soubassement idéologique à l'unité impériale²⁵.

Chaque anniversaire devenait l'occasion rêvée de mettre un autre aspect de Luther en évidence souvent à l'exclusion de tout autre. La plus récente interprétation chassant les précédentes. En pleine conflagration mondiale en 1917, l'année de l'intensification de la guerre sous-marine, le 400^e anniversaire de la Réforme vit fleurir de nombreuses éditions populaires des œuvres de Luther. Par la sélection des textes, le complexe d'infériorité était savamment mélangé à une arrogance nationaliste. Luther avait bien discerné — pensait-on — que la nation allemande, à nulle autre pareille, était l'objet de mépris de la part des Alliés. Pourtant, par consolation flatteuse, on rassurait le peuple. Dieu avait prédestiné les Allemands à de grandes tâches.

Après la débâcle de 1918, Luther sert encore. Démobilisé, il est rentré dans ses foyers, on lui a fait troquer son uniforme feldgrau contre une chemise brune. Le voila enrôlé de force pour accréditer le traitement inique du « Diktat de Versailles » et servir de modèle aux Allemands décidés à venger cette humiliation. A la Diète de Worms Luther n'avait-il pas tenu tête tout seul au monde entier ?

A l'heure de la montée du nazisme Luther présentait une entité utilisable à des fins de propagande. La Réforme fut introduite dans

²⁴ E.H. ERIKSON, *Young Man Luther*, Londres-New York, 1958 dont la traduction française est intitulée *Luther avant Luther ; Psychanalyse et histoire*. Voir aussi Y. CONGAR, *Martin Luther, sa foi, sa réforme. Etudes de théologie historique*, Paris, 1983, surtout le dernier chapitre sur l'angoisse de Luther pp. 135-150.

²⁵ H.A. OBERMAN, « Van wierook tot caricatuur. De nationale toe-eigening van Maarten Luther », *Kerk en Theologie*, 34^e année, n^o 3, juillet 1983, pp. 177-184.

une vierge de Nuremberg pour lui imprimer une forme prédéterminée c.-à-d. la faire apparaître comme l'aube du national-socialisme. Cette présentation fasciste des années 30 rééditait une constante en Allemagne: l'accentuation d'une conception germano-nationaliste. Lors du 450^e anniversaire de la naissance du réformateur, dans l'euphorie de la prise du pouvoir par les nazis, des *Deutsch-Christen* se réjouissaient de placer Martin Luther à côté d'Adolf Hitler et de pouvoir obéir à ces deux chefs, le second parachevant l'œuvre amorcée par le premier ²⁶.

L'inflexion des vues sur Luther a été utilisée pour dédouaner des conceptions partisans souvent étrangères à sa pensée. Les nazis ont fait un usage empressé des paroles très dures qu'il lança contre les juifs ²⁷. Julius Streicher, le rédacteur de l'ignoble journal *Der Stürmer* a manié le tandem Luther-Hitler dans sa propre défense du procès de Nuremberg ²⁸.

En Norvège pendant la Seconde Guerre Mondiale, Luther devient le symbole de l'opposition à l'occupant ²⁹. En puisant dans sa pensée, la résistance dirigée par l'évêque Eivind Berggraf considérait que la loi de Dieu avait été enfreinte par le gouvernement fantoche de Vidkun Quisling.

Plus près de nous, pour la première fois dans l'histoire de la République populaire polonaise, une délégation de l'Eglise protestante a été reçue par le premier ministre à l'occasion du jubilé de Luther. Le général Jaruzelski a souligné l'importance du protestantisme luthérien pour la culture polonaise et le développement social de la nation où vivent une centaine de milliers de membres de l'Eglise de la Confession d'Augsburg ³⁰.

Même en Union soviétique une autorisation spéciale a été accordée

²⁶ E. RÖHM et J. THIERFELDER, *Evangelische Kirche zwischen Kreuz und Hakenkreuz*, Stuttgart, 3^e édition, 1983, p. 39 contient une illustration extraite du *Bilderbericht für das deutsche Christenvolk*, 1^e année, n° 12, 1^{er} novembre 1933, où l'on voit des S.A. en uniforme rangés devant le monument de Luther à Berlin à l'occasion du 450^e anniversaire de la naissance du Réformateur.

²⁷ *Luthers Kampfschriften gegen das Judentum*, édité par W. LINDEN, Berlin, 1936.

²⁸ J. STREICHER a dit au procès de Nuremberg: « Wenn Martin Luther heute lebte, dann sässe er hier an meiner Stelle als Angeklagter », *Deutsche Pressedienst*, Nuremberg, 29 avril 1946.

²⁹ Cette conception était d'autant plus vivante en Norvège que depuis longtemps la recherche des lutherologues nordiques (Gustav AULEN, Ragnar BRING, Anders NYGREN, Gustav WINGREN et Lennart PINOMAA) a accordé une priorité au motif du combat: combat entre Dieu et Satan et entre la chair et l'esprit.

³⁰ « Jaruzelski empfing Lutheraner », *Evangelische Information, Nachrichten-spiegel des Evangelischen Pressedienst*, 15^e année, n° 23, 9 juin 1983, pp. 14-15.

aux 350 communautés luthériennes germanophones pour la célébration de l'anniversaire de Martin Luther ³¹.

A chaque époque son Luther, que l'on tend à récréer selon sa propre image ³². L'envergure du personnage permet cette opération chaque fois répétée. La liste est loin d'être complète. Il a été tour à tour :

- l'idéologue de la force germanique ³³,
- le créateur du libre-examen ³⁴,
- l'inspirateur de l'Eglise confessante ³⁵,
- le banneret de l'auto-détermination et de la libération ³⁶,
- le trait d'union de la culture d'une Allemagne divisée ³⁷,
- le fantoche des princes et des seigneurs ³⁸ et
- le moine prodigue logé à l'enseigne de la nef œcuménique ³⁹.

Cette étonnante galerie de portraits nous met en garde contre un Luther adapté à des préoccupations actuelles et soumis aux impératifs passagers du moment ou du régime. Comme le dit une déclaration récente du Conseil de l'Eglise évangélique allemande, Luther a été abusé, déformé, magnifié, exalté, caricaturé et trivialisé ⁴⁰.

³¹ « Deutsche Lutherfeiern in der Sowjetunion », *Evangelische...*, *op. cit.*, 15^e année, n° 37, 15 septembre 1983, p. 5.

³² U.M. KREMER, « Martin Luther in the Perspective of Historiography » dans *Seven-headed...*, *op. cit.*, pp. 209-229.

³³ E.K. WIELAND, « Charakteristik D. Martin Luthers », *Pantheon der Deutschen*, 1^e partie, Chemnitz, 1794, p. 232.

³⁴ H. STROHL, *La pensée de la Réforme*, Neuchâtel-Paris, 1951, pp. 65-72.

³⁵ K. KUPISCH, « Dalhem 1934 », *Evangelische Theologie*, 19^e année, 1959, novembre, n° 11, pp. 487-505.

³⁶ Le Dr. G. FORCH, évêque de l'Eglise évangélique du Brandebourg (R.D.A.) a affirmé au cours d'une conférence sur Luther donnée à l'Institut universitaire ecclésiastique de Wuppertal que le Réformateur aurait sûrement approuvé la lutte armée en Amérique et en Afrique du Sud pour la défense des droits de l'homme. « Nach Luther ist Unterstützung von Befreiungsbewegungen möglich », *Evangelische...*, *op. cit.*, Region West, n° 20/18; mai 1983, p. VII. I. MONTGOMERY affirme qu'au XVI^e siècle déjà le mouvement déclenché par Luther prenait en Suède des allures de libération nationale en renouvelant le sentiment des valeurs proprement suédoises. « La Réforme en Suède. Une libération nationale et politique », *R.H.P.R.*, *op. cit.*, pp. 113-124.

³⁷ D. SATTLER, « Das Lutherjahr in der Bundesrepublik », *Luther 83. Mitteilungen aus dem Lutherjahr in Niedersachsen. Im Auftrag der Veranstalter des Lutherjahres in Niedersachsen herausgegeben von der Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel*, cahier 1, pp. 30-31.

³⁸ A. ABUSCH, *Der Irrweg einer Nation. Ein Beitrag zum Verständnis deutscher Geschichte*, Berlin-Est, 1946, pp. 23, 25, 26, 29. Une huitième édition a paru en 1960.

³⁹ P. MANNS, *Luthersforschung heute. Krise und Aufbruch* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte), Wiesbaden, 1967.

⁴⁰ Landesbischof D. Eduard LOHSE, Vorsitzender des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, *Martin Luthers Gegenwart 1983*, Düsseldorf, 1983.

Au cours d'un passé assez récent, deux interprétations ont subi des mutations inattendues, il s'agit de celle des historiens communistes ⁴¹ et de celle de leurs collègues catholiques-romains ⁴².

*
**

Depuis la fin de la Seconde Guerre Mondiale, une évolution dans l'interprétation de la personne et de l'action de Martin Luther s'est poursuivie dans la République Démocratique Allemande. Si la célébration de divers anniversaires ont ponctué ce développement, les événements politiques l'ont également influencé.

Après la débâcle de 1945, Luther paya le prix des manipulations dont il avait été l'objet pendant le régime nazi. Il fut considéré comme le promoteur de la catastrophe. Otto Grotewohl détectait les prémisses de la misère allemande dans les événements de la Réforme ⁴³. Cette interprétation s'inscrivait dans la perspective de Frédéric Engels pour qui toute l'histoire allemande n'était qu'une série presque ininterrompue d'infortunes et de malheurs. Pourtant, grâce à sa traduction allemande de la Bible, Luther était encore considéré comme un révolutionnaire, qui avait placé une nouvelle arme entre les mains du peuple ⁴⁴.

Lors du 400^e anniversaire de la mort de Luther on en resta à des discours de circonstances. La fanfare éclatante de la Réforme lancée en 1517 dégénéra en un grincement strident lorsque Luther en appela à l'extermination des paysans ⁴⁵. Pourtant, sa résistance héroïque à la diète de Worms redora quelque peu son blason à la rose. Son attitude prit ainsi aux yeux des marxistes figure de symbole s'opposant au pouvoir des seigneurs. Sortant lentement des difficultés de l'après-

⁴¹ La brochure de Siegfried BRAUER, *Martin Luther in marxistischer Sicht von 1945 bis zum Beginn der achtziger Jahre*, Berlin, 1983, 46 p. est un excellent vademecum pour suivre ce développement. Nous l'avons utilisé avec profit. En français il y a lieu de consulter G. VOGLER, « L'historiographie marxiste et Martin Luther », *R.H.P.R.*, *op. cit.*, pp. 154-166.

⁴² J. BROSEDER, « Luther im Urteil der gegenwärtigen katholischen Theologie », *Luther 83...*, *op. cit.*, cahier 2, pp. 3-6.

⁴³ O. GROTEWOHL, « Wo stehen wir, wohin gehen wir. Rede des Vorsitzenden der Sozialdemokratischen Partei Deutschland », *Neuen Welt*, Berlin, 14 septembre 1945, pp. 37-42.

⁴⁴ J.M. LANGE, « Martin Luther. Zu seinem 400 Todestage », *Deutsche Volkszeitung*, 19 février 1946, repris dans K. ALAND, *Apologie der Apologetik*, Berlin, 1948, p. 103.

⁴⁵ C. ATTERLING-WEDA, « Martin Lutherjubiläum 1983 i DDR 500 årfest av oanade proportioner. Resa i revolutionära spår », *Jorden Rund*, 54^e année, 1982, n° 4, pp. 233-248.

guerre, la partie est de l'Allemagne chercha à s'affermir comme entité nationale. La lutte pour la paix, la démocratie et le socialisme constitua le thème de la 3^e réunion du parti socialiste unifié en juillet 1950. Wilhelm Pieck insista sur la nécessité de réviser l'histoire allemande de façon à y intégrer la Guerre des Paysans de 1525, exemple édifiant pour la nouvelle jeunesse allemande⁴⁶. Une série d'institutions scientifiques furent créées : musées d'histoire⁴⁷ et centres de recherches historiques attachés aux Universités de Berlin et de Leipzig.

Le comité central du parti socialiste unifié stimula l'intérêt pour les personnalités historiques progressistes. Parmi les historiens Alfred Meusel publia son *Thomas Müntzer und seine Zeit*⁴⁸, tandis que Friederich Wolf songea à mettre en scène le même personnage aux prises avec un Luther réactionnaire⁴⁹. Le lancement d'un périodique d'historiographie est-allemande allait permettre dès avril 1953 de donner un organe à la science historique orientée par les principes marxistes-léninistes. Alfred Meusel, à qui la responsabilité de la mise en œuvre du Musée d'histoire allemande avait été confiée, prit position dans une discussion concernant le rôle de Luther.

Son impact de chef de file progressiste se limitait selon Meusel aux quatre années qui séparent l'affichage de thèses auquel on croyait encore et son apparition à la diète de Worms. Le restant de son existence fut dominé par une attitude servile à l'égard des seigneurs féodaux.

Même si sa créativité linguistique emportait encore de nombreux suffrages, sa *Knechtsseligkeit* devenait la marque de son attitude anti-révolutionnaire. Se restreindre uniquement à son opposition à l'égard des paysans révoltés, revenait à s'interdire l'utilisation de la personne de Luther dans l'importante opération de la création d'une conscience nationale est-allemande. C'est par ce biais que lentement un jugement plus positif de son action fut lancé par Jürgen Kuczynski et Kurt Hager⁵⁰.

En 1953 Meusel revint à une vue plus globalisante de l'œuvre de Luther bien que des tenants de l'approche minimaliste de Luther se

⁴⁶ H. HAUN, « Die Diskussion über Reformation und Bauernkrieg in der DDR-Geschichtswissenschaft 1952-1954 », *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 30^e année, 1982, cahier 1, p. 6.

⁴⁷ Les circonstances de cette fondation sont décrites par H. HEINZ, « Die Gründung des Museums für Deutsche Geschichte », *Jahrbuch für Geschichte*, 1979, n^o 20, pp. 143-163.

⁴⁸ A. MEUSEL, *Thomas Müntzer und seine Zeit*, Berlin, 1952.

⁴⁹ F. WOLF, *Briefe Eine Auswahl*, Berlin-Weimar, 1969, p. 331.

⁵⁰ M. STEINMETZ, « Betrachtungen zur Entwicklung des marxistischen Lutherbildes in der DDR », *Mühhäuser Beiträge*, cahier 5, 1982, pp. 3-8.

fassent toujours valoir. A leurs yeux, il était encore soit le réactionnaire qui, tout engoncé dans le féodalisme, aspirait au capitalisme comme le prétendait Günter Fabunke, soit l'esprit petit-bourgeois qui vivait dominé par la devise: « Dienst ist Dienst und Schnaps ist Schnaps »⁵¹.

L'interprétation subséquente et assez ondoiyante de Luther fut d'une part plus nuancée et de l'autre marquée par une tentative de fusionner les phénomènes Réforme et Guerre des Paysans. Ces deux événements groupés en une seule dénomination devint en Allemagne la *frühbürgerliche Revolution*. Parmi ceux qui reprirent ce concept, Max Steinmetz rédigea 34 thèses en faisant débiter la révolte paysanne en 1476⁵². La fascination exercée par la Guerre des Paysans sur les historiens marxistes est-allemands provenait du fait que pour eux, elle représentait la première tentative de créer un état national unifié par des masses populaires⁵³.

Après un enthousiasme initial qui avait trouvé en la parution d'une édition scientifique de l'ouvrage *Der deutsche Bauernkrieg* de Friederich Engels⁵⁴ un encouragement sérieux, Gerhard Vogler exprima quelques réticences sur les projets de création d'un état unitaire prêtés assez légèrement aux paysans allemands.

Dans ce cadre Luther conserva sa place de promoteur de la Réforme considérée comme la phase intermédiaire entre la féodalité et le capitalisme. La localisation des hauts lieux du luthéranisme en Allemagne de l'est ne justifiait pas aux yeux des autorités une importante célébration du 450^e anniversaire de la Réforme en 1967.

La République Démocratique Allemande éprouvait le besoin d'établir sa raison d'être nationale et désirait se trouver des ancêtres notamment en Martin Luther, dont le rôle dans toute l'histoire allemande ne pouvait être minimisé.

La volonté d'être un état indépendant dont la souveraineté nationale ne pouvait plus être mise en doute incita la R.D.A. à solliciter son admission à l'Organisation des Nations Unies. De plus la Chambre de peuple réglementa la citoyenneté de la R.D.A.

⁵¹ G. FABIUNKE, *Martin Luther als Nationalökonom*, Berlin, 1963, p. 148.

⁵² M. STEINMETZ, *Die frühbürgerliche Revolution in Deutschland (1476 bis 1535)*. Les thèses sont reproduites dans *Deutsche Historiker-Gesellschaft*, Berlin, 1961, p. 13.

⁵³ H. KUHN, « Das erste revolutionäre Volksheer der deutschen Geschichte. Zum 450. Jahrestag des deutschen Bauernkrieges », *Militärwesen*, Berlin, 19, (1975), cahier 5, pp. 27-35.

⁵⁴ F. ENGELS, « Der deutsche Bauernkrieg » dans MARX-ENGELS, *Werke*, vol. 7, Berlin, 1960, pp. 327-413.

Septiceps Lutherus, ubiq; sibi, suis
et universis Christianis Saxonie, p. D. M. L. O. C. C. L. X. X. X.



MARTINUS LUTHER

Siebenkopff

Hans Brosamer, 1529

Johannes Cochlaeus, Sieben Köpffe, Martini Luthers,

Leipzig, Valentin Schumann, 1529, 4°, 26 p.

Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum

8°, RI 2773 Postinc.



**MARTINUS LUTHER
 SEPTICEPS**
 Dessin de
 Roger HARMIGNIES, S.V.B.,
 Membre de l'Académie Internationale d'Héraldique.
 Bruxelles

La Réforme et son promoteur gagnaient en importance en assurant une légitimité historique au nouvel état. En 1975 fut organisée la commémoration de la Guerre des Paysans. La Révolution bourgeoise n° 1, expression empruntée à Friederich Engels, fut définitivement mise en lumière. Les historiens Adolf Laube, Max Steinmetz et Günter Vogler s'évertuèrent à distinguer deux étapes dans la Révolution prébourgeoise: un mouvement anticatholique et un élan réformateur⁵⁵. La cruauté démesurée de Luther à l'égard des paysans fut certes encore relevée, mais Steinmetz alla jusqu'à admettre au XV^e Congrès historique de Bucarest en 1980 que Luther ne jouait pas le rôle qui lui revenait de droit dans la recherche contemporaine⁵⁶.

Le 6^e Congrès du Comité central du parti socialiste unifié discuta du problème de la politique culturelle. L'idée de la tradition se révéla utile pour mettre en valeur l'aspect progressiste de l'héritage historique. Thomas Münzer fut tout naturellement placé dans la tradition révolutionnaire et Luther en fut exclu. Cependant un tel clichage n'expliquait guère de façon satisfaisante les contradictions, les retours et les antithèses inhérentes aux personnalités historiques.

Le Congrès des historiens de la R.D.A., tenu à l'occasion du 30^e anniversaire de la création de l'Etat est-allemand, permit à Gerhard Brendler de replacer Luther dans son contexte social: il était le représentant de la bourgeoisie et comme tel défendait l'Etat contre les séditeux. Son attitude résolue contre la superstition (qui n'est pas aussi rigoureuse que Brendler le suppose), contre l'astrologie indique déjà un homme moderne. Un théologien qui tout en reconnaissant l'autorité de la Bible, fut un des premiers à soumettre les Ecritures à une analyse qui ne s'embarrasse pas de critères traditionnels⁵⁷.

Nous constatons que la route où les historiens marxistes-léninistes avaient attiré Luther fut longue. Par eux, il dut parcourir un grand itinéraire depuis la coresponsabilité de la débâcle allemande partagée avec Hitler jusqu'à un progressisme mitigé doublé d'un rôle de fondateur d'une nouvelle identité allemande sans oublier la pratique d'une théologie biblique libératrice de l'âme et émancipatrice du peuple⁵⁸.

⁵⁵ A. LAUBE, M. STEINMETZ et G. VOGLER, *Illustrierte Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution*, Berlin, 1974, 2^e édition, 1982.

⁵⁶ M. STEINMETZ, « Forschungen zur Geschichte der deutschen frühbürgerlichen Revolution », *Historische Forschungen der DDR 1970-1980. Analysen und Berichten*, Berlin, 1980, pp. 79-98.

⁵⁷ G. BRENDLER, « Martin Luther — Erbe und Tradition », *Historiker-Gesellschaft der DDR, Wissenschaftliche Mitteilungen*, 1979/I-II, pp. 29-40.

⁵⁸ W.E. WEICK, « Luther von Osten gesehen », *Evangelische Kommentare*, 1983, p. 571.

Les thèses officielles rédigées en vue du jubilé de 1983 par un collectif présidé par le professeur Horst Barthel insistaient sur le lien de la théologie et de l'idéologie des diverses classes en présence⁵⁹. Il était désormais admis que la motivation de Luther était également théologique. Cela rejoignait la thèse d'Engels selon laquelle Luther en lutte avec l'église catholique avait en fait touché la centrale internationale du système féodal, provoquant ainsi une accélération importante du processus révolutionnaire de la lutte des classes.

Lors de la fête de la Réformation en 1980 l'évêque protestant Albrecht Schönherr se félicitait de la tournure prise par l'historiographie officielle de la R.D.A.

L'effort des sociologues et des historiens marxistes pour comprendre la Réformation par l'intérieur les a amenés à admettre que Luther n'a réussi à ébranler son époque qu'en attaquant le point névralgique par excellence, c'est-à-dire la conception même de la foi.

Les autorités marxistes seraient-elles prêtes à un compromis idéologique par historiens interposés? Voyons-nous poindre à l'Est une nouvelle alliance du trône et de l'autel, même si le trône est drapé de rouge et décoré de marteaux et de faucilles⁶⁰? Avons-nous affaire à cette alliance dont les éditions précédentes jonchent le chemin du luthéranisme?

Constatons d'abord qu'un pragmatisme, que des demi-vérités et des compromissions ne peuvent se maintenir indéfiniment en histoire. Luther a été forcé de rebrousser chemin pour rejoindre d'autres routes d'interprétation. Réjouissons-nous de ce que la science historique est-allemande semble se mouvoir plus librement, mais n'oublions pas qu'une communication existe entre les vases historique et politique⁶¹. L'élimination des tensions internes à la R.D.A. et la consolidation d'un sentiment national ne sont pas étrangères à cette réinterprétation de Luther⁶².

Adolf Laube affirme que la République Démocratique Allemande plonge ses racines dans l'histoire allemande⁶³. Cet Etat d'ouvriers

⁵⁹ « Thesen über Martin Luther, zum 500 Geburtstag », *Einheit*, 36 (1981), pp. 890-903.

⁶⁰ *Martin Luther und unsere Zeit. Konstituierung des Martin-Luther-Komitees der D.D.R. am 13. Juni 1980 in Berlin*, Berlin-Weimar, 1980.

⁶¹ P. HÖLZLE, « Vom Fürstenknecht zum Genossen? Martin Luther im Kulturerbe der DDR », *Evangelische Kommentare*, 1983, pp. 595-597.

⁶² R. BADSTÜBNER, « Zu 'Erbe und Tradition' in der Geschichte der DDR », *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 31^e année, 1983, n° 5, pp. 427-431.

⁶³ A. LAUBE, « Luther und Münzer in der Erbe- und Traditionsauffassung der DDR », *Geschichtesunterricht und Staatsbürgerkunde*, 24, 1982, pp. 691-696.

et de paysans a réalisé les idéaux des meilleurs fils du peuple allemand et accompli le bien-être de ses citoyens.

Les traditions progressistes englobent l'héritage et l'œuvre de tous ceux qui ont contribué au développement de la culture, quelle que fut leur appartenance sociale. Ainsi Gneisenau, Scharnhorst, Clausewitz et Frédéric le Grand ont été mobilisés pour stabiliser un système politique.

Arrivé au terme d'une pérégrination commencée dès 1945, Luther appartient désormais à la tradition inaliénable de l'identité nationale. Aujourd'hui, grâce à la *Erberzeption*, Martin Luther occupe une niche de choix dans le Panthéon est-allemand⁶⁴.

Pourtant Luther se trouve encore à la croisée des chemins, car il n'est pas uniquement l'instrument de la politique d'un Etat marxiste-léniniste mais, dans son pays d'origine, il est une source d'inspiration pour des croyants évangéliques qui, dans un contexte politique donné, cherchent à être fidèles à leur vocation chrétienne⁶⁵.

*
**

Deux auteurs et deux livres ont marqué le débat de la révision de l'interprétation catholique-romaine de Luther⁶⁶. L'un d'entre eux a connu un grand retentissement et cet ouvrage, paru en 1939, récemment réédité, a été rapidement épuisé; il s'agit bien entendu de *Die Reformation in Deutschland* de Joseph Lortz⁶⁷ et *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, sorti en 1943 de la plume d'Adolf Herte⁶⁸.

Ces deux publications parurent en Allemagne au moment où le *Kirchenkampf* contre Hitler créait un climat favorable au rapproche-

⁶⁴ H. HEINZE, « Historisches Erbe und Tradition », *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 31^e année, 1983, n° 3, pp. 248-249.

⁶⁵ L'Union des Eglises évangéliques de la République Démocratique Allemande a déclaré que le total des membres des huit Eglises qui en font partie atteint 7.895.000 unités. Ces chiffres sont confirmés par l'agence de presse gouvernementale « Panorama DDR » qui a établi ses statistiques indépendamment des Eglises protestantes. A ce nombre il y a lieu d'ajouter les 100.000 membres des Eglises évangéliques libres. L'Eglise catholique-romaine compte en R.D.A. environ 1.200.000 adeptes. *Evangelische...*, op. cit., 15^e année, n° 31, 4 août 1983, p. 7.

⁶⁶ G. MARON, *Das katholische Lutherbild der Gegenwart. Anmerkungen und Anfragen*, Bensheimer Hefte, n° 58, Göttingue, 1982, 61 p.

⁶⁷ J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, Fribourg-en-Brisgau, 1939-1949, 2 vol., 6^e édition, 1982. Il en existe une traduction française due à D. OLIVIER, *La Réforme*, Paris, 1970-1971, 3 vol.

⁶⁸ A. HERTE, *Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus*, Münster, 1943, 3 vol.

ment des confessions et à un réexamen de Luther annonciateur d'une révision possible des opinions traditionnelles⁶⁹.

Dans les manuels, dans l'enseignement et dans l'opinion publique traînaient une série de jugements à l'emporte-pièce. Luther était encore un monstre de méchanceté, un envieux qui prit ombrage du commerce florissant des indulgences, un flatteur de l'Empereur et des seigneurs mais aussi des masses populaires et un écrivain dont les œuvres étaient truffées de mensonges. Loin d'être l'envoyé de Dieu comme il le prétendait lui-même, il n'était qu'un avorton du Diable. Sa théologie constituait un véritable arsenal de toutes les hérésies imaginées depuis des siècles. Pendant que des flots de sang paysan coulaient en Allemagne, il ne trouvait rien de mieux à faire qu'à épouser une nonne en fuite.

Les contradictions les plus vives ne l'embarrassaient pas le moins du monde, comme l'avait montré Jean Cochlaeus. Ces présentations de Luther furent quasiment normatives pendant trois siècles d'interprétation catholique-romaine. Nous nous dispenserons de suivre Luther sur la route rocailleuse semée de pièges et de chausse-trapes où entouré de Denifle, de Grisar et de Cristiani il a trébuché plus d'une fois. Nous ne citerons que deux auteurs catholiques, car ils apportent un élément intéressant.

L'historien catholique français René-François Rohrbacher dans son *Histoire universelle de l'Eglise catholique*, également publiée en traductions allemande, anglaise et italienne, attribue à Luther la décadence morale du peuple allemand et son incapacité à la sainteté⁷⁰.

Une touche nationaliste anti-allemande fut alimentée par le chauvinisme catholique français lors de la guerre franco-prussienne et de la Première Guerre Mondiale. En fait ce n'était qu'un écho du panégyrique claironné outre-Rhin où Luther personnifiait l'esprit allemand.

Un autre auteur présente une intéressante volte-face à l'égard de notre réformateur. Au début de sa carrière d'historien, Ignace von Döllinger estima que, dans l'affaire des indulgences, le droit était du côté de Luther qui était selon lui un des hommes les plus remarquables de tous les siècles. Cet enthousiasme vira plus tard lorsque von Döllinger désigna la doctrine de la justification par la foi comme le miroir déformant dans lequel Luther voyait toute l'ancienne Eglise

⁶⁹ H. JEDIN, « Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung », *450 Jahre Reformation*, Bad Godesberg, 1967, pp. 81-82.

⁷⁰ R.F. ROHRBACHER, *Histoire universelle de l'Eglise catholique*, Nancy, 1842-1849, 29 vol.

défigurée en une grotesque caricature⁷¹. De plus Döllinger l'accusa de travestir des doctrines de l'Eglise pour ensuite les démonter complètement. La connaissance précise des travers et des faiblesses du caractère allemand permit à Luther de déployer toute la gamme de sa démagogie⁷².

La révision de l'interprétation catholique de Luther s'appuyait tant sur une compréhension nouvelle de son action réformatrice lancée par Lortz que sur une autocritique rigoureuse de la *Lutherforschung* catholique amorcée par Herte ou encore la tentative menée par Johannes Hessen d'intégrer Luther dans l'univers catholique⁷³.

Dans cette relecture de Luther deux niveaux sont à distinguer :

1° le biographique qui tente d'établir les faits de l'existence du réformateur et essaie de restituer fidèlement l'atmosphère caractéristique de l'Eglise à la fin du moyen âge. Ici le manichéisme forcené n'est plus de mise. Une histoire plus nuancée commence à émerger des recherches et se concrétise dans les publications⁷⁴. A ce niveau un nombre grandissant d'historiens enterrent la hache de guerre confessionnelle pour n'être qu'au service de la vérité. Nous assistons au démantèlement des barricades partisans qui paraissaient insurmontables il y a encore peu⁷⁵.

2° le niveau de la doctrine où l'on cherche à sonder les intentions réformatrices de Luther en lui imputant ou non des visées séparatistes à l'égard de l'Eglise. Désirait-il fonder une nouvelle Eglise ou espérait-il la modifier de manière à la rendre plus fidèle à l'Evangile? Un consensus commence à se former mais bien plus lentement que chez les historiens. Les théologiens catholiques ont contribué à cette

⁷¹ La présentation des débuts de la Réformation, des indulgences et du pape Léon X que von Döllinger fit dans le dernier volume de l'Histoire de l'Eglise (De la Réforme à la Sécularisation) commencée par J.N. HORTIG (1828) suscita de vives réactions dans les milieux catholiques-romains.

⁷² J.J.I. VON DÖLLINGER n'hésita pas dans le troisième volume de son ouvrage *Die Reformation*, 1846-1848, à identifier la doctrine de la justification par la foi de Luther comme la cause principale de la rupture de l'unité de l'Eglise.

⁷³ J. HESSEN, *Luther in katholischer Sicht*, Bonn, 1947, 2^e édition, 1949.

⁷⁴ P. MANNS, *Martin Luther, l'homme, le chrétien, le réformateur*. Présentation et traduction de D. OLIVIER, illustrations de N. LOOSE, Paris, 1983, 144 p. Voir la critique de cet ouvrage par A.J. BRONKHORST « Kroniek », *Kerk en Theologie*, 34^e année, n° 2, avril 1983, p. 142.

⁷⁵ B. LOHSE, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, 1983, 2^e édition, 257 p. Dans son paragraphe 'Das neuere katholische Lutherbild' (pp. 241-244), Lohse énumère H. DENIFLE, H. GRISAR, F.X. KIEFL, S. MERKLE, J. LORTZ, E. ISERLOH, S. PFÜRTNER et O.H. PESCH parmi les théologiens et historiens catholiques qui ont marqué l'évolution de l'interprétation catholique de Luther.

révision qui prenait à certains moments des aspects de récupération. Evaluer jusqu'où Luther était resté catholique dans sa compréhension et la foi et dans le fondement de sa théologie devait se faire au-delà et même en dépit des décisions du Concile de Trente.

Un réexamen des conceptions de l'Écriture et de la tradition débarrassées d'un enrobage délibérément anti-protestant inhérent à l'époque a fait apparaître des convergences qu'une fidélité assez étriquée avait empêché de reconnaître. Luther devient un théologien soucieux de la compréhension augustinienne de la grâce ⁷⁶.

Si le clichage des portraits de Luther s'estompe chez les historiens à un rythme plus rapide que la déconfessionnalisation en honneur chez les théologiens, sans nier pour autant l'influence réciproque que ces deux directions de recherche peuvent avoir, nous devons admettre l'apport d'un Erwin Iserloh ⁷⁷ et d'un Klemens Honselmann ⁷⁸ qui ont considérablement fait avancer le débat suscité autour de l'historicité de l'affichage effectif des thèses sur la porte latérale de l'église castrale de Wittenberg ⁷⁹.

L'enjeu de la controverse n'était pas, comme l'ont pensé certains luthériens, de mettre en doute la date traditionnelle du début de la Réformation, mais de mettre en lumière l'attitude réelle de Luther: un fils fidèle de l'Église catholique-romaine qui en appelle à ses chefs hiérarchiques pour faire cesser la commercialisation des indulgences ⁸⁰.

L'indulgence est une pratique exclusivement catholique-romaine. Ni les Églises orientales, ni la Communion anglicane, ni les Églises protestantes ne la connaissent. C'est une spécialité romaine. Or, le

⁷⁶ M. LIENHARD, « Luther en perspective catholique; Quelques observations » *R.H.P.R.*, op. cit., 63^e année, n° 1-2, janvier-juin 1983, pp. 167-177.

⁷⁷ L'ouvrage d'E. ISERLOH, *Luther zwischen Reform und Reformation*, (Série: Katholisches Leben und Kampfen im Zeitalter des Glaubensspaltung), vol. 23/24), Münster, 1966, a été traduit en anglais par J. WICKS, S.J. sous le titre *The Theses Were Not Posted. Luther: Between Reform and Reformation*, Londres, 1968, 116 p.

⁷⁸ K. HONSELMANN, « Die Veröffentlichung des Ablassthesen Luthers 1517 », *Theologie und Glaube*, 55, 1965, pp. 1-23, et du même auteur *Urfassung und Drucke der Ablassthesen Martin Luthers und ihre Veröffentlichung*, Paderborn, 1966.

⁷⁹ R. STAUFFER, *Interprètes de la Bible: Etudes sur les Réformateurs du XVI^e siècle*, (Théologie historique 57), Paris, 1980, pp. 43-57.

⁸⁰ En quittant sa chaire d'histoire de l'Église contemporaine (Théologie catholique) à l'Université de Münster, le professeur E. ISERLOH a donné une leçon d'adieu où il a encore insisté sur le fait que son affirmation de la non-historicité de l'affichage des thèses n'avait d'autre but que de montrer l'esprit dans lequel Luther avait protesté en 1517. « Luther suchte nicht den Bruch mit der Kirche », *Evangelische...*, op. cit., Region West, n° 31/3, août 1983, p. V.

1^{er} janvier 1967 le pape Paul VI fit publier une *Constitutio Apostolica Indulgentiarum doctrina* qui précisait en 26 points la doctrine de l'indulgence⁸¹. Elle reprenait dans une certaine mesure la bulle *Cum postquam* publiée par le pape Léon X le 9 novembre 1518 à la demande du cardinal Cajetan, complétant la bulle *Unigenitus* de Clément VI de 1343⁸². Le texte de 1967 touche Luther par la citation de sa bulle d'excommunication de 1520, *Exsurge Domine*. Ce texte témoigne d'un conservatisme traditionnel où la critique exprimée au Concile de Vatican II n'a pas pu percer⁸³. Quelques mises au point comme la modification des calculs de la durée des indulgences, l'insistance sur l'importance de la solidarité entre croyants n'en ont pas modifié l'essentiel. Le trésor de l'Église constitué par l'accumulation des mérites surrogatoires du Christ, de la Vierge et des saints ainsi que le pouvoir des clefs c'est-à-dire le pouvoir juridictionnel d'en disposer demeurent dans toute leur validité.

Nous ne croyons pas solliciter les textes en affirmant que l'*aggiornamento* n'a que modestement touché la question des indulgences. Cependant le chemin où Luther a pérégriné encore assez récemment est jalonné de déclarations conciliantes, surprenantes même par leur esprit d'ouverture comme celle du cardinal Willebrands à la réunion de la Fédération luthérienne mondiale à Evian en juillet 1970. Au nom du Saint Siège, il déclara officiellement que Luther était une personnalité religieuse éminente, qui a cherché honnêtement et de façon désintéressée le message de l'Évangile.

La Réforme de 1517 dépasse bien entendu les abus passagers du commerce des indulgences et touche à la compréhension même de la foi chrétienne.

Pourtant l'effort considérable de la recherche historique, le renouveau certain de l'étude de la Bible, les aspirations œcuméniques, tous ces courants de pensée qui se fécondent mutuellement ont créé un climat propice à une compréhension réciproque⁸⁴.

L'année 1980 a été remarquable dans cette évolution. Lors du 450^e anniversaire de la Confession d'Augsburg, un réalisme simpliste mais

⁸¹ Cf. H. DENZINGER et A. SCHÖNMEZLER, *Enchiridion Symbolorum*, 33^e édition, Barcelone, 1967.

⁸² Lire le commentaire qu'en donne H. BORNKAMM dans *Thesen und Thesenanschlag Luthers*, Berlin 1967, pp. 65-70.

⁸³ L.A. DORN et W. SEIBEL, *Tagebuch des Konzils, Die Arbeit der vierten Session*, Nuremberg-Eichstätt, 1966, p. 233.

⁸⁴ R. STAUFFER, *Le catholicisme à la découverte de Luther: L'évolution des recherches catholiques sur Luther de 1904 au 2^e concile du Vatican* (Bibliothèque théologique), Neuchâtel, 1966.

non doué de bon sens constata que les événements historiques sont irréversibles et inchangeables. Cependant leurs conséquences négatives peuvent être tempérées en analysant leurs origines et en confessant les manquements coupables du passé.

Pourtant en décembre 1980 Remigius Bäumer publia un texte, *Das Zeitalter der Glaubensspaltung*, comme lever de rideau à la visite du pape Jean Paul II en Allemagne. L'auteur avait simplement fourbi des armes empruntées à l'arsenal de Coeclaeus. Luther en sort grand coupable de la désunion de l'Eglise. Ce texte a suscité une telle indignation que la Conférence épiscopale allemande l'a retiré de la circulation⁸⁵.

N'aurions-nous là qu'un historien attardé? Peter Manns et Gottfried Maron estiment qu'un nombre restreint d'historiens catholiques éprouvent encore quelques difficultés à déconfessionnaliser l'histoire et à tenir compte des acquis de la recherche contemporaine.

Derrière ce portrait caricatural de Luther se devine un manque de compréhension à l'égard de la situation historique et de la nécessité de la Réforme. C'est bien plus qu'une biographie orientée, c'est une vue partisane de l'histoire de l'Eglise même.

*
**

La proclamation officielle d'une année sainte le 25 mars 1983 par le pape Jean Paul II à l'occasion du 1950^e anniversaire de la passion du Christ a reçu un accueil pour le moins mitigé dans les milieux protestants. Sans s'arrêter longuement à l'historicité problématique de la date, sans retenir l'allégation journalistique que toute l'opération n'aurait eu qu'un but financier, le fait de l'année sainte pose problème⁸⁶.

L'octroi d'indulgences aux pèlerins accomplissant notamment une visite aux grandes basiliques romaines indique que le Saint Père dispose de la grâce divine subordonnée à quelques gestes pieux. Roger Mehl y voit un véritable scandale. En effet, le synchronisme du 500^e anniversaire de la naissance de Luther et de l'année sainte extraordinaire est assez insolite. Proposer à nouveau ces indulgences qui mirent jadis le feu aux poudres ecclésiales constitue un geste pour le moins inopportun qui remet en question les progrès œcuméniques

⁸⁵ R. BAÜMER, *Kleine deutsche Kirchengeschichte*, Fribourg-en-Brisgau, 1980.

⁸⁶ Le texte « Année sainte: indifférence et perplexité des Eglises évangéliques en Italie » reprend une déclaration d'Aurelio SBAFFI, président de la Fédération des Eglises évangéliques d'Italie (*Service œcuménique de Presse et d'Information - SOEPI*, 4 mars 1983, n° 4, pp. 11-12).

des dernières décennies. Les travaux de théologiens catholiques qui ont établi le bien-fondé de l'intervention de Luther concernant le salut par pure grâce seraient-ils ainsi rendus caducs⁸⁷ ?

La prédication que le pape Jean Paul II a prononcée en l'église luthérienne de Rome le 3^e dimanche de l'Avent, soit le 18 décembre 1983, peut signifier un pas en avant⁸⁸. Geste spectaculaire apte à frapper l'imagination des foules, mais qui ne doit pas occulter le travail patient des groupes d'études comme la Commission mixte luthéranocatholique réunie en mai 1983 au Kloster Kirchberg dans le Württemberg⁸⁹.

Selon sa déclaration finale⁹⁰, Luther a su exprimer l'annonce biblique de la justice libératrice comme don de Dieu par sa théologie, sa prédication, son souci pastoral, sa poésie hymnique et sa vie de prière. Il a remis en lumière la priorité de la Parole de Dieu pour la vie, l'enseignement et le service de l'Eglise. Il a insisté sur la foi comme confiance absolue en Dieu qui montre sa grâce envers nous par la vie, la mort et la résurrection de son fils. Il a compris cette grâce inconditionnelle comme une relation personnalisée entre Dieu et les hommes qui libère de la colère divine et mobilise au service des autres. Luther a témoigné que le pardon de Dieu est la seule base et l'unique espérance de la vie humaine. Le réformateur a affirmé que la Parole de Dieu appelle constamment l'Eglise à se renouveler.

Après un peu moins d'un demi-millénaire et dans une perspective postconciliaire, l'avorton du Diable est devenu un docteur commun aux deux Eglises⁹¹. Nous nous rendons compte qu'il n'y a pas de raccourci, pas de chemin de traverse pour arriver rapidement à la compréhension d'un personnage aussi complexe.

⁸⁷ R. MEHL, « Année sainte et avenir des relations œcuméniques », *Réforme*, n° 1981, 9 avril 1973, p. 1.

⁸⁸ « Un message du Saint-Père au Card. Willebrands. Que la vérité historique au sujet de Luther alimente le dialogue pour l'unité » (31 octobre 1983), *L'Osservatore Romano*, édition française, 33^e année, n° 46 (1770), 15 novembre 1983, pp. 1-2.

⁸⁹ La commission luthéranocatholique-romaine était composée de représentants de la Fédération luthérienne mondiale et du Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens du Vatican. Les participants travaillèrent à un texte « Communion luthéranocatholique, Modèles, Formes et Phases » — « Ökumenische Erklärung zur Bedeutung Luthers », *Evangelische...*, *op. cit.*, 15^e année, n° 20, 19 mai 1983, p. 13.

⁹⁰ « Statement by the Roman-Catholic-Lutheran Joint Commission on the occasion of Martin Luther's 500 birthday », *W.S.C.F.* (World Student Christian Federation) *Journal*, vol. IV, n° 2-3, août 1983, pp. 43-45.

⁹¹ M. LIENHARD, « Gemeinsamer Luther. Der Reformator in katholischer Sicht », *Evangelische Kommentare*, 1983, pp. 440-441.

Sommes-nous à la veille de trouver le *vrai Luther* qui n'est plus le Luther des protestants, ni celui des catholiques, ni celui des communistes, ni encore celui des laïques? Grâce à ce colloque et grâce aux éclairages divers que cette journée projettera sur lui nous pourrons, et c'est notre ferme espoir, approcher de plus près et mieux connaître le père du printemps ecclésial de Wittenberg, celui qui a eu l'audace de poser deux questions essentielles:

Qui est Dieu?

Qui suis-je devant ce Dieu?

H.R. BOUDIN

Faculté de théologie protestante (Bruxelles)

La Réforme luthérienne et l'art

En 1553, à la mort de Cranach le Vieux, l'Allemagne de la Renaissance perdait son dernier grand peintre et finissait d'enterrer la génération de Dürer, de Grünewald, d'Altdorfer et de Baldung. En d'autres termes, aucun artiste né plus tard que 1500, aucun de ceux qui n'étaient pas encore formés au moment où la Réforme s'installait, n'a su acquérir la célébrité. Les moins obscurs sont quelques graveurs, connus des seuls spécialistes, comme Virgil Solis et surtout ceux qu'on appellerait aujourd'hui des décorateurs, comme Wendel Dietterlin. Il est d'usage de rendre la Réforme responsable de cette situation: son hostilité aux images aurait entraîné le déclin artistique¹. Mais cette hypothèse se heurte à une constatation banale: les régions d'Allemagne restées catholiques ne connurent pas une floraison artistique plus brillante que les autres. Cela ne signifie pas qu'il n'y ait aucune relation entre la Réforme et le déclin artistique, mais il ne s'agit certainement pas d'un simple lien de cause à effet.

La question que nous poserons n'est donc pas celle de l'influence de la Réforme sur l'art, mais celle des relations entre l'art et la Réforme, en nous limitant au cas suffisamment complexe de la Réforme luthérienne. Mais, posée ainsi, la question présente encore un piège. Le mot « art », tel que nous l'entendons, désigne mal les réalités artistiques de la période et la manière dont elles étaient perçues par les contemporains. Aucun iconoclaste, même le plus farouche, ne s'en est pris à l'« art ». Il faut donc commencer par définir les types d'objets dont la production et le fonctionnement furent mis en question et la manière dont ils étaient perçus. Nous verrons ensuite comment le problème se posait pour le décor du sanctuaire, puis pour d'autres activités artistiques.

¹ Pour un état de la question, on consultera: C.C. CHRISTENSEN, *Art and Reformation in Germany*, Athens (Ohio), Detroit, 1979, p. 164 et ss.; M. STIRM, *Die Bilderfrage in der Reformation*, Gütersloh, 1977 (Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte, vol. 45), p. 124 et ss.; *Luther und die Folgen für die Kunst* (exposition), éd. W. ИОФМАН, Hambourg, 1983.

I. L'image et la richesse

En disant que certains réformateurs, comme Zwingli ou Calvin, étaient hostiles à l'art et que Luther, par exemple, l'était moins qu'eux, nous traduisons par « art » des mots signifiant tantôt « image religieuse », tantôt « richesse » au sens de « luxe ». Les œuvres qui procèdent des deux catégories sont bien sûr les plus visées, comme les retables couverts d'or et d'argent. Mais les polémiques portent aussi sur les images religieuses les plus modestes ou, inversement, sur des richesses qui n'ont pas le caractère d'images, comme les vêtements. En revanche, le talent, l'originalité ou le génie de l'artiste ne sont pas en cause. Bien qu'ils soient liés, commençons par dissocier le problème des images et celui des richesses.

En tant que telle, l'image profane n'inquiète pas les réformateurs. Le portrait a survécu, même à Zurich. Le problème est celui de l'image religieuse qui se subdivise en image d'adoration et en image didactique. Une statue de saint posée sur un autel est évidemment une image d'adoration, tandis qu'un cycle de fresques représentant les fins dernières relève de l'art didactique. Mais en réalité, la transition est insensible de l'une à l'autre. Il y a des scènes narratives sur les retables, destinées à l'adoration. Les Nativités et les Crucifixions sont les exemples les plus courants d'images qui possèdent les deux fonctions à la fois, cela depuis le haut moyen âge.

La justification de l'image religieuse chrétienne n'a pratiquement pas varié². Depuis Grégoire le Grand, on la considère d'abord comme la Bible des illettrés, c'est-à-dire dans sa dimension didactique. Elle possède ensuite deux autres fonctions reconnues : le décor du sanctuaire et la tâche d'émouvoir, car il est admis que ce qu'on voit touche plus que ce qu'on entend. En théorie, il n'y a pas d'adoration des images. L'adoration est réservée à Dieu seul et la vénération à ses saints. L'image n'est qu'un support matériel auquel le chrétien ne confère aucune vertu propre, mais qui l'aide à diriger son esprit vers les choses célestes. Il n'y aurait idolâtrie que si l'image était adorée pour elle-même et supposée douée de certains pouvoirs. Le problème qui se pose et que les réformateurs posèrent très clairement est de savoir si cette théorie de l'image correspond à la pratique ou s'il s'agit d'un alibi hypocrite, destiné à couvrir et à favoriser une idolâtrie de fait.

² On trouve les textes essentiels dans: E. BEVAN, *Holy Images. An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and in Christianity*, Londres, 1940.

Que des « croyances populaires », des mentalités primitives et vaguement animistes conféraient aux images un pouvoir magique est un lieu commun de l'historiographie moderne³. Il faudrait se demander pourquoi, au siècle de la bombe atomique, l'historien s'efforce ainsi à faire croire le passé irrationnel. En fait, même les réformateurs les plus hostiles aux images ne cautionnent pas cette opinion. Luther considère que peu d'hommes sont assez simples d'esprit pour confondre Dieu avec l'image à laquelle ils adressent leurs prières⁴. Calvin, pourtant moins complaisant que lui envers les images, développe exactement la même idée dans *l'Institution chrétienne*⁵: « ...il ne faut penser, les Payens avoir esté si rudes, qu'ilz n'entendissent bien qu'il y avoit un autre Dieu que de boys et de pierres; pour ceste cause ilz changeoient leurs simulachres, quand bon leur sembloit, retenans tousjours les mesmes Dieux en leurs cœurs. D'avantage ilz faisoient à un mesme Dieu plusieurs simulachres: et pour cela ne pensoient point que ce feussent Dieux divers ». Tout autre chose inquiète les réformateurs et fonde leur hostilité envers les images. Ce qu'ils appellent idolâtrie est l'attachement à la créature aux dépens du Créateur, sous toutes les formes possibles. Dans le cas de l'image, on peut en distinguer deux:

1) L'anthropomorphisme, c'est-à-dire la représentation mentale de Dieu sous la forme de la créature, facilitée par la contemplation des images.

2) L'attachement envers l'image dans sa matérialité. Calvin, plus prolix que Luther sur ce point, s'inquiète qu'une image de la même divinité puisse être préférée à une autre: « Pourquoi y a-il si grande difference entre les images d'un mesme Dieu, que l'une est mesprisée du tout, ou legierement honorée; l'autre est en principale estime et honneur? Pourquoi prennent-ils tant de peine à faire pèlerinage, pour visiter les ydoles, dont ilz ont les semblables en leurs maisons? »⁶. Le rôle de l'image prise en elle-même ressort encore plus d'une remarque de Zwingli, dans sa *Réponse à Valentin Compar*, à propos d'une statue de pèlerinage qui venait d'être détruite: « Prenons l'image de

³ Pour une critique méthodique de ce mythe dans le domaine particulier, mais représentatif, de l'effigie, cf.: W. BRÜCKNER, *Bildniss und Brauch. Studien zur Bildfunktion der Effigie*, Berlin, 1966.

⁴ M. LUTHER, *Werke* (édition de Weimar), Weimar, 1883-, t. 10, 3, p. 31. Nous utiliserons désormais l'abréviation « W.A. » pour cette édition.

⁵ J. CALVIN, *Institution de la religion chrestienne*, éd. A. LEFRANC, H. CHATELAIN, J. PANNIER, Paris, 1911, p. 132. L'argument semble venir de ZWINGLI, *De vera et falsa religione*, 1525 (Corpus Reformatorum, t. 3, p. 901).

⁶ CALVIN, *op. cit.*, p. 133. On comparera: LUTHER, W.A., t. 16, p. 440 (« Fiduciam habuimus, quod idolum in ecclesia melius quam in cubiculo »).

sainte Anne à Ober-Stammheim. Est-ce que les gens y allaient avant qu'elle ne soit faite? Non. Et maintenant qu'elle a été brûlée, y vont-ils davantage? Non »⁷.

Pour montrer comment on en est arrivé là, il faudrait retracer l'histoire de l'image médiévale. Sans entrer dans les détails, disons simplement qu'il ne s'agit pas des vestiges d'un paganisme primitif, mais d'une évolution interne du christianisme. Une analyse tant soit peu attentive des textes du haut moyen âge montre que le système religieux des pays carolingiens ne reposait pas sur l'image, qu'il s'agisse de la religion officielle ou des pratiques condamnées comme superstitieuses par les pénitentiels, à l'inverse de ce qui se passait à Byzance ou à Rome. L'image d'adoration se développa lentement depuis l'An Mil, sous l'influence byzantine et en relation avec le culte des saints. Depuis le XIII^e siècle, l'Eglise commence à lier des indulgences à la fréquentation de certaines images et leur donne ainsi plus de valeur qu'à d'autres⁸. A la fin du siècle, le développement des chapelles privées confère à son tour une valeur particulière aux images qui font l'objet de la dévotion d'un groupe particulier: une famille, une corporation ou une confrérie⁹.

La morphologie de l'image religieuse s'adapte à ses nouvelles fonctions. En simplifiant trop, disons qu'on passe de l'imitation la plus neutre possible d'un prototype à la particularisation du style et à la valorisation des qualités sensibles d'une image singulière. A partir de Duccio et de Giotto, une image se caractérise fortement comme siennoise ou florentine, tandis que son succès devient indissociable de la valeur des artistes et de leur modernité. A son tour, la diversification des sujets donne à l'image des propriétés précises, l'assigne à un lieu et à un groupe, de sorte qu'elle cesse d'être interchangeable. Les dominicains n'auraient que faire d'un retable dédié à saint François; un meunier adresse ses prières à sainte Catherine, un batelier à saint Nicolas. On ne s'adresse pas à saint Roch pour le mal de dents.

Les images forment un réseau dans les églises, où chaque groupe peut adorer celles qu'il a fait ériger et qui le représentent. Dans son *Commentaire du décalogue*, publié en 1518, Luther ne parle pas des images, mais conteste le système du culte des saints¹⁰. Il comprend les manifestations de ce culte dans l'idolâtrie, non pas en tant que

⁷ *Corpus Reformatorum*, t. 4, p. 102; cf. aussi: t. 3, p. 904 et note 2.

⁸ H. BELTING, *Das Bild und sein Publikum im Mittelalter. Form und Funktion früher Bildtafeln der Passion*, Berlin, 1981, p. 35.

⁹ *Id.*, p. 43 et ss.

¹⁰ LUTHER, W.A., t. 1, p. 394 et ss.

croyances ou pratiques magiques, mais comme glorification de soi-même à travers les saints.

Cela nous mène sans difficulté au second grief des réformateurs contre ce que nous appelons l'art, à la dénonciation des richesses qu'il vaudrait mieux, selon eux, distribuer aux pauvres. Pour bien comprendre ce grief, il faut considérer le retable non seulement comme un objet de fabrication coûteuse, mais encore comme une machine consommant de grosses quantités d'encens et de cire, desservie par des prêtres qu'il faut entretenir. Devant chaque retable, l'argent s'envole en prières et en fumée pendant des générations. Il s'agit d'une dépense de prestige et, finalement, de la principale dépense de prestige des Allemands à la fin du moyen âge. Nous avons à ce propos un témoignage du plus haut intérêt, celui de Machiavel qui rédigea trois versions d'un rapport sur les choses d'Allemagne entre 1508 et 1512¹¹. Selon lui, les Allemands « vivent comme des pauvres, ils ne bâtissent pas, ils ne s'habillent pas et ils n'ont pas de meubles dans la maison; il leur suffit d'avoir en abondance du pain et de la viande, et de posséder un poêle ou fuir le froid ». C'est dire qu'ils évitent les dépenses somptuaires privées. On peut en conclure que l'église est le lieu où s'exhibe la richesse. La dépense somptuaire ne porte pas sur le décor de la maison, mais sur la donation de retables, de fresques, de vitraux, qui introduisent dans le sanctuaire les armes et les portraits des donateurs.

Les églises se caractérisent ainsi par un entassement de mobilier qui traduit la compétition somptuaire entre les familles et les associations. Les cathédrales d'Ulm et de Strasbourg possèdent chacune plus d'une cinquantaine d'autels, sans compter les fresques, les stèles et les statues qui accaparent les emplacements disponibles sans plan d'ensemble liturgique ou esthétique¹². Dans cet étrange programme, on pouvait lire d'emblée la puissance et l'ostentation des différents groupes de donateurs.

Cette compétition qui tient du potlach tend à donner un côté très mondain à l'établissement religieux, car elle y introduit un facteur plus frivole que le style, à savoir la mode. Il y a bien sûr des saints à la mode, comme sainte Anne à la veille de la Réforme, mais il s'agit aussi de mode vestimentaire. Le costume des saints s'est dégagé en plusieurs étapes, à partir du XII^e siècle, des conventions du drapé byzantin. A partir du style international, il n'y a plus guère de

¹¹ MACHIAVEL, *Œuvres complètes*, trad. fr. E. BARINGOU, Paris, 1952, p. 128 et ss.

¹² M. BAXANDALL, *The Limewood Sculptors of Renaissance Germany*, New Haven, Londres, 1980, p. 62.

différences entre le costume des jolies petites saintes, comme Catherine ou Barbe, et celui des jeunes dames de la cour.

Cette ambiance est ressentie comme ambiguë par les contemporains, à mesure que se développent des tendances antiaristocratiques et anticléricales qui assimilent l'église ainsi conçue à un lieu de perdition¹³ Dans une ville libre comme Strasbourg, les critiques viennent des prédicateurs. Jean Geiler proteste à plusieurs reprises contre la représentation des saintes. Pour utiliser ses propres mots, il n'y a pas un autel sur lequel ne se trouve une putain. Il se demande en quoi peut bien consister la dévotion d'un jeune prêtre qui récite le *Confiteor* devant de telles images¹⁴. Les artistes veulent ainsi montrer leur art; soit! Mais qu'ils aillent le faire au bordel. Quelques décennies plus tard, Calvin utilise à peu près les mêmes mots: « C'est une grand'honte de le dire, mais il est vrai: que les paillardes d'un Bordeaux sont plus chastement et modestement parées, qu'on ne voit les images des vierges aux temples »¹⁵.

II. La fin des idoles

Le cas de Geiler, auquel on pourrait ajouter, rien qu'à Strasbourg, ceux de Wimpfeling et de Murner, montre qu'on n'a pas attendu la Réforme pour s'en prendre aux images. Il reste à savoir si ces critiques étaient minoritaires, ou correspondaient à un vaste courant d'opinion et se traduisaient par une désaffection à l'égard de l'art religieux. Faute d'avoir étudié d'aussi près d'autres villes, j'aimerais évoquer un instant le cas de Strasbourg à la veille de la Réforme. Comment évoluait le stock d'art religieux avant qu'il ne soit question de Luther?¹⁶

Pour l'essentiel, les constructions ecclésiastiques, églises et chapelles, avaient cessé de se multiplier dès 1380 environ. On note cependant une certaine reprise des constructions entre 1480 et 1510, avec des œuvres comme la chapelle Saint-Laurent de la cathédrale, bâtie à

¹³ H. BREDEKAMP, *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution*, Francfort/Main, 1975, p. 231 et ss.; BAXANDALL, *op. cit.*, p. 69 et ss.

¹⁴ L. PFLEGER, « Geiler von Kaysersberg und die Kunst seiner Zeit », *Elsässische Monatschrift für Geschichte und Volkskunde*, 1, 1910, p. 432.

¹⁵ CALVIN, *op. cit.*, p. 134.

¹⁶ Les données qui suivent feront l'objet d'une publication détaillée. Elles proviennent principalement de: H. ROTT, *Quellen und Forschungen zur Südwestdeutschen Kunstgeschichte*, Stuttgart, 1933-1938, Oberrhein I, Quellen; M. BARTH, *Handbuch der Elsässischen Kirchen im Mittelalter*, Strasbourg, 1960.

grands frais de 1494 à 1505 et décorée d'un portail sculpté par Jean d'Aix-la-Chapelle. La progression des autels est comparable. Les fondations bien datées s'arrêtent également vers 1380. Une trentaine d'autels, sans doute en partie antérieurs, apparaissent encore pendant cinquante ans. Puis, c'est le calme jusqu'à la fin du XV^e siècle, où les fondations d'autels reprennent, consécutivement à la construction de nouvelles chapelles. Si nous considérons maintenant les donations d'œuvres d'art indépendantes des autels, les statues, les fresques, les tableaux et les tombeaux, le rythme est tout autre. On enregistre une progression régulière du nombre de ces objets pendant tout le XV^e siècle et un essoufflement rapide vers 1510.

Comment expliquer cette évolution ? L'arrêt des constructions religieuses et des fondations d'autels vers 1380 montre que le nombre des prêtres et des moines à Strasbourg était jugé suffisant. Chaque autel représente en effet une ou plusieurs prébendes : on évite de créer de nouveaux emplois. Mais les objets mobiliers et les fresques font valoir la générosité des donateurs à moindres frais, parce qu'il s'agit de donations plus modestes qui ne s'accompagnent pas de prébendes. La prédilection croissante pour ce type d'œuvres correspond à une dévotion directe, sans l'intermédiaire des professionnels, un *do it yourself* qu'il faut sans doute mettre en relation avec les difficultés économiques liées à la Guerre de Cent Ans, car la reprise, dans la seconde moitié du XV^e siècle, entraîne un redéploiement momentané des pratiques religieuses coûteuses.

Pendant la même période, les donations en argent aux églises n'avaient cessé de décliner, comme l'a montré F. Rapp¹⁷. C'est dire que l'anticléricisme croissait régulièrement. Le retour aux donations artistiques coûteuses à la fin du XV^e siècle ne traduit donc pas un changement d'attitude face au clergé, mais le besoin qu'ont les donateurs d'exhiber leur piété et leur richesse à l'église malgré leur anticléricisme. Sur cette contradiction s'en greffe une seconde. La fin du XV^e siècle est une période d'inégalité sociale croissante et l'église apparaît comme un moyen de maintenir et de renforcer cette inégalité¹⁸. Les familles riches mettent leurs cadets dans les ordres pour éviter les mariages avec les classes sociales directement inférieures et favoriser la concentration du patrimoine, comme l'explique le réformateur Mathieu Zell en 1523¹⁹. Fonder des autels, c'était donc

¹⁷ F. RAPP, *Réformes et Réformation à Strasbourg. Eglise et société dans le diocèse de Strasbourg (1450-1525)*, Paris, 1974, p. 397 et ss.

¹⁸ BAXANDALL, *op. cit.*, p. 2 et ss.

¹⁹ M. ZELL, *Christeliche Verantwortung*, Strasbourg, W. Köpfel, 1523, p. n V (sic !) et s.

placer des cadets, les marier en quelque sorte avec les saintes joliment parées qui ornent les autels, afin de consolider à la fois le patrimoine et le prestige des grandes familles.

Dans la *Narrenbeschwörung*, publiée en 1512, Thomas Murner décrit le système avec une lucidité si impitoyable que les réformateurs n'auront rien de neuf à ajouter. Il attaque l'art religieux comme un gaspillage insensé, destiné à procurer aux donateurs des joies illusoire, en satisfaisant leur vanité²⁰. Il les compare à des enfants qui chevauchent un cheval de bois en se fatiguant autant qu'à pied ou à un homme qui rêve avoir trouvé un trésor et se réveille après avoir souillé son lit. Il propose de mettre des oreilles d'ânes aux portraits des donateurs. On sait que cet écrivain franciscain devint ensuite un adversaire de la Réforme, mais son mépris de l'art religieux resta entier lorsqu'il se retourna contre les novateurs. Une gravure sur bois illustrant son *Grand fou luthérien* (1522) montre le pillage des reliquaires d'une église²¹. Un buste-reliquaire porte des oreilles d'âne et un bras-reliquaire fait un geste insultant.

Il y a plus troublant. Murner met en relation le comportement des dévots avec la théologie du salut par les œuvres qui développe des scrupules maladifs. Selon lui, l'obsession des œuvres vise à acheter le salut et met en doute la miséricorde divine. Il en arrive à une sentence radicale: « Notre satisfaction vient de Dieu, comme on le lit dans l'Épître de saint Paul, et le reste n'est qu'œuvre de béguine »²². Huit ans plus tard, lorsque le message de Luther pénétrait à Strasbourg, il dut rappeler un refrain connu. L'essoufflement des donations à Strasbourg montre que Murner ne prêchait pas dans le désert, mais traduisait plutôt un sentiment général.

Tant que le système des donations fonctionne, l'église se modifie de jour en jour pour rester un reflet fidèle des situations sociales. Une famille nouvellement parvenue érige un autel coûteux pour manifester son nouveau statut. Mais, si le système se bloque, l'église devient une sorte de photographie des rapports sociaux au moment où les donations s'étaient arrêtées. Les nouveaux riches doivent prier à l'ombre des statues érigées par des familles qui, en réalité, ne les dominent plus. Sous un pouvoir féodal fort, les choses ont toutes les chances de rester en l'état. Mais si le pouvoir hésite, ou si le gouverne-

²⁰ T. MURNER, *Narrenbeschwörung*, éd. M. SPANIER, Berlin, Leipzig, 1926, p. 373 et ss.

²¹ T. MURNER, *Von dem grossen Lutherischen Narren*, éd. J. Bolte, Stuttgart, [1890], ill. p. 141.

²² MURNER, *Narrenbeschwörung*, p. 384: « Unser gnugsam ist von gott / Ob in sant paulus brieffen stot, / Das ander ist begynen werck ».

ment de la ville est démocratique, l'arrêt des donations conduit naturellement vers une seconde étape: l'iconoclasme.

L'agitation contre les images apparaît à Wittenberg en décembre 1521, à Zurich en septembre 1523, à Strasbourg un an après²³. Il est frappant que les grands réformateurs furent surpris par le mouvement. Ils avaient certes pris position contre le culte des saints et les iconoclastes s'appuyaient donc sur leurs œuvres, mais ni Luther, ni Zwingli, ne s'étaient inquiétés des images jusque-là. A Wittenberg, le meneur est l'augustin Gabriel Zwilling qui entraîna Carlstadt; à Zurich, c'est Ludwig Hätzer, à Strasbourg, le maraîcher Clément Ziegler. Les réformateurs prennent donc position après coup et tendent en général à freiner le mouvement par légalisme.

Lorsqu'on compare l'attitude des différents réformateurs face aux images, il apparaît qu'elle est fonction de leurs positions politiques. Les plus iconoclastes sont les plus démocrates, comme Zwingli et surtout Bucer, prédicateur irrégulièrement élu dans la paroisse des maraîchers et donc factieux²⁴. A l'autre bout de la chaîne, il faut citer Osiander, dont la modération correspond à l'équilibre beaucoup plus aristocratique de Nuremberg, ville où les guildes n'avaient pas réussi à s'imposer, et surtout Luther, politiquement conservateur dans une principauté féodale. En février 1522, il quitte son refuge de la Wartburg pour faire cesser l'iconoclasme et les expériences liturgiques à Wittenberg. Il prend alors sommairement position en jugeant les images comme religieusement indifférentes, comme des *adiaphora* qu'il est aussi illégitime d'imposer que d'interdire. Il ne théorise vraiment sa position qu'en 1525, dans l'écrit *Contre les prophètes célestes*, accordant qu'il faut détruire les images lorsqu'elles font l'objet de dévotions scandaleuses, ainsi dans certains pèlerinages, à condition toutefois que les destructions soient ordonnées par le pouvoir en place²⁵.

Luther évite donc de se prononcer complètement et *ex officio* sur la légitimité de l'image religieuse, sans doute parce qu'il n'y voit pas en premier chef un problème spécifiquement religieux, mais un problème socio-politique auquel on ne peut imposer une solution uniforme, également valable pour une ville libre comme Strasbourg et pour la Saxe électorale. Sa règle d'or est d'éviter à tout prix le désordre. En

²³ CHRISTENSEN, *op. cit.*, p. 35 et ss., 79 et ss.

²⁴ C. GARSIDE JR., *Zwingli and the Arts*, New Haven, Londres, 1966; W.S. STAFFORD, *Domesticating the Clergy. The Inception of the Reformation in Strasbourg (1522-1524)*, Missoula, Montana, 1976, p. 47 et ss.

²⁵ Sur l'évolution de Luther face aux images, cf. CHRISTENSEN, *op. cit.*, p. 42 et ss.; STIRM, *op. cit.*, p. 17 et ss.

revanche, on peut observer dès 1517 une sensibilité personnelle au problème, qu'il confie volontiers, mais ne cherche pas à imposer. Elle tient en deux points:

1) Il vaudrait mieux nourrir les pauvres que d'enrichir les églises. En 1517, c'est-à-dire au moment où il est le plus radical, Luther préfère la dévotion intérieure à l'usage d'accessoires tels que les cloches, les orgues et les images. Il souhaiterait un moratoire sur les constructions d'églises jusqu'à ce que le dernier pauvre soit nourri²⁶.

2) Mais à mesure qu'il vieillit, Luther considère l'image comme une nécessité psychologique²⁷. On ne peut penser au Christ sans se faire une image mentale de lui. Si cela est bon, à plus forte raison les images situées hors de l'esprit sont légitimes. En somme, il est favorable à la vision anthropomorphique de la divinité qui, aux yeux de Calvin par exemple, caractérise très exactement l'idolâtrie, l'adoration de la créature.

Le meilleur témoignage sur la conception que Luther se faisait de l'image religieuse se trouve dans l'œuvre du peintre Lucas Cranach le Vieux, son ami personnel. Nous avons montré récemment que les retables issus de l'atelier de Cranach exposaient la doctrine du salut, tantôt selon la stricte orthodoxie luthérienne, tantôt selon la théologie plus érasmiennne de Mélanchthon²⁸. Il s'agit en tous cas d'œuvres didactiques dont le pouvoir de séduction est faible. Le plus important pour notre propos est l'absence de figures frontales qui seraient exposées à l'adoration du spectateur. Les scènes sont uniquement narratives et le Crucifié apparaît de profil, offert à la dévotion d'un homme peint plutôt qu'à celle du fidèle. Situés derrière ou sur l'autel, au centre liturgique du temple, ces retables se prêtaient à l'exposé dogmatique, au sermon, mais n'étaient pas vraiment conçus comme supports de l'adoration. Bien entendu, ils étaient facultatifs.

Un certain nombre de sujets bibliques pouvaient décorer aussi bien le temple que le domicile privé²⁹. Enumérons rapidement les thèmes de prédilection: ce sont la crucifixion et les autres scènes de la Passion, le sacrifice d'Abraham, l'épisode de la femme adultère, Jésus bénissant les petits enfants. Nous ignorons dans quelle mesure les madones que l'atelier de Cranach continue à produire en grand nombre, étaient

²⁶ STIRM, *op. cit.*, p. 35.

²⁷ J. WIRTH, *Luther. Etude d'histoire religieuse*, Genève, 1981, p. 105 et ss.

²⁸ J. WIRTH, « Le dogme en image. Luther et l'iconographie », *Revue de l'Art*, 52, 1981, pp. 9-23.

²⁹ T. FALK, D. KOEPLIN, *Lucas Cranach* (exposition), Bâle, 1974-1976, t. 2, p. 498 et ss.

tolérées dans le lieu de culte, ou réservées à l'intimité domestique. Elles forment en tout cas la seule catégorie d'images adaptées à la prière telle qu'on la pratiquait avant la Réforme, mais nous ne savons pas si le luthérien se plaçait devant une madone pour prier ou s'il aurait rougi de le faire.

Comme les autres sujets religieux ne jouent qu'un rôle décoratif et didactique, il est impossible de placer une limite claire entre l'art religieux et l'art profane, ou même érotique. Des scènes très prisées dans l'ameublement, comme David et Bethsabée, les filles de Loth ou tout simplement Adam et Eve ont un fondement scripturaire, mais ne doivent certainement pas leur succès à leurs qualités édifiantes. Or l'ampleur que prend le répertoire léger dans la production de Cranach et de ses contemporains pose un problème important.

III. Un art érotique

Essayons de faire quelques comptages sommaires à partir du catalogue des peintures de Cranach par Friedländer et Rosenberg³⁰. Cet ouvrage propose 425 numéros dont la qualité peut faire supposer que le vieux Cranach en est au moins partiellement l'auteur, plus un nombre considérable de peintures d'atelier. Très approximativement, la production de Cranach avant la Réforme est composée aux deux-tiers d'art religieux, destiné aussi bien à l'église qu'à la dévotion privée. Après un creux très net dans la période d'installation de la Réforme, entre 1520 et 1525, la production reprend sur la base du travail d'atelier jusque vers 1537. Cette date correspond à la mort de Hans Cranach et au moment où Lucas Cranach le Jeune semble prendre le contrôle de l'atelier, son père vieillissant et peignant moins lui-même. De 1525 à 1537, on trouve près de quatre fois plus de peinture profane que d'œuvres religieuses. Ces chiffres sont, encore une fois, très approximatifs. Nous avons parfois dû trancher arbitrairement, en plaçant les Judith les plus agichantes dans la production religieuse, Adam et Eve dans la production profane. Mais notre seul but est de donner un ordre d'idées. Dès 1537, la production s'amenuise, même si le parti-pris de qualité de Friedländer et Rosenberg les a amenés à faire peut-être un tri plus sévère. Pendant cette dernière période, la production religieuse résiste mieux que la production profane et devient presque aussi importante.

³⁰ M.J. FRIEDLÄNDER, J. ROSENBERG, *Les peintures de Lucas Cranach*, trad. fr. de la 2^e éd., Paris, 1978, que nous abrègerons « F.R. ».

En somme, la période où le milieu saxon est le plus marqué par l'influence de Luther, entre les difficultés de l'installation de la Réforme et les troubles de la fin des années Trente qui aboutissent au désastre de Mühlberg, cette période est aussi celle où l'art de Cranach s'oriente le plus vers le genre érotique et léger, la grande époque des nudités. Existerait-il un rapport, apparemment paradoxal, entre la pensée de Luther et l'art érotique de Cranach ?

Lorsqu'on étudie l'art produit sous la Réforme, à Wittemberg avec Cranach, mais aussi à Nuremberg avec Peter Flötner, ou à Strasbourg avec Hans Baldung Grien, il apparaît que le goût du luxe et de la séduction qui caractérisait l'art d'église se maintient, mais quitte le lieu de culte et le contexte de l'adoration. C'est Cranach, peintre de cour, qui en donne le meilleur exemple. Les saintes séduisantes ont du mal à disparaître. Autour de 1525, Cranach cherche encore à récupérer une sainte néo-testamentaire comme Marie-Madeleine et à l'intégrer à l'art réformé³¹. Par la suite, la Vierge est la seule sainte à survivre, sans d'ailleurs que la Réforme ait altéré le caractère iconographique des madones. Les autres saints et saintes sont remplacés par des personnages bibliques. Judith, peu représentée avant la Réforme, relaie en quelque sorte sainte Catherine comme jolie fille portant l'épée. On voit aussi les schèmes les plus traditionnels de l'art religieux transposés dans l'univers profane : les allégories de la Charité sont en somme l'équivalent de la Vierge à l'enfant avec saint Jean dans le domaine des nudités³². Lucrèce est devenue la martyre à la mode. Les limites entre les genres s'estompent. Si le n° 158 de Friedländer et Rosenberg est incontestablement une madone, on ne reconnaît pas immédiatement le n° 170 comme une représentation de la pénitence de saint Jean Chrysostome, lequel marche en effet à quatre pattes dans le paysage, derrière la princesse qu'il a rendue mère³³. La comparaison avec le n° 172 qu'on suppose un portrait, permet de comprendre pourquoi les savants éditeurs n'ont pas reconnu le sujet et ont émis l'hypothèse qu'il s'agissait d'une dame de la cour avec son nouveau-né, tandis que d'autres chercheurs pensaient à une madone.

Les mêmes transitions insensibles s'observent dans les œuvres qu'on peut qualifier de primitivistes, celles qui font allusion à la vie simple des premiers hommes. On passe assez facilement d'Adam et Eve à la famille du satyre et une scène de ménage assez curieuse a pu être

³¹ F.R., n° 157, 168 : de même, sainte Barbe, n° 165, ou sainte Hélène, n° 164.

³² F.R., n° 223, 405 et 406.

³³ FALK, KOEPLIN, *op. cit.*, t. 1, p. 166 ; t. 2, n° 486, p. 593 et s. ; W. SCHADE, *Die Malerfamilie Cranach*, Dresde, 1974, p. 33 ; F.R., n° 170.

interprétée comme la famille d'Adam après le forfait de Caïn ³⁴. Les œuvres les plus étonnantes qui appartiennent à ce courant primitiviste sont certainement les Jardins d'amour peints vers 1530. Ils représentent l'Age d'or, face à l'Age de bronze peint plusieurs fois dans les mêmes années ³⁵. On pourrait tout aussi bien intituler ces tableaux la paix et la guerre, l'amour et la haine. Non sans humour, Cranach situe ses personnages dans un jardin clos devant un paysage moderne, hérissé de châteaux. Autre anachronisme flagrant, les dames portent des coiffures et des bijoux qui font davantage penser à une partie de campagne un peu libre de la cour saxonne qu'aux origines de l'humanité. Enfin, plaisanterie bien dans le goût de Cranach, le jardinet est arrosé par une fontaine en forme de grotte étroite, humide et ombragée, qui évoque le lieu le plus intime du corps féminin.

Le choix des sujets semble moins important dans cet art d'ameublement que les représentations de la femme qu'il permet. Les Lucrèces et les Vénus sont à peu près interchangeables; de même, Loth et ses filles rappelle le vieillard au bordel; David et Bethsabée, Samson et Dalila présentent la même moralité qu'Hercule aux pieds d'Omphale. Du point de vue de la représentation de la femme, on peut distinguer trois types:

1) La nudité gracile et souple, les seins hauts et le ventre arrondi, qui imite les types en faveur au XV^e siècle, en réaction contre le canon plus athlétique qu'avait imposé Dürer entretemps. Situées dans un espace sans perspective, ces silhouettes font un effet archaïque, néogothique en un sens.

2) La femme parée de brocards et de bijoux, conformément à la mode du temps. Il peut s'agir aussi bien de princesses saxonnes, d'héroïnes bibliques ou de prostituées car, comme le disait Geiler, « il n'y a pas de différence entre une femme noble et une putain du point de vue du vêtement » ³⁶. Le propre de la noblesse et du demi-monde est d'échapper à la moralité commune et aux lois somptuaires qui la garantissent. Le type iconographique qui illustre le mieux cette réalité est Judith, la jeune veuve héroïque qui brava la moralité pour venir à bout du tyran. Avec son épée et son trophée, elle apparaît comme une sorte de justification biblique d'une noblesse située par Dieu au-dessus du 5^e et du 6^e commandements.

3) Enfin, comble de raffinement, nous trouvons la synthèse de la nudité et de la parure dans les nombreuses Vénus nues, mais coiffées de barrettes excentriques, qui sont en somme doublement immorales.

³⁴ F.R., n° 200.

³⁵ F.R., n° 261 à 265.

³⁶ PFLEGER, *op. cit.*, p. 432.

Luther ne s'est pas prononcé directement sur cet art qui se produisait et se contemplait autour de lui. La conception qu'on se fait aujourd'hui du Réformateur et de sa piété pourrait nous faire renoncer à chercher une relation. Mais, si on lit les historiens catholiques du XIX^e siècle, Ignaz von Döllinger par exemple, ou Johannes Janssen, il n'y a pour eux aucun doute que la Réforme luthérienne a accompagné l'art allemand dans ce relâchement coupable³⁷. La manière dont Max Weber, peu suspect de confessionnalisme, oppose le luthéranisme aux sectes peut nous encourager à chercher à son principe une réaction aristocratique et antipuritaine de nature féodale³⁸. A y regarder de plus près, ce sentiment était partagé jusqu'à un certain point par les contemporains de Luther. Döllinger a publié d'intéressants témoignages sur l'évolution des mœurs dans la Réforme, dont celui de Georg Wizel, partisan de Luther que le développement d'une sorte de second papisme découragea et qui revint au catholicisme sous l'influence d'Erasmus³⁹.

Wizel considère que la Réforme doit son succès aux attaques contre les œuvres et les lois humaines. Mais il fallut refaire les lois et il y en aura bientôt plus qu'avant. On réintroduit les vieilles coutumes par les visitations, avec quelques changements pour leur donner l'air évangélique. Le peuple s'en rend compte, finit par mépriser le service divin, devient conformiste et religieusement indifférent. On a détruit les images des saints, mais on ne peut vivre sans images et on en fait de nouvelles. Les portraits de Luther et de sa femme sont plus vénérés que ne l'étaient ceux des saints. Si l'on entre dans les maisons, on ne trouve plus d'images pieuses, écrit-il en 1535, mais « de vaines turqueries, des pachas, des sultans, des Russes, des Solimans et autres mangeurs de fer ». Sur les murs et les portes, ce ne sont que « lansquenets, scènes de bains, danses, ménétriers, banquets, cortèges, batailles et autres choses profanes, dont beaucoup poussent au mal sans même qu'on se sente coupable de pensées impures ». Tout cela dans une ambiance de luxe et d'immoralité : les femmes de prédicateurs donnent l'exemple par leur tenue immodeste et les gens qui se soucient des mœurs se font traiter d'anabaptistes.

Wizel polémique et exagère sans doute un peu, mais il est bien renseigné. Les doubles portraits de Luther et de Catherine von Bora

³⁷ I. VON DÖLLINGER, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses*, 2^e éd., Ratisbonne, 1848, t. 1 ; J. JANSSEN, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. fr., Paris, 1902-1911, t. 6, pp. 1-131.

³⁸ M. WEBER, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. fr., 2^e éd., Paris, 1967, en particulier p. 160.

³⁹ DÖLLINGER, *op. cit.*, t. 1, p. 21 et ss.

sont l'une des spécialités de l'atelier Cranach. Si les turqueries ne font pas partie de son répertoire, elles se répandent à partir de 1526, grâce aux graveurs nurembergeois. Nicolas Stör fait le portrait de Soliman, puis Erhard Schön celui du tsar et une série de cavaliers turcs, précédés par le Sultan et son pacha Ibrahim ⁴⁰. L'énumération des autres sujets iconographiques qu'on rencontre dans les appartements résume bien l'activité de Cranach.

Luther lui-même se plaint parfois des mœurs dans des termes proches de ceux de Wizer, bien que son attention soit plus attirée par le problème de l'indifférence religieuse que par celui des mœurs. Il s'en explique clairement : « Ce n'est pas tant à l'avarice des paysans, à la puterie et à l'impureté qui s'emparent maintenant de toute la société, que je dois prêter attention aujourd'hui, mais au mépris de l'Évangile » ⁴¹. Sur la question des mœurs, Luther s'est exprimé en 1527, dans le commentaire de l'Épître à Tite et Philémon, puis l'année suivante en commentant l'Épître à Timothée ⁴². Dès le début, le ton du premier commentaire est antipuritain : tout le monde est pécheur, l'essentiel est de croire. Bien sûr, il ne se fait pas le complice des mauvaises mœurs, mais passe en revue les vices de chaque catégorie sociale, à commencer par la noblesse qui ne pense qu'à s'habiller et ne veut pas se laisser corriger. Il se plaint entre autres des femmes de prédicateurs qui s'habillent comme des filles de quinze ans. Il souligne l'importance d'une femme chaste pour l'harmonie domestique, mais, considérant visiblement les femmes comme aussi incorrigibles que la noblesse, conseille la patience aux maris.

La doctrine se précise dans le commentaire de l'Épître à Timothée. On doit se parer conformément au décorum mondain (*mundo ornatu*), avec pudeur et modestie ⁴³. Certains prétendent qu'aucune mondanité n'est permise aux femmes et qu'elles doivent se vêtir comme des souillons. Luther fait ici allusion aux sectaires puritains et réplique que saint Paul ne condamne que l'excès, celui des femmes, par exemple, qui s'habillent tous les jours comme à Pâques pour enflammer les cœurs. En fait, le costume doit être conforme au rang social et à la circonstance. « On ne s'habille pas de la même façon, dit Luther, pour aller danser et pour aller à l'église ». Cela est exact et nous possédons deux dessins de Dürer qui montrent le costume de la Nurembergeoise

⁴⁰ *Die Welt des Hans Sachs* (exposition), Nuremberg, 1976, n° 21, 29 et 35 à 53.

⁴¹ DÖLLINGER, *op. cit.*, t. 1, p. 315.

⁴² LUTHER, W.A., t. 25, p. 1 et ss. ; t. 26, p. 1 et ss.

⁴³ LUTHER, W.A., t. 26, p. 43.

pour aller danser et pour aller à l'église⁴⁴. Dans le second cas, ses appâts sont voilés, comme le recommande Luther en la circonstance. Quand on va à l'église, dit-il, il faut tout cacher. Naguère, les femmes se promenaient nues jusqu'au milieu du dos ou montraient la moitié de leurs seins et se haussaient sur des talons. Mais il se hâte d'assurer qu'il n'a rien à reprocher aux femmes saxonnes. Il aimerait tout au plus que les jeunes filles se voilent, mais ce serait contre la coutume. Il en veut par contre aux Françaises qui montrent encore leurs boucles lorsqu'elles sont mariées, de sorte que personne ne peut distinguer les dames des jeunes filles.

Saint Paul, selon Luther, ne recommande donc pas la rigueur et la superstition (*rigorem et superstitionem*), entendons le puritanisme. « Il faut, dit Luther, qu'une reine s'habille comme Esther ». L'allusion à cette héroïne biblique, dont l'histoire est assez proche de celle de Judith, montre que, loin de considérer la séduction d'Assuérus comme un acte normalement illicite mais justifié par des circonstances exceptionnelles, Luther fait d'Esther le modèle de la souveraine. Esther n'appartient pas à la thématique de Cranach, sans doute pour des raisons politiques. Mais Judith apparaît en série vers 1530, vêtue de la manière la plus somptueuse. On a vu dans ce sujet, sans doute avec raison, une justification de la révolte des princes luthériens contre l'empereur et un appel au tyrannicide⁴⁵; mais il s'agit aussi d'une légitimation biblique de la noblesse, de ses activités belliqueuses et de sa moralité particulière qui entrent dans le plan divin. Sans se poser en apôtre de l'immoralité, Luther a clairement fait savoir en 1527-1528 que les mœurs vestimentaires des Saxons lui convenaient; il réclame le *statu quo* en matière somptuaire. Les frasques de la noblesse sont pour lui un mal nécessaire et sa tolérance n'est sans doute pas étrangère à son succès auprès de la cour saxonne, en même temps qu'elle limite son audience dans les villes libres du Sud-Ouest allemand, plus démocratiques et plus puritaines⁴⁶. Notons qu'en 1520-1522, au moment de son plus fort succès, Luther défendait des positions moins aristocratiques qui ont passé dans les « grands écrits réformateurs ».

Le parallèle entre la doctrine de Luther et l'art de Cranach serait excessif, si Cranach exaltait l'immoralité sans réticences. Mais, pour

⁴⁴ F. WINKLER, *Die Zeichnungen Albrecht Dürers*, Berlin, 1936-1939, t. 2, n° 224, 225 et 227.

⁴⁵ FALK, KOEPLIN, *op. cit.*, t. 1, p. 417.

⁴⁶ Sur la perte d'influence de Luther, on consultera l'ouvrage récent de M.U. EDWARDS JR., *Luther's Last Battles. Politics and Polemics, 1531-1546*, Ithaca (N.Y.), 1983.

lui aussi, la sexualité a cessé d'être innocente après la chute; la femme est devenue un danger pour l'homme. Il reprend la thématique de la ruse et du pouvoir des femmes qui s'était développée au XV^e siècle chez des graveurs comme le Maître E.S. et le Maître du Livre de Raison. Il peint Samson et Dalila, David et Bethsabée, Hercule et Omphale, mais aussi des scènes de bordel où un vieillard amoureux se fait vider la bourse. Même les nymphes endormies sont des femmes fatales, car l'arc et les flèches sont là pour punir les perdrix qui s'approchent imprudemment. On reconnaît ces oiseaux, symboles du galant stupide, dans les trophées exposés sur les murs du bordel où le vieillard vient, si j'ose dire, se faire plumer⁴⁷. Prise à la lettre, la peinture de Cranach dissuade donc de l'immoralité, même si l'on peut douter du sérieux de cette intention.

Il y a en effet une contradiction entre le sujet des œuvres et leur pouvoir de séduction. Prenons le thème du choix d'Hercule entre le vice et la vertu. S'il s'agit de donner une leçon de morale, telle gravure nurembergeoise anonyme, aux environs de 1570, est aussi ou plus efficace que les tableaux de Cranach sur ce thème⁴⁸. Inversement, pour offrir au spectateur des nudités féminines, le choix d'un thème didactique ne s'impose pas. Cette contradiction caractérise une grande partie de l'art luthérien à la première génération. Un cas extrême nous est fourni par une gravure pornographique de Hans Sebald Beham qui valut en 1529 un second exil à son auteur, malgré son contenu parfaitement moral⁴⁹. La devise rappelle en effet que la mort est la fin de toute chose et on voit un squelette saisir un homme en train de se livrer à l'amour vénal, symbolisé par le putto appuyé sur un sac de monnaie.

Mais la contradiction se dénoue dès la génération suivante. On assiste alors à deux phénomènes complémentaires :

— L'image didactique est plus vivante que jamais, mais tend à se cantonner dans la technique bon marché de la gravure et dans des œuvres d'exécution grossière.

— La séduction artistique et le luxe se réfugient dans l'architecture, l'ameublement et l'orfèvrerie, des domaines où le contenu figuratif de l'œuvre, lorsqu'il y en a un, est tout à fait secondaire. A Nuremberg, Peter Flötner inaugure une génération d'artistes qui délaissent complètement la peinture au profit de l'ornementation,

⁴⁷ F.R., n° 290.

⁴⁸ *Die Welt des Hans Sachs*, n° 324.

⁴⁹ F.W.H. HOLLSTEIN, *German Engravings, Etchings and Woodcuts, ca. 1400-1700*, Amsterdam, 1954, t. 3, p. 93.

sans pour autant manquer de talent⁵⁰. Même chose à Strasbourg avec Heinrich Vogtherr qui publie en 1537 un recueil de motifs décoratifs à l'usage des artisans⁵¹.

En maintenant vers 1550 la synthèse du message et de l'ornement dans la peinture, l'atelier de Cranach ne faisait plus que prolonger le passé. A la mort du vieux peintre, en 1553, le déclin est immédiat. Le fils qui, sous sa férule, arrivait à un niveau de qualité tel qu'on a parfois du mal à distinguer sa main de celle du père, évolue vers la raideur en répétant les thèmes à succès. La peinture allemande s'est endormie pour longtemps.

Conclusion

La synthèse du luxe, de la séduction et du message qui caractérisait la grande peinture exigeait, pour se maintenir, l'existence de grandes commandes. Depuis 1519, il n'y avait plus de cour impériale dans le domaine germanique. Seules les commandes de retables pouvaient donner au peintre, comme d'ailleurs au sculpteur, l'occasion de mener cette synthèse à son accomplissement. Le reste de leur œuvre bénéficiait du niveau acquis. Les peintres qui ont travaillé à des retables dans leur jeunesse ont conservé ensuite des exigences de qualité. Ceux qui sont nés trop jeunes pour l'avoir fait sont parfois de bons artistes, jamais de grands peintres. Or la synthèse du luxe, de la séduction et du message que représentait le retable était condamnée avant l'entrée en scène de Luther; nous en avons donné des exemples. Dürer, le maître incontesté de la peinture allemande, abandonne pratiquement le retable vers 1510, laissant ces commandes à ses épigones. Le choix décisif était fait, malgré trois commandes fabuleuses qui masquent un peu la situation, les retables d'Isenheim, de Fribourg-en-Brisgau et de Herrenberg, confiés respectivement à Grünewald, à Baldung et à Ratgeb de 1510 à 1519.

Pourquoi les régions allemandes restées catholiques connaissent-elles un déclin comparable? La réponse est assez simple: il suffit d'énumérer les grands centres artistiques du pays. Ce sont incontestablement les villes libres et prospères du Sud-Ouest, Nuremberg, Augsbourg, Ulm, Strasbourg, Ratisbonne et Bâle. Avec l'aide de Cranach, Wittenberg essayait de concurrencer l'opulence de leurs églises au début du siècle. Mais ce fut précisément dans les villes culturellement et artistiquement développées que les courants défavo-

⁵⁰ E.F. BANGE, *Peter Flötner*, Leipzig, 1926.

⁵¹ H. VOGTHERR, *Kunstbüchlein*, Zwickau, 1913 (Zwickauer Facsimiledrucke, vol. 19).

rables à l'art religieux, puis la Réforme et l'iconoclasme se développèrent le mieux. La plupart des artistes restèrent sur place, alors qu'ils avaient l'habitude de voyager. On peut citer parmi les grandes exceptions Hans Holbein le Jeune qui quitta Bâle pour la France et l'Angleterre, et Barthel Beham qui se fit peintre de cour à Munich. Il y avait en fait peu de cours et de villes catholiques capables d'attirer cette main-d'œuvre hautement qualifiée.

Si nous prenons l'exemple du Rhin Supérieur, il apparaît que l'iconoclasme strasbourgeois n'a pas fait fuir les artistes. Non seulement Baldung est resté, mais Weiditz est arrivé d'Augsbourg en 1523 et Heinrich Vogtherr s'est installé en 1526. Par la suite arrivent encore des artistes suisses, confrontés à des réformes plus iconoclastes, comme Tobias Stimmer. Il y a beaucoup plus d'artistes sous la Réforme à Strasbourg qu'à Fribourg-en-Brigau, ville universitaire restée catholique. Dans le diocèse de Bâle, resté catholique mais privé de sa métropole, l'effondrement de l'art religieux est encore plus sensible. La prédilection des artistes pour Strasbourg signifie que, malgré la Réforme, c'est encore là qu'on trouvait des bourgeois suffisamment riches et dépensiers pour commander, à défaut de mieux, des travaux décoratifs dans leurs demeures et dans les bâtiments municipaux.

Ces remarques nous semblent suffisantes pour montrer que la Réforme ne fut pas responsable de l'évolution artistique. Il serait presque plus juste de dire que l'évolution artistique a suscité la Réforme, aussi paradoxal que cela puisse paraître. Du point de vue qui nous occupe, les différentes réformes sont autant de réponses à une crise de la dépense somptuaire, plus ou moins radicales selon l'ampleur que cette crise revêtait dans les différents contextes sociaux et politiques. Plus concrètement, il fallait, pour tenir un rang social à la veille de la Réforme, remplir les églises d'images luxueuses qui étaient elles-mêmes des représentations du luxe vestimentaire, puis faire fonctionner ces images par l'adoration. Leur succès dépendait largement de leur force de séduction, ce qui stimulait le talent des artistes, tandis que leur entretien exigeait la rémunération d'un grand nombre de célibataires improductifs et mal aimés. On pouvait abolir tout le système: c'est ce que firent les plus radicaux, à Zurich par exemple. On pouvait aussi en dissocier les éléments et conserver le luxe, nécessité politique dans une organisation aristocratique de la société, comme en Saxe. Dès lors, le luxe devint profane et ne passa plus par l'adoration de simulacres. Ce fut la solution luthérienne.

Jean WIRTH

Université de Strasbourg

Sur l'antisémitisme de Martin Luther

A la mémoire du Professeur Chaïm Perelman

« Luther », écrit Cioran en 1952¹, « préfiguration de l'homme moderne, a assumé tous les genres de déséquilibre: un Pascal et un Hitler cohabitaient en lui ». Déchirement consubstantiel au luthéranisme, et relevé par le plus grand germanistes français, Robert Minder, luthérien d'origine, dans *Allemagne et Allemands*²: « Si l'un des chemins du luthéranisme indubitablement mène vers l'œuvre constructive de Bach, de Goethe, de Kant, un autre ne descend-il pas vers l'œuvre destructive de Hitler »? Du reste, Minder s'exprime en sceptique sur les thèses qui veulent faire sortir l'hitlérisme du luthéranisme, non comme le poussin de l'œuf, mais « tout au plus comme l'œuf d'un chapeau, à la manière des prestidigitateurs, auxquels il convient d'assimiler tant d'idéologues, habiles à sortir avec virtuosité n'importe quoi toujours du même chapeau ». Il y a, de fait, quelque excès dans l'affirmation de Raul Hillberg³, selon qui toutes les idées-forces du nazisme se trouveraient déjà chez le Réformateur: Hillberg cite une série impressionnante d'injures, d'anathèmes, de malédictions et, plus concrètement, de propositions très cruelles contre les Juifs,

¹ *Syllogisms de l'amertume*, Paris, 1952, p. 12. Cioran est athée.

² T. I, Paris, s.d. (1948), p. 7. Minder ne pense pas au génocide, mais à l'extrême servilité de l'Eglise luthérienne envers le pouvoir, qu'un autre germaniste fameux, Edmond Vermeil, opposait à l'indépendance du calvinisme (mais Vermeil était un Huguenot du Midi...).

³ Dans *The destruction of the european Jews*, New York, 1961, pp. 8-9: « Martin Luther had already sketched the main outlines of that portrait, and the Nazis... had little to add to it ». Dans sa classique *Histoire de l'Antisémitisme*, nouvelle édition, Paris (coll. « Pluriel »), 1981, pp. 364-373, Poliakov est beaucoup plus nuancé et d'une impartialité remarquable. William Shirer avait déjà, dans son gros livre sur le III^e Reich, compté Luther parmi les ancêtres spirituels de l'idéologie nazie (Paris, 1960, pp. 258-260): « Le grand fondateur du protestantisme était à la fois un antisémite passionné et un défenseur de l'autorité politique absolue », et note que les conseils du Réformateur furent suivis à la lettre, quatre siècles plus tard, par Hitler, Goering et Himmler (Shirer est protestant, *sed magis amica veritas*).

lancées par la plume hargneuse du vieux Luther. Toutefois, il faut se souvenir que les écrits ou propos de table hostiles aux Juifs ont un autre fondement que l'antisémitisme du XIX^e siècle, dont dérive celui des nazis: d'une part une théologie de la « dure miséricorde », la *scharfe barmherzigkeit* envers les Juifs, dans laquelle la miséricorde relève de l'invisible et la « dureté » des mesures concrètes, interdits, restrictions, expulsions, spoliations; de l'autre, une théorie pseudo-scientifique et pseudo-rationnelle de la « race », qui ne s'élabore, en France comme en Allemagne, qu'après 1850. « Je ne pense pas que Luther, écrit encore Minder, tout en souhaitant la défaite des paysans en révolte, aurait approuvé les camps de tortures. Pourquoi ne lui accorderions-nous pas à ce sujet autant de crédit qu'à un Bossuet qui lui, cependant, applaudissait aux « dragonnades » dans l'intérêt supérieur de l'Etat, ou à un Calvin qui faisait brûler les libres-penseurs? ⁴ Pour se garder pur de toute compromission, il ne reste sans doute au génie religieux que de se laisser crucifier ». Assurément — et Minder rejoint ici, peut-être inconsciemment, le diagnostic du luthérien passionné Sören Kierkegaard, de l'« anti-chrétien » non moins fougueux qu'était Nietzsche: « il n'y a jamais eu qu'un seul chrétien, et il est mort en croix ».

On peut donc s'étonner, dans le concert de louanges protestant, catholique (ce qui est surprenant) et même marxiste de la DDR (ce qui est plus surprenant encore) dédié, en cette année anniversaire, au souvenir de Luther, que les notes discordantes soient si rares: il y en eut quelques-unes, toutefois, signalées par *Time* dans son excellent numéro consacré à Luther, cinq cents ans après — *five hundred years young*, dit le titre de l'article: cette survie de Luther, est-ce un bien, est-ce un mal? ⁵ Un ouvrage populaire comme celui du pasteur et professeur Casalis, *Luther et l'Eglise confessante* (Paris, s.d.) expédie en cinq (!) pages les vingt dernières années du Réformateur,

⁴ Un peu exagéré: Calvin a fait brûler un libre-penseur, Michel Servet, mais s'est borné, par exemple, à faire bannir le courageux Sébastien Castellion. Et Servet n'était pas exactement un « libre-penseur », mais un « libertin spirituel ».

⁵ N° du 17 octobre 1983, pp. 44-55 (texte de Richard K. Ostling, de R. Flamini et Wanda Menke-Glückert, Bonn); le P. Manns, qui écrit: « He was not a racial anti-Semite » (avec raison), et Bainton, qui distingue très justement l'antijudaïsme de l'antisémitisme, nuancent la condamnation de Menachem Begin (discours de juin 1981), qui qualifie Luther de « zoological anti-Semite », responsable de « Hitler's Holocaust ». Beaucoup de Juifs sont choqués par l'emploi du mot d'« holocauste », injurieux pour leurs morts et absurde en ce sens: voir *Lévitique* 1. Il faut ignorer totalement le texte biblique pour qualifier d'holocauste, sacrifice volontaire fait à Jahweh, le massacre de six millions de Juifs (sans parler des tziganes et des handicapés mentaux), alors que *Lév.* I, v. 9, dit que l'holocauste est « une agréable odeur à l'Eternel »!

ne mentionne nulle part ses violences verbales contre les Juifs, non plus que dans son petit volume *Protestantisme* de 1976, où il donne des derniers jours du Réformateur une image édifiante et le loue apparemment de mourir « en pleine activité » (p. 50) sans mentionner que cette « activité » est, pour l'essentiel, une violente campagne contre les Juifs, et en particulier contre ceux du comté de Mansfeld, que Luther voudrait voir expulser, faisant pression en ce sens sur le comte Albert, qui du reste les a déjà mis hors la loi et ne demande qu'à les chasser de son comté, tandis que la comtesse les soutient. Même dans le classique de l'histoire du protestantisme, *l'Histoire générale du Protestantisme* d'Emile G. Léonard, vol. I: *La Réformation*, on trouve, pp. 227 sq., une relation des derniers jours de Luther, riche en détails pittoresques ou édifiants, mais dont l'auteur a soigneusement « gommé » tout antisémitisme: il cite la lettre du 7 février à Catherine, mais non celle du 1^{er} février 1546 (N^o 150, p. 194 dans les *Œuvres*, vol. VIII, Genève, s.d. = 1959), où le vieux polémiste entretient son épouse de ses projets contre les Juifs, entre une excuse gaillarde de n'être plus en forme dans le lit conjugal et une remarque, plus optimiste, sur la bière de Naumburg, qui a pour effet de le « faire aller à la selle le matin trois fois en trois heures ». Toute Eglise, comme tout groupe social, a ses squelettes dans le placard et ses *pudenda*, sur lesquels on jette le manteau de Noé (Genèse 9,23). Mais, d'un point de vue protestant, ces niaiseries apologétiques relèvent d'une théologie affadie et peu sûre d'elle-même, comme si nos petites ruses étaient un service de Dieu et comme si Dieu se servait d'hommes et de femmes moralement impeccables ⁶. C'est un protestant, Agrippa d'Aubigné, qui a dit que « la vertu n'est pas fille de l'ignorance », et un luthérien illustre entre

⁶ Voir ce que le philosophe luthérien par excellence, Kierkegaard, écrit de la « suspension théologique de l'éthique ». J'ai entendu voici longtemps, vers 1935, le pasteur de mon Eglise d'origine, celle de Rouen, M. Jean Médard, prêcher sur la généalogie du Christ selon Matthieu 1, v. 2-16, et sur le fait que quatre femmes seulement y sont mentionnées: une incestueuse, Tamar; une prostituée, Rahab; une étrangère, Moabite, Ruth; une adultère, « la femme d'Urie » (Bethsabée) — pour aboutir, v. 16, à une fille-mère, Marie. A l'inverse, la biographie ou pour mieux dire hagiographie de Luther par Félix Kuhn, au vol. VIII de l'*Encyclopédie des Sciences religieuses* de Lichtenberger, Paris, 1880, pp. 435-492, est tellement respectueuse qu'elle en devient touchante: comme de juste, son récit de la fin de Luther est édifiant, et il parle d'une « œuvre toute d'affranchissement, de sympathie et d'humanité profonde », ce que ni les zwingliens, ni les « papistes », ni les paysans révoltés, ni les Juifs détestés et honnis par le vieux Luther n'auraient certainement reconnu. Leibnitz avait bien compris que ce *semper reformanda* impliquait la variabilité de l'Eglise: on connaît sa réponse à Bossuet: « Il nous plaît, Monseigneur, d'être de cette Eglise mouvante et perpétuellement variable ». Le stade de l'hagiographie marque donc une décadence intellectuelle de la théologie luthérienne.

tous, Leibnitz, qui a formulé le principe fondamental: « *Ecclesia Reformata semper reformanda* ». Pour se renseigner sur l'antisémitisme luthérien, il faut se rapporter à des biographies telles que celle, excellente et remarquablement modérée, du P. jésuite Hartmann Grisar (1926) ou du Juif Richard Friedenthal (1967, version révisée Munich, 1982).

Avec Bainton et pour apporter quelque clarté dans ce débat, je distingue l'antijudaïsme de l'antisémitisme, bien que Poliakov ait qualifié le premier d'« antisémitisme théologique », expression, selon moi, contradictoire en elle-même, puisque l'antisémitisme *stricto sensu* se réfère à toute sorte de catégories négatives, mais jamais religieuses, car pour lui, « un Juif reste un Juif », fût-il pasteur ou curé, Grand Inquisiteur ou même Souverain pontife.

L'antijudaïsme, commun à Luther et, jusqu'à une époque récente, à presque toutes les confessions chrétiennes, se fonde sur ce qu'il appelle l'aveuglement, l'orgueil et l'endurcissement des Juifs, considérés comme une communauté de religion, et non pas de race (ou plutôt d'absence de race, car la théorie courante sous Hitler faisait des Juifs la lie de l'humanité, n'étant pas même une race inférieure, mais bien une sorte de poubelle raciale, d'infect mélange du rebut de toutes les « races » méditerranéennes). Son image est la Synagogue, représentée comme sœur et antithèse de l'Eglise bien des fois, par exemple au portail S. de la cathédrale de Strasbourg ou à celle de Bamberg: aveugle, ou les yeux fermés, ou le plus souvent bandés; lasse et vêtue d'un simple bリアud sans manteau, ce qui suggère la parenté avec les prostituées (de même que la robe jaune que lui attribue Conrad Witz, au Musée de Bâle, *Heilsaltar*, env. 1435), tenant d'une main faible les tables de la loi, et s'appuyant de l'autre sur une lance brisée; découronnée enfin, et se détournant du Christ. Il ne faudrait pas s'imaginer que l'antijudaïsme pris en ce sens soit plus indulgent ou plus anodin que l'antisémitisme; car s'il est vrai que le devoir de l'Eglise est de tout mettre en œuvre pour la conversion des Juifs, cette œuvre peut aller de la prière pour les Juifs jusqu'au bûcher, inclusivement. En effet, et c'est là le point essentiel, selon la théologie médiévale classique, le baptême fait le chrétien: c'est un « caractère indélébile » (*Summa* de saint Thomas, p. III, quaest. 63); quiconque l'a reçu demeure chrétien, fût-ce contre sa volonté, portant le sceau de la « régénération », « das unauslöschliche Siegel », titre d'un roman de la Juive convertie au catholicisme Elisabeth Langgässer; s'il retourne à son endurcissement juïque après son baptême, c'est un « retombé », un *relapsus*, et l'on sait que l'Inquisition d'Espagne a été fondée, en 1478, à la demande des Rois espagnols, essentiellement « afin de mener une répression efficace des juifs convertis au catholicisme et qui

continuaient en secret à judaïser »⁷; elle fait à l'origine « exclusivement ou presque » la chasse aux *conversos* ou *confesos*, traités de *marranes*, porcs (donc assimilés à des animaux impurs). Et Augustin Redondo a très bien démontré, dans son article sur « Les premiers 'Illuminés' castillans et Luther »⁸, que les *alumbrados* mystiques, rejetant la doctrine des saints, les pratiques extérieures, la confession, exigeant une lecture directe de l'Écriture, se recrutent essentiellement parmi « des nouveaux chrétiens d'origine juive, appartenant à la classe moyenne »: les uns passeront à l'érasmisme, d'autres à un spiritualisme difficile à définir, d'autres sympathiseront « dès le début » avec Luther, notamment les marranes anversoises, ceux que fréquente Dürer lors de son voyage aux Pays-Bas, en 1521: ils réunissent des fonds, se chargent de faire traduire et imprimer les œuvres de Luther et les envoient en Espagne, où l'Inquisition s'en inquiète dès 1521; le relais important est ici le cercle riche, cultivé et indépendant des commerçants et consuls marranes hispano-portugais d'Anvers. De sorte que, fait à bien souligner, le luthéranisme a fait ses premières conquêtes en milieu judaïque, non parmi les askhénazes d'Allemagne, peu touchés, mais parmi les séfarades anversoises et espagnols. Or, si un Juif non baptisé est un aveuglé qu'il faut prendre en pitié et mener (de gré ou plus souvent de force) vers la lumière du Christ, un Juif baptisé, *donc chrétien*, qui judaïse, « retourne à son vomissement », comme on dit alors, et doit être châtié: peines toujours très dures, allant de longues et humiliantes pénitences, dans le meilleur des cas, à l'*auto de fe* (et non *auto da fe*, forme portugaise). Mais Luther a modifié sensiblement la théologie sacramentaire: selon lui, et malgré ses hésitations et variations sur ce point, le baptême n'agit plus *ex opere operato* et ne postule pas seulement la foi de celui qui l'administre, mais aussi de celui qui le reçoit; entre le signifiant (l'immersion) et le signifié (la nouvelle naissance) doit médier la foi du baptisé, qui réalise en l'homme ce que le signe symbolisait. Sanctifiée par la parole de Dieu, l'eau, enseigne le *Petit catéchisme*, opère la rémission des péchés, la victoire sur la Mort et le Diable — mais seulement à ceux qui croient aux promesses et à la Parole de Dieu. Donc, si le baptisé l'est *pro forma* et sans la foi, son baptême est sans efficacité et notamment: le Juif baptisé reste Juif, si l'on admet, comme le fait

⁷ Bartolomé BENASSAR, « L'Inquisition espagnole au service de l'Etat », *L'Histoire*, n° 15, sept. 1979, Paris, pp. 35-46. Benassar estime que: 1) 80 à 90 % des exécutions capitales ont eu lieu avant 1530, et ce sont les Juifs qui en ont été victimes; 2) sur 5000 victimes à peu près de l'Inquisition espagnole durant toute son histoire, presque toutes sont judaïsantes. Avant 1530, 41 % de condamnations à mort; de 1560 à 1700, 1 % d'exécutions effectives.

⁸ Dans *Aspects du Libertinisme au XVI^e siècle*, Actes du Colloque international de Sommières, éd. par Jean-Claude MARGOLIN, Paris, 1974, pp. 85-91.

Luther dans son âge mûr, que les Juifs ne se font baptiser qu'« hypocritement », pour des avantages matériels ; un Juif est *a priori* suspect. C'est ce que signifie le célèbre propos de table de 1532⁹ : « Le Dr. Martin déclara : « Si un Juif vient me demander le baptême, je le lui donnerai, mais aussitôt après je vous le mènerai au milieu du pont de l'Elbe, lui accrocherai une meule au cou et vous le jetterai à l'eau. Ces coquins-là nous tournent en dérision dans notre propre religion, comme le fit celui qui avait reçu le baptême, ici même, à Wittenberg ». Texte fondamental, qui marque le glissement de l'antijudaïsme, et dont Poliakov a bien saisi la portée sinistre¹⁰.

La figure-repoussoir de cet antisémitisme n'est plus la Synagogue (du reste représentée le plus souvent comme jeune, gracieuse et séduisante), mais la caricature du « Juif » avec ses traits « raciaux » prétendus, qui apparaissent justement au XVI^e siècle, époque de violent antisémitisme comme de chasse aux sorcières — la création de l'Inquisition d'Espagne et le *Malleus maleficarum* (1486) sont presque simultanés, et procèdent de la même hystérie collective : « Ferdinand Braudel a justement marqué l'évidente corrélation entre les mouvements de la conjoncture économique et démographique et les persécutions, massacres, expulsions et conversions forcées qui sont le martyrologe de l'histoire juive »¹¹ : du reste, derrière le Juif et la Sorcière, c'est le diable qui les inspire, et l'importance de Satan dans la pensée et l'expérience de Luther est notoire.

⁹ Dans : Martin LUTHER, *Propos de table (Tischreden)*. Trad. et introd. de Louis Sauzin, Paris, 1932, p. 490. Cette belle traduction, maniable, avec classement des propos par sujet, bien commentée, est à recommander. Une autre anthologie, le vol. VIII de *Luthers Werke in Auswahl, Tischreden*, hsg. v. Otto Clemen, Berlin 1962 (3^e éd.) ne donne que peu de propos sur les Juifs (huit !) et, à deux exceptions près, anodins. Nouvel exemple de la tendance protestante à minimiser l'antijudaïsme et antisémitisme de Luther, « weil ... nicht sein kann, was nicht sein darf », comme dit Morgenstern.

¹⁰ POLIAKOV, *op. cit.*, p. 371. Le texte de Poliakov est un peu différent : « Si je trouve un Juif à baptiser, je le conduirai sur le pont de l'Elbe, lui pendrai une pierre au cou, et le pousserai dans l'eau en le baptisant au nom d'Abraham : ces canailles se moquent de nous et de notre religion ! ».

¹¹ Cité par Jean DELUMEAU dans *La Peur en Occident. XIV^e-XVIII^e siècle. Une cité assiégée*, Paris, s.d. (1978), p. 277. Delumeau a écrit un chapitre long, riche et clair sur « le Juif, mal absolu », pp. 272-304, l'un des « agents de Satan » de la fin du moyen âge et du XVI^e, avec la femme et la sorcière. On sait que selon lui, contrairement à une opinion reçue, ces formes systématisées et complexes de peur ne naissent nullement de la sous-culture populaire, mais sont répercutées des élites intellectuelles et sociales vers le peuple, ayant des fondements théologiques et philosophiques : de fait, parmi les antisémites célèbres, on trouve Erasme, Reuchlin lui-même, Sebastian Brant, Gailer de Kaysersberg. Tout le chapitre de Delumeau est à lire, à l'arrière-plan de l'antisémitisme luthérien.

Jadis, le Juif était bien représenté avec les signes de sa disgrâce — le chapeau conique, en Allemagne, la robe jaune, pour les femmes, par exemple, mais sans caractères ethniques propres: ainsi dans les images de la Synagogue que nous avons mentionnées; ainsi dans le bas-relief de Judas rendant les trente deniers au Sanhédrin, au jubé ouest de la cathédrale de Naumburg. Or, pour ne citer qu'un exemple, on trouve à la *Kaiserworth*, l'ancienne maison des corporations des tailleurs et drapiers, dans la ville impériale de Goslar, au pied du Harz, bâtie en 1494 et décorée par la suite, une figurine fameuse de la *Frührenaissance*. Elle surmonte l'arcade sous laquelle était placé le pilori où l'on exposait les débiteurs insolvables: c'est le *Dukatenmännlein*, « le petit bonhomme aux ducats », enchaîné à peu près nu et qui rend par le fondement des pièces d'or, ce pourquoi on l'appelle à Goslar le *Pfennigscheisser*, le « chieur de deniers ». Comme me le faisait remarquer mon ami défunt l'*Oberstadtdirektor* Schneider en 1962, les lèvres lippues, les cheveux crépus, le nez fortement busqué du bonhomme le caractérisent nettement comme Juif, et le sens en est clair: les Juifs, qui s'enrichissent d'usure (*Wucher*), comme Luther le leur reproche tant de fois, sont bons à forcer de rendre gorge, si l'on peut dire dans le cas présent. Le stéréotype est déjà en place¹².

Il faut se dire, pour comprendre Luther, que la Réforme survient à une époque d'antisémitisme (et d'ailleurs d'antiféminisme, et de poursuite des sorciers) plus flamboyant que jamais, et que, selon le diagnostic de Delumeau, « au XVI^e siècle, le facteur religieux est devenu l'élément moteur, la caractéristique dominante de l'antijudaïsme occidental. Le Juif fut alors l'un des visages du diable »¹³. Mais ce relais théologique n'exclut pas, tout au contraire, il revivifie les croyances en partie absurdes qui courent l'Europe de l'Ouest, depuis, peut-être, la grande peste du milieu du XIV^e s., encore que les histoires d'hostie profanées et de meurtres rituels soient plus anciennes; mais la prédication des ordres mendiants, le théâtre populaire les diffusent alors, et les tensions économiques confirment les sentiments que résume Delumeau: « Usuriers féroces, sangsues des pauvres, empoisonneurs des eaux que boivent les chrétiens: tels se les représentent fréquemment les bourgeois et le petit peuple urbain à la fin du

¹² Voir Friedrich RASCHE, *Goslar, Porträt einer Stadt*, Hanovre, s.d. (1963), p. 22 et le guide édité par le Syndicat d'initiative de la ville: *Goslar am Harz*. ... VII^e édition, Goslar, s.d. (1962), p. 60. Toute l'iconographie satirique de Goslar, du XVI^e-XVII^e s., extrêmement riche, mérite une visite approfondie. Sur l'iconographie médiévale, voir: *Lexikon der christlichen Ikonographie*, paru chez Herder, Rome, Fribourg, Bâle et Vienne, Vol. II (1970), col. 449-454, art. *Juden, Judentum*, par W.P. Eckert, av. bibliographie et illustrations.

¹³ *Op. cit.*, p. 275.

moyen âge. Ils sont l'image même de l'« autre », de l'étranger incompréhensible, obstiné dans une religion, des comportements, un style de vie différents de ceux de la communauté d'accueil »¹⁴, et donc tout désignés pour servir de « boucs émissaires » en temps de crise. Luther a beau être docteur en théologie et connaître les langues « savantes » : il a grandi dans un milieu de toute petite bourgeoisie, auprès d'une mère superstitieuse, et croit naïvement à toutes sortes de sornettes populaires. Certes, en 1523, dans son traité *Que Jésus-Christ est Juif de naissance*, il s'en prendra à ces « inepties mensongères » : « ... je demande et conseille qu'on agisse avec eux d'une façon prudente et qu'on les instruisse par l'Écriture; certains d'entre eux pourraient ainsi se convertir » : par exemple, on les accuse « d'avoir besoin du sang des chrétiens pour ne pas puer, et je ne sais quelles autres folies », Si on « les traite comme des chiens, que pourrions-nous faire de bien pour eux? »¹⁵. Bien mieux : Luther voudrait les voir sortir de leur isolement, et entrevoit le rapport entre la pratique judaïque de l'usure et leur condition de parias : « De même, lorsqu'on leur défend de travailler parmi nous, d'exercer un métier, d'entrer en relation humaine avec les autres, on les pousse à se livrer à l'usure; comment cela pourrait-il les rendre meilleurs? ». C'est, hélas! l'un des cas où Luther vieillit, grincheux, méfiant, malade et souffrant cruellement, doutant du triomphe d'une cause qu'il croit voulue de Dieu, le Luther des années 1530 et 1540 contraste pitoyablement avec celui de 1520-1525; pour lui plus que personne, le mot cruel du général De Gaulle est vrai : la vieillesse est *toujours* un naufrage. L'auteur du traité *Von den Juden vnd jren Lügen* de 1542 ramasse les accusations les plus folles et les plus éculées contre Israël : on a brûlé les Juifs autrefois pour avoir empoisonné les sources et les puits; ils ont tué et démembré des enfants chrétiens pour en faire une parodie sanglante et blasphématoire de la Sainte-Cène; ils ne songent qu'à persécuter et massacrer les chrétiens — et en ajoute de son cru : par exemple, en Italie, les

¹⁴ DELUMEAU, *op. cit.*, p. 274. La profanation d'hostie apparaît dès 1243, rattachée à l'accusation de déicide; elle est particulièrement absurde (pour profaner l'hostie, il eût fallu que les Juifs crussent à la présence réelle!), mais très populaire — entre autres à Bruxelles, 1369, avec « miracle » confirmateur en 1530 (Delumeau, pp. 258-259). Le meurtre rituel apparaît vers la moitié du XII^e siècle; Delumeau rattache l'une et l'autre à la prédication de la seconde croisade. En Allemagne, la première croisade a provoqué les terribles massacres de la vallée du Rhin (mai-juin 1096), et la seconde de nouveaux massacres, moins graves, en vertu du raisonnement d'un moine allemand : « Vengez d'abord le Crucifié sur ses ennemis qui vivent ici parmi nous, et allez ensuite combattre contre les Turcs! » (ΠΟΛΙΑΚΟΥ, *op. cit.*, pp. 243-249).

¹⁵ *Œuvres*, éd. cit., vol. IV, p. 76. Luther atteste ici la persistance d'une vieille superstition : la puanteur « raciale » des Juifs, le *foetor judaicus*.

médecins juifs tuent les chrétiens sous couleur de les guérir: ils ont inventé un poison subtil qui les fait périr en une ou deux heures de temps sans laisser de traces. Etc. etc. Delumeau, dont la sérénité est admirable (c'est un catholique d'esprit large), note, avec raison, que cet antisémitisme ou antijudaïsme brûlants sont généraux dans l'Allemagne d'environ 1500. Il cite le grand (et parfois, le seul) hébraïsant Reuchlin, 1455-1523, l'auteur du *De rudimentis hebraicis* de 1506, le défenseur des livres juifs que le converti Pfefferkorn voulait voir brûler, à l'exception de la Bible, d'où la célèbre *Reuchlinfehde*, 1510-1520, dans laquelle le jeune Luther soutint Reuchlin (qui, lui, demande qu'on crée des chaires universitaires d'hébreu)¹⁶. Or, Reuchlin n'est en aucune mesure prosémite: Poliakov et Delumeau citent¹⁷ ce passage de sa plume: « Tous les jours, ils outragent, souillent et blasphèment Dieu en la personne de son Fils, le vrai Messie Jésus-Christ. Ils l'appellent un pécheur, un sorcier, un pendu. Ils traitent de Haria, de furie, la sainte vierge Marie. Ils traitent d'hérétiques les apôtres et les disciples. Et nous Chrétiens, ils nous considèrent comme de stupides païens ». C'est l'antijudaïsme des érudits, que Luther reprend sous une forme plus grossière: « Si j'étais à la place de ces messieurs de Francfort, je convoquerais tous les Juifs et je leur demanderais pourquoi ils traitent le Christ de fils de putain, sa mère de putain et même de haria, ce qui veut dire *Scheishaus* (« chiottes »); s'ils pouvaient le prouver, je leurs donnerais bien mille florins, mais s'ils ne pouvaient pas, je leur arracherais la langue du col ». On constate ici le glissement de l'antijudaïsme à l'antisémitisme, caractéristique du vieux Luther, et la reprise de thèmes médiévaux, promis malheureusement à une longue survie.

Même le traité de 1523, que Delumeau trouve « plein de compréhension et de prévenances » à l'égard des Juifs, demeure antijudaïque en son fond, bien que modéré, voire amical en sa forme. Contrairement à ce que dit l'introduction des *Œuvres* (Genève 1958, IV,53), Luther n'essaie pas « de convaincre les Juifs et d'en amener quelques-uns à la foi chrétienne... », puisqu'il parle d'eux à la troisième personne et qu'il s'adresse, en réalité, aux chrétiens, pour leur proposer une tactique et des arguments, s'ils veulent convertir les Juifs qui, certes, le méritent et ont été scandaleusement rebutés par l'Eglise romaine. Le traité est avant tout apologétique (contre l'accusation de l'archiduc Ferdinand, 1522, selon qui Luther fait naître le Christ « de la semence d'Abra-

¹⁶ Voir le *Lexikon deutscher Geschichte*, hsg. v. G. TADDEY, Stuttgart, s.d. (1979), pp. 936 et 1012, et LÉONARD, *op. cit.*, I, pp. 31-33.

¹⁷ POLIAKOV, *op. cit.*, I, p. 361 et DELUMEAU, *op. cit.*, p. 284. Bon connaisseur de la Kabbale, Reuchlin souhaitait qu'on détruisit seulement les livres injurieux pour l'Évangile.

ham », ce qui équivaut à nier la virginité perpétuelle de Marie: Luther démontre essentiellement qu'on peut faire de Jésus-Christ le descendant d'Abraham et de David, comme doit l'être le Messie, sans pour autant nier la virginité perpétuelle ni, bien entendu, la naissance virginale). Le traité tourne essentiellement autour des passages de l'Écriture que les chrétiens peuvent utiliser comme prophéties, afin de prouver que le Christ est bien le *Shilo* et le Messie, et surtout le fameux verset d'Isaïe 7, v. 14; Matthieu 1,23 et Luc 1,31, l'ont invoqué selon le texte des Septante: « idou hè partenos en gastri exei kai textetai uion... », en entendant *parthenos* dans le sens de « vierge »; or, comme le sait bien le Réformateur, le texte dit « alma », et non « bethula », « jeune fille » et non « vierge ». Luther se donne beaucoup de mal pour prouver que cela revient au même, et non sans raison, car cette « prophétie » est l'un des textes les plus souvent cités pour attester le statut messianique de Jésus¹⁸. Les autres arguments, classiques, importent peu; l'important est que Luther affirme qu'il veut continuer à discuter avec les Juifs et « proposer, à ceux qui veulent faire de même, une méthode et des textes dont on devra se servir avec eux », en quoi les « sophistes », c'est-à-dire les théologiens catholiques, ont échoué, « car ils voulaient chasser le diable par le diable et non par le doigt de Dieu ». La tactique du Réformateur est très clairement définie dans les dernières pages: puisque les Juifs se scandalisent « que nous confessions notre Jésus comme un homme et cependant vrai Dieu », il faut prendre son temps et les amener « en premier lieu » à « reconnaître cet homme Jésus pour le vrai Messie. Plus tard, ils boiront du vin et apprendront qu'il est aussi vrai Dieu »¹⁹. Donc, l'antijudaïsme demeure, comme il est tout à fait normal, mais Luther voit bien ce que devraient être les rapports entre chrétiens et Juifs: discussions, rencontres, enseignement progressif: « il faut agir prudemment avec eux, car on leur a trop inculqué que Dieu ne peut être homme ». Cette modération, rare chez Luther et peut-être inspirée par une rencontre possible avec deux Juifs à la diète de Worms (?), s'explique par des espérances illusoires: la possibilité de convertir quelques Juifs; les autres suivraient. Peut-être aussi faut-il songer aux implications eschatologiques de la « conversion

¹⁸ Actuellement encore, les bibles luthériennes traduisent Ts. 7, v. 14: « Siehe, eine Jungfrau ist schwanger und wird einen Sohn gebären », et la Version autorisée: « Behold, a virgin shall conceive, and bear a son ». Au contraire, la Bible cantonale de Zürich, zwinglienne, traduit exactement: « Siehe, das junge Weib ist schwanger und gebiert einen Sohn... », avec en note: « Andere übersetzen: die Jungfrau; der hebräische Ausdruck bezeichnet einfach die Herangereifte » — donc, la fille nubile.

¹⁹ Les enfants se nourrissent de lait avant de pouvoir manger de la viande et goûter du vin: imagerie paulinienne.

des Juifs » : Luther et d'autres de ses contemporains, dont Dürer, sont portés à croire la fin du monde et le Jugement dernier proches : or, l'un des « signes des temps » était, avec le retour du prophète Elie, la conversion des Juifs, selon Rom. 11, v. 25-26 ^{19b}. L'Eglise romaine n'ayant pas accompli sa vocation, c'est à l'Eglise « re-formée », pense Luther, qu'il incombera de guider les Juifs vers la vérité : la reconnaissance de Jésus-Christ comme Roi et Messie. Singulière illusion, qui subsiste encore, par moments, jusque dans les *Propos de table* : l'un d'eux reprend en gros la thèse de 1523 : « ... les horreurs et les idolâtries du papisme ont été aux Juifs d'innombrables objets de scandale. Je crois que si les Juifs écoutaient nos prêches, et nous entendaient développer des maximes de l'ancien Testament, nous en gagnerions un grand nombre. En discutant, on ne fait que les mettre en colère et les endurcir dans leur entêtement, car ils sont fiers et téméraires à l'excès. Mais si un ou deux Rabbins et notables passent à nous, la chute deviendrait générale, car ils en ont assez d'attendre » (le Messie) ²⁰. Avec toutefois une nuance significative : il n'est plus question de discuter désormais : mais bien de contraindre les Juifs à écouter les sermons luthériens, « pour leur bien », naturellement : c'est déjà la « dure miséricorde », car enfin, comment amener les Juifs aux prêches, sinon sous la contrainte ? Attitude en apparence bénigne, en fait cassante et autoritaire : en 1537, Luther a refusé de recevoir un représentant illustre et pleinement qualifié des Juifs allemands, l'Alsacien Josel de Rosheim. Ce Josel ²¹, qui tout d'abord défend les communautés juives à une époque (au début du siècle) où les villes alsaciennes les expulsent, puis représente la communauté de Basse-Alsace devant le vieil Empereur Maximilien (1515), puis est désigné par le nouvel Empereur Charles-Quint comme « capitaine » des Juifs de tout l'Empire, et finalement élu par les Juifs eux-mêmes comme leur représentant, vers 1530, est donc un très haut personnage, « théologien, économiste, juriste », financier, voyageur infatigable au profit

^{19b} On en trouve un témoignage curieux dans un poème du Puritain Andrew MARVELL, *To his coy mistress*, écrit avant 1653, publié en 1681 : « Had we but world enough, and time, / This coyness, Lady, were no crime » ... nous prendrions notre temps et notre espace, toi sur les bords du Gange, à chercher des rubis, moi sur ceux de la Humber, à soupirer : « I would/Love you ten years before the Flood ; / And you should, if you please, refuse / Till the Conversion of the Jews ». ... Autrement dit : jusqu'aux approches immédiates du Jugement dernier.

²⁰ Trad. Louis SAUZIN, *op. cit.*, p. 483.

²¹ Voir J.B. NEVEUX, *Vie spirituelle et vie sociale entre Rhin et Baltique au XVII^e siècle*, Paris, 1967, pp. 746-754 ; Neveux cite une remarque de la biographe de Josel, Selma Stern : « Cet événement, unique en son genre », (la désignation d'un responsable général des intérêts juifs dans le Saint-Empire) « dans l'histoire du judaïsme allemand n'a pas encore été tiré au clair jusqu'à présent ».

de ses coreligionnaires, dont certains l'ont envié ; en un mot, personne, à l'époque de la Réforme (il est mort vers 1554, semble-t-il) ne pouvait mieux que lui parler au nom de tous les Juifs du Saint-Empire (ses missions l'ont mené jusqu'à Prague). Or, en 1537, Luther refuse de recevoir Josel, qui écrit, déçu : « Mais il n'a pas voulu me rencontrer ; il m'a écrit une lettre »²². Et cette réponse du « lundi après la St. Barnabé » (11 juin) 1537, malgré la cordialité de sa première phrase, est dure en son fond : elle reprend, une fois encore, les arguments de 1523 : on doit « se comporter amicalement avec les Juifs », afin qu'ils reconnaissent le Messie en Jésus-Christ, et non qu'« ils soient fortifiés dans leur erreur et deviennent encore pires » ; Luther a l'intention d'écrire encore « un petit livre », pour tâcher de gagner « quelques-uns de ceux qui comme vous sont issus de la semence des patriarches et des prophètes, et les conduire vers le Messie qui leur a été promis », en réfléchissant au fait singulier que « nous païens — alors que les païens et les Juifs ont toujours été des ennemis mortels » adorons un Juif crucifié, humiliation volontaire qui devrait prouver aux Juifs que les chrétiens y sont poussés « par la puissance du vrai Dieu ». En attendant, et comme les Juifs « mésusent si honteusement de ce service » (l'opuscule de 1523) « et entreprennent des choses que nous chrétiens ne pouvons souffrir de leur part, ils m'ont ainsi enlevé eux-mêmes toute possibilité de les recommander aux princes et aux seigneurs ». Les rabbins « ne savent faire autre chose que crier que c'était un Juif crucifié, condamné ; alors qu'il n'y a aucun saint ni aucun prophète qui n'ait été condamné, lapidé et martyrisé par vos ancêtres ». Bien pis : Luther invoque, une fois de plus, la haine persécutrice des Juifs contre les chrétiens, par quoi il entend, sans doute, leur pratique du *Wucher*, l'usure : « nous ne pouvons souffrir que vous maudissiez et blasphémiez votre propre sang et votre propre chair, ce Jésus de Nazareth qui ne vous a fait aucun mal, et que (si vous le pouviez) vous enleviez aux siens tout ce qu'ils ont en tout ce qu'ils possèdent ». Bref, Luther se dit prêt à faire aux Juifs tout le bien possible, « sauf dans le cas où vous devriez utiliser ma faveur au profit de votre endurcissement », et refuse, en tout cas, de transmettre leur requête (probablement contre des menaces d'expulsion) à son « très gracieux Seigneur », donc l'Electeur de Saxe, Johann Friedrich. On trouve dès lors, dans cette lettre correcte, mais de ton très sec²³, la substance des pamphlets grossièrement et fanatiquement

²² Siegfried RIEMER, *Philosemitismus im deutschen evangelische Kirchenlied des Barock*, Stuttgart, s.d., (1963), p. 10, n. 20.

²³ Traduction dans les *Œuvres*, éd. citée, pp. 158-160 ; selon moi, la lettre est en rapport avec l'expulsion de tous les Juifs de la Saxe électorale, décidée par Johann Friedrich en 1536, avec l'approbation de Luther, tandis que Ferdi-

hostiles aux Juifs de ses dernières années: loin de soutenir la cause des Juifs qu'on expulse de l'Electorat saxon, il va consacrer à ces mesures une partie de ses derniers combats. Car pour Luther vieillissant, Juifs, Turcs et Papistes, ce sont les trois têtes du même monstre — les trois fils du Diable en ce monde, contre lesquels il se déchaîne avec la même et inouïe brutalité. Les Turcs sont en progrès dans les Balkans, la cause protestante recule, de 1538 (constitution de la Ligue catholique de Nuremberg, pour répondre aux Articles de Schmalkalde) jusqu'à la défaite écrasante de Mühlberg en 1547. Luther en a si bien conscience qu'il commet l'un des actes qu'on lui a le plus reprochés: autoriser (en signant un avis d'expert rédigé par Melanchthon) la bigamie du landgrave Philippe de Hesse (10 décembre 1539): la situation stratégique du landgraviat explique, sans aucunement la justifier, cette capitulation peu reluisante, et qui d'ailleurs nuit à la cause du luthéranisme plus qu'elle ne la sert²⁴. Désormais, ce n'est plus la conversion des Juifs, espoir auquel il a renoncé, qui inaugure les temps apocalyptiques: mais bien le triple assaut du Turc, du Pape et du Juif, les agents du Démon. Quand sa fille Marguerite, en avril 1544, est mortellement malade, Luther écrit qu'il ne s'irritera pas contre le Seigneur s'il l'enlève à ce monde satanique²⁵; plus près encore de sa mort, il invite sa femme à sortir de cette « Sodome » qu'est devenue Wittenberg. A l'un de ses premiers disciples, l'ex-Augustin anversoise Jacob Propst, il écrit, le 26 mars 1542: « Le monde est menacé de sa ruine, cela est certain, tant est grande la furie de Satan et tant est grand l'abêtissement du monde. Une seule consolation nous reste: c'est

nand, frère de l'Empereur et son représentant en Allemagne, leur autorise la résidence. (Hartmann GRISAR, *Martin Luthers Leben und sein Werk*, Fribourg, 1926, p. 483). Bizarrement, ni Grisar ni Friedenthal ne mentionnent l'épisode (pourtant significatif, entre les positions de 1523 et celles de 1538-1543), mais Friedenthal dit à juste titre que les quatre pamphlets antisémites de 1538-1543, « quelques-uns des plus délirants et des plus impitoyables de ses pamphlets », sont destinés à soutenir son *Landesherr* Johann Friedrich dans sa campagne d'expulsion des Juifs.

²⁴ La propre sœur du landgrave, Elisabeth von Rochlitz, traite Luther et Melanchthon de « crapules », *Buben in der Haut* (Grisar, *op. cit.*, p. 462). Luther avait compté sur le « secret de la confession », mais bien entendu, l'affaire s'ébruita, d'autant plus pénible pour le Réformateur qu'il conseilla « un bon et solide mensonge » (Friedenthal, *op. cit.*, p. 634), autrement dit, de dissimuler la seconde épouse jusqu'au moment où l'affaire serait oubliée. Comme la bigamie était un crime capital, l'Empereur se servit de la situation impossible du landgrave pour le détacher de la cause luthérienne (accord de Ratisbonne, le 13 juin 1541).

²⁵ Jean DELUMEAU, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris, s.d. (1983), p. 136.

que ce moment est proche ». Et il conclut : « J'en ai assez de cette vie, ou plutôt de cette véritable et cruelle mort »²⁶.

Cette acrimonie, qu'il faut bien qualifier de sénile, s'arme, comme fréquemment, de rationalisations théologiques. Luther a toujours attaqué le commerce de l'argent, le prêt à (fort) intérêt, l'usure, en un sens médiéval du terme, le *Wucher*; mais en 1520, mieux inspiré et plus clairvoyant, il avait perçu que les agents du grand capitalisme international étaient les riches banquiers (et propriétaires de mines), les hommes d'affaires des villes du Sud, Augsbourg et Nuremberg, en premier lieu les Fugger: le programme passablement utopique qui termine l'appel *A la noblesse chrétienne...* exige que l'on « mette la bride à la gueule des Fugger et des autres compagnies semblables »; Luther emploie, on s'en souvient, le vieil argument médiéval, qui faisait du prêt à intérêt une activité diabolique: le bénéfice ne provient pas « de la terre ou du bétail »; il est « contre nature » qu'avec cent gulden on puisse en gagner vingt par an, voire « gulden pour gulden »²⁷. Or, le vieux Luther identifie l'usure aux Juifs, qui, en fait, la pratiquaient sur une petite échelle (alors que les Fugger sont les agents du Pape et de l'Empereur), et n'en étaient du reste que plus détestés, dans une Allemagne où huit dixièmes environ de la population étaient paysans; le temps des *Hoffjuden* est encore bien loin²⁸; le Juif haï des traditions populaires (dans les contes, par exemple) est le prêteur sur gages, le recéleur, la dernière ressource du paysan aux abois, et non un détenteur de capitaux vivant en parasite sur une société marchande, comme le Shylock shakespearien: en somme, un pauvre hère, mais familier aux campagnards²⁹.

Pour le vieux Luther, le Mal est un sous ses incarnations multiples: aussi considère-t-il les Juifs comme des alliés potentiels des Turcs, accusation redoutable dans ces années 1530 où les Turcs, appuyés

²⁶ *Œuvres*, éd. citée, tome VIII, pp. 177-178.

²⁷ Voir mon article « L'utopie communiste agraire d'Eberlin de Günzburg: le pays de Wolfaria », dans *L'humanisme allemand (1480-1540)*, actes du XVIII^e colloque international de Tours, éd. par Jean-Claude MARGOLIN, Paris 1979, pp. 387-403. Dans la communauté dont Eberlin dresse les statuts, le premier (!) article sur le commerce décrète que « toute *fuckery* sera abolie », *fuckery* étant la forme alémanique du *hochdeutsch*: *Fuggerei*.

²⁸ Voir la très riche monographie de Pierre SAVILLE, *Le Juif de Cour. Histoire du Résident royal Berend Lehmann (1661-1730)*, Paris, 1970: le Juif de cour est inséparable des besoins financiers de la monarchie allemande, dite « absolutiste », du XVIII^e siècle.

²⁹ D'où un antisémitisme paysan que j'ai encore connu, étant très jeune enfant, en 1928, en Alsace; « Français de l'intérieur », je jouais avec les petits Liepmann et Dreyfus, que les gamins du village traitaient de *Saujuden* et qu'ils ne fréquentaient pas.

par la France, déferlent en vagues successives sur l'Empire: les Juifs, selon lui, sont proches des Turcs en ce qu'ils rejettent la Trinité: « Juifs et Turcs ne font qu'un et confessent un Dieu unique; mais ils ne croient pas qu'il y ait trois personnes dans la même essence divine. De plus, ils sont absolument d'accord pour ce qui est des ablutions et des bains rituels, de la circoncision, du culte et des cérémonies extérieures »³⁰. En cas de désastre national, on a souvent eu recours à l'explication (?) par le « complot » des Juifs, alliés à d'autres hérétiques³¹; c'est ainsi que, l'armée du roi Ferdinand ayant subi une lourde défaite devant les Turcs, le 2 décembre 1537, Luther l'explique en attribuant à son commandant vaincu, le baron Hans Katzianer, des origines juives: « Es geht nicht recht zu », « il y a du louche là-dessous », commente Luther le 5 janvier 1538, aux nouvelles de cette défaite, car le messenger affirmait que « ce Katzianer avait été pris et avait avoué qu'il avait été acheté par le Turc pour 4000 florins ». Sur quoi Luther: « Le Turc lutte par les armes, l'argent, la ruse; nous, nous ronflons (*stertimus*) en sûreté et nous avons des infidèles pour chefs de nos armées. Car on dit que ce Katzianer est un Juif baptisé et qu'il s'est sauvé d'Espagne, perdu de dettes... Et c'est à des gens de cette espèce qu'il faut confier l'affaire d'une guerre pareille! »³². Parfois, il s'égaie; on sait que son sens du comique (comme celui de l'*Eulenspiegel*, de 1519) est bien moins obscène que scatologique, et tel est l'esprit de facéties (*Schwänke*) comme celle des Juifs qui, voulant enterrer à Ratisbonne un Juif riche mort à Prague, et désireux d'éviter les redevances dues pour véhiculer un cadavre juif, le mirent dans un fût de vin doux: « Les rouliers, qui n'en savaient rien, allèrent, tout au long du voyage, boire au tonneau. Ils burent donc l'excellent jus d'un Juif crevé. Bien fait pour eux! ». Ou encore l'histoire de *mercator quidam* qui vendait à grand renfort de publicité (*cum magna iactantia*) des « baies prophétiques »; les Juifs en achetaient fort cher, et les ayant goûtées, « ils prophétisèrent sur-le-champ: *c'est de la merde!* »³³. Ou encore l'anecdote du Juif qui voulait se faire baptiser, mais d'abord aller à Rome, et en revint paradoxalement convaincu par les stupres romains, car, si le Dieu des chrétiens « supporte les friponneries et les tours de coquin qui se jouent à Rome, il supportera bien tous les

³⁰ *Propos de table*, éd. citée, p. 488; cf. aussi p. 490.

³¹ Les Juifs ont été censés s'allier aux lépreux pour propager la lèpre et empoisonner les eaux; sous le régime de Vichy, et dans le Paris de l'occupation, le « complot judéo-maçonnique » était rendu responsable de la défaite; les *Protocoles des Sages de Sion* étaient invoqués par la « presse pourrie », comme un document irréfutable.

³² *Werke*, éd. cit., VIII, pp. 138-139.

³³ *Werke*, éd. cit., VIII, p. 102; *Propos de table*, éd. citée, p. 495.

vices et toute les tromperies du monde » — l'histoire se trouve déjà chez Boccace³⁴. Le caractère du Juif est stéréotypé chez Luther: il est riche et paresseux, vivant d'usure³⁵; il hait les chrétiens; il est vantard et arrogant; il s'obstine dans son erreur, bien qu'il en ait été châtié par Dieu voici quinze cents ans; « c'est un peuple abominable, qui ruine tous les autres par l'usure; quand il leur faut donner mille florins au gouvernement, ils en extorquent vingt mille aux pauvres sujets... »³⁶; ils s'imaginent que « nous » allons adopter leur foi, parce que nous apprenons l'hébreu, mais c'est à eux d'admettre la religion de Christ le Crucifié, et notamment la substitution du dimanche au sabbat; ils sont sorciers et trompeurs, car ils « font ce raisonnement: si ça réussit, tant mieux pour nous, si ça ne réussit pas, ça fera un chrétien de moins; qu'y a-t-il de mal à cela? »³⁷. Conclusion: « Il est impossible d'empêcher un serpent de piquer. De même il est impossible à un Juif d'abandonner son désir de tuer et d'assassiner des chrétiens dès qu'il le peut. Cela n'empêche pas que chez nous, on les tient en grand honneur »³⁸. Le stéréotype étant ainsi établi, Luther est crédule aux « bobards » les plus invraisemblables: il s' imagine ainsi que les Juifs veulent convertir les chrétiens, et comme il a entendu parler d'une secte de Moravie, les Sabbataires, « qui voudraient forcer les chrétiens à se circoncire », il ajoute gaillardement que, plutôt que la circoncision, il admettrait qu'on coupât à sa Käthe et à toutes les femmes le sein gauche!³⁹. Or, comme le remarque Friedenthal⁴⁰, les Juifs n'ont jamais fait d'efforts pour convertir les *goyim*, les « Non-élus »; il n'empêche: Luther les met, vers la fin de sa vie, sur le même plan que les Papistes et les Turcs; on notera aussi qu'il voit en eux des sorciers, et c'est un fait notoire que la « chasse aux sorcières », d'environ 1485 à 1650, a été aussi cruelle en terre protestante d'Allemagne que dans les Etats catholiques. Et il existe malgré tout une différence entre son antisémitisme, son antipapisme et sa crainte haineuse des Turcs: le Turc et le catholique n'avaient pas grand-chose à craindre des attaques de Luther, ayant de quoi se défendre; il pouvait, au contraire, nuire directement aux Juifs allemands, en les faisant expulser, et c'est ce qui se produisit. Car, si l'on estime qu'il ne faut guère attacher d'importance à des propos de table, échangés *inter pocula*, reste que les traités que fit imprimer le vieux Luther, et surtout celui *Sur les Juifs et leurs mensonges* et le *Schem hamphoras*,

³⁴ *Propos de table*, *ibid.*, pp. 489-490.

³⁵ *Werke*, éd. cit., VIII, p. 95: *Iudei, qui absque labore ditissimi sunt*.

³⁶ *Propos de table*, éd. citée, pp. 487-488.

³⁷ *Ibid.*, p. 489.

³⁸ *Ibid.*, p. 489.

³⁹ *Ibid.*, p. 491.

1542, proposent, contre les Juifs, des mesures concrètes très rigoureuses: « ces deux textes orduriers, écrit Delumeau, sont véritablement hystériques »⁴¹: et il cite, une fois de plus, des histoires de « pisse » et de « merde » et de « pet », en ajoutant que non seulement les Juifs, mais celui « qui se laisse voler, piller, souiller et maudire par eux... » pour « se glorifier d'avoir été miséricordieux » aura sa récompense au jour du Jugement: il rôtera avec les Juifs dans « le feu éternel de l'enfer ». Ainsi, non seulement l'obstination et l'endurcissement des Juifs sont damnables, mais aussi la pitié qu'on pourrait ressentir à leur égard. Luther cite, à table, une parole poignante d'un Juif: « On a égorgé des milliers d'innocents parmi notre peuple, et personne n'en a rien dit. Mais ce Jésus, le Crucifié, on ne cesse d'en parler et il n'y a pas moyen d'oublier sa mort »⁴²: or, Luther cite cette réflexion comme un exemple des blasphèmes des Juifs contre le Christ. D'où les mesures proposées en 1542: « Il faudrait, pour faire disparaître cette doctrine de blasphème, mettre le feu à toutes leurs synagogues et, s'il en restait quelque chose après l'incendie, le recouvrir de sable et de boue afin qu'on ne puisse plus voir la moindre tuile et la moindre pierre de leurs temples... Qu'on interdise aux Juifs chez nous et sur notre sol, sous peine de mort, de louer Dieu, de prier, d'enseigner, de chanter »⁴³. En attendant, il faut les expulser, partout où il se peut, comme le fait la Saxe électorale en 1536; son dernier sermon, d'Eisleben, le 14 février 1546 (il va mourir le 18) est une exhortation à « ne pas supporter » les Juifs, « mais les chasser »⁴⁴. On ne s'étonnera pas que Hitler, qui du reste méprisait les protestants plus encore que les catholiques, ait fait réimprimer et diffuser « à millions d'exemplaires » le plus violent de ces pamphlets, le *Schem Hamphoras*, comme le rappelle Delumeau⁴⁵, qui oppose à cette violence de Luther l'attitude des Réformés: « Les réformateurs suisses en désapprouvèrent la violence. Aux XVII^e et XVIII^e siècles c'est aux Provinces-Unies et en Angleterre, pays protestants, que des communautés israélites purent retrouver, à l'intérieur de l'espace chrétien, un statut de tolérance »⁴⁶.

*
**

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 644.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 285.

⁴² *Propos de table*, éd. citée, pp. 485-486.

⁴³ DELUMEAU, *op. cit.*, p. 285. Le titre du chapitre est significatif: *Quod longe satius sit porcum quam talem habere Messiam qualem Iudaei optant*.

⁴⁴ GRISAR, *op. cit.*, p. 484.

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 286. Egalement chez Friedenthal, p. 644.

⁴⁶ Quant à l'Angleterre, cf. POLIAKOV, *op. cit.*, I, pp. 354-358. En Allemagne, les Juifs furent, de son vivant, expulsés de Saxe, de Brandebourg et de Silésie (*Ibid.*, p. 368). La ville dans laquelle les Juifs étaient sans doute le mieux

Plus que l'antisémitisme du vieux Luther, ce qui a nui, en notre siècle, aux Juifs allemands, ce fut la docilité envers le pouvoir temporel, l'*Obrigkeit*, dont il avait fait une obligation de conscience, raffinant encore sur le chapitre XIII de l'*Épître aux Romains*. En d'autres termes: s'il y a eu peu d'antisémites parmi les protestants allemands, il y eut, par contre, une majorité de résignés. Sur ce point, les calculs de Pierre Ayçoberry confirment les intuitions de Vermeil et de Minder⁴⁷: parmi les pasteurs allemands, écrit le germaniste de Lille, on peut compter un peu plus de 10 % de « deutsche Christen », « qui n'ont plus de chrétiens que le nom », considérant le don du Führer au « peuple allemand » comme une révélation charismatique, et prétendant purifier le christianisme de tout élément juif⁴⁸. Environ 40 % des pasteurs se rattachent à l'« Eglise confessante », « dans une condamnation radicale, non seulement des excès, mais de la nature même du nazisme », et c'est relativement beaucoup; mais la moitié environ, on le voit, se rattache à une position médiane et finalement conservatrice, qui admet en juillet 1933 la centralisation de l'Eglise (la désignation d'un *Reichsbischof*, contraire à toute tradition protestante), admet l'épuration des pasteurs « non-aryens », et pour finir le serment de fidélité au *Führer*, en d'autres termes: se réfère à Luther pour opposer la liberté intérieure et l'obéissance à l'autorité temporelle. Or, il faut se dire que les pasteurs étaient, dans leur résistance éventuelle, mieux armés que la masse des croyants, et que la plupart des protestants allemands (j'en ai connu de tels en 1938) ont pu, très sincèrement, croire rester bons chrétiens en même temps que nationaux-socialistes convaincus, malgré l'incompatibilité évidente des deux doctrines.

Il me semble que la résistance luthérienne au nazisme, dont on ne peut nier ni l'existence ni l'importance, n'a joué que renforcée par d'autres éléments, politiques, humanitaires ou nationaux. En Allemagne même, on songera au mouvement du 20 juillet 1944, dont

traités dans l'Europe du XVII^e siècle est la calviniste Amsterdam, où coexistaient, comme on sait, une communauté askhenaze et une communauté sépharade, et qu'on appelle encore « Mokkum », « le lieu » ou « la ville » par excellence, en yiddish — et en argot amstellodamois.

⁴⁷ *La question nazie. Les interprétations du national-socialisme, 1922-1975*. Paris, s.d. (1979), pp. 46-48. La moitié, peut-être, des protestants allemands étaient rattachés à l'Union prussienne (des Luthériens avec les Calvinistes) de 1817, donc « interconfessionnels ».

⁴⁸ L'Allemagne n'était pas seule à connaître ces délires. En 1938-1939, Darquier de Pellepoix, qui fut commissaire aux Questions juives sous Vichy, démontrait gravement que le Christ n'était pas Juif, mais Celte, étant Galiléen, nom dans lequel se retrouvait le radical Gal-, comme dans Gaulois, Galice, Galicie, Galatie et pour finir Galilée.

les promoteurs et martyrs sont en grande majorité protestants: des officiers de haut grade et des aristocrates, écœurés par l'ignominie de la guerre qu'on leur faisait mener, et dont des théologiens comme Martin Niemöller ou Dietrich Bonhoeffer ont appuyé la révolte (ainsi, le beau-frère de Bonhoeffer, Hans von Dohnany, l'a mis en relations avec le cercle des résistants de l'*Abwehr* autour de l'amiral Canaris et d'Oster). Niemöller, passé d'une position nationaliste et conservatrice à la résistance ouverte du *Pfarrernotbund*, et mis à pied par Hitler dès 1934, représente bien cette tendance, qu'il a maintenue ferme durant les sept ans de sa captivité. Au Danemark, l'attitude remarquablement prosémite de la population (une grande partie des Juifs danois ont pu être sauvés, évacués vers la Suède), attitude soutenue par le roi Christian X, s'explique bien par l'union d'un luthéranisme extrêmement « ouvert », libéral et humaniste, avec la méfiance séculaire et justifiée des Danois envers leur trop puissant voisin du Sud, et par la violation cynique de la neutralité danoise en 1940: le Danemark a eu son pasteur-martyr et symbole national, Kaj Munk, poète et dramaturge, assassiné par les collaborateurs. Phénomène en somme comparable à la résistance des calvinistes néerlandais, notamment à Amsterdam: aux Pays-Bas comme en Scandinavie, une conscience nationale très vive se renforçait d'une adhésion souvent ardente à l'Eglise nationale (un peu comme, de nos jours, en Pologne; le catholicisme polonais a été depuis longtemps un moyen d'affirmer l'identité nationale, contre le Russe schismatique et le Prussien hérétique). Dans l'arsenal confus des principes luthériens, ces diverses résistances ont été chercher les droits de la conscience pour les opposer au devoir de soumission à l'*Obrigkeit*: rejeter en quelque sorte le Luther « Fürstknacht », au nom du Luther de « *Hier steh ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen* »⁴⁹.

A l'occasion du 500^e anniversaire de la naissance de Luther, une « consultation officielle internationale » entre Juifs et Luthériens s'est tenue à Stockholm, du 11 au 13 juillet 1983⁵⁰; la réunion avait été convoquée simultanément par la Fédération luthérienne mondiale

⁴⁹ Que d'ailleurs Luther n'a sans doute pas prononcé à la diète de Worms, mais le « mythe » de Luther fait partie de son action, et ce n'est pas sans raison que la conscience populaire a retenu, parmi tant de paroles remarquables, celle-ci, pour caractériser le Réformateur.

⁵⁰ Le texte m'en a été communiqué aimablement par le Professeur Jean Halperin, que j'en remercie, en toute cordialité; c'est la seconde réunion de cette commission de contact; la première a eu lieu à Copenhague, en 1981. Il est évident que les pays scandinaves, de tradition luthérienne, et qui ont efficacement aidé les Juifs persécutés durant la guerre, sont plus que d'autres appropriés à des rencontres touchant une question aussi pénible.

(dont les représentants devront toutefois soumettre à ses « organes compétents » les textes adoptés, pour examen et décision) et par le Comité juif international pour les consultations interreligieuses, groupant lui-même cinq grandes instances juives, le Congrès Juif mondial, deux organisations américaines, le B'nai Brith, et le Conseil juif pour les consultations interreligieuses en Israël. Le but de la réunion était avant tout un effort de « trouver ensemble la voie qui permettrait de surmonter un abîme historique d'injustice et d'hostilité », et le texte sur lequel Juifs et Luthériens ont marqué leur accord doit aider ses lecteurs, juifs ou chrétiens, à « servir la cause de la paix, de l'espérance et de l'amour entre ces deux communautés d'êtres qui croient dans le Dieu unique, et à travers l'humanité entière ». Les Luthériens, tout en affirmant qu'une analyse honnête, historique des attaques de Luther contre les Juifs invalide la possibilité pour les antisémites de notre temps de se prévaloir de l'autorité du nom de Luther pour justifier leur antisémitisme, et en affirmant que Luther « nie l'antisémitisme racial ... nationaliste ... ou politique », reconnaissent « avec douleur que Luther a été utilisé pour justifier un tel antisémitisme durant la période du national-socialisme », que « ses écrits se prêtaient à de tels abus » et que les divergences notoires entre judaïsme et christianisme « ne sauraient ni ne devraient conduire à l'animosité et à la violence des déclarations faites par Luther à l'égard des Juifs ». Les Luthériens présents à Stockholm ont bien perçu le fond de ce drame spirituel : la profondeur et la violence des convictions religieuses de Luther : celui-ci a compris et écrit que les Papes, les Conciles eux-mêmes ont pu se tromper ; mais son interprétation personnelle des Ecritures lui paraît tellement « claire » et « évidente » qu'il ne doute jamais qu'un chrétien sincère et éclairé par l'Esprit saint doive s'y associer (et, comme l'a dit Richard Simon, c'est une des faiblesses évidentes du protestantisme : se référer constamment à des textes dont l'interprétation est délicate, et que d'ailleurs les diverses Eglises et sectes protestantes comprennent différemment, tout en considérant *leur* interprétation comme incontestable). « Bon nombre des invectives antijuives de Luther doivent être expliquées à la lumière de sa polémique contre ce qu'il jugeait être des interprétations erronées des Ecritures », qu'il critiquait parce que « pour lui tout dépendait désormais d'une juste compréhension de la Parole de Dieu » — ce qui est exact, mais il faut aussi se souvenir que cette « juste compréhension de la Parole de Dieu », Luther a cru y être parvenu, attaquant avec une violence inouïe, non seulement les Juifs et les catholiques, mais, par exemple, les Zwingliens, les anabaptistes, ou un protestant humaniste et irénique aussi admirable que Caspar von Schwenckfeld. Tout en reconnaissant les infidélités des

Eglises luthériennes, et notamment leur « passivité face aux exigences totalitaires », le texte rappelle « qu'il y a eu des individus et des groupes parmi les luthériens qui, bravant le pouvoir totalitaire, ont défendu leurs voisins juifs, tant en Allemagne qu'ailleurs ». Du côté juif, tout en rappelant que les nazis ont utilisé « l'antijudaïsme de Luther pour justifier leur campagne de génocide contre le peuple juif », les participants à la rencontre de Stockholm se félicitent de « l'engagement pris par leurs interlocuteurs luthériens de respecter la réalité vivante du judaïsme dans la perspective de l'identité juive *telle qu'elle est perçue par les Juifs eux-mêmes* »⁵¹. D'où la déclaration commune, qui tout d'abord rend un juste hommage à la « compassion agissante manifestée par les chrétiens scandinaves pour le sort des victimes juives des persécutions nazies », et affirme enfin l'unité de vue des luthériens et des Juifs sur trois points: 1) « l'intégrité et la dignité de nos deux communautés spirituelles », en rejetant « tout effort organisé de prosélytisme de part et d'autre »⁵²; 2) l'engagement de combattre « toutes les formes de préjugé racial et religieux » et la solidarité « avec tous ceux qui sont victimes du déni de pleine et entière liberté religieuse »; 3) en tant qu'héritiers communs des Prophètes d'Israël et « inspirés par leur vision », l'engagement de lutter contre la menace de guerre nucléaire, la famine, la misère, la violence et le terrorisme, pour l'établissement « d'une paix juste et durable » — celle, me semble-t-il, qu'annonçait Isaïe, dans la prophétie des temps messianiques, aux chapitres 8 (17-23) et 9 (1 à 6), voici quelque vingt-cinq siècles.

Henri PLARD

Université libre de Bruxelles

⁵¹ Je souligne cette phrase, qui me paraît essentielle: en d'autres termes, les luthériens doivent respecter l'auto-compréhension des Juifs selon les catégories propres à la théologie mosaïque, et non les Juifs en tant qu'égarés à ramener au bercail, ou détenteurs d'une partie seulement de la Vérité, ou comme représentants d'un point de vue religieux vénérable, mais dépassé.

⁵² Ce qui, bien entendu, supprime tout antijudaïsme et tout orgueil spirituel du côté chrétien.

La doctrine de la justification selon Luther et Vatican II

I. Où est la vérité de Luther ?

Pour traiter de Luther et du luthéranisme du point de vue catholique, plusieurs voies s'ouvriraient devant moi : vous faire connaître mon sentiment de théologien catholique, vous montrer l'éventail des positions tenues par divers théologiens catholiques actuels, faire un bilan des accords bilatéraux et multilatéraux auxquels ont pris part l'Eglise catholique et les Eglises luthériennes. Mais aucune de ces trois voies n'aurait mené au terme du voyage. Les opinions variées des théologiens présupposent comme leur horizon la position de l'Eglise, en dehors de laquelle elles ne sauraient être comprises. Quant aux accords œcuméniques, ils restent soumis au jugement des autorités responsables propres aux deux parties. Or il est certain que le jugement de l'Eglise catholique sera conforme à sa doctrine telle que Vatican II l'a rappelée. Que l'on considère les opinions des théologiens ou les accords œcuméniques, nous voici donc ramenés à la doctrine de Vatican II comme à la lumière qui leur donne sens et à l'instance qui les juge.

Sans doute, il peut paraître déconcertant au premier abord de confronter Luther et Vatican II. Le dernier concile n'a pas eu l'intention de s'exprimer concernant la doctrine de Luther. Pourtant, ce fait incontestable ne doit pas en cacher un autre. Vatican II s'inscrit dans la continuité des premiers grands conciles œcuméniques de Nicée I¹ (325), Constantinople I² (381), Ephèse³ (431) et Chalcédoine⁴ (451), qu'il cite, non moins que dans la continuité du concile de Trente auquel il renvoie avec une abondance particulière dans ses constitutions dog-

¹ *Lumen Gentium* (= LG) 22 ; *Décret sur les Eglises orientales catholiques* (= EO) 7, 8, 17.

² EO, 7, 8.

³ LG 23 ; *Décret sur l'œcuménisme* (UR), 13, 15 ; EO 10.

⁴ LG 52 ; *Gaudium et Spes* (= GS) 22 par. 2 ; UR 13 ; EO 8, 11, 17.

matiques sur l'Eglise, sur la Révélation divine et la liturgie⁵. Qu'on ne se méprenne pas sur de telles citations. Ce ne sont pas de pieuses références donnant bonne conscience aux chefs d'une société conservatrice et à leur majorité silencieuse qu'on apaiserait au moment même où l'on prend un « tournant historique », qualifié de décisif. Vatican II rappelle la doctrine de ces conciles parce que l'intelligence croyante de l'Eglise fait mémoire de la révélation telle qu'elle lui est donnée dans le Christ toujours vivant, c'est-à-dire telle qu'elle la reçoit par l'Esprit Saint dans sa Tradition vivante. Cela suppose une conception de l'histoire, de l'Esprit et de la Vérité dont on peut rendre compte rationnellement. Qu'il suffise ici de l'avoir indiqué.

Dans l'histoire ainsi conçue et structurée, l'Eglise et Luther ne forment pas comme deux grandeurs antithétiques. Luther est intérieur à l'Eglise. Telle est la réalité fondamentale. Le fait que Luther est resté excommunié jusqu'à sa mort et que l'Eglise a jugé contraires à la vérité certaines des doctrines luthériennes ne change rien à cette réalité. Il change seulement la manière dont l'Eglise est la demeure de Luther. Elle ne saurait rejeter la grâce dont Luther fut le bénéficiaire ; elle se doit et elle lui doit de l'accueillir selon sa vérité.

En parlant de « vérité d'une grâce », j'évoque une dimension de l'histoire, — de l'histoire de Luther —, à laquelle un esprit positiviste risque bien de ne pas accéder. Il est certes nécessaire d'expliquer autant que possible la pensée du Réformateur par les conditions sociales, culturelles, religieuses dans lesquelles elle a surgi. Inutile d'essayer de la comprendre si on n'a pas repéré par exemple le nominalisme dont elle est imprégnée ou les abus et déviations contre lesquelles elle s'est dressée. Mais ce qui fournit une certaine *explication* ne permet pas d'atteindre à la *compréhension*. Luther tel qu'en lui même déborde toutes les conditions qui l'expliquent. Il n'en acquiert pas pour autant une sorte d'actualité intemporelle qui se prêterait d'avance à toutes les interprétations « actualisantes ». En vrai théologien, Luther a voulu, comme l'Eglise elle-même, faire mémoire de la Révélation telle que la livre la Tradition à chaque génération. Comme tout homme, il fut certes influencé par sa formation, par les situations et la mentalité de son époque. Mais il avait assez de génie et de vigueur spirituelle pour percevoir dans les déformations propres à son temps les requêtes de la Vérité révélée. Comment, sinon, tant de croyants authentiques auraient-ils trouvé et trouvent-ils encore en lui un « père dans la foi » ?

⁵ LG 17, 20, 21, 25, 28, 50, 51, 67 ; *Constitution sur la Révélation divine* (= DV) 7, 9, 11 ; *Constitution sur la liturgie* (SC) 6, 33, 55, 77. Voir aussi le *Décret sur la charge pastorale des évêques* (= CD) 12 ; et le *Décret sur le ministère et la vie des prêtres* (= PO) 2, 4, 17.

Et s'il devait toute son actualité à la seule grâce de ses interprètes, comment s'expliquerait-on qu'il ait marqué si profondément de l'empreinte de sa dialectique la pensée de Kant, Fichte, Hegel, Schelling, Feuerbach, Marx, Nietzsche? Sa présence à l'histoire — à notre histoire — lui vient d'ailleurs. Il a été saisi par la Vérité de l'Évangile et il lui a consacré sa vie. C'est la raison pour laquelle l'Église même qu'il a rejetée ne peut, sans faillir à sa mission, manquer de recueillir, comme son propre héritage, un tel sens et un tel goût de la Vérité. Sinon, elle ne serait catholique qu'en un sens particulier, confessionnel; elle ne le serait donc pas vraiment.

Ainsi la Vérité de l'Évangile, à laquelle Luther s'est consacré, est la Vérité que confesse l'Église catholique. Par la grâce qui l'anime, la doctrine de Luther est intérieure à la doctrine de l'Église catholique. Elle est portée par une mémoire de la Révélation qui est donnée par l'Esprit à l'Église; elle est soulevée par le désir de sauver les hommes, qui est précisément la mission confiée à l'Église par son Seigneur. En raison d'une telle intériorité, on ne pourrait dire à proprement parler que l'Église a un point de vue sur Luther. Certes on peut par souci de clarté et de convenance classer l'un à côté de l'autre un point de vue anglican, réformé, catholique, orthodoxe, laïque. Certes encore on peut parler d'un point de vue catholique sur Luther pour signaler l'inévitable particularité d'un discours. Mais il n'y a pas de point de vue sans une certaine extériorité. Or c'est précisément ce que n'a pas l'Église catholique. Même quand Luther l'aura rejetée, l'Église lui restera intérieure. Dès lors, à proprement parler, elle n'a pas un point de vue sur lui. Elle ne peut que laisser se déployer en elle la Vérité qu'il n'aurait pu ni recevoir ni contempler en dehors d'elle.

Cette vérité, Luther l'a contemplée surtout dans la justification par la foi. La justification est pour le Réformateur *l'articulus stantis aut cadentis Ecclesiae*. C'est grâce à l'affirmation de la justification par la foi seule que l'Église se tient droite dans la foi ou, au cas contraire, en déchoit. Comme il se trouve que j'ai davantage étudié ce sujet⁶, vous me permettrez de le prendre comme objet d'une confrontation entre Luther et Vatican II qui, nous l'avons dit, est pratiquement inévitable et ne saurait être un affrontement de points de vue adverses, mais une réconciliation à l'intérieur de la Vérité.

⁶ *Erasme et Luther. Libre et serf arbitre. Etude historique et théologique*, Paris, Editions Lethielleux, Namur, Presses universitaires de Namur, 1981 (Collection Le Sycomore. Série Horizon 5) (= EL).

II. Luther

Avec une vigueur peu commune, fruit d'une profonde expérience, Luther a rappelé à la suite de saint Paul que l'homme pécheur n'est justifié que par le Christ mort pour lui, son seul Sauveur, et qu'il accueille une telle justification par la foi seule. Une telle affirmation est celle de la foi même. Luther l'a opportunément fait entendre à un certain nombre de théologiens qui avaient tendance à l'oublier, s'exagérant le rôle de l'homme dans le salut et celui de la morale aristotélicienne en théologie. Avec une énergie farouche, il a lutté pour délivrer ses frères de pratiques encombrantes, d'une mentalité parisienne, d'un égocentrisme qui obnubile la majesté divine, d'une pratique sacramentelle qui persuade l'homme de son salut comme une assurance tout risque, au lieu de l'ouvrir à la grâce toute puissante méritée (c'est son mot) par la passion du Christ.

Dans ce combat, il n'était certes pas un isolé. John Colet, Jean Vitrier, Jacques Lefevre d'Étaples, Désiré Erasme l'avaient précédé. Comme Thomas More et John Fisher, comme bien d'autres en leur siècle, ces hommes professent tous le salut par le Christ et la justification par une foi que l'homme ne peut se donner à lui-même. Après bien d'autres, Luther fut conquis par l'originalité absolue du Christ. Tout chrétien l'a confessée ou doit la confesser avec lui. Pour indiquer la « pauvreté » absolue de l'homme pécheur devant l'Évangile, il peut même affirmer que la foi *seule* (*sola fides*) ouvre la porte du salut. Personne ne le contredira.

Seulement aura-t-on ainsi rendu compte de toute la force de la doctrine luthérienne de la justification qui est contenue de quelque manière dans le *sola*? Si nous désirons cerner ce qui est proprement luthérien dans cette doctrine, il nous faut considérer ce *sola* en examinant ce qui est en amont, au centre et en aval de l'acte de foi.

En amont se trouve le péché originel. Adam a péché contre Dieu et en lui toute l'humanité s'est séparée de Dieu. Elle vit désormais privée de la justice divine. La nature humaine s'en trouve blessée. Elle est corrompue, ajoute Luther, au point que la lumière de l'intelligence s'en trouve éteinte⁷ et que la volonté ne peut plus de son propre mouvement que vouloir le mal⁸. Dès lors, la quête de l'homme que poursuit

⁷ Cf. EL 364, n. 14.

⁸ *Contra Scolasticam theologiam* (1517), th. 9 (Weimarer Aufgabe t. 1, pp. 225-226 : = WA 1) ; *Disputatio Heidelb.* (1518), th. 13 (WA 1, 354, 1.5-6 ; cf. 365, 1. 32 ss.) ; *In epistolam s. Pauli ad Romanos* (= In Rom) (WA 51, 212.21. 16) ; *Super Collectorium* G. Biel (WA 1, 145-148 ; 322, 1. 98 ss.) ; *Commentarium in epistolam s. Pauli ad Galatas* (1531) : « Je distingue les facultés naturelles de celles de l'es-

la philosophie mène à l'illusion de la vérité, c'est-à-dire au mensonge, et l'homme ne peut en rien se préparer à accueillir le salut ; il s'éloigne de Dieu au moment même qu'il prétend s'en approcher.

Une telle situation ne se comprend que si l'on considère avec attention le repliement de l'homme sur lui-même. A cause du péché originel, l'homme est incurvé sur lui-même⁹. Bernard de Clairvaux avait, au début du XII^e siècle, exposé à ses moines ce qu'est *l'incurvatio animae in seipsam*, l'incurvation de l'âme sur elle-même. Luther, qui admire le grand cistercien, lui reprend ce thème, mais en l'infléchissant dans le sens de sa propre doctrine. Dans sa condition présente, l'homme ne peut faire autre chose que rapporter tout à lui¹⁰. Aussi, lors même qu'il prétend penser Dieu, il ne fait encore que se penser lui-même ; lors même qu'il prétend aimer Dieu, il ne fait toujours que s'aimer lui-même. Il est ainsi idolâtre de lui-même. Usant de la grâce divine sans le décentrement radical de la foi, il ne se rend pas seulement idolâtre : il est proprement « incrédule »¹¹. Entendons bien le mot : incrédule n'est pas seulement non croyant, mais positivement incroyant¹². Cet homme se veut lui-même avec la force de l'absolu qui est celui de Dieu seul, du Dieu de Jésus-Christ. Luther met ainsi au jour, si l'on peut dire, la notion d'athéisme militant¹³ ; si l'homme incurvé sur lui-même n'adopte pas la foi que Luther lui enseigne¹⁴, il devient nécessairement athée au moment qu'il se croit devenu chrétien.

C'est la raison essentielle pour laquelle la justification par la foi seule est la pierre de touche de la vérité évangélique. L'Eglise recevra-t-elle ou non cette doctrine ? Suivant sa réponse, estime Luther, elle sera ou non dans la vérité. Et si sa réponse est négative, elle est le fourrier de l'athéisme. Elle est le suppôt de Satan. Elle est la Babylone véritable. Non assurément qu'elle ne transmette pas la révélation ; mais elle ne l'entend pas selon sa vérité. C'est le pape et son pouvoir

prit et je dis que celles de l'esprit ne sont pas intactes, mais sont corrompues. Bien plus, elles sont entièrement éteintes par le péché, chez l'homme et chez le diable, de sorte qu'il n'y subsiste plus rien qu'une intelligence dépravée et une volonté ennemie de Dieu, dont toutes les pensées sont tournées contre Dieu » (M. Luther, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1969, t. XV, pp. 185-186 ; WA 40 I, 292-294).

⁹ In Rom (WA 56, 355 l. 28-356, l. 10 ; 357, l. 16-17 ; 361, l. 11-12 ; 367, l. 15-19, 28-29).

¹⁰ In Rom (WA 356, l. 18-28).

¹¹ WA 40 II, 322, l. 6-323, l. 8 ; 326, l. 6-10.

¹² WA 40 II, 372, l. 12-14.

¹³ « Deinde incredulitas non est crassus affectus, sed summus ille in voluntatis et rationis arce sedens et regnans, sicut eius contrarius, nempe fides » : *De servo arbitrio* (1525) (WA 18, 780, l. 18 ss.).

¹⁴ « Quid enim in certitudine miserius ? » : *De servo arbitrio* (WA 18, 604, l. 30). Il s'agit de la certitude propre à la foi luthérienne.

qui sont responsables d'un tel mensonge. Aussi le Pape est-il l'Antichrist¹⁵. Il n'a évidemment pas le pouvoir de détruire l'Eglise. Mais la vraie Eglise se trouve là où se trouve la vérité évangélique, entendez: là où est reçue, affirmée la doctrine luthérienne de la justification. Luther ne reproche donc pas exactement à l'Eglise « papale » de n'avoir pas transmis le contenu de la révélation, mais d'en avoir perverti l'intelligence. Et pourquoi l'a-t-elle pervertie? En fin de compte, parce qu'elle l'a laissée aux mains de l'homme incurvé sur lui-même¹⁶. Pour l'essentiel, la conception luthérienne de *l'incurvatio animae in seipsam* commande sa critique de l'intelligence qu'a l'Eglise de la révélation divine.

Une thèse majeure de l'ecclésiologie de Luther dépend ainsi directement de la thèse centrale de son anthropologie. Il vaut la peine d'approfondir encore quelque peu la signification de cette thèse anthropologique. Si l'homme est incurvé sur soi par le péché, est-il libre? Non, il ne dispose pas de la liberté du libre arbitre. En sa condition pécheresse, il n'a pas le choix entre le bien et le mal. Il ne peut que vouloir le mal. Assurément, il s'illusionne: il croit choisir le bien. Psychologiquement, en effet, il dispose bien d'un tel choix et il en use dans l'organisation de sa vie individuelle et sociale. Mais *devant Dieu*, c'est-à-dire en vérité, il ne veut rien d'autre que le mal même dans le bien qu'il choisit¹⁷, car toujours il veut le bien par lui-même et pour lui-même, lors même qu'il prétend le vouloir par Dieu et pour lui. L'illusion¹⁸ du libre-arbitre, en la condition présente, est indéradicable. Empruntant un mot à Kant, disons qu'en vertu de *l'illusion transcendante* que cette affirmation de soi par soi provoque, l'homme se perd nécessairement.

On comprendra dès lors aisément que l'acte de foi, pas plus qu'un autre, ne puisse être libre de la liberté du libre arbitre. Choisir la foi, c'est la pervertir. La foi est pur don de Dieu. Elle libère l'homme du péché, de la loi, de la mort et du diable. Elle lui donne la liberté d'agir pour Dieu, car elle rend à la volonté sa spontanéité vers le bien. L'acte de foi du chrétien est libre en ce sens qu'il est *spontané*. Il n'est pas libre en ce sens qu'il serait *volontaire*. L'idée de *liberté* se contredistingue chez Luther de celle de *volontariété*, se confondant avec celle de spontanéité. L'homme devant Dieu est libre d'une liberté de spon-

¹⁵ EL 109-119.

¹⁶ *De servo arbitrio* (WA 18, 655, 1. 21-27).

¹⁷ Cf. *supra*, p. 00, n. 8.

¹⁸ « La doctrine du serf arbitre dénonce l'illusion tirée de la volonté et l'aveuglement de l'homme à son sujet »: R. HERMANN, *Zur Luthers Lehre vom unfreien Willen*, Berlin-Leipzig, 1931 (Greifwalder Studien zur Luther forschung und neuzeitlichen Geistesgeschichte), p. 28.

tanéité, non d'une liberté de volontariété. Cette dernière seule lui est refusée par le Réformateur.

A travers Calvin, Jean-Jacques Rousseau, dont dépend Kant, retiendra cette notion d'un vouloir réduit à la spontanéité. On sait qu'une bonne partie de la pédagogie actuelle affirme aussi comme un dogme qu'il faut laisser l'enfant, l'adolescent, l'adulte à sa spontanéité. Ce qui est volontaire ne peut que l'aliéner ou le traumatiser. L'accès à la vie morale se trouve du même coup exclu. L'homme véritable n'est pas l'homme moralement bon, l'homme vertueux, comme disait Aristote, mais le bon sauvage¹⁹. Luther n'aura pas critiqué en vain la morale d'Aristote.

On le voit: la thèse luthérienne de l'incurvation de l'homme sur lui-même a fait souche dans la pensée occidentale. Elle a favorisé son aspiration à la liberté et sa revendication de s'affranchir de la tradition catholique. C'est là un double paradoxe, car, redisons-le, la liberté affirmée par Luther est faite de spontanéité, non de volontariété, et la tradition catholique est, aux yeux du Réformateur, pervertie par la volontariété de la foi. Ainsi, en l'un de ses courants dominants, l'esprit moderne s'est arraché à la tradition de l'Eglise au nom d'une liberté fondée précisément dans cette tradition et rejetée par Luther pour cette raison même qu'elle s'y fonde. Désormais, selon cet esprit, la liberté ne peut s'affirmer qu'en s'arrachant à ce qui ne vient pas d'elle-même: l'homme n'accède à ce qu'il est qu'en s'arrachant, pense-t-il, à ce qu'il n'est pas, c'est-à-dire en réalité à son ouverture à ce qui le dépasse. L'homme passe l'homme infiniment. Cette pensée de Pascal est alors retournée: au lieu de se dépasser dans l'ouverture à Dieu, l'esprit humain se transcende dans son autosuffisance²⁰.

En amont, le péché originel; au centre, l'incurvation de l'homme sur lui-même. En aval, par la foi, une justification qui ne s'enrichit en rien des œuvres bonnes du croyant. Ici encore, comprenons bien la pensée de Luther. La foi ne va pas selon lui sans les œuvres. Elle est grosse des œuvres. Celles-ci sont les purs fruits de la grâce. Elles ne peuvent en aucune manière être le mérite de l'homme. Pourquoi? Parce que pour être méritoires, elles devraient être volontaires. Or, à ce titre, elles seraient mauvaises. On n'en conclura pas évidemment que ces œuvres ne sont pas « libres ». Mais elles le sont suivant la notion

¹⁹ Dominique FOLSCHEM, « Morale naturelle ou dénaturation de la morale? » dans *La Morale*. Sagesse et salut. Textes présentés par Claude BRUAIRE, Paris, Fayard, 1981 (Collection « Communio »), pp. 163-183.

²⁰ Un Pic de la Mirandole pourra être relu dans cette perspective anachronique et compris à contre-sens: le Père de Lubac en a fait la démonstration dans son *Pic de la Mirandole*.

luthérienne de liberté. Libéré par la grâce, l'homme fait *spontanément* la volonté de Dieu. Il ne peut la faire par désir d'une récompense éternelle; il doit la faire uniquement parce que Dieu le lui commande. S'il le faisait pour tout autre motif, ce serait une œuvre humaine, donc mauvaise. Le fondement de l'agir chrétien est, selon Luther, dans son Catéchisme, la volonté de Dieu jouant comme l'impératif catégorique de la morale kantienne²¹. Pour autant, affirme Luther, l'homme coopère à la justification: la foi en effet produit ses œuvres en lui; elle fructifie en lui. Mais en aucune manière on ne peut tenir que l'homme justifié se sanctifie si même l'on excluait toute idée de mérite ou de récompense, car ce qui sort de l'homme incurvé sur lui-même est mauvais.

Sur pareille conception de la justification, une certaine idée du péché exerce une influence déterminante. Le péché tient l'homme en captivité: *tous* les hommes en raison du péché d'Adam et *chacun* en raison de *son* incurvation sur lui-même. Au fond, qu'il s'agisse du péché originel ou du péché actuel, c'est la même idée du péché qui détermine la pensée de Luther.

III. Vatican II

Dans son décret sur l'œcuménisme, Vatican II ne s'est pas proposé, redisons-le, de confronter la doctrine de Luther avec celle de l'Eglise catholique. Il a rappelé de manière générale que les « discordances » entre les Eglises et les communautés protestantes et l'Eglise catholique proviennent « surtout de l'interprétation de la vérité révélée »²². En ce qui concerne Luther, cela doit s'entendre non seulement de telle ou telle doctrine, mais du principe même d'interprétation de la vérité révélée, puisque le Réformateur estime, nous l'avons constaté, que l'Eglise catholique l'a faussé.

Plus qu'on ne pourrait le croire, Vatican II a traité de la justification. Il l'a fait principalement dans le chapitre 5 de la constitution dogmatique sur l'Eglise, *Lumen Gentium*, relatif à l'appel universel à la sainteté, dans la première partie de la constitution pastorale sur la mission de l'Eglise dans le monde, *Gaudium et Spes*, partie qui est intitulée « l'Eglise et la vocation humaine », et dans la Déclaration sur la Liberté religieuse, *Dignitatis Humanae*, là où il expose « la raison générale de la liberté religieuse ».

²¹ Georges CHANTRAINE, « Luther et les fondements de la morale », dans *La Morale*. Sagesse et salut. Textes présentés par Claude BRUAIRE, Paris, Fayard, 1981 (Collection « Communio »), pp. 274-293.

²² UR 19.

L'appel à la sainteté est inscrit dans la dignité de la personne humaine. « Créé à l'image de Dieu »²³, l'homme est « capable de connaître et d'aimer son Créateur »²⁴. Pour cette raison, il est une personne. Une telle capacité personnelle oriente son esprit vers Dieu son Créateur et lui en fait une obligation. « Doués de raison et de volonté libre et dès lors pourvus d'une responsabilité de personne, tous les hommes sont poussés par leur nature même (leur nature personnelle) non moins que tenus par obligation morale de chercher la vérité, celle tout d'abord qui concerne la religion. Ils sont tenus aussi à adhérer à la vérité connue et à ordonner toute leur vie suivant les exigences de la vérité »²⁵. Image de Dieu, capable de Dieu, orienté vers lui et tenu moralement de le chercher, l'homme est libre. « La vraie liberté est en l'homme le signe par excellence de l'image divine. Car Dieu a voulu le laisser à son propre conseil »²⁶, pour qu'il puisse de son propre mouvement chercher son Créateur et en adhérant à lui parvenir librement à la perfection pleine et bienheureuse. La dignité de l'homme requiert donc qu'il agisse suivant un choix conscient et libre, étant personnellement mû et conduit de l'intérieur, et non sous une impulsion aveugle interne ou sous une pure contrainte externe »²⁷. La liberté étant ainsi définie, le Concile peut affirmer: « ce n'est que librement que l'homme peut se tourner vers le bien »²⁸.

D'accord avec Luther pour exclure toute contrainte externe ou interne de l'idée de liberté, Vatican II rappelle, malgré Luther, que le mouvement spontané de l'esprit humain est non seulement conscient, ce que Luther ne nie pas, mais aussi volontaire, renvoyant au lieu scripturaire classique: « Dieu a voulu laisser l'homme à son propre conseil », lieu que Luther rejeta dans sa controverse avec Erasme concernant le libre et le serf arbitre²⁹. Témoin d'une tradition que l'Eglise possédait tranquillement jusqu'à Luther, le concile voit dans la liberté le signe par excellence de l'image de Dieu qu'est l'homme. Il est en effet « doué de raison et de volonté », donc libre parce que comme image, il est « capable de Dieu », « capable de le connaître et de l'aimer ».

On pourrait faire valoir que Luther rejette le libre arbitre pour l'homme en sa condition présente, alors que le Concile considère, dans

²³ GS 12; *Déclaration sur la liberté religieuse* (= DH) 2; *Déclaration sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes* (= NA) 5.

²⁴ GS 12, par. 3; 24, par. 1.

²⁵ DH 2.

²⁶ Eccl. 15, 4.

²⁷ GS 17.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Desiderius ERASMUS, *De libero arbitrio*, édition de Leyde, X, 1221 A; Martin LUTHER, *De servo arbitrio* (WA 18, 671, ss.).

les textes cités, l'homme tel qu'il est dans le dessein de Dieu. Il reste de fait à examiner ce que le concile enseigne concernant l'homme dans la condition présente. Cependant il importe de remarquer que le dessein divin sur l'homme n'est pas selon le Concile intemporel. L'homme tel qu'il est créé par Dieu est aussi l'homme d'aujourd'hui, l'homme qui vient après Adam dans l'histoire du péché. Car le concile considère la dignité de l'homme à l'intérieur de l'amour: « Si l'homme existe, explique-t-il en effet, c'est que Dieu l'a créé par amour et par amour ne cesse de lui donner l'être et l'homme ne vit pleinement selon cette vérité que s'il reconnaît librement cet amour et s'abandonne à son Créateur »³⁰. Aussi « la raison la plus sublime de la dignité humaine consiste-t-elle dans la vocation de l'homme à communier avec Dieu »³¹.

Cette affirmation est d'autant plus remarquable que le Concile entend élucider la portée théologique de l'athéisme, considéré par lui comme l'obnubilation ou le rejet d'une telle communion avec Dieu et conséquemment « la raison la plus sublime de la dignité humaine ». Précisons que parmi les diverses formes d'athéisme, le concile en mentionne une « systématique », qui, outre d'autres causes, pousse le souhait « d'autonomie humaine au point de faire obstacle à toute dépendance envers Dieu. Ceux qui professent un tel athéisme, prétendent que la liberté consiste en ce que l'homme est à lui-même sa propre fin, le seul artisan et démiurge de sa propre histoire »³².

Luther a défini la nature et la cause théologique de cette forme systématique de l'athéisme: elle est l'inversion de la foi provoquée par l'incurvation de l'homme sur lui-même. Le concile ne porte pas le même diagnostic sur cette forme d'athéisme. Ce n'est pas en raison de sa nature pervertie, mais en raison de son refus librement prononcé que l'homme, au lieu d'accueillir la vérité évangélique, la retourne contre elle-même.

Aussi la qualité théologique d'un tel athéisme diffère-t-elle selon l'un et l'autre. Selon Luther, il est le corrélat inévitable de la foi chrétienne: en s'annonçant à l'homme incurvé sur lui-même, celle-ci le provoque fatalement en lui et du même mouvement n'arrête pas de le surmonter par la foi spéciale, protestation que le Christ est mort pour moi. Telle est la tension spirituelle caractéristique de la foi véritable, — bien différente de la simple foi historique dont se contentent les papistes et les Turcs. Selon la pensée du concile il ne serait pas difficile de montrer que l'athéisme systématique n'a pu apparaître

³⁰ GS 19, par. 1.

³¹ GS 19, par. 1.

³² GS 20, par. 1.

avant le christianisme et qu'il se nourrit de sa substance comme un cancer. Mais il n'en est certes pas un corrélat inévitable, car au moins en son origine spirituelle sinon en son développement historique (où se mêlent des causes diverses, et où jouent bien des conditionnements ne relevant pas de la seule liberté individuelle) il résulte de la liberté de l'homme, créé à l'image de Dieu.

Ne pourrait-on dire dès lors que selon Luther « l'humanisme athée » est un phénomène inéluctable (nous disons: postchrétien), sans qu'on puisse le qualifier de nécessaire progrès ou de dérive fatale de l'esprit humain (on sortirait alors du cadre théologique de la pensée luthérienne)? Selon la pensée du Concile, il serait *aussi*, sans exclure le poids des conditionnements, un choix résultant de la liberté; il l'est certainement à sa racine.

Et comme ce choix contredit l'orientation de l'esprit humain, c'est un drame. « Le drame de l'humanisme athée » consiste en ce que la négation de Dieu mène à la négation de l'humanité de l'homme. Tel est l'enseignement du concile. Outre qu'il réintroduit le *fatum* antique³³ dans le drame, Luther, lui, pense que ce drame consiste dans l'affirmation de l'homme qui est négation de Dieu. Il se confond avec le drame du péché. Selon le concile, il s'en distingue, le péché n'étant pas en tous les cas négation de Dieu.

Le péché n'en est pas moins un drame véritable, car il est une action de la liberté qui en même temps l'affecte sans pourtant l'éteindre. « Etabli par Dieu dans la justice, l'homme, se laissant persuader par le Malin, a, dès le début de son histoire, abusé de sa liberté en se dressant contre Dieu et en désirant atteindre sa fin en dehors de Dieu ». « Refusant souvent de reconnaître Dieu comme son principe, l'homme a aussi rompu l'ordre qui l'orientait vers sa fin ultime en même temps que son ordination à lui-même et aux autres ainsi qu'à toutes les choses créées ».

« Aussi est-il divisé en lui-même. Dès lors toute la vie singulière ou collective des hommes se présente comme une lutte combien dramatique entre le bien et le mal, entre la lumière et les ténèbres. Bien plus, l'homme se découvre incapable par lui-même de combattre efficacement les assauts du mal de telle sorte que chacun se sente comme chargé de chaînes »³⁴. Cette dernière expression « chargé de chaînes » signifie dans le contexte que le libre arbitre est captif ou serf. Ainsi l'homme doué de liberté ne peut l'exercer. C'est ce qui fait de son existence un drame.

³³ *De servo arbitrio* (WA 18, 718, 1. 15-18).

³⁴ GS 13, par. 1 et 2.

Ce drame culmine dans le drame du Calvaire. Là, Celui qui est libre de tout péché, a accepté volontairement de prendre la forme de l'esclave et de se soumettre à la mort que le péché avait introduite dans le monde. « Agneau innocent, par son sang librement répandu, il nous a mérité la vie ; et, en lui, Dieu nous a réconciliés avec lui-même et entre nous, nous arrachant à l'esclavage du diable et du péché »³⁵. L'homme captif, « le Seigneur lui-même est venu le libérer et lui rendre force, le rénovant intérieurement et jetant dehors le principe de ce monde³⁶ qui le retenait dans la servitude du péché »³⁷.

Ce texte est capital pour notre sujet. Il importe d'en déployer divers aspects. C'est d'abord le Seigneur lui-même qui libère l'homme captif. Aussi les disciples du Christ sont-ils « appelés par Dieu non selon leurs œuvres, mais selon son dessein et sa grâce et justifiés en Jésus-Christ »³⁸. C'est la doctrine même de la justification par la foi. Seulement, selon l'enseignement du concile, témoin de la tradition, cette foi est libre. « Parmi les points principaux de la doctrine chrétienne c'en est un capital, contenu dans la parole de Dieu et constamment enseigné par les Pères, que l'homme doit répondre à Dieu volontairement en croyant. En effet, de par sa nature même, l'acte de foi est volontaire, puisque l'homme, racheté par le Christ Sauveur et appelé à l'adoption filiale par Jésus-Christ, ne peut adhérer à Dieu qui se révèle lui-même qu'en offrant à Dieu, sous l'attraction du Père, l'hommage raisonnable et libre de la foi »³⁹. Cette doctrine, tirée de la déclaration sur la liberté religieuse, est le fidèle écho de celle que la constitution dogmatique sur la révélation divine, *Dei Verbum*, enseigne en insistant davantage encore sur la volontariété de l'acte de foi : « Au Dieu qui révèle est due 'l'obéissance de la foi'⁴⁰ par laquelle l'homme s'en remet à Dieu tout entier et librement, rendant 'un complet hommage de l'intelligence et de la volonté au Dieu qui révèle' et donnant volontairement son assentiment à la révélation qui lui est donnée ». Une telle liberté est suscitée par le don de Dieu qui se révèle. « Pour exister, poursuit *Dei Verbum*, la foi a besoin de la grâce de Dieu prévenante et aidante et des secours intérieurs de l'Esprit Saint, qui meut le cœur et le tourne vers Dieu, ouvre les yeux de l'esprit et donne 'à tous la douceur de consentir et de croire à la vérité'⁴¹. Cet enseignement, inspiré de l'Écriture comme des conciles d'Orange II et de Vati-

³⁵ GS 22, par. 3.

³⁶ Cf. Jn 12, 31.

³⁷ GS 13, par. 2.

³⁸ LG 40.

³⁹ DH 10.

⁴⁰ Rm 16, 26 ; cf. Rm 1, 5 ; 2 Co 10, 5-6.

⁴¹ DV 5.

can I, est conforme aussi à celui de Trente⁴². Par son insistance, non seulement sur la liberté de l'acte de foi, mais plus précisément sur sa volontariété, il contraste avec celui de Luther.

Pour être suscitée par la grâce, la foi n'en est pas moins l'objet, sinon toujours d'une décision réfléchie, d'un acte volontaire et libre. C'est que l'œuvre de libération qu'opère le Seigneur en l'homme pécheur, le « rénove intérieurement ». Pareil renouvellement est l'œuvre propre de l'Esprit Saint, dont « les prémices » le rendent capable d'accomplir la loi nouvelle de l'amour⁴³ ⁴⁴. C'est par l'Esprit que les « justifiés » sont rendus « réellement saints »⁴⁵. C'est donc parce que les « justifiés » sont « réellement saints » qu'il leur faut *se sanctificr*. Dieu se donne dès ici-bas tout entier à tout l'homme. La capacité de Dieu qu'est l'homme comme image peut à nouveau s'exercer selon la mesure de la grâce, parce que le Christ, « l'Homme parfait » « Image du Dieu invisible »⁴⁷ « a restauré dans la descendance d'Adam la ressemblance divine, altérée dès le premier péché »⁴⁸. Aussi la liberté humaine, blessée par le péché, ne peut-elle, comme c'est naturellement sa tâche, s'ordonner à Dieu, de manière pleinement actuelle, qu'avec l'aide de la grâce divine. Voilà comment la sanctification est une œuvre non moins humaine que divine. Voilà pourquoi elle importe autant à la dignité de l'homme qu'à la gloire de Dieu. Elle libère l'homme en son humanité et le conduit à une perfection qui le dépasse tout en lui étant connaturelle. Tel est le mystère de l'homme et de la sainteté.

Ce mystère est universel puisqu'il est celui du Dieu qui se révèle et se donne librement *et* celui de l'homme qui librement consent à Dieu et se donne à lui en retour. Il est celui de l'intériorité réciproque de leur présence, de leur action et de leur don. En ce sens précis, d'intériorité réciproque de Dieu et de l'homme, ce mystère est *catholique*. C'est ainsi qu'il mesure, en l'invitant à se conformer à lui, la doctrine luthérienne de la justification.

Georges CHANTRAINE S.J.

Faculté de Théologie (I.E.T.)

Bruxelles.

⁴² *Decretum de iustificatione* (13 janvier 1547), cap. 5; canones 4 et 5, dans *Enchiridion Symbolorum*, ed. Henricus DENZINGER et Adolfus SCHÖNMETZER, 5^e édition augmentée, Fribourg, Herder, 1967, n° 1525, 1554, 1555.

⁴³ Rm 8, 1-11.

⁴⁴ GS 22, par. 4.

⁴⁵ LG 40.

⁴⁶ LG 40.

⁴⁷ Col. 1, 15.

⁴⁸ GS 22, par. 2.

Luther vu par les théologiens calvinistes

La petite nièce de Francis Jammes disait, avec l'accent d'Orthez : « Je n'en veux pas aux protestants, mais j'en veux à Lutin et Calvaire ». Cette contrepèterie innocente nous rappelle que depuis longtemps, on a pris l'habitude de citer ensemble Luther et Calvin ; mais comment faut-il comprendre ce couple ? Comme un rapport de maître à disciple ? Comme la constatation d'une diversité dans la contemporanéité (« Goethe et Schiller », « Voltaire et Rousseau », « Sartre et Aron ») ? Ou comme une opposition (« Marx et Proudhon ») ? Bien entendu, les auteurs protestants marquent la parenté et ce qu'ils estiment être la continuité de la Réforme ; les catholiques insistent sur les variations des Eglises protestantes ; Nietzsche réunissait, classiquement, Luther et Calvin dans une critique commune : « Les dieux se complaisent aux spectacles cruels : cette idée très ancienne émerge encore dans notre humanisation européenne : voir Luther et Calvin ». Anatole France, dans *La révolte des Anges*, 1914, met dans la bouche de Pan, camouflé en jardinier, une théorie courante : Luther et Calvin, le gros moine saxon et le long et sec docteur de Genève, ont porté un coup d'arrêt à la Renaissance et à la souhaitable paganisation de la chrétienté, à ce que Nietzsche appelait « César Borgia sur le trône de St. Pierre » : et voilà l'Europe rejetée en arrière de plusieurs siècles. Plus récemment, Cioran, dans ses *Syllogismes de l'amertume*, 1952, porte sur Luther un jugement pénétrant et paradoxal : loin d'être encore un médiéval, comme on le répète, Luther est « préfiguration de l'homme moderne », car il « a assumé tous les genres de déséquilibre : un Pascal et un Hitler cohabitaient en lui » : il n'est que trop vrai. Mais Cioran, athée amer, s'incline devant ce qu'il reconnaît de grandeur aux Réformateurs : « Par l'intensité de ses conflits, le XVI^e siècle nous est plus proche qu'aucun autre, mais je ne vois pas de Luther, de Calvin en notre temps. Comparés à ces géants, et à leurs contemporains, nous sommes des pygmées promus, par la fatalité du savoir, à un destin monumental ». Mais il ajoute : « Si l'allure nous fait défaut, nous marquons toutefois un point sur eux : dans leurs tribulations, ils avaient le recours, la lâcheté de se compter parmi les élus. La Prédestination, seule idée chrétienne encore

tentante, gardait pour eux sa double face (prédestination au salut ou à la damnation). Pour nous, il n'y a plus d'élus ».

Bossuet et son adversaire, Richard Simon, rejettent Calvin autant que Luther, mais il est curieux de peser leurs raisons et la justification de jugements durs pour l'Allemand, relativement élogieux pour le Français — non en vertu d'un chauvinisme quelconque, mais d'un stéréotype courant à la fin du XVII^e, et qui oppose à la barbarie, la rudesse, la démesure allemande la clarté d'esprit, l'élégance, la modération françaises: lieu commun qui devait avoir la vie dure. « Je ne sais », écrit Bossuet dans *l'Histoire des variations des Eglises protestantes*, 1688, « si le génie de Calvin se serait trouvé aussi propre à échauffer les esprits et à émouvoir les peuples, que fut celui de Luther »; ... la réponse est bien évidemment, pour lui, « non ». En 1975 encore, Pierre Chaunu, qui est calviniste, explique l'insuccès relatif de la Réforme calvinienne par son aspect intellectualiste, humaniste et élitiste; et Casalis note que si l'on a crédité le calvinisme de tendances « démocratiques », encore faut-il nuancer: Calvin, bien plus même que Luther, se méfiait de « Herr Omnes ». « Mais, ajoute Bossuet, après les mouvements excités, il s'éleva en beaucoup de pays, principalement en France, au-dessus de Luther même, et se fit le chef d'un parti qui ne cède guère à celui des Luthériens. Par son esprit pénétrant et par ses décisions hardies, il raffina sur tous ceux qui avaient voulu en ce siècle-là une Eglise nouvelle, et donna un nouveau tour à la réforme prétendue ». Bossuet a très bien perçu, me semble-t-il, que Luther évite longtemps la rupture, qui ne sera pas de son fait, maintient dans sa nouvelle organisation ecclésiastique ce qu'il peut de tradition catholique, au moins dans les rites et la discipline, et même sur certains points de dogme, tandis que Calvin, né vingt-six ans plus tard, et qui se manifeste en 1535, part de la rupture comme d'un fait sur lequel il n'y a plus à revenir.

Richard Simon est dur pour Luther dans son *Histoire critique du Vieux Testament*, 1675-1685: Luther « n'a jamais été qu'un brouillon & un emporté, qui avoit seulement quelque vivacité d'esprit & du feu d'imagination... ». Ses commentaires de la Bible sont « bas & simples », « tres-grossiers », « il suit plus ordinairement ses sens que la raison ». Mais rarement a-t-on loué aussi intelligemment Calvin: « Trop subtil dans ses raisonnements », il « accommode la plupart des choses à ses préjugés, & aux disputes qu'il avoit avec différentes personnes ... la Religion, selon ses principes, semble être plus appuyée sur les conséquences qu'il tire du texte de la Bible que sur le Texte même ». Toutefois, Calvin « prend garde à ne se servir pas de preuves foibles, d'où ses adversaires pussent prendre quelque avantage sur lui... Au reste, Calvin ayant l'esprit fort élevé, on trouve dans tous ses

Commentaires sur l'Écriture un je-ne-sçai-quoi qui plaît d'abord ; et comme il s'étoit principalement appliqué à connoître l'homme, il a rempli ses Livres d'une Morale qui touche, & il tâche même de rendre sa Morale juste et conforme à son Texte. S'il avoit été moins entêté, & qu'il n'eust pas eu envie d'être chef de parti, il auroit pû travailler fort utilement pour l'Église... Il tâche de rendre au-moins probable ce qu'il avance, & il a même affecté une certaine grandeur de style qui contribuë beaucoup à faire valoir ses pensées. A quoi l'on peut ajouter, qu'il n'y a gueres d'Auteur qui ait mieux connu que lui le néant de la creature depuis le péché ; & comme il s'applique principalement à marquer les défauts auxquels les hommes sont sujets, il touche le cœur ; au lieu que la plus-part des reflexions de Luther ne sont que de vaines speculations & des disputes ridicules. Calvin a eu néanmoins ce défaut dans tous ses Ouvrages, d'avoir fait paraître avec excès le néant de l'homme depuis le péché, & de l'avoir toujours laissé dans ce même néant, sans avoir égard à l'état de grâce ». Mais, dans la théologie à racine nominaliste, occamienne, de Calvin, il n'y a pas d'« état de grâce », notion réaliste de théologie catholique classique, dépourvue de sens en théologie protestante : comme pour Luther, le croyant calviniste demeure « simul et peccator et justus et semper poenitens », non en état de justice, mais déclaré juste par Dieu, en vertu de l'imputation de la justice de Jésus-Christ ; c'est un acte de Dieu, non pas un état. La critique admirablement perspicace de Richard Simon est justifiée en théologie catholique ; pour un protestant, et peut-être pour un janséniste, elle passe à côté du vrai problème, celui du décret par lequel Dieu élit pour se faire connaître un peuple insignifiant et méprisé, pour s'incarner une vierge quelconque, pour naître un coin d'étable, et pour faire son œuvre des pécheurs aussi évidents que l'adultère David, ou la prostituée Rahab. « Ma grâce te suffit ; ma force s'accomplit dans la faiblesse » (2 Cor. 12:9). « Nous portons ce trésor dans des vases de terre, afin que cette grande puissance soit attribuée à Dieu, et non pas à nous » (2 Cor. 4:7). Dans sa comédie noire, *Le Mariage de M. Mississippi*, Friedrich Dürrenmatt, élevé dans un milieu pastoral et dans la théologie barthienne, faisait de Don Quichotte (après Kierkegaard, d'ailleurs) l'incarnation du chrétien : « armé chevalier par un aubergiste ivrogne, amoureux d'une souillon à Toboso, souvent mis en capilotade, souvent tourné en dérision, et qui pourtant te défie » (il s'adresse au Moulin géant, qui représente le pouvoir politique). « Comédie éternelle/Afin que resplendisse Sa gloire/Nourrie de notre impuissance » : en trois vers, un parfait résumé de théologie calviniste : *soli Deo gloria*. On comprend alors que certains aient opposé à l'Église catholique, celle de Saint-Pierre, l'Église de Saint-Paul, la protestante : ainsi Wren, le construc-

teur de Saint-Paul de Londres, dont l'architecture est visiblement inspirée de Saint-Pierre de Rome — une réplique, aux deux sens du terme.

Calvin et Luther se sont ménagés réciproquement, et le fait est remarquable, car ni l'un ni l'autre n'a brillé par la tolérance. Selon la doctrine des humeurs, à leur époque, on aurait classé Luther parmi les sanguins (feu et eau), Calvin parmi les bilieux (feu et air) : parenté dans la passion, nourrie de sève chez l'un, sèche et claire chez le Français. Luther a lu l'*Institution de la Religion chrétienne* dans sa première version (six chapitres, 420 pages) et l'a approuvée : « L'auteur de ce livre est un homme droit et pieux. Si, au commencement, Oecolampade et Zwingle se fussent exprimés de cette manière, jamais cette querelle n'aurait éclaté » — il veut parler de la querelle de 1529, à Marbourg, et des années suivantes, sur le mode de présence du Christ dans l'eucharistie, principal sujet de discorde entre le vieux maître de Wittenberg et ceux qu'il appelle les Sacramentaires. A-t-il vraiment lu chez un libraire le *Petit traité de la Sainte Scene de nostre Seigneur* et dit à ce propos : « Si Oecolampade et Zwingle avaient traité la matière comme lui, la dispute n'aurait été ni si longue, ni si amère » (ce serait donc en 1541) ? Le professeur Cadier se réfère à « une tradition », sans autre précision.

De son côté, Calvin refuse de condamner Luther, même dans ses pires excès de plume. En 1544 encore, « à la veille », dit-il, « de descendre dans la tombe, Luther condamne injurieusement les « Enthousiastes » (*Schwarmgeister*) et ceux qu'il appelle « les ennemis du sacrement », les Sacramentaires, en particulier les Zürichois, et en quels termes ! « Eux sont des ennemis des âmes, des langues menteuses, des âmes sataniques. Il ne faut plus prier pour eux ». Sentence féroce et, pour n'importe quel chrétien, scandaleuse, et Luther insiste : « et je veux me glorifier de cette condamnation au tribunal de mon Dieu », oubliant que selon la théologie du jeune Luther, le croyant n'a rien dont il puisse « se glorifier » au tribunal de Dieu, sinon les mérites de Christ. Bullinger, qui avait succédé à Zwingle à Zürich, proteste : il parle des « injures grossières, sauvages, et indécentes, dont ce vieillard s'était rendu coupable ». En pareil cas, Melancthon, pour qui Calvin avait une particulière estime, soupirait : « Si Lutherus tacuisset ! ». Or, Calvin écrit à son confrère zürichois : « Je voudrais que vous fissiez réflexion que Luther est un grand homme à tous égards ... et que, par sa doctrine, il a porté un coup funeste au règne de l'Antéchrist, en même temps qu'il a répandu la connaissance du salut avec un zèle héroïque ». L'Antéchrist est naturellement (!) le Pape, et, comme disait ironiquement André Maurois : « la haine du papisme est le commencement de l'union » (parodie d'une citation

favorite de Calvin: « la crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse »). Mais on voit bien que Calvin, qui ne peut approuver les outrances du vieux Docteur, les excuse parce que « c'est Luther » et qu'on lui doit tout. Bossuet même hésite à ramener l'affaire Luther à un « *Mönchsgezänk* » et reconnaît à Luther une indéniable grandeur, tout comme l'athée Cioran et le Franciscain Murner, le plus sarcastique adversaire de Luther, qui, en 1521, traite le Réformateur de « Catilina », vue profonde. Bossuet écrit: « Il eut de la force dans le génie, de la véhémence en son discours, une éloquence vive et impétueuse, qui entraînait les peuples et les ravissait; une hardiesse extraordinaire quand il se vit soutenu et applaudi, avec un air d'autorité, qui faisait trembler devant lui ses disciples... »

Aujourd'hui, les spécialistes calvinistes (et même Pierre Chaunu) estiment que la position de Calvin sur la Sainte-Cène, contrairement à ce qu'en pensaient les protestants libéraux du siècle passé, est plus proche de Luther que de Zwingli, et que les différences portent essentiellement sur des questions d'organisation, de discipline ecclésiastique, de théologie pratique (mariage, politique, licéité du prêt à intérêt), mais non pas sur la dogmatique. Casalis écrit (*Protestantisme*, Paris, 1976): « Il ne faut pas surévaluer les différences qui séparent les deux courants majeurs de la Réforme. Théologiquement, ils sont fondamentalement proches. Dans une famille spirituelle comme dans l'autre, l'intérêt majeur est le même: mettre au centre de la prédication et de la vie de l'Eglise le message évangélique du salut par grâce, par le moyen de la foi seule en Jésus-Christ ». J'ajouterais: attesté par la seule Ecriture, et ni par la tradition, ni par l'inspiration directe du Saint-Esprit: Luthériens et Calvinistes rejettent, de concert, et l'autorité de la tradition, et l'inspiration directe dont se prévalaient les « Enthousiastes », selon Luther, les « Fantastiques », comme les appelle Calvin; la définition du protestantisme demeure, formule brève mais juste: « *solâ fide, solâ gratiâ, solâ Scripturâ* »; et Luther aussi bien que Calvin savent encore distinguer la « Parole de Dieu », qui seule a autorité, de « l'Ecriture », du texte de la Bible; plus tard, cette distinction fondamentale se perdra et on assistera aux âneries du littéralisme ou de l'inspiration littérale. Luther, une fois encore, plus que Calvin, faisait preuve à l'égard du texte biblique d'une indépendance de jugement surprenante: A. Malet, de notre temps, rappelle le « principe fondamental, apparemment oublié aujourd'hui, d'une critique de l'Ecriture au nom de la Parole de Dieu ». Luther disait que l'Ecriture, c'est seulement « le méchant petit coffret de jonc dans lequel était enfermé l'enfant Moïse »; un théologien anglican employait une autre image biblique: le vase de terre dans lequel est porté le trésor de la Parole de Dieu. Luther écrivait, à un

théologien catholique qui lui objectait qu'il y a des œuvres dans l'Écriture: « C'est le Christ qui est le Seigneur de l'Écriture et de toutes les œuvres. C'est pourquoi, je ne me soucie en rien des textes scripturaires, même si tu m'en trouves six cents en faveur de la justice des œuvres contre la justice de la foi et si tu cries l'opposition de l'Écriture » (*Weimarer Ausgabe*, 40/1, pp. 458-459). « Ce qui n'enseigne pas Christ n'est pas apostolique, même si c'est Pierre ou Paul qui enseignent. Par contre, ce qui prêche le Christ est apostolique, même si c'est Judas, Anne ou Hérode qui le font » (*Weimarer Ausgabe*, VII, p. 385; « Die deutsche Messe »). Calvin disait, plus sobrement: « est Parole de Dieu, dans l'Écriture, ce qui annonce le Christ ». Ce christocentrisme intransigeant est, comme il va de soi, la racine de la communauté entre luthériens et calvinistes. Tout le reste, ajoute Casalis, est secondaire.

Calvin lui-même confirme cette interprétation; dans sa *Seconde défense* contre le luthérien Westphal, qui le critiquait sur sa doctrine de la Cène, Calvin écrit: « Il ne me serait pas mal aisé de prouver par bons témoins quel jugement Luther lui-même fit de moi après avoir regardé en mes écrits » (*Op. Calv.*, IX, p. 52) et précise sa position médiane entre les Suisses et les Luthériens: « Commencant peu à peu à sortir des ténèbres de la Papauté, et ayant pris quelque goût à la saine doctrine, quand je lisais en Luther qu'Oecolampade et Zwingli ne laissaient rien dans les sacrements que des figures nues et des représentations sans la vérité, je confesse que cela me détourna longtemps de leurs livres, en sorte que je m'abstins longtemps d'y lire. Or devant que je commençasse à écrire, ils avaient conféré ensemble à Marbourg, et par ce moyen leur première véhémence était modérée, tellement que, encore que le temps ne fût pas tout à fait au beau, l'obscurité la plus épaisse avait un peu commencé à se dissiper ». *Interpretatio benigna*: en fait, après deux jours de discussion, les Sacramentaires d'une part, Luther et Melancthon de l'autre se séparèrent sans avoir pu conclure aucun accord. Mais Calvin, lui, est typiquement un Réformateur de la seconde vague, qui d'une part sent que les divisions sur le dogme et la discipline vont provoquer l'échec relatif de la Réforme, et qui d'autre part tente de regrouper les forces protestantes contre la rescousse de l'Église romaine; il écrit ainsi à Cranmer, le Primat de l'Église anglicane, en avril 1552: « Parmi les grands maux de notre époque, il faut compter le fait que nos Églises sont tellement séparées les unes des autres qu'à peine subsiste entre nous une société humaine » (= une communauté naturelle telle qu'entre hommes, sans même l'inspiration du Saint-Esprit). « On ne voit pas triompher cette sainte communion des membres du Christ, que tous confessent de bouche, mais que peu recherchent sincèrement.

Et ainsi, les membres déchirés, le corps est là qui saigne » : aussi, conclut-il, lui ne craindrait pas de traverser dix océans (or, il était malade et souffreteux), s'il était nécessaire, pour faire avancer cette union. En 1541, Zwingle, tombé à Cappel et Oecolampade, mort à Bâle, ont disparu depuis dix ans, mais Luther, comme nous l'avons vu, poursuit leur mémoire d'une haine implacable. Calvin, au contraire, tâche de trouver une formule de compromis qui pourrait agréer aux uns et aux autres dans son *Petit Traité de la sainte Cène de nostre Seigneur Iesus Christ auquel est démontré la vraye institution, profit et utilité d'icelle* : les Suisses, écrit-il, « oublièrent de montrer quelle présence de Jésus-Christ on doit croire dans la Cène, et quelle communication de son corps et de son sang on y reçoit, si bien que Luther pensait qu'ils ne voulaient rien laisser d'autre que les signes nus, sans leur substance spirituelle », et cette fois, il parle sans illusion du colloque de Marbourg : « ils s'en retournèrent sans aucun accord. Qui plus est, au lieu de s'efforcer de trouver quelque bon terrain d'entente, ils se sont toujours, et de plus en plus, éloignés les uns des autres, ne songeant qu'à défendre leur opinion et à réfuter tout ce qui y était contraire ».

Mais Luther a « failli de son côté », car il aurait dû marquer nettement qu'il n'entendait pas établir « une présence locale telle que les papistes l'imaginent — et qu'il ne voulait pas faire adorer le Sacrement (en lieu de Dieu). « Ses Comparaisons » (la goutte de vin dans le verre d'eau, le fer rougi au feu et qui s'incorpore la substance du feu en gardant la sienne propre, images de la consubstantiation ou de l'impanation du corps du Christ) étaient « trop rudes » et surtout, « le débat engagé, il excéda toute mesure, tant en déclarant son opinion qu'en blâmant les autres avec une trop rigoureuse amertume de parole ; car, au lieu de s'exprimer de telle sorte qu'on pût recevoir son opinion, pour attaquer ses contradicteurs, il a usé — selon sa véhémence accoutumée — de formes hyperboliques de parler qui étaient bien dures à accepter par ceux qui, par ailleurs, n'étaient pas fort disposés à croire ce qu'il disait ». Condamnation modérée dans les termes, sévère sur le fond, et qui rejoint celle qu'exprimeront plus durement et Bossuet, et Richard Simon : véhémence, excès verbaux, dureté, goût des images, imprécision théologique : Luther manque de la vertu essentielle que Calvin appelait la sobriété, et qui comporte simplicité de langage, modération (« mesure ») dans l'exposé de sa position. Calvin propose une correction : certes (voilà pour les Suisses) Zwingle et Oecolampade ont eu raison de dire que le pain et le vin de la Cène sont le corps et le sang du Christ parce qu'ils en sont les signes, mais « ils ont omis d'ajouter qu'ils sont signes de telle sorte que la vérité leur est conjointe, et par là d'affirmer clairement qu'ils

ne prétendaient nullement obscurcir la véritable communion que nous donne le Seigneur en son corps et son sang par le Sacrement ». D'autre part, et quoi qu'on pense sur le fond de la question, « nous ne devons cesser de penser à ce qui est notre devoir: c'est de ne pas oublier les grâces que le Seigneur leur a faites, et les biens qu'il nous a distribués par leurs mains et par leurs moyens ». Leur « vie sainte », leur « savoir excellent » et leur « zèle singulier » méritent, selon Calvin, qu'on parle des uns et des autres « avec modestie et respect », d'autant que la querelle semble s'apaiser (de fait, la mort de Zwingli et Oecolampade l'avait fait passer au second plan, mais elle renaîtra vers la fin du siècle et au XVII^e). Calvin, juriste avant tout, espère que la concorde surviendra bientôt sous l'aspect d'un « formulaire » explicite, et sa conclusion est aussi sage que noble: « Il nous doit suffire, cependant » (c'est-à-dire: jusque-là) « qu'il y ait fraternité et communion entre les Eglises, et que tous s'accordent, en tant qu'il est nécessaire pour marcher ensemble, selon le commandement de Dieu », d'où la formule transactionnelle proposée par Calvin et reprise aux articles 34 et surtout 36 de la Confession de La Rochelle; « qu'en recevant dans la foi le Sacrement, selon l'ordonnance du Seigneur, nous sommes vraiment faits participants de la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ... » en excluant toutefois que « le Seigneur Jésus soit abaissé au point d'être enclos sous quelques éléments corruptibles »: l'article 36 de la Confession de la Rochelle parle de la présence réelle et purement spirituelle du Christ, mystère céleste, dit-elle, qui ne peut être « appréhendé que par foi ». Calvin tente intelligemment de sortir du dilemme « consubstantiation » ou « commémoration » en déplaçant l'accent sur la *participation réelle* au corps et au sang de Jésus-Christ, par et dans la foi. Or, cette définition a été admise par les zwingliens dans le *Consensus Tigurinus* — mais dès 1536, grâce à Bucer, la « Première confession helvétique », dite aussi la « seconde Confession de Bâle », admettait une sorte de présence réelle et spirituelle, telle que le Christ donnait dans la Cène « son corps et son sang, c'est-à-dire lui-même, *aux croyants*, afin qu'Il vive toujours en eux et eux en Lui ». Mais Luther enseignera, jusqu'à la fin, que le corps et le sang de Christ sont communiqués dans le Sacrement aux indignes eux-mêmes, étant incapable de concevoir une autre présence que la présence en chair; ce matérialisme sacramentaire est resté la grande différence théologique entre Réformés et Luthériens.

Surtout, Calvin est plus moderne que Luther en ce qu'il s'intéresse au monde, à la loi civile, à l'économie, étant non moins organisateur que théologien. Léonard écrit très justement: « si, chez Luther, l'Amour est l'attribut essentiel de Dieu et chez Zwingli, la Sagesse, c'est l'Ordre chez Calvin, pour qui le péché est avant tout 'folie',

'légèreté', 'désordre' » (I, p. 269). En quoi, comme à d'autres égards, il relève d'une tradition humaniste (érasmiennne?) qui, certes, a touché Luther, mais dans une bien moindre mesure. Pour Luther, « tous nos actes sont vains, même dans la meilleure des vies » : « es ist doch unser Tun umsonst, auch im besten Leben ». Calvin, bien entendu, rejette toute participation des œuvres au salut — mais insiste sur la discipline de vie dont parle l'épître de Paul, lorsqu'il dit : « Conduisez-vous d'une manière digne de votre vocation ». Il admet donc qu'une certaine sanctification *de facto* suit chez les pécheurs repentants l'acceptation de la grâce : « Christ ne justifie personne qu'il ne le sanctifie aussitôt. Car ces bénéfices sont conjoints ensemble, comme d'un lien perpétuel, que, quand il nous illumine de sa sagesse, il nous rachète, quand il nous rachète, il nous justifie ; quand il nous justifie, il nous sanctifie ». Conséquence ; tandis que Luther est porté à laisser le monde suivre ses lois propres (du reste, il estime souvent que la fin du monde est proche), Calvin insiste sur la « sanctification » constante de l'existence entière, individuelle et politique. La différence est considérable, et les suites s'en font sentir jusqu'à nos jours : Luther était tenté d'abandonner l'ordre d'un monde qu'il n'espère pas christianiser à sa dynamique propre, fût-elle démoniaque ; en dernière analyse, son « misocosmisme » aboutissait à une antinomie : la laïcisation de l'Etat, indépendant de l'Eglise, et dont les devoirs ne se rapportent à celle-ci qu'indirectement : par exemple, l'autorité civile (*Behörde*) est tenue de créer et entretenir des écoles, afin que les fidèles apprennent à lire et comprendre l'écriture sainte, à chanter des cantiques en l'honneur de Dieu. La sanctification calvinienne, étendue à la vie publique et privée, aboutit, quant à elle, à la création d'un Etat qui tend vers la théocratie, ou tout au moins à la conception d'un Etat chrétien dont l'Etat réel doit chercher à se rapprocher. Aussi les Etats des calvinistes inclinent-ils à la théocratie : voir Genève et la discipline des huguenots français. « Nous sommes au Seigneur, écrit Calvin : que sa volonté donc et sagesse président en toutes nos actions. Nous sommes au Seigneur : que toutes les parties de notre vie soient référées à lui, comme à leur fin unique ». C'est le *Soli Deo gloria*, dont on a remarqué la parenté avec le *Ad majorem Dei gloriam* des adversaires les plus résolus de la Réforme, les Jésuites.

En outre, juriste de formation (il n'a jamais été plus loin que la licence en droit, mais reste marqué par le raisonnement juridique), il distingue clairement ce qu'on peut connaître et ce qui relève du « secret conseil de Dieu », ce qui est *adiaphoron*, en soi indifférent, et ce qui touche à l'essentiel de la foi, la part de désordre que l'on peut tolérer (très restreinte) et les infractions qui requièrent une intervention énergique de l'Etat, averti par l'Eglise. D'où les défauts et les

qualités notoires du calvinisme: l'aspect réglé, propre, clair des communautés marquées par le calvinisme, à commencer par les Pays-Bas septentrionaux: pour moi, la ville calviniste par excellence, ce n'est pas Genève, mais la ville ancienne d'Amsterdam, dont la sobriété n'exclut pas la richesse, ni l'ordonnance générale les variations par milliers sur le thème de la maison entre rue et gracht. D'où aussi sa politique, intelligible, selon Jean Boisset, à la lumière des traités politiques de Platon, que Calvin admirait, comme l'auteur païen qui, par la lumière naturelle, s'était le plus rapproché de la vérité chrétienne. Platonique est l'union des pouvoirs civils et religieux, l'Etat et l'Eglise étant « les moyens extérieurs ou aides dont Dieu se sert pour nous convier à Jésus-Christ son Fils et nous retenir en lui ». Pratiquement, on peut en tirer deux conséquences: ou bien faire de l'Eglise un rouage de l'Etat, comme en Prusse — Calvin postulant des magistrats chrétiens, qui s'emploient à entretenir la religion, à maintenir le service de Dieu et à donner ordre que les saintes assemblées soient « dûment administrées et avec révérence ». Aussi le monument de la Réformation, à Genève, place à côté de Farel, Calvin, Théodore de Bèze et John Knox les statues de Cromwell et de Guillaume d'Orange, comme réalisateurs de l'Etat conforme à la théologie pratique calvinienne; il serait évidemment impossible de mettre à côté de Luther, à Wittenberg, un homme d'Etat qui ait réalisé son idéal politique, puisque celui-ci n'existe pas sous une forme positive, mais seulement négative: ne pas entraver la diffusion de la Parole de Dieu. De même, Luther considérait le mariage comme un pis-aller, un remède à la concupiscence, « l'hôpital des faibles », tandis que Calvin a une doctrine positive du mariage, dont il fait un moyen et une forme de sanctification, une « épreuve de la foi »: chez lui, la femme doit à son époux, non pas une soumission médiévale, ni l'usage de son corps, mais « aide et conseil », selon le récit de la Genèse — ce qui la valorise extrêmement. Quant au spirituel, les autorités civiles ont leur place dans le plan divin: faire observer les règlements institués par le clergé, sous réserve qu'ils soient conformes à la Parole de Dieu; cette condition permet la seconde forme de l'Etat calviniste, la théocratie plus ou moins réalisée. En janvier 1537, les prédicants s'adressent au Conseil de Genève: « mettez bonne diligence que ces observations soient reçues et maintenues en votre ville, puisque le Seigneur, par sa bonté, vous a donné cette connaissance que les ordonnances par lesquelles son Eglise est entretenue sont qu'elle » (votre ville) « soit vraiment, et le plus près que faire se peut, conforme à sa Parole, qui est la certaine règle de tout gouvernement, mais principalement du gouvernement ecclésiastique ». Or, qui vérifiera cette conformité, sinon les théologiens? Il y a là le germe de deux développements anti-

thétiques, bien connus dans le calvinisme ultérieur: la théocratie (un parti s'appuyant sur le clergé et les plus engagés des calvinistes pour triompher dans l'Etat: ainsi, le stathouder, appuyé sur le peuple et la marine, contre les Régents, à tendance libérale, dans la République de Hollande: la chute et le supplice des frères de Witt); et d'autre part: le devoir de blâme et de censure de l'Eglise envers l'Etat, comme chez le calviniste Karl Barth, dans sa lutte très âpre contre les prétentions totalitaires de l'Etat hitlérien. Il peut donc en sortir le meilleur et le pire: la tyrannie ecclésiastique et l'emploi de la contrainte ecclésiastique, jusqu'au bûcher de Michel Servet, qui, tout conforme qu'il est à la théologie pratique de l'époque, demeure bien clairement une tache ineffaçable sur la mémoire de Calvin. Mais aussi: un certain devoir de protestation de la conscience, un refus d'obéissance à l'Etat, quand celui-ci agit visiblement à l'encontre de la Parole de Dieu: d'où la participation des Calvinistes à la Résistance, durant l'occupation et sous le régime de Vichy (nettement satanique, puisqu'il persécutait les Juifs). De là, déjà, les révoltes camisardes bien étudiées par Philippe Joutard. Pour Luther, il faut obéir à l'autorité civile, même injuste, même païenne, par motif de conscience, et accepter sa tyrannie comme un châtiment de Dieu, le souverain injuste comme la verge de fer dont le Seigneur frappe des hommes pécheurs et rebelles. Pour les Calvinistes, en théologie pratique, le souverain infidèle à sa vocation doit être admonesté, puis combattu — par les instances commises régulièrement à cette fin: s'il refuse de s'amender, il doit être déposé et finalement condamné; la Révolution d'Angleterre contre Charles I^{er}, qui a saisi d'horreur l'Europe monarchiste, est une application extrême, mais fidèle de la politique calviniste; aussi le système monarchique s'est-il toujours bien mieux accommodé d'un luthéranisme porté à la docilité que du contrôle calviniste sur les actes de l'autorité civile.

Toutefois, il est anachronique, selon moi, de faire de Calvin un démocrate, comme certains l'ont voulu: en fait, il est encore plus que Luther méfiant envers la multitude, ne ressentant aucune sympathie pour les classes populaires, étant de ceux qu'il appelle « les gens d'excellent et haut esprit », donc les savants, les hommes instruits, l'élite, en somme. Il est donc pour le gouvernement oligarchique d'une aristocratie ou bourgeoisie libérale, qui maintiendrait ce qu'il appelle « une liberté bien tempérée et pour durer longtemps ». « L'espèce de supériorité la plus passable et la plus sûre est que plusieurs gouvernent, aidant les uns aux autres, et s'avertissant de leur office, et, si quelqu'un s'élève trop haut, que les autres lui soient comme censeurs et (au sens de 'magistri', 'leerars') maîtres »: donc, le système des cités hanséatiques, des républiques urbaines telles que Berne, Genève

ou Bâle, des Pays-Bas septentrionaux. Il est élitiste et oligarchique, et s'il ne souhaite pas que l'Etat soit soumis à l'Eglise, il y a bien, selon Léonard, « théocratie implicite dans sa conception d'un Etat remplissant une vocation divine d'éducation chrétienne sous la surveillance d'un clergé seul capable de discerner s'il remplissait bien sa mission ». Certes, si l'on prenait la Bible pour charte de la Cité, qui pouvait l'interpréter correctement? La théorie du droit à l'insurrection et les condamnations des « monarchomaques » se sont développées en terrain calviniste, mais seulement après la Saint-Barthélémy et chez Théodore de Bèze. Calvin estime que, même si le prince est ennemi de Dieu et de son Eglise, on lui doit « honneur et crédit » « en ce qui concerne la police », donc l'ordre civil; ici encore, il est plus proche de Luther qu'on ne le croit habituellement, mais sa préférence va, bien clairement, aux directions collégiales. Enfin et surtout, autorisant le prêt à intérêt (modéré et « juste »), que Luther rejetait avec horreur, selon la théologie médiévale, Calvin a ouvert une voie, trop connue pour qu'on y insiste, au développement de la banque, du commerce de l'argent et du capitalisme moderne: discipline de vie, plus ordre sévère, plus tendances théocratiques, plus valorisation du capitaliste, comme chrétien fidèle à sa vocation: nous revoilà, comme toujours quand il s'agit du calvinisme, à Genève et à Amsterdam. Ernst Jünger a bien défini ce climat calviniste, correct, sec et ordonné, à propos d'un séjour genevois: il dit des Romains (par opposition aux peuples germaniques): « Lorsqu'ils sont saisis par le protestantisme, il en résulte des synthèses liées à de grands déploiements de force. Idées de portée mondiale, systèmes philosophiques, industries, afflux de capitaux — on a l'impression que le nouveau trouve ici un lit particulièrement favorable. L'or et l'Ancien Testament se conjoignent, comme si l'on redécouvrait les mines d'Ophir. S'y ajoute une conception nouvelle du temps. Genève est la ville des horlogers. Le rationalisme doit être profondément enraciné dans le paysage — j'en retrouve le goût dans les vins des crus locaux, des vins jaunes, corsés, qui provoquent une ivresse précise et froide ». (*Graffiti/Frontalières*, pp. 93-94). Précision et froideur qu'on apprécie dans les écrits de Calvin, mais qui s'opposent à la démarche souvent vague et souvent contradictoire, à l'accent passionné jusqu'à la brutalité de l'amateur de paradoxes qu'était Luther.

Henri PLARD

Université Libre de Bruxelles

Le point de vue d'un Anglican sur Luther et le Luthéranisme

Luther: mythe et réalité: dans ce texte, il s'agit plutôt de mythes que de réalités. Le « mythe Luther » et la « réalité Luther » ont à confronter d'autres mythes, d'autres réalités — surtout, peut-être, en Angleterre, où le mythe anglican reste florissant. En effet, parmi les mythes rivaux auxquels le mythe Luther et sa destinée ont à faire face, aucun ne me paraît plus tenace que celui qu'on a laissé se développer autour de la conception anglicane de l'Eglise d'Angleterre.

Le titre qu'on m'a proposé est le suivant: « Point de vue d'un Anglican sur Luther et le luthéranisme ». J'avais accepté ce sujet avec plaisir — même avec enthousiasme. Il ne me semblait poser aucune difficulté particulière. Je ne prévoyais que des difficultés de routine: celles, que nous connaissons tous, qui sont inhérentes à toute tentative de mettre ses pensées en ordre et puis de formuler ce qu'on a à dire dans une langue exigeante qui n'est pas la sienne. J'ai beaucoup fréquenté les œuvres de Luther; je suis, après tout, un Anglican, bien que mon introduction à la religion chrétienne doive davantage aux Méthodistes. Depuis mon adolescence j'ai été fasciné par l'exégèse et par la controverse chrétiennes. Mais, plus je réfléchissais au sujet proposé, plus j'entrevois de problèmes qui refusent de disparaître. J'ai voulu vous parler en tant qu'Anglican plus ou moins typique. Or l'Anglican typique ne s'intéresse absolument pas à la Renaissance, ni à la Réforme, ni à la Contre-Réforme. En cela il est peut-être assez différent des fidèles d'autres Eglises. Un Réformé genevois, même s'il est peu porté aux études, sait quelque chose, je suppose, de Calvin; son confrère zurichois sait quelque chose de Zwingli; *a fortiori*, un Luthérien, qui porte le nom du grand Réformateur, doit avoir, je suppose, une certaine connaissance des doctrines de Luther et des grands événements de sa vie. Mais un Anglican n'a pas de tels héros. Beaucoup de modestes pratiquants anglais seraient incapables de vous citer le nom d'un seul docteur, d'un seul saint, d'un seul martyr, spécifiquement anglican. Néanmoins, après bien des hésitations j'ai

relevé le défi contenu dans le sujet proposé: j'essayerai d'expliquer, dans le contexte de l'année Luther, quelques-unes des attitudes, et quelques-unes des réticences, de « l'Anglican moyen sensuel ». Evidemment, rien de ce que je vais dire ne s'applique aux historiens et aux théologiens spécialisés qui, en Angleterre comme ailleurs, appartiennent à cette république des lettres qui est, par sa nature, internationale. Ils ont, de Luther, les mêmes opinions que leurs collègues continentaux.

Commençons donc non pas avec Luther mais avec ce mot *anglican*. Il me trouble. Il appartient à un jargon de la bureaucratie œcuménique. Dans ma propre langue, et dans mon propre pays, je ne me qualifie pas d'*anglican*. J'appartiens à la *Church of England*, ou plutôt à la *C. of E.* Chez nous ces noms sont aussi des épithètes: un croyant peut être *Church of England* (c'est à dire *anglican*) ou *C. of E.* (qui a le même sens). Ce sont là les épithètes qui reviennent le plus naturellement à la bouche de maint « Anglican ». C'est ainsi que le Poète Lauréat, John Betjeman, explique le sujet d'un volume de poèmes, consacrés à des églises paroissiales et illustrés par John Piper:

... We looked in at every church, that is to say every parish church, for we are both Church of England.

(John MURRAY, *Church Poems*, 1981, p. 7)

Dans tous les milieux sociaux, *C. of E.* garde une résonance familière et souvent indulgente. *Anglican*, en revanche, reste souvent étrange, même rébarbatif — comme « Grande-Bretagne » au lieu d'Angleterre ou d'Ecosse. Récemment, un jeune étudiant pratiquant à qui j'ai voulu expliquer la nature de l'Eglise gallicane à force de comparaisons et de contrastes avec l'Eglise anglicane, m'a répondu tout bonnement: « J'ignore tout cela, Monsieur. Vous voyez, je suis *C. of E.* ».

C'est peut-être, un cas extrême: ce n'est certainement pas un cas isolé. Jeune, je n'aurais pas connu non plus ce mot d'*anglican*. Pendant les deux guerres, les soldats de chez nous portaient autour du cou deux disques d'identité. L'un, manifestement conçu pour être attaché à leur cercueil avec deux écrous, jouait le rôle d'un *memento-mori*. Gravés sur ces disques étaient leur nom, leur matricule, leur religion. En Angleterre, proprement dite, les soldats, dans leur immense majorité, y faisaient graver *C. of E.* Toutes les Eglises — même les plus petites — avaient leurs abréviations officielles. Le sergent dans ma première unité reconnaissait « *C. of E.* », « *R.C.* » et « *Meth* » (pour Méthodiste). Suivant en ceci l'exemple des sous-officiers de la Royal Navy, il classait volontiers toutes les autres Eglises — avec un sourire

indulgent — de *fancy religions* (de religions de fantaisie). Savait-il — savions-nous alors — qu'il y avait des Luthériens au monde, sans parler des forces armées du Commonwealth! Je suis certain que, si nous avons trouvé l'abréviation *Luth.* gravé sur un disque d'identité, nous aurions tous cru qu'il s'agissait d'une petite secte, comme il y en a tellement dans les pays anglophones.

Mais même *C. of E.* marque une distinction. John Betjeman explique, discrètement, pourquoi il a fait le tour des églises sans être tenté d'entrer dans celles qui ne sont pas en communion avec le Siège de Cantorbéry. Lui et John Piper, dit-il, sont *Church of England*. Ils recherchaient donc de beaux exemples d'églises qui, dans un sens, leur appartenaient. Ces églises étaient « leurs églises ». Elles constituent — de loin — la majorité des églises du pays. Lorsqu'on n'entend pas marquer une distinction, un « Anglican » s'appelle volontiers, tout simplement, un *Churchman*; il appartient à l'Eglise avec un E majuscule. Cela se voit dans le titre que John Betjeman et John Piper avaient choisi pour leur petit livre: non pas *Anglican Poems*, ni *Church-of-England Poems*, ni même *C. of E. Poems*, mais *Church Poems*. Ce phénomène, Voltaire l'avait déjà remarqué. Avec la délicieuse ironie qu'on lui connaît, il en parle dans la cinquième de ses *Lettres philosophiques*:

Cependant, quoique chacun puisse ici servir Dieu à sa mode, leur véritable religion, celle où l'on fait fortune, est la secte des Episcopaux, appelée l'Eglise anglicane, ou l'Eglise tout court.

Cela est sans doute moins vrai aujourd'hui. Mais ce mot de *Churchman*, comme celui de *Church* tout court, met en relief un point essentiel: Betjeman et Piper, en faisant leurs fructueuses visites aux églises des paroisses, les considéraient toutes, malgré la date de leur construction, comme « les leurs »:

Our dear old C. of E.

(*Ibid.*, p. 58: « Septuagesima »).

Qu'il soit question de l'Eglise en Angleterre sous Bède le Vénérable, sous le roi Harold, sous son vainqueur Guillaume le Conquérant, sous Henri VIII, sous Edouard VI (qui était plus ou moins calviniste), sous Marie la Sanglante (qui ne l'était certainement pas), sous Elisabeth I^{re} ou bien sous Elisabeth II — il s'agit toujours de la même Eglise, de la *C. of E.*, de cette vieille église souvent moquée, souvent romantisée, qu'on aime malgré ses défauts — et un peu à cause d'eux, aussi.

Pour l'Anglican, cette continuité compte beaucoup. Il sait — vaguement parfois — que les Catholiques romains la nient; ce qui n'empêche

pas que, pour la *C. of E.* en général, elle n'est pour ainsi dire jamais mise en question. Il s'agit moins d'une conviction que d'une vérité évidente qui sert à en expliquer d'autres. Sa force est celle d'un mythe vivant et vécu.

Dans les nombreuses églises anglicanes qui remontent au Moyen Age, on trouve normalement, près de la sortie, la liste complète des bénéficiaires. Les premiers curés sont connus simplement par leur *Christian name*, par leur prénom. Le dernier nom de la liste est celui du recteur ou du vicaire actuel. Aucune distinction d'aucune sorte n'est introduite dans ces listes pour différencier les curés qui datent d'avant la Conquête normande, ceux d'avant le schisme henricien, ou ceux d'après l'*Elizabethan Settlement*. Pour ceux qui savent les interpréter, ces listes contiennent leurs faiblesses humaines, leurs compromis ignobles, leurs brutalités, leurs tragédies, leurs héroïsmes. A certains moments critiques, les noms se succèdent avec une rapidité révélatrice. Je suppose, qu'en les lisant, on est plus ou moins conscient de tout cela ; mais ce qui reste dans l'esprit, c'est cette notion d'une continuité ecclésiale, troublée, certes, parfois brutalement interrompue, mais toujours restaurée. Aux yeux des fidèles, la *C. of E.* est peu de chose, si elle n'est pas, depuis toujours, l'Eglise (avec majuscule). Elle a fait des erreurs graves. Elle a persécuté des fidèles de toutes sortes, dont d'autres « Anglicans » ; elle a parfois compromis la vérité, par paresse ou par couardise. Mais elle a une vertu rare : elle admet ses erreurs. Et, de nos jours, elle est, enfin, et *grosso modo*, tolérante. Ce qui ne veut point dire qu'elle l'a toujours été... Paradoxalement, l'Anglican d'aujourd'hui célèbre moins souvent ses propres martyrs que ceux, tels Thomas More, les Pères pèlerins, ou John Bunyan, que l'*establishment* d'autrefois a bel et bien persécutés. Autrement dit — ce qui nous ramène, enfin, à Luther et au luthéranisme — l'Eglise anglicane ne se définit ni par rapport à des fondateurs, ni par rapport à des réformateurs, ni par rapport à des formules confessionnelles, ou à des doctrines particulières :

There may be those who like things fully
Argued out, and call you "woolly"...
Well let them be so, but for me
There's refuge in the C. of E.

(*Ibid.*, pp. 58-59).

Dans ces quelques vers de son poème *Septuagesima*, Betjeman exprime une conviction largement répandue en Angleterre : la *C. of E.* est non seulement tolérante et, du point de vue doctrinal vague et ambiguë, mais elle doit l'être. Pour être à la fois catholique et réformée, elle doit embrasser chaleureusement *High Church* et *Low*

Church. Elle doit ne pas exclure mais comprendre. En revanche, vue de Londres et de Cantorbéry, l'Eglise luthérienne se présente comme étant fondée sur des doctrines clairement déterminées. Si cela est vrai, n'est-elle pas diamétralement opposée à l'Eglise anglicane qui est formée d'une union précaire entre des chrétiens à tendances liturgiques et théologiques bien disparates qui se sont persécutés au cours des siècles ?

Cette conclusion ne s'impose pourtant pas, car la logique et la dialectique sont, pour les chrétiens, subordonnées à l'*agapé*. Le nom même de *luthérien* ne pose, certes, aucun problème. Après tout, Luther n'aimait pas qu'on donne son nom aux enfants du Christ :

Wie keme denn ich armer stinckender madensack datzu, das man die kynder Christi solt mit mynem heyloszen namen nennen ?

(WA, VIII, p. 685)

Aucun Luthérien n'exige que la *C. of E.* s'appelle *luthérienne*... Dans la pratique, les Anglicans et les Luthériens, lorsqu'ils se rencontrent, découvrent, souvent à leur grande surprise, qu'ils sont très près les uns des autres, sur tous les points fondamentaux.

Si la *C. of E.* a mis longtemps à reconnaître cette vérité, c'est en partie parce que, dans les Iles Britanniques, l'Eglise luthérienne est minuscule, tout comme la *C. of E.* l'est dans les pays allemands. On aurait pu, néanmoins, écouter davantage les Episcopaux américains qui depuis longtemps s'entendent très bien avec les Luthériens locaux — exception faite, peut-être du Synode de Missouri. Mais l'Eglise des Episcopaux américains est pleinement autocéphale. Celle de Cantorbéry aussi.

Un autre obstacle qui empêche de voir toujours clairement tout ce qui est partagé par les deux églises anglicane et luthérienne, c'est que l'Anglais moyen connaît très mal l'histoire doctrinale de l'Eglise et risque d'avoir une notion caricaturale de la théologie de Luther. Bien sûr, tout cela peut être dissipé par l'éducation. Plus difficile à faire disparaître est la méfiance viscérale de l'Anglican vis-à-vis des définitions, des anathèmes, des prises de position doctrinales. La *C. of E.* se contente des symboles historiques. Rien de plus. N'oublions pas que les *Trente-neuf Articles* — « ces quarante coups de fouet moins un » — n'ont jamais eu de force que pour le clergé. Aucun Anglican laïc n'a jamais été obligé d'y souscrire. Et même, le clergé n'y souscrit qu'avec des *distinguos* et des réserves mentales dignes de la plume de Molière. De trois fidèles, agenouillés devant l'autel de « leur » Eglise pour faire leur communion, l'un pourrait être

essentiellement Calviniste, l'autre Zwinglien, le troisième « catholique » ou « orthodoxe ». On pourrait en dire autant du clergé. On a appris d'abord à se tolérer, puis à s'aimer. L'Anglican moderne fuit la controverse religieuse. Il trouve incompréhensible qu'on ait voulu, autrefois, mourir ou faire mourir ses semblables, pour des distinctions métaphysiques touchant l'eucharistie ou la nature du sacerdoce. Il est vrai que l'Anglican lit beaucoup; mais lit-il Luther, Calvin ou même Hooker? Certains liraient davantage Cowper ou John Donne. Les jeunes continuent à lire, de préférence, un théologien amateur — et conservateur — C.S. Lewis, qui était peu porté à définir et à mettre en relief une spécificité anglicane. C.S. Lewis, en tout cas, continue à se vendre par centaines de mille, malgré un certain manque d'enthousiasme de la part des professionnels. Il est rare de trouver un étudiant qui n'a rien lu de lui. Mais ce n'est pas chez lui qu'on trouvera la controverse interecclésiale.

Cette indifférence envers les formules dogmatiques suggère que l'Anglican d'aujourd'hui est mieux placé que son grand-père pour apprécier le rôle que Luther et ses doctrines ont joué dans les réformes anglicanes. On n'offense plus personne si l'on montre que les Luthériens ont contribué non seulement à l'exégèse biblique des Réformateurs anglicans mais aussi au *Book of Common Prayer*, aux *Six*, aux *Dix* et aux *Trente-neuf Articles* et jusqu'au texte même de la Bible anglaise, (la soi-disant *Authorised Version*), soit directement, soit par l'intermédiaire de la Bible de Coverdale.

Les choses n'ont pas été toujours ainsi. Au XIX^e siècle — et jusqu'à mon enfance — la présence ou l'absence, dans le *Book of Common Prayer*, de telle formule liturgique « papiste » ou « luthérienne » ou même luthéranisante, représentait la victoire d'un mouvement sectaire et la défaite d'un autre. Les érudits cherchaient, dans le *Book of Common Prayer*, dans les *Articles* ou dans *The Book of Homilies*, des phrases qui supposaient, ou qui semblaient supposer, la doctrine de la Présence réelle. D'autres — avec autant d'énergie et davantage de certitude — trouvaient dans les mêmes autorités non pas la Présence réelle mais ce que leurs critiques nommaient, avec un sourire, une « Absence réelle »... Aujourd'hui tout cela a disparu. Même un livre scientifique, érudit et large d'esprit tel que les *Studies in the Making of the English Protestant Tradition* de E.G. Rupp, (écrites à Londres pendant les attaques aériennes) paraît, de nos jours, un peu trop partisan.

Mais, en comparaison avec de telles études savantes, mes propres initiations à l'histoire de l'Eglise et du dogme ont été simplistes et pas du tout œcuméniques. Mon professeur d'histoire de la classe des

jeunes au lycée rangeait les Chrétiens en deux catégories. D'un côté il y avait les *gentlemen*, ceux qui, à travers les siècles, avaient cherché l'idéal qui a été, enfin, réalisé par l'Eglise d'Angleterre. Ce groupe comprenait Saint Paul, Wyclif, Cranmer et Wesley. Tout près de ce groupe, il y avait John Hus, Luther, Erasme, Calvin, et Théodore de Bèze (que nous connaissons sous son nom latin de *Beza*, ce qui nous cachait sa nationalité). Ils étaient certainement du bon côté, mais, à l'exception d'Erasme, ils étaient considérés comme bien marginaux. De l'autre côté il y avait les fanatiques, tous partisans, avant ou après la lettre, de la terrible loi *De haeretico comburendo*, votée à Londres par un parlement timoré et indigne. Lorsque nous lisions chez Milton des ironies au sujet de

Gay religions, full of pomp and gold,
And devils to adore for deities,

nous savions bien à quelle Eglise il pensait...

Mes parents étaient tolérants et œcuméniques. Et, toutefois, les livres qu'on lisait chez nous ou qu'on trouvait dans la bibliothèque de notre église méthodiste ou anglicane risquaient d'encourager des prises de position nettes et intolérantes. Ces bibliothèques se composaient, presque exclusivement, de livres déjà bien vieux. Je me rappelle clairement un livre du Révérend George Croly, qui parut à Londres en 1858: *The Life of Luther: illustrated with engravings by Gustav König. With an introduction and a view of the Reformation in England*. Dans cette étude, avec ses illustrations qui me faisaient rêver, Luther était métamorphosé en un véritable *gentleman* victorien, tolérant, doux, vivant au sein d'une famille qui n'aurait pas été déplacée dans un *vicarage* à Cambridge. Il était présenté comme un chevalier sans reproche:

The Spiritual knight left his Patmos,
armed with his best weapon — his Bible.

George Croly croyait, en toute sincérité, que la *C. of E.* et sa liturgie étaient parfaites. émanant de la vraie foi (à laquelle Luther avait apporté sa contribution) et du bon sens (qui était, bien sûr, un monopole anglais).

Il est facile de se moquer de ce genre de livre. Mais c'étaient justement de vieux livres de cette sorte qu'on trouvait dans les petites bibliothèques de paroisse. Il m'a fallu vingt ans pour me libérer de l'idée qu'Erasme était un faible qui n'osait pas avouer — ce qu'il savait pourtant être vrai — que Luther avait raison. Un autre livre poussiéreux que je lisais dans ma jeunesse était *Martin Luther: On the Bondage of the Will*, traduit par le Révérend Henry Cole en 1823.

A la fin du volume le lecteur était invité à s'abonner à une publication projetée, comprenant deux figures sur bois — « *of a very singular, striking and important nature* » — la figure sur bois qu'on doit à Mélanchthon représentait la grande Prostituée de Babylone; celle qu'on doit à Luther représentait « la Moinerie ». On savait où l'on était...

Mes lectures de jeunesse étaient, toutefois, bien plus sectaires que les sermons que j'entendais et que les pasteurs que je connaissais. Notre curé, un homme impressionnant qui, comme beaucoup de High-churchmen, ne quittait jamais sa soutane, était doux, irénique, cultivé et large d'esprit. Notre ministre méthodiste était, tout simplement, un saint, érudit, tolérant et complètement œcuménique; il nous encourageait à fréquenter d'autres Eglises, pour découvrir ce que nous avions en commun. Quant au premier moine catholique romain que j'avais rencontré — par pur hasard — dans un champ en Cornouaille, sa douceur et sa tolérance m'avaient ouvert les yeux: il était lié d'amitié avec le clergyman de la ville; il faisait parfois, discrètement, ses prières privées dans l'église de la paroisse; et il ne cherchait aucunement à me gagner à sa cause.

Mais, même ces saints hommes ne parlaient jamais de Luther. Et quant à l'Eglise luthérienne, elle n'existait pas pour moi.

Plus tard, au hasard de ces lectures de jeunesse j'ai découvert, à ma grande surprise, que Luther, loin d'être un chevaleresque héros aux yeux de tous les Anglicans, était, pour quelques-uns, leur bête noire, un homme « arrogant » qui restait par trop « papiste ». Les partisans de « l'Absence réelle » trouvaient trop superstitieuse sa doctrine de la consubstantiation. Pour cela même il devenait la coqueluche des High Churchmen, tandis que les Low Churchmen affectionnaient Calvin ou Zwingle. Grande a été ma surprise lorsque je suis tombé sur la page de la *Reformation Settlement* de Macoll où il cite le jugement de l'archevêque de Cantorbéry (1890) selon lequel « il est difficile, sinon impossible » de faire une distinction valable entre la doctrine de la Présence réelle et « la doctrine connue couramment sous le nom de la consubstantiation ». Et l'archevêque d'ajouter: « il est très important qu'on comprenne clairement que, dans l'Eglise d'Angleterre, il n'est pas illégal de la maintenir ni de l'enseigner ».

On ne lit plus ce genre de livre. Mais on ne lit pas beaucoup non plus les nombreuses études historiques qui montrent combien la *C. of E.* doit aux Réformés continentaux. L'Anglican préfère s'imaginer une Eglise qui, malgré ses persécutions, a toujours été tolérante — ce qui explique, au moins en partie, la popularité d'Erasmus. Le R.-P. James McConica a montré qu'il y a une part de vérité dans ce mythe;

que, bien avant le schisme de 1534, la modération érasmienne avait déjà gagné l'adhésion d'Anglais influents et que cette modération contribuait beaucoup à la *via media* anglicane sous Edouard VI et sous Elisabeth I^{re}. D'autres études ont souligné comment un radicalisme d'origine zurichoise ou genevoise faisait échec aux influences de Luther, considéré déjà, sous Edouard VI, comme trop timide, même comme demi-papiste. Mais, en général, le Luther des historiens reste plus ou moins inconnu aux fidèles anglicans. Je n'ai jamais entendu — pas une seule fois — prononcer le nom de Luther dans un sermon. Et bien qu'*Ein' feste Burg ist unser Gott* figure dans les deux livres d'hymnes les plus usités, pas une seule fois je ne l'ai entendu chanter à l'Eglise.

Si étrange que cela puisse paraître, la Réforme anglicane se présente, à beaucoup d'Anglicans, essentiellement comme une affaire domestique, où les « Continentaux » n'ont pas occupé une place très importante. Théologiquement parlant, l'Eglise anglicane cherche sa certitude dans le jeu des quatre autorités (qui se complètent et qui, à la rigueur, se corrigent) appelées, depuis le Concile de Lambeth de 1890, le *Lambeth Quadrilateral*.

Le premier élément de ce « quadrilatère » est la Bible, ultime norme de la foi, témoignage fondamental de la révélation octroyée gratuitement à l'homme.

En second lieu viennent les deux symboles récités chaque jour pendant les offices: le *Credo in unum Deum* de Nicée, et le *Credo in Deum* dit « des Apôtres ». Quant au *Quicumque vult*, dit « de Saint Athanase », il est tombé (à cause sans doute de sa préface menaçante) en désuétude. Il ne figure plus du tout dans l'*Alternative Services Book: 1980*.

En troisième lieu, il y a les deux sacrements indubitablement institués par le Christ — le Baptême et l'Eucharistie. Les cinq autres sacrements sont acceptés comme authentiques par certains, mais pas par tous. Il est normal de parler du « Sacrement de Mariage », mais, en dehors de la High Church, il est rare de parler du « sacrement » de la Confession.

En dernier lieu vient un ministère fondé, à la fois, sur un appel intérieur du Saint-Esprit et sur l'autorité qui dérive de l'Eglise, corps du Christ.

Ce « quadrilatère », au moins comme il s'est résumé à Lambeth en 1920, se veut œcuménique. Le Concile a souligné qu'on ne met pas en question la réalité spirituelle des ministères qui ne se réclament pas de l'autorité épiscopale. On y suggère — très poliment du reste —

que la succession apostolique, garantie par l'épiscopat, serait du *bene esse*, sinon de l'*esse*, du ministère authentique.

De nos jours l'Anglican n'ignore plus l'existence d'autres Eglises. Il est conscient des Eglises autocéphales de la Communion anglicane mondiale; il est conscient de l'existence de l'Eglise orthodoxe dont certains prêtres londoniens sont parmi les plus influents du pays; il est surtout conscient de l'existence de l'Eglise catholique romaine et, lorsqu'il pense à l'Ecosse, de l'Eglise presbytérienne. Par contre, son indifférence envers les autres Eglises européennes risque d'être profonde. Son ignorance aussi.

Ce fait a été souligné, le 16 septembre 1983, dans la lettre écrite au *Times* par un clergyman de Bloomsbury, quartier universitaire de Londres. Dans cette lettre, le Révérend M.D.C. Johnson proteste contre le silence presque total gardé par l'Eglise pendant l'année Luther. Il attire l'attention des lecteurs sur le fait que des délégués de la *C. of E.* et de l'Eglise catholique romaine, réunis à Venise, discutent actuellement la doctrine de la justification par la foi, c.-à-d., la thèse centrale de Luther. Il rappelle que la *C. of E.* a bien voulu marquer sa catholicité en accueillant le pape à Cantorbéry et en célébrant l'anniversaire de l'*Oxford Movement* — c.-à-d. de ce renouveau « catholique » que beaucoup, dont Newman, font dater du sermon prêché à Oxford, le 14 juillet 1833, devant les juges de la Cour d'Assises et intitulé, *Apostasie nationale*. M. Johnson ajoute:

I suggest that the *reformed* character of the C. of E. could have been equally illustrated through a worthy celebration of the Father of the Reformation's birth.

Cette lettre a eu son effet. On parlait davantage de Luther dans les journaux; la visite de M. Runcie, archevêque de Cantorbéry, en Allemagne de l'Est a fait l'objet d'un reportage sobre mais, somme toute, bien restreint. Mais la petite série de programmes arrangée par la BBC restait franchement inadéquate. En plus, la reprise du *Luther* de John Osbourne (dont on connaît les mérites) risquait d'ajouter une huitième tête aux sept têtes de la satire luthérienne: celle d'un constipé du ventre.

Paradoxalement, l'indifférence anglicane devant l'année Luther n'implique aucune hostilité vis-à-vis des Eglises luthériennes. Peut-on nier, toutefois, qu'on sous-estime chez nous, d'une façon grotesque, l'importance de la Fédération luthérienne mondiale? Là où les relations anglicano-catholiques romaines méritent une place à la une, celles entamées entre Luthériens et Anglicans ne méritent qu'un tout petit paragraphe à l'intérieur des journaux ou vers la fin des informa-

tions à la radio ou à la télévision. Par exemple, le *Times* du 12 novembre 1983 annonce les conclusions d'un rapport anglicano-luthérien sous la rubrique lapidaire: *Church Link Action Urged*. L'article n'occupe que 19 lignes, soit 5.5×7.5 cms. On y résume, sympathiquement du reste, les conclusions de l'*Anglican-Lutheran Dialogue* publié par la SPCK à Londres. Aucun obstacle sérieux, y lit-on, ne sépare les deux Eglises. Il y a des différences, mais elles sont sans importance. Il ne s'agit que de *different theological emphases* — de nuances, en somme. On y recommande — non pas comme un but lointain mais comme « un premier pas à faire tout de suite », la concélébration de l'Eucharistie et une action sociale et pédagogique commune. Mais douze ans auparavant le rapport dit de Pullach avait déjà dit plus ou moins la même chose: « il existe », y lit-on, « un tel accord entre les deux Eglises tel qu'une plus grande intercommunion... peut être justifiée et recommandée ». En 1972, les textes allemands et anglais ont paru dans la *Lutherische Rundschau*. Les spécialistes seuls les ont lus.

Le public garde de tout cela une notion par trop petite. Ai-je tort de soupçonner que la plupart des Anglicans, y compris une partie du clergé, ignorent que les Eglises luthériennes comptent environ 70 millions de fidèles, constituant donc une des plus grandes familles confessionnelles du monde? Ignore-t-on aussi que la Confédération luthérienne, du point de vue du nombre des adhérents, vient après les Eglises catholiques romaines et orthodoxes mais bien avant la Communion anglicane?

Et avec cela, revenons à nos mythes — et surtout au mythe d'une réforme anglicane indigène, insulaire, qui, presque seule, a séparé Cantorbéry et Rome. Notre refus actuel de définitions dogmatiques doit beaucoup, me semble-t-il, à une vague mémoire collective des ruisseaux de sang anglais qui marquent l'histoire de l'Eglise en Angleterre et qui gâtent donc cet autre mythe d'une *C. of E.* depuis toujours tolérante. Les grands Réformateurs continentaux sont morts, pour la plupart, de vieillesse, dans leur lit. Tel n'est pas le cas des Réformateurs et des Contre-Réformateurs en Angleterre. Et beaucoup n'ont même pas eu le privilège de Sir Thomas More qui est mort avec une souriante dignité, sur l'échafaud. Combien ont souffert les affres, et la dégradation, du bûcher. En Angleterre, les saints risquent d'être des martyrs: Bilney, Fisher, More, Frith, Tyndale, Barnes, Rogers, Hooper, Taylor, Sanders, Ferrar, Bradford, Philpot, Latimer, Ridley, Cranmer, Campion. La liste peut, sans difficulté se prolonger... Mieux vaut, donc, ne pas trop définir. Mémes les formulaires officiels de l'Eglise sont marqués par une imprécision, incompréhensible ailleurs.

Le onzième des *Trente-neuf Articles*, par exemple, qui est intitulé *On the Justification of Man*, date de 1574. Il renvoie le lecteur, pour le détail, à la « *homily on justification* ». Or, dans le *Book of Homilies* aucune homélie ne porte ce titre... En outre, je ne connais pas un seul Anglican — érudits mis à part — qui ait jamais eu ce livre entre ses mains. Il est même difficile à trouver. Assez répandue, toujours, est l'attitude de Walsingham, secrétaire d'Etat sous Elisabeth I^{re}:

On n'aime pas pratiquer des fenêtres dans le cœur des honunes pour y lire leurs pensées secrètes...

« Si » — disait Voltaire, « il n'y avait en Angleterre qu'une Religion, le despotisme serait à craindre ». Il n'avait pas tort. Mais ce passé-là, on veut l'oublier. On ne lit plus la martyrologie de Foxe. Le monument des Martyrs à Oxford a l'air négligé sinon abandonné. Si on ne pense pas beaucoup à Luther, c'est qu'on ne pense pas beaucoup, non plus, à Ridley ni à Latimer.

Mais le mythe d'une Eglise anglicane en état de schisme avec Rome, à cause d'une réforme dont elle seule est l'architecte, reste indemne. Cela est prouvé non pas par de vagues sondages d'opinion mais par le nouveau calendrier de l'*Alternative Services Book: 1980*. Le calendrier du *Livre des Prières Publiques* ne contient pas de fêtes pour des saints ou pour des martyrs « modernes ». Tous datent des âges héroïques du Christianisme primitif. Tel n'est pas le cas du nouveau calendrier, qui donne une liste supplémentaire, bien courte d'ailleurs, de *Fêtes et Commémorations Mineures*. Cette liste cherche à plaire à toutes les tendances anglicanes, *High Church*, *Low Church* et *Broad Church*. Elle se veut, aussi, œcuménique. On y trouve donc le roi Charles I^{er} d'Angleterre (« Roi et martyr, 1649 »); Thomas Cranmer (« Archevêque et martyr, 1556 »); Thomas More (« martyr, 1535 »); William Law (« mystique et *non-juror*, 1761 »); John Bunyan (« auteur, 1688 »); William Tyndale (« traducteur de la Bible, 1576 »); John Wyclif (« théologien, Réformateur, 1384 »). Mais, on y cherche en vain les noms de Ridley, Latimer, Barnes, Fisher, Campion; ils sont, je suppose, tous groupés sous cette rubrique ambiguë: « Saints et Martyrs de l'Ere de la Réformation ». Il ne s'agit pas de témoins, morts pour la Réformation, mais de saints et martyrs de toutes les Eglises, et de toutes les tendances à l'intérieur de l'Eglise, qui sont morts pendant cette période. La Réformation devient, de cette façon, non pas un événement mais une date. Presque le seul nom dans cette liste à porter l'épithète de Réformateur, tout court, est Wyclif. Luther ne figure pas parmi les « docteurs » pas plus que Mélanchthon, Erasme, Bugenhaguen, Calvin, Bèze, Pierre Martyr, Bucer... Les seuls « continentaux » qui y sont dignes d'une mention — avec leur prénoms

dûment anglicisés — sont indiscutablement catholiques romains; « Francis Xavier: Missionary 1552 »; « Vincent de Paul, 1660 » et « Francis de Sales, teacher of the Faith ».

Luther n'était même pas, semble-t-il, un « teacher of the Faith »... Est-ce ingratitude? ou invincible ignorance?

M.A. SCREECH

University College London

Le rôle de Luther dans la laïcisation de la société

Dans les sociétés actuelles, la plupart des comportements collectifs s'opèrent dans des espaces où n'interviennent pas — où n'interviennent plus — des facteurs religieux. Le lieu laïque par excellence, parce qu'il doit être commun à tous, c'est l'État. Or l'État — abstraction faite de ses modèles antiques et pris au sens propre d'un pouvoir souverain s'exerçant sur un territoire et une population déterminés — est une création de l'époque moderne. Il s'installe progressivement dans la pratique et c'est au cours du XVI^e siècle qu'il constitue sa théorie. Pratique et théorie vont manifester de plus en plus la volonté de constituer la politique en domaine autonome, par conséquent soustrait à une revendication de tutelle de la part de l'Église, puis des Églises, car le phénomène, chronologiquement, coïncide en partie avec la diffusion de la Réforme.

L'État a mis des siècles à s'établir et s'est heurté à des résistances. En particulier, il a dû vaincre ou tourner la résistance des Églises. Selon une opinion répandue, le protestantisme s'est, mieux que l'Église romaine, accommodé d'une société laïcisée. Formulée aujourd'hui, avec le recul des siècles, cette opinion est historiquement fondée. Mais vaut-elle déjà pour les origines mêmes de la Réforme, pour cette année 1520, où un religieux augustin, en sursis de condamnation à Rome, prend pour la première fois position publiquement sur des problèmes de société ?

Il faut noter d'emblée qu'il n'y a pas de politique luthérienne, tout au plus des implications de caractère politique dans un discours qui est, fondamentalement, une réflexion sur l'Église. De celle-ci il a affirmé, dès la disputation de Leipzig, en juillet 1519, qu'en tant que société spirituelle, elle n'a pas besoin de chef temporel. Ensuite, dans une série d'écrits, il va, à la fois, approfondir sa position et la radicaliser. Nous en examinerons ici trois, rédigés en allemand, donc destinés à tous¹.

*
**

¹ Pour le texte, je renverrai aux tomes, pages et lignes de l'édition de Weimar

Le 26 juin 1520 sort de presse le traité *De la papauté de Rome*, qui, en réponse aux attaques du franciscain Alveld, formule pour la première fois de manière précise la doctrine luthérienne en la matière. Le terme « Église » recouvre deux réalités distinctes. Tout d'abord une communauté spirituelle, qui est l'union en Jésus-Christ de tous les croyants sur la terre; elle est cette communauté des saints dont parle le Symbole des Apôtres, une réalité intérieure reposant sur la foi (Luc, 17,20 sv.), donc un royaume qui n'est pas de ce monde (Jean, 18,36). L'autre Église est une réalité physique, une société qui s'incarne dans des assemblées, des hommes consacrés, des autorités hiérarchisées, des pratiques. Elle repose, non sur la foi, mais sur le droit canon et la loi humaine. Le Christ, sans doute, en est le seigneur (*Herr*), puisqu'il l'est de toutes les créatures, bonnes ou mauvaises, mais il n'est véritablement le chef (*Haupt*) que de l'Église spirituelle. Le « pouvoir des clés » (Mat., 18,18; Jean, 20,22 sv.) doit s'entendre par rapport au sacrement de pénitence, qui a pour but de soulager les consciences; ce n'est en aucune manière un pouvoir de gouverner². Ce sont les défenseurs du pouvoir papal qui confondent tout, en particulier foi et autorité, et pour qui « paître » les brebis équivaut à les dévorer. S'il faut continuer à se soumettre au pape, c'est comme à une autorité humaine, bonne ou mauvaise, « comme si c'était le Turc ». Mais toutes ses décisions en matière de foi doivent être pesées au poids de l'Écriture. Quant à ses usurpations et abus temporels, il est du devoir des princes laïques de s'y opposer³.

La thèse d'une responsabilité du pouvoir civil dans les maux dont souffre l'Église externe constitue le sujet même du manifeste *À la noblesse de la nation allemande sur l'amendement de l'ordre chrétien*, paru vers le 15 août 1520. Il répond, sans le dire, à la bulle *Exsurge Domine*, non encore publiée en Allemagne, mais dont Luther a connaissance.

Le terme « noblesse » recouvre toutes les autorités laïques: l'Empereur, les princes, les conseils des villes, qui sont invitées à intervenir

(WA); pour la traduction, selon l'œuvre considérée, soit aux volumes et pages du choix *Œuvres*, 10 vol., Genève, Labor et Fides, 1957-1967 (LF), soit à l'anthologie bilingue de Joël Lefebvre, *Luther et l'autorité temporelle, 1521-1525*, Paris, Aubier Montaigne, 1973 (LEFEBVRE). En certains endroits, les traductions ont été retouchées; les termes cités pour la bonne intelligence du texte ont été transcrits en allemand moderne; les citations bibliques complétées tacitement.

² WA, 6,292,35-293,12 / LF, 2,22; WA, 6,296,16 - 297,21 / LF, 2,25; WA, 6,301,30 - 302,3 / LF, 2,31; WA, 6,312,1-5 / LF, 2,43 (il faut noter que, pour Luther, en dépit de Mat., 16,18-19, le pouvoir des clés n'est pas donné à Pierre personnellement, mais à la communauté); WA, 6,316,16 - 317,4 / LF, 2,48.

³ WA, 6,323,1-6 / LF, 2,55.

pour mettre fin aux abus dont pâtit l'« ordre chrétien ». Ce *Christlicher Stand* est une expression provocante qui entend effacer la séparation courante entre un ordre ecclésiastique (*geistlicher Stand*) et un ordre laïque (*Laienstand*). La distinction, dit Luther, est une invention intéressée des soi-disant ecclésiastiques, qui en ont fait la base de leur droit canon, comme un rempart destiné à consolider et à protéger leurs scandaleux privilèges. Le baptême, qui fait de tout homme un chrétien, fait aussi de lui un prêtre. Entre chrétiens, il n'y a pas de différences de degrés, mais seulement de fonctions⁴. Le cœur du privilège ecclésiastique, c'est la prétention à se soustraire à la puissance temporelle, exemption absolument contraire à l'Écriture (Rom., 13,1 sv.; 1. Pierre, 2,13)⁵.

Luther dénonce encore deux autres remparts, tout aussi indéfectibles : les monopoles que s'arrogé le pape pour interpréter la Bible et pour convoquer le concile.

La seconde partie du manifeste contient une série de propositions concrètes en vue de remédier aux maux de la chrétienté. Presque toutes mobilisent la puissance séculière, qui devra en particulier empêcher la perception des annates (article 1), ainsi que les autres mesures de Rome spoliant les Églises d'Allemagne (art. 2), imposer aux nouveaux évêques allemands de se faire confirmer dans leur pays (art. 3). Bref, tout ce qui, dans l'Église, est de caractère temporel, doit revenir au pouvoir temporel, sans recours possible à Rome. Les officialités, seule juridiction ecclésiastique maintenue, n'auront plus compétence qu'en matière de foi et de mœurs; pour tout le reste, le prince empêchera les juges d'Église de prononcer l'excommunication et l'interdit (art. 4)⁶.

La liste est disparate. Arrêtons-nous encore à l'une des dernières propositions, qui concerne la réforme des universités et de l'enseignement (art. 25)⁷. Actuellement, dit Luther, les universités enseignent surtout la science des païens; il faut en bannir Aristote et remanier profondément le programme de la faculté des arts. Pour les facultés supérieures, les médecins sont jugés capables de se réformer eux-mêmes; quant aux théologiens, ils doivent être instruits avant tout par la Bible, c'est-à-dire par Dieu lui-même, comme le veut le Christ (Jean, 6,45, citant Isaïe, 54,13). Chose curieuse, les recommandations les plus détaillées et les plus critiques concernent la faculté de droit, celle dans laquelle Luther a failli jadis s'engager lui-même et où il

⁴ WA, 6,407,9 - 409,10 / LF, 2,84-87.

⁵ WA, 6,409,11 - 410,2 / LF, 2,87-88.

⁶ WA, 6,427,30 - 431,18 / LF, 2,107-111.

⁷ WA, 6,457,28 - 462,11 / LF, 2,142-147.

propose de faire de larges coupes. C'est peut-être à ce propos qu'on peut le mieux saisir ce qui sépare un discours anticlérical, comme l'est celui du Réformateur, d'un discours véritablement laïque: le droit est précisément le terrain sur lequel va se placer le débat politique de l'époque, celui dont l'enjeu est la naissance de l'État.

Quand Luther allègue, pour justifier la suppression du droit canon, que l'Écriture nous dit à suffisance comment nous conduire, on peut prendre son propos pour une hyperbole polémique. Mais, quand nous lisons, quelques lignes plus bas, que les Turcs, qui passent pour avoir le meilleur gouvernement temporel, n'ont pas d'autre référence juridique que le Coran⁸, nous ne pouvons nous empêcher d'évoquer certains régimes, qui, pour être nos contemporains, ne peuvent guère passer pour modernes.

Moins mauvais dans son fond que le droit canon, le droit civil aurait néanmoins pris un développement excessif. Au droit romain, unificateur, Luther préfère la coutume locale. On constate chez lui une répugnance foncière face à une législation en termes généraux, alors que, précisément, l'État ne peut légiférer autrement. Un bon gouvernement, pour lui, doit seulement répondre à deux conditions: être conforme à la raison et s'appuyer sur l'Écriture⁹.

Le domaine que Luther veut soustraire à l'autorité de la hiérarchie romaine ne se situe donc pas dans une sphère propre. Il reste soumis aux catégories religieuses, incarnées seulement par d'autres personnes. Cela apparaît avec une clarté particulière dans le dernier article de la liste. Il s'agit cette fois des vices qui affectent la société laïque elle-même et qu'il appartient naturellement au pouvoir laïque de réprimer. Le catalogue de ces vices classe comme règles de police des interdits moraux liés à l'éthique chrétienne, on peut même dire à une éthique chrétienne partiellement périmée: le luxe des vêtements, le commerce des épices, celui de l'argent, où il faudrait mettre fin aux activités des Fugger et de leurs pareils, les excès de nourriture et de boisson, la prostitution¹⁰. Du reste, un postulat a été formulé en toute clarté dès les premières pages du manifeste: « Le pouvoir temporel est baptisé tout comme nous et il a la même foi et le même Évangile »¹¹. C'est là, aux yeux du Réformateur, le fondement de sa légitimité et ce sera celui des « Disciplines ecclésiastiques », inspirées, avec l'insis-

⁸ WA, 6,459,2-5 et 24-26 / LF, 2,143 et 144.

⁹ WA, 6,459,30 - 460,6 / LF, 2,144. Même position dans le traité *De l'autorité temporelle*, WA, 11,272,6-24 et 279,16-34 / LEFEBVRE, 149-151 et 171-173.

¹⁰ WA, 6,465,22 - 467,27 / LF, 2,151-153. Cet article porte le n° 26 dans la première édition et le garde dans la seconde, bien qu'un article supplémentaire ait été inséré juste avant: cf. l'apparat critique à WA, 6,462,12.

tance voulue, aux autorités laïques par les différentes Églises protestantes. Il faut du reste remarquer dans ce cas que le fait de les appeler « ecclésiastiques » marque, par exemple dans la Genève de Calvin, une distinction par rapport à d'autres ordonnances qui sont, elles, purement séculières et se prennent sans l'intervention des pasteurs. Les faits montrent qu'il peut fort bien y avoir conflit entre les deux points de vue, mais ils sont postérieurs d'une génération et se placent dans un milieu différent. Luther, quant à lui, ne semble pas avoir conçu une telle distinction.

Elle devrait apparaître dans le traité qui passe pour exprimer, par excellence, ses vues politiques: *De l'autorité séculière: dans quelle mesure on lui doit obéissance*, paru en 1523.

La première partie est consacrée à la dialectique des « deux royaumes ». Les hommes se répartissent en deux groupes: « ... les uns qui sont du royaume (*Reich*) de Dieu, les autres qui sont du royaume du monde. Ceux qui font partie du royaume de Dieu, ce sont tous ceux qui, en tant que vrais croyants, sont en Christ et soumis au Christ... Or, ces gens-là n'ont pas besoin du glaive et de la loi (*Recht*) temporels. Et si le monde entier était fait de vrais chrétiens, c'est-à-dire de vrais croyants, point ne seraient nécessaires ni utiles prince, roi, glaive et loi... C'est dans ce sens que Paul dit: La loi n'est pas faite pour le juste, mais pour les injustes (1. Tim., 1,9)... Font partie du monde et se placent sous la loi (*Gesetz*) tous ceux qui ne sont pas chrétiens... C'est pourquoi Dieu a institué les deux gouvernements (*Regiment*): le spirituel, qui, par le Saint-Esprit, sous l'autorité du Christ, fait des chrétiens et des gens de bien, et le temporel, qui tient en respect les non-chrétiens et les méchants, afin qu'ils soient obligés par la contrainte extérieure de respecter la paix et de se tenir tranquilles, qu'ils le veuillent ou non... Ici on objectera: Si les chrétiens n'ont pas besoin du glaive ni de la loi temporels, alors pourquoi Paul dit-il à tous les chrétiens: Que toute personne soit soumise au pouvoir et à l'autorité (*Gewalt und Obrigkeit*) et saint Pierre: Soyez soumis à tout ordre (*Ordnung*) humain (Rom. 13,1; 1. Pierre, 2,13)? Réponse: ... Comme un vrai chrétien ne vit pas sur terre pour lui-même, mais pour son prochain et pour le servir, il accomplit aussi, conformément à la nature (*Art*) de son esprit, ce dont il n'a pas besoin lui-même, mais qui est nécessaire et utile à son prochain. Or le glaive est de grande utilité pour le monde entier, afin que la paix soit maintenue, le péché châtié et les méchants tenus en respect. En conséquence le chrétien se soumet tout à fait volontairement au gouver-

¹¹ WA, 6,408,8-11 / LF 86.

nement du glaive, paie les impôts, sert et assiste l'autorité et fait tout ce qu'il peut pour le profit de celle-ci, afin qu'elle soit maintenue en vigueur, respectée et crainte... »¹².

Il s'ensuit que ceux qui exercent la rigueur de la loi, à condition qu'ils ne cherchent pas leur intérêt personnel, rendent à la communauté un service voulu par Dieu¹³. C'est précisément le cas des princes châtiants durement les paysans révoltés, comme Luther l'affirmera en 1525 dans la *Missive* où il veut justifier après coup son réquisitoire impitoyable *Contre les bandes pillardes et meurtrières des paysans*¹⁴.

L'autorité que Luther appelle séculière ne s'exerce donc nullement dans un espace sécularisé: elle est le pendant de l'autorité spirituelle, au sein d'une société qui, même affectée d'un signe négatif, reste une Église, parce qu'elle reste orientée vers des valeurs ecclésiastiques. La rigueur et la violence qu'y exerce le pouvoir ne sont pas simplement le prix à payer pour que règne sur la terre un ordre qui la rende habitable à tous; elles sanctionnent des jugements dont l'ultime critère est théologique.

Cette autorité séculière a ses limites, auxquelles Luther consacre la deuxième partie de son traité. Pour lui, les choses sont simples: « Tout idiots (*grobe Narren*) qu'ils sont, les princes n'en sont pas moins forcés de reconnaître qu'ils n'ont pas de pouvoir (*Gewalt*) sur les âmes... Car, pas plus qu'un autre ne peut aller à ma place en enfer ou au ciel, il ne peut croire ou ne pas croire à ma place et, pas plus qu'il ne peut m'ouvrir ou me fermer le ciel ou l'enfer, il ne peut me forcer à croire ou à ne pas croire ». Ayant ainsi dénié au prince, comme à tout homme, la possibilité (*können*) d'agir sur l'âme d'autrui et sur son salut, Luther va maintenant lui imposer le devoir (*sollen*) de respecter dans sa liberté la foi de ses sujets: « Et parce que la manière dont chacun croit ou ne croit pas ne regarde que sa propre conscience, et que cela ne porte aucun préjudice au pouvoir temporel, celui-ci doit s'en accommoder, vaquer à sa propre mission et laisser les gens croire de telle ou telle manière, comme ils le peuvent et le veulent, et ne contraindre personne par la force. Car la foi est œuvre de liberté et on ne peut y forcer personne »¹⁵.

¹² Extraits de WA, 11,249,24 - 253,32 / LEFEBVRE, 79-93.

¹³ WA, 11,260,30 - 261,5 / LEFEBVRE, 115.

¹⁴ WA, 18,389,27 - 390,5; cf. aussi 386,17-27 / LEFEBVRE, 279-281 et 269-271.

¹⁵ Extraits de WA, 11,263,7 - 264,23 / LEFEBVRE, 123-127. À la fin de ce passage, Luther renvoie à un dicton qui, selon lui, figure aussi chez Augustin: On ne peut ni ne doit forcer personne à croire. Ce doit être une allusion à *Contra litteras Petiliani*, II,184 (Migne, PL, 43, col. 315): *Ad fidem quidem nullus est cogendus invitus*. Or, remise dans son contexte, cette formule repousse le principe de la tolérance proclamé par les donatistes et dit donc le contraire de ce que veut

Malheureusement, poursuit Luther, on assiste à une étrange et funeste confusion des compétences: le pape et les évêques s'arrogent des pouvoirs temporels, tandis que les princes empiètent sur le spirituel. Pourtant le passage de Paul déjà invoqué ne vise manifestement que l'autorité séculière¹⁶.

Nous pensons enfin trouver ici une démarcation claire entre les deux puissances. Mais nous avons appris à être circonspects et l'exemple que va donner Luther confirmera nos réticences: « Or donc, si votre prince ou seigneur temporel vous commande de rester fidèle au pape, d'avoir telle ou telle croyance ou de vous séparer des livres, vous devez dire: Il ne convient pas à Lucifer de siéger au côté de Dieu. Cher Seigneur, je suis tenu de vous obéir pour ce qui est de mon corps et de mes biens; commandez-moi dans la mesure de votre pouvoir sur terre et j'obéirai... Mais, si vous m'ordonnez de croire de telle ou telle manière et d'abandonner des livres, je n'obéirai pas. Car alors vous êtes un tyran et vous allez trop loin en commandant là où vous n'avez ni le droit ni le pouvoir (*weder Recht noch Macht*) de le faire etc. ». Le croyant doit accepter les conséquences éventuelles de son insoumission, car se soumettre en cette matière, ce serait renier Dieu¹⁷.

Chaque fois que Luther reviendra sur les limites du pouvoir laïque, il utilisera le même exemple: celui du prince qui voudrait imposer le retour au papisme. Jamais l'inverse... Le respect des âmes ne vaut que pour celles qui sont en possession de la vraie foi. Qui va décider? Le principe affirmé ici n'est donc nullement celui d'une abstention du pouvoir politique face à l'autonomie de la conscience individuelle. Pour Luther, la conscience n'est pas véritablement autonome, mais toujours relative à quelque chose d'extérieur. Le guide de la conscience ne sera plus pour lui l'Église de Rome, mais Dieu lui-même parlant dans son Livre¹⁸. Mais qui, véritablement, entend bien cette parole? Pas plus que ses sujets, le prince n'agit selon sa conscience autonome: il est lié à un préalable, qui n'est pas seulement religieux, mais ecclésiastique et confessionnel.

lui faire dire Luther. D'une manière générale, on peut difficilement invoquer ce Père de l'Église pour patronner la liberté de croyance: cf. Robert JOLY, *La tolérance*, 2^e éd., Bruxelles, 1970, p. 59, avec les renvois aux travaux antérieurs de l'auteur.

¹⁶ WA, 11,265,4 - 266,8 / LEFEBVRE, 127-131.

¹⁷ WA, 11,267,1-13 / LEFEBVRE, 133-135. La mention des livres fait allusion à la confiscation par certains princes catholiques du Nouveau Testament en allemand.

¹⁸ Cf. Bernhard LOHSE, « Conscience and authority in Luther », dans *Luther and the dawn of the Modern Era*, ed. by Heiko A. OBERMAN (cité ci-après OBERMAN), Leyde, Brill, « Studies in the History of Christian Thought », 1974, pp. 158-183.

Dans sa troisième partie, le traité *De l'autorité séculière* énumère les devoirs du prince, qu'il résume ainsi: « ... nous dirons en conclusion que le prince doit porter ses efforts dans quatre directions: premièrement vers Dieu, avec la confiance qu'il faut et une prière venant du cœur; deuxièmement envers ses sujets, avec amour et pour les servir chrétiennement; troisièmement avec ses conseillers et notables, avec une raison libre et un esprit non prévenu; quatrièmement vers les malfaiteurs, avec une rigueur et une sévérité mesurées. De la sorte, il exercera son état comme il convient, extérieurement et intérieurement, de manière à plaire à Dieu et aux hommes ¹⁹.

Comme dans le manifeste *À la noblesse*, fonctions laïques et religieuses sont indissolublement liées et le fondement dernier des devoirs du prince « séculier » reste toujours religieux. C'est à l'intérieur d'un tel système que doit se révéler le bon prince: « Mais quand il arrive qu'un prince suive la bonne voie, c'est un des plus grands prodiges et le signe le plus précieux que la grâce de Dieu s'étend sur le pays » ²⁰.

Seulement, le bon prince est l'exception et c'est le mauvais qui représente la norme, tout en accomplissant, lui aussi, les desseins de Dieu, comme en témoigne la Bible. En effet, pour Luther, comme pour les prophètes de l'Ancien Testament, l'Écriture reste la référence ultime, avec ses rois proclamés bons ou mauvais en vertu d'un principe théocratique. Encore, parmi beaucoup de passages qui parlent des rois en termes neutres, voire favorables, Luther va-t-il choisir Osée (13,11): « Je te donnerai (texte: je t'ai donné) un roi dans ma colère et je te l'enlèverai dans mon indignation ». Bien plus, il transforme le sens d'un verset d'Isaïe (3,4), où il est question, non de mauvais rois, mais, dans un contexte de « monde à l'envers », de la puissance royale confiée à un enfant. Sa conception du prince est constamment celle du fléau de Dieu: « Le monde est trop mauvais pour avoir beaucoup de princes sages et pieux. Il faut que les grenouilles aient pour roi une cigogne » ²¹. L'allusion à Ésope, auteur que Luther affectionne et qu'il a lui-même traduit, est, elle aussi, destinée à confirmer un pessimisme politique, qui est la contrepartie d'un pessimisme anthropologique. Ésope rejoint ainsi Augustin et l'Ancien Testament.

Ce thème suscite en lui une résonance passionnée:

« Et sachez que, depuis le commencement du monde, un prince sage est un oiseau fort rare et qu'un prince homme de bien est plus rare encore. En général, ce sont les plus grands fous ou les pires coquins

¹⁹ WA, 11,278,18-25 / LEFEBVRE, 167.

²⁰ WA, 11,268,11-14 / LEFEBVRE, 137.

²¹ WA, 11,268,14-18 / LEFEBVRE, 137.

qui soient sur terre; c'est pourquoi, avec eux, il faut toujours se préparer au pire et l'on ne peut s'attendre à grand-chose de bon de leur part, surtout pour les choses divines qui concernent le salut de l'âme. Car ils sont des géôliers et des bourreaux au service de Dieu et sa colère divine les utilise pour châtier les méchants et maintenir la paix dans le domaine extérieur. C'est un haut seigneur que notre Dieu; c'est pourquoi il lui faut des bourreaux et valets nobles, riches et de haute naissance et c'est pourquoi il veut qu'ils aient en abondance richesse et honneurs et qu'ils soient fort redoutés de tous. Il plaît à sa divine volonté que nous appellions «gracieux seigneurs» ces bourreaux à son service, que nous tombions à genoux devant eux et que nous soyons leurs humbles sujets, à condition toutefois qu'ils n'étendent pas trop loin leur ouvrage en voulant cesser d'être des bourreaux pour devenir des bergers »²².

Envisagée dans ses manifestations concrètes, la fonction politique est conçue presque toujours — on est tenté de dire: avec une espèce de sombre délectation — comme coercitive et répressive, sans même la garantie de principe que l'emploi de la force est guidé par un intérêt supérieur. Le pouvoir sur les hommes physiques, comme sur les choses, appartient au prince, qui est normalement mauvais, comme le sont normalement tous les hommes et sa méchanceté à lui sert providentiellement à châtier leur méchanceté à eux. Rien de plus éloigné de la conception de l'État moderne, qui a pour postulat implicite, puis explicite, que la puissance politique est nécessaire au bien commun des hommes, et pas seulement comme châtiment céleste²³.

²² WA, 11,267,30-268,11 / LEFEBVRE, 137. - Un dictionnaire récent de théologie catholique distingue une conception protestante du rôle de l'État, qui serait, par essence, une institution corrective ayant son fondement dans le péché originel, et une conception catholique, où le pouvoir politique appartiendrait à l'ordre positif de la Création, sa fonction coercitive et punitive résultant a posteriori seulement du péché originel: P. MIKAT, article « Staat, II, Systematisch », dans *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 2^e éd., Munich, D.T.V., 1970, t. 4, p. 123. Cette polarisation, commode si l'on veut caractériser par contraste les positions de saint Thomas et de Luther, ne me paraît pas susceptible d'être ainsi généralisée. Que faire de Bossuet et de Joseph de Maistre?

²³ Même providentialisme et même moralisme naïf à propos de la guerre: un prince ne doit pas faire la guerre, même juste, à plus grand que lui, mais bien à un prince de rang égal ou inférieur. Dans ce cas, ses sujets doivent le suivre. « Et dans une telle guerre, il est chrétien et c'est faire œuvre d'amour que de tuer hardiment les ennemis, de piller et de brûler et de faire tout ce qui peut leur nuire jusqu'à ce qu'ils soient vaincus, comme cela se fait dans toute guerre, mais il faut se garder de pécher, de violer les femmes et les jeunes filles... »: WA, 11,276,27 - 277,27 / LEFEBVRE, 163-167. Le bellicisme de Luther et ses étranges distinguos ont, comme sa conception du pouvoir, un arrière-plan biblique, où les problèmes se traitent par référence à Abraham et à Moïse.

Un autre aspect de la pensée de Luther, tout aussi fondamental, lui ferme également l'accès à la catégorie du politique comme telle: l'incapacité foncière à raisonner en termes juridiques. Nous avons relevé que, non seulement il rejette le droit canon, mais qu'il est hostile au droit en soi, en tant que norme de conduite universellement valable. On retrouve des considérations semblables dans le traité *De l'autorité*: « Si un prince n'est pas lui-même plus sagace que ses juristes, et si son intelligence ne va pas au-delà de ce qui est dans les livres de droit, il gouvernera sans aucun doute selon le proverbe de Salomon: Un prince qui manque de sagacité commet beaucoup d'exactions (Prov., 28,16). En effet, si bonnes et si justes que soient les lois, elles n'en comportent pas moins toujours une restriction, à savoir qu'elles ne peuvent s'appliquer aux cas de nécessité...²⁴ Le prince doit imiter l'exemple de Salomon et procéder avec circonspection, ne faire confiance ni à des livres morts ni à des têtes vivantes, mais s'en rapporter uniquement à Dieu, le presser de prières pour qu'il lui donne une droite intelligence, qui vaut mieux que tous les livres et tous les professeurs, de sorte qu'il puisse gouverner avec sagesse ses sujets. C'est pourquoi je n'ai pas de loi à prescrire à un prince, mais je veux seulement enseigner à son cœur comment ce cœur doit être disposé dans toutes les procédures, décisions, sentences et affaires. S'il agit ainsi, Dieu sans aucun doute lui accordera de mener à bien et de la manière qui plaît à Dieu toutes les procédures, décisions et affaires »²⁵.

On peut évidemment discerner dans ce discours un noyau qui est de simple bon sens: aucune loi n'est d'*application* automatique dans tous les cas. Toutefois, non seulement Luther confond la règle de droit et la pratique juridique, mais il semble bien ignorer les notions de justice déléguée et de jurisprudence, pour tout ramener à une décision personnelle du prince, jugeant en vertu de ce que nous appellerions, dans le meilleur cas, son intuition, mais qui est pour le Réformateur une impulsion de Dieu. Si la décision est arbitraire et néfaste, elle contribuera de toute manière aux desseins de la Providence.

Pour apprécier dans sa portée cette résistance opiniâtre à la démarche juridique, sans doute faut-il tenir compte de l'argumentation qui l'accompagne et qui ne peut être reprise ici qu'en bref. Salomon y est invoqué en exemple comme ayant demandé à Dieu la sagesse nécessaire pour gouverner le peuple, cela parce qu'« il désespérait des lois de Moïse »²⁶. Les textes ne sont pas cités — sans doute 1. Rois, 3,6-14; 2. Chron., 1,8-13; peut-être aussi Sagesse, 9 — et le commen-

²⁴ WA, 11,272,8-13 / LEFEBVRE, 149.

²⁵ WA, 11,272,33 - 273,6 / LEFEBVRE, 151.

²⁶ WA, 11,272,29-33 / LEFEBVRE, 151.

taire semble bien en dépasser le contenu, ce qui permet d'y retrouver, à propos des devoirs du prince, la grande antinomie théologique entre la loi et la foi.

Autre paradigme: celui du père de famille. Sans doute celui-ci doit-il, à l'usage de ses enfants et de ses domestiques, établir un règlement, mais il doit aussi garder constamment la faculté de le modifier ou de l'assouplir. « ... Je dis cela afin que l'on n'aille pas penser qu'il est suffisant de suivre le droit écrit ou les avis des juristes. Il faut bien plus que cela »²⁷. Ici Luther n'innove pas: dans la catéchèse traditionnelle, l'obéissance due aux gouvernants découle du quatrième commandement du Décalogue, qui ordonne d'honorer ses père et mère (Ex., 20,12; Deut., 5,16 etc.). Cette manière de voir permet de fonder religieusement le respect et l'obéissance qui sont dus à toute autorité; elle ne dit rien sur la nature spécifique de celle-ci, sinon qu'elle est, dans tous les cas, le substitut de celle de Dieu. Du même coup, se trouvent justifiées les limites fixées à toute puissance terrestre: selon l'exégèse du Décalogue, le premier commandement est prioritaire par rapport à tous les autres en proclamant qu'aucune créature ne recevra les honneurs dus à Dieu²⁸.

Résumons-nous: de quelque côté qu'on les aborde, les idées qu'exprime Luther sur le pouvoir ne permettent pas de dégager un domaine proprement séculier. Il n'y a pas pour lui deux royaumes, mais un seul, qui se présente à des degrés différents de pureté: l'un est celui de la foi, où la Parole est censée gouverner par elle-même; l'autre est sans foi, donc sans mœurs et, là, gouverner signifie essentiellement réprimer. Toujours l'homme se trouve en face de Dieu: tantôt comblé par sa grâce, tantôt frappé par sa colère. Encore celle-ci frappe-t-elle, sans recours possible, puisque pour son bien, l'humanité dans son ensemble.

*
**

Une anthologie récente, du reste bien faite, réunissant des textes de Luther en allemand moderne, termine par les lignes suivantes l'introduction au manifeste *À la noblesse de la nation allemande*: « Cet écrit ébauche pour la première fois l'image d'une société et d'un État fermement liés au christianisme et néanmoins libérés fondamentalement de toute contrainte de caractère sacré, de toute tutelle hiérarchique et appelés par là à de nouvelles missions morales et sociales. Dans

²⁷ WA, 11,272,17-24 / LEFEBVRE, 149-151.

²⁸ JOS E. VERCROYSE S.J., « Conscience and authority in Luther's explanation of the Fourth Commandment », dans OBERMAN, pp. 184-194. Cet exposé prolonge celui de Lohse (cf. ci-dessus, n. 18). Les positions de Luther sur ce point s'expriment dans ses nombreux commentaires du Décalogue.

ce sens, il offre l'image d'une société qui n'est plus catholique et d'un État qui n'est plus médiéval, mais bel et bien moderne »²⁹.

Sur deux points, ce bilan est incontestable: la société qu'évoque Luther reste fermement liée au christianisme et elle n'est plus catholique. Le reste semble reposer sur d'étranges malentendus.

De quel Moyen Age s'agit-il? Sans doute, par opposition aux thèses curialistes, le Réformateur élargit-il les compétences du pouvoir civil, mais sans affranchir pour autant celui-ci de la tutelle de l'Église. A une laïcisation de l'Église, que constitue indubitablement le principe du sacerdoce universel, répond, pourrait-on dire, une cléricatisation du pouvoir politique. Si l'on se demande lequel, de Luther au XVI^e siècle ou de Marsile de Padoue au XIV^e, est politiquement le plus dégagé de ce prétendu Moyen Age, la réponse n'est guère douteuse. Au surplus, les références maîtresses de Luther sont délibérément antérieures au Moyen Age: la Bible et Augustin.

Quelle modernité? la citation reproduite ci-dessus n'est pas isolée. Elle se situe dans une tradition: d'autres ont assigné à Luther un rôle primordial dans la genèse du monde moderne. Au premier rang Hegel, pour qui le Réformateur a réhabilité les valeurs, pour nous vitales, que sont le mariage, la propriété et la liberté. Faudra-t-il aussi poser la question: quelle liberté? En tout cas, Nietzsche a vu dans la Réforme allemande un sursaut des hommes du passé, occultant la pensée émancipatrice de la Renaissance italienne; sans elle le Siècle des Lumières aurait été plus précoce et plus brillant. Hegel affirme en outre que la Réforme luthérienne a joué un rôle décisif dans la genèse de l'État, une opinion que notre lecture des textes nous impose — c'est le moins qu'on puisse dire — de tempérer fortement. Du reste, il est clair que de tels jugements, dans un sens comme dans l'autre, n'ont rien d'historique et qu'ils nous éclairent surtout sur leurs auteurs³⁰.

Cette année commémorative aura fourni l'occasion de nouveaux débats pour et contre la modernité de Luther. Dès 1971, des spécialistes réunis aux États-Unis en ont fait le thème d'un colloque. Gerhard

²⁹ *Luther-Studienausgabe*, herausgegeben von Karl Gerhard Steck, Frankfurt/M., Fischer-Bücherei, 1970, p. 57; c'est une citation de H. von Campenhausen.

³⁰ HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, trad. de Pierre Garniron, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », t. 5, 1978, 2^e partie, 3^e division, C, pp. 1185-1186; *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, « Bibliothèque des textes philosophiques », t. 2, 1937, 4^e partie, 3^e section, ch. II: *Influence de la Réforme sur la formation de l'État*, pp. 212-239, en particulier 217-218; NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, 1878, n° 237.

Ebeling, après un rappel de ces vieilles polémiques, a pris comme guide de son exposé la thèse formulée au début du siècle par Ernst Troeltsch. Elle nous met en garde contre un anachronisme qui consiste à parler d'un protestantisme global, tel que nous pouvons l'appréhender dans *notre* présent et dans *notre* passé, incontestablement modernes, et à le chercher dans le luthéranisme originel, socialement et politiquement conservateur. Le « néo-protestantisme » a tout d'abord récupéré, selon des modes divers, des éléments religieux rejetés par Luther et les autres grands Réformateurs du XVI^e siècle: la théologie humaniste, l'Église libre des anabaptistes, l'individualisme des spiritualistes. Mais il a absorbé aussi des éléments profanes: les facteurs sociaux, économiques et politiques qui ont marqué le mouvement de la civilisation pendant près de cinq siècles. Ce n'est pas l'apparition du protestantisme qui a, par elle-même, changé l'histoire; c'est l'histoire qui a fait du protestantisme ce qu'il est. Seule, une démarche naïvement génétique a voulu en retrouver les traits chez son fondateur. L'interprétation de Troeltsch nous incite du reste, comme le montre Ebeling, à relire plus attentivement Hegel et ainsi à lui rendre justice: ses formules enthousiastes s'enveloppent d'un contexte nuancé, où il est question d'un noyau, d'un germe de modernité³¹.

Et maintenant, pour en revenir à notre sujet, quelle laïcisation? Nous avons choisi dès le départ l'aspect politique du phénomène, qui est la naissance de l'État. Ici aussi, au terme de lectures quelque peu déconcertantes, le schéma historique de Troeltsch nous permet de mieux prendre la mesure de ce que fut le rôle de Luther. Le protestantisme originel — et le luthéranisme plus que le calvinisme — continue à poser le même problème fondamental que l'Église romaine: comment l'homme peut-il être assuré de son salut? Il y fournit simplement une réponse différente. Ce salut continue à se jouer au sein d'une institution ad hoc, qui est l'Église. La société, dans son ensemble, reste une et ecclésiastique. Le pouvoir politique et l'Église ne sont pas des organisations distinctes, mais seulement deux fonctions différentes d'un même corps social, le *Corpus Christianorum*. Les critères religieux sont valables pour tout le *Corpus*. A ce titre, en dépit de paroles

³¹ OBERMAN (réf. ci-dessus, n. 18): communication de Gerhard EBELING, « Luther and the beginning of the Modern Age », pp. 11-39 (paru d'abord en allemand dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 69, 1972, pp. 185-213). - La thèse de Troeltsch a été formulée à plusieurs reprises à partir de 1906 (cf. EBELING, p. 20, n. 1). Je renvoie ici à Ernst TROELTSCH, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (= Beiheft 2 der *Historischen Zeitschrift*), 3^e éd. (posthume), Munich et Berlin, 1924, en particulier pp. 28-32.

neuves, l'action de Luther marque bel et bien la reprise, et peut-être le renforcement, d'une civilisation ecclésiastique de contrainte³².

Et pourtant, toutes réserves dites, Luther a joué un rôle dans la genèse d'un processus de civilisation qui va vers la laïcisation, comme vers d'autres éléments constitutifs du monde actuel, rôle médiat et peut-être marginal, mais réel. La mutation qui aboutit à l'installation de l'État moderne — légiste, souverain et laïque parce que souverain — s'élabore totalement en dehors de lui et la forme de son esprit lui rendait inintelligible une pensée de cet ordre. Luther connaît mal l'histoire, ignore la politique et méprise le droit. Il ne connaît que les rois de la Bible, instruments d'une Providence généralement en colère contre les hommes, des hommes qu'il pense, après Augustin, voués au mal. En s'attaquant à un point sensible de la société qui est la sienne: la primauté de Rome et les connexions fatales qui lient à celle-ci les puissances politiques, il n'a nullement voulu séculariser dans leur essence les structures de gouvernement, mais il les a renforcées aux dépens de l'ennemi commun et il leur a fourni des armes pour se constituer vraiment — plus tard et au besoin contre ses propres conceptions — en domaine autonome.

Roland CRAHAY

Université libre de Bruxelles

³² TROELTSCH, pp. 32-36; 55; 44. Pour Troeltsch, le seul domaine où la Réforme protestante ait marqué, directement et de manière décisive, le monde moderne, c'est celui de la pensée et de la sensibilité religieuses. Et là, naturellement, Luther a bien été le grand initiateur.

TABLE DES MATIÈRES

<i>Martin Luther, moine augustin à la croisée des chemins, H.R.</i> BOUDIN	5
<i>La Réforme luthérienne et l'art, Jean WIRTH</i>	27
<i>Sur l'antisémitisme de Martin Luther, Henri PLARD</i>	47
<i>La doctrine de la justification selon Luther et Vatican II,</i> Georges CHANTRAINE	69
<i>Luther vu par les théologiens calvinistes, Henri PLARD</i>	83
<i>Le point de vue d'un Anglican sur Luther et le Luthéranisme,</i> M.A. SCREECH	95
<i>Le rôle de Luther dans la laïcisation de la société, Roland</i> CRAHAY	109

Table des matières

Martin Luther, moine augustin à la croisée des chemins,
H.R. Boudin

La réforme luthérienne et l'art,
Jean Wirth

Sur l'antisémitisme de Martin Luther,
Henri Plard

La doctrine de la justification selon Luther et Vatican II,
Georges Chantraine

Luther vu par les théologiens calvinistes,
Henri Plard

Le point de vue d'un Anglican sur Luther et le Luthéranisme
M.A. Screech

Le rôle de Luther dans la laïcisation de la société
Roland Crahay

Règles d'utilisation de copies numériques d'œuvres littéraires publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB

L'usage des copies numériques d'œuvres littéraires, ci-après dénommées « copies numériques », publiées par les Editions de l'Université de Bruxelles, ci-après dénommées EUB, et mises à disposition par les Bibliothèques de l'ULB, implique un certain nombre de règles de bonne conduite, précisées ici. Celles-ci sont reproduites sur la dernière page de chaque copie numérique publiée par les EUB et mises en ligne par les Bibliothèques. Elles s'articulent selon les trois axes : protection, utilisation et reproduction.

Protection

1. Droits d'auteur

La première page de chaque copie numérique indique les droits d'auteur d'application sur l'œuvre littéraire. La mise à disposition par les Bibliothèques de l'ULB de la copie numérique a fait l'objet d'un accord avec les EUB, notamment concernant les règles d'utilisation précisées ici. Pour les œuvres soumises à la législation belge en matière de droit d'auteur, les EUB auront pris le soin de conclure un accord avec leurs ayants droits afin de permettre la mise en ligne des copies numériques.

2. Responsabilité

Malgré les efforts consentis pour garantir les meilleures qualité et accessibilité des copies numériques, certaines déficiences peuvent y subsister – telles, mais non limitées à, des incomplétudes, des erreurs dans les fichiers, un défaut empêchant l'accès au document, etc. -. Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB déclinent toute responsabilité concernant les dommages, coûts et dépenses, y compris des honoraires légaux, entraînés par l'accès et/ou l'utilisation des copies numériques. De plus, les EUB et les Bibliothèques de l'ULB ne pourront être mis en cause dans l'exploitation subséquente des copies numériques ; et la dénomination des EUB et des 'Bibliothèques de l'ULB', ne pourra être ni utilisée, ni ternie, au prétexte d'utiliser des copies numériques mises à disposition par eux.

3. Localisation

Chaque copie numérique dispose d'un URL (uniform resource locator) stable de la forme <http://digistore.bib.ulb.ac.be/annee/nom_du_fichier.pdf> qui permet d'accéder au document ; l'adresse physique ou logique des fichiers étant elle sujette à modifications sans préavis. Les bibliothèques de l'ULB encouragent les utilisateurs à utiliser cet URL lorsqu'ils souhaitent faire référence à une copie numérique.

Utilisation

4. *Gratuité*

Les EUB et les Bibliothèques de l'ULB mettent gratuitement à la disposition du public les copies numériques d'œuvres littéraires sélectionnées par les EUB : aucune rémunération ne peut être réclamée par des tiers ni pour leur consultation, ni au prétexte du droit d'auteur.

5. *Buts poursuivis*

Les copies numériques peuvent être utilisés à des fins de recherche, d'enseignement ou à usage privé. Quiconque souhaitant utiliser les copies numériques à d'autres fins et/ou les distribuer contre rémunération est tenu d'en demander l'autorisation aux EUB, en joignant à sa requête, l'auteur, le titre, et l'éditeur du (ou des) document(s) concerné(s). Demande à adresser aux Editions de l'Université de Bruxelles (editions@admin.ulb.ac.be).

6. *Citation*

Pour toutes les utilisations autorisées, l'utilisateur s'engage à citer dans son travail, les documents utilisés, par la mention « Université libre de Bruxelles – Editions de l'Université de Bruxelles et Bibliothèques » accompagnée des précisions indispensables à l'identification des documents (auteur, titre, date et lieu d'édition).

7. *Liens profonds*

Les liens profonds, donnant directement accès à une copie numérique particulière, sont autorisés si les conditions suivantes sont respectées :

- a) les sites pointant vers ces documents doivent clairement informer leurs utilisateurs qu'ils y ont accès via le site web des bibliothèques de l'ULB ;
- b) l'utilisateur, cliquant un de ces liens profonds, devra voir le document s'ouvrir dans une nouvelle fenêtre ; cette action pourra être accompagnée de l'avertissement 'Vous accédez à un document du site web des bibliothèques de l'ULB'.

Reproduction

8. *Sous format électronique*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement le téléchargement, la copie et le stockage des copies numériques sont permis ; à l'exception du dépôt dans une autre *base de données*, qui est interdit.

9. *Sur support papier*

Pour toutes les utilisations autorisées mentionnées dans ce règlement les fac-similés exacts, les impressions et les photocopies, ainsi que le copié/collé (lorsque le document est au format texte) sont permis.

10. *Références*

Quel que soit le support de reproduction, la suppression des références aux EUB et aux Bibliothèques de l'ULB dans les copies numériques est interdite.