Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 50 (2000)

Heft: 2

Artikel: Le peuple de Dieu en quête d'une identité tangible : "Von den Konziliis und Kirchen" (1539) dans l'ecclésiologie de Luther

Autor: Blaser, Klauspeter

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381600

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 132 (2000), P. 131-150

LE PEUPLE DE DIEU EN QUÊTE D'UNE IDENTITÉ TANGIBLE

«Von den Konziliis und Kirchen» (1539) dans l'ecclésiologie de Luther

KLAUSPETER BLASER

Résumé

Pour différentes raisons, l'ecclésiologie de Luther n'a pas trouvé beaucoup d'interprètes. La présente étude en rappelle d'abord les nouveautés et analyse ensuite l'écrit de 1539 dans lequel Luther vulgarise ses idées au sujet notamment de la visibilité du peuple de Dieu dans le monde ; sept critères servent à l'identifier. Une dernière partie résume la position que le réformateur développe à propos des conciles.

Liminaire

S'avance-t-on trop en prétendant que l'ecclésiologie est, dans l'œuvre de Luther, l'aspect doctrinal le moins étudié [1], alors que les Réformes réformée et luthérienne avaient comme cible première et principale l'Église? Situation quelque peu paradoxale qui demande explication. À quoi cette situation est-elle due? M. Beyer émet une hypothèse qui nous paraît pertinente : le manque de systématisation ecclésiologique chez Luther lui-même serait le résultat de l'absence, dans la tradition doctrinale, d'un lieu dogmatique *de ecclesia*. Certes, on trouve dans celle-ci des «ecclesiological categories and models»,

[1] Les études les plus conséquentes et récentes dans ce domaine sont : M. LIENHARD, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris, Cerf, 1989, en particulier les chap. I-VII ; M. BEYER, «Luthers Ekklesiologie», in H. JUNGHANS (éd.), *Leben und Werk Martin Luthers von 1526 bis 1546*, Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, 1983, p. 92-117 ; F. W. KANTZENBACH, «Strukturen in der Ekklesiologie des älteren Luther : ein Beitrag zur reformatorischen Lehre von den notae ecclesiae», *Luther-Jahrbuch* 35 (1968), p. 48-77 ; ID., «Jesus Christus Haupt der Kirche : Erwägungen zu Ansatz und Einheit der Kirchenanschauung Martin Luthers», *Luther-Jahrbuch* 41 (1974), p. 7-44 ; Y. CONGAR, *Vraie et fausse Réforme dans l'Église*, Paris, Cerf, 1968², p. 365-385 ; ID., *L'Église de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1970. On se référera également à R. SCHWARZ, *Luther* (Die Kirche in ihrer Geschichte 3/I), Göttingen, Vandenhœck & Ruprecht, 1986.

par exemple de provenance augustinienne ; en s'y référant, Luther se plaçait dans une authentique continuité avec cette tradition. Il ne développa cependant jamais l'ecclésiologie comme telle et comme un ensemble cohérent. La réflexion de Luther sur l'Église se constitua en lien avec d'autres éléments de sa pensée et en rapport avec l'élargissement de son horizon théologique depuis 1517/18, essentiellement sous la forme d'une critique toujours plus acerbe de l'Église existante. Son œuvre tout entière sera donc parsemée de passages touchant à la doctrine de l'Église, certains écrits étant directement consacrés à cette thématique, mais cela toujours en rapport avec une question d'actualité ou une polémique imposée par les circonstances. On pensera notamment aux sujets controversés du conciliarisme, du rapport entre Écriture et Église, ainsi que des pouvoirs ecclésiastiques et temporels [2].

Avec M. Beyer, on peut situer le début du recadrage en 1520 avec la publication de la polémique contre Alveld : «De la Papauté à Rome...» [3]. Luther, qui n'était pas anti-papiste au départ [4], y prépare son affrontement avec l'Église en place. Dès lors, les contours de l'ecclésiologie de Luther s'affirmeront toujours plus clairement et se préciseront encore au gré du débat avec l'aile radicale du mouvement réformateur. Un nouveau point culminant est atteint avec «Von den Konziliis und Kirchen» en 1539 (WA 50, p. 509-653) [5]. Cet écrit sera notre principale référence. Mais avant de le situer et de l'analyser, il faut préciser le cadre mis en place par Luther dès 1520 [6].

I. Recadrer l'Église

Tota vita et substantia ecclesiae est in verbo Dei [7]

Dans un premier temps, la question principale pour Luther est de savoir si le pouvoir papal relève de l'ordre divin ou humain (WA 6, p. 286 sq. = MLO II, p. 15 sq.). Aussi bien en épistémologie qu'en herméneutique théologique,

[2] M. LIENHARD, *op. cit.*, p. 120 sq. Voir aussi la liste des questions ecclésiologiques particulières à la fin du Moyen Âge : p. 179, note 31, en se référant à O. H. Pesch.

[3] *Werke*, édition de Weimar, 1883 sq. (réédition 1961 sq. = WA) 6, p. 285-324 ; *Œuvres de Martin Luther*, Genève, Labor et Fides, 1966 (= MLO) II, p. 11-56. Dans la suite, on utilisera ces sigles directement dans le texte principal, mais sans ajouter aux chiffres des pages ceux relatifs aux lignes de la WA. On consultera M. LIENHARD (*op. cit.*, p. 263 sq. et *passim*) et R. SCHWARZ (*op. cit.*, p. 11-13) pour les éditions disponibles en allemand et en français ainsi que pour les instruments de travail ou la littérature secondaire.

[4] M. LIENHARD, *op. cit.*, p. 123 sq.

[5] Une traduction de cet écrit est prévue dans l'édition de la Pléiade des œuvres de Luther. L'importance à la fois historique et systématique de ce texte peu connu du public francophone justifie largement cette parution.

[6] Nous sommes pour l'essentiel redevable aux études de Beyer et de Lienhard.

[7] «L'Eglise doit sa vie et son être entièrement à la Parole de Dieu», WA 7, p. 721 ; cf. aussi WA 12, p. 194-195 et WA 30 II, p. 682.

l'Écriture Sainte fournit la base et le critère de cette connaissance [8]. Qui connaît l'Église doit cette connaissance au Christ, et la connaissance du Christ ressort de la lecture de l'Écriture instruite par le Saint-Esprit (WA 6, p. 302). La Parole qui engendre et réalise l'Église est pour Luther une réalité intérieure et divine.

Appliquant ce critère à Eph 4, 3-6, Luther pose qu'il n'y a qu'une seule chrétienté – terme qui désigne chez lui l'Église universelle. Elle est composée de tous ceux qui vivent dans la foi, l'espérance et l'amour. Le Réformateur définit cette assemblée comme celle des cœurs (WA 6, p. 292-297 = MLO II, p. 21-27). Autrement dit, la communion des saints et donc l'unité du peuple de Dieu se font dans l'Esprit, en dépit de toutes les différences et distances dont elles sont marquées par ailleurs. Qui plus est, cette chrétienté se présente comme royaume du Christ, ou de Dieu, soustrait à toutes les communautés charnelles ou mondaines (selon Jn 18, 36 et Luc 17, 20 sq. ; cf. WA 6, p. 293 = MLO II, p. 22), comme Luther le précise en usant d'une terminologie juridique. Il vise ainsi à formuler le rapport à la fois vis-à-vis de Rome et vis-à-vis du monde en général. L'*ecclesia spiritualis* est donc universelle, alors que l'Église romaine n'est que particulière, de même que les Églises grecques ou hussites. En l'occurrence, on constate la captivité de l'Église comme conséquence de l'apostasie de Rome. Dérivées du nom du Christ, l'existence du chrétien individuel et celle des chrétiens en communauté sont elles aussi spirituelles. L'unité spirituelle ne se définit donc pas sociologiquement mais exclusivement de manière théologique, dans l'horizon de la justification du pécheur par la foi seule.

Trois conséquences s'ensuivent :

- Puisque le Christ est la tête (*caput*) de l'Église, le pape ne possède aucun pouvoir sur les chrétiens et ne peut décider qui est chrétien. Entre le chef au ciel et les fidèles sur terre, aucune institution à caractère vicarial ne s'interpose (WA 6, p. 293 et 298 = MLO II, p. 22 et 28). Le Christ seul fait de quelqu'un un chrétien, c'est-à-dire sans se servir d'un lieu et de moyens visibles [9].
- Une spiritualisation de l'assemblée des croyants est cependant à écarter. La seule distinction en adéquation avec la structure de l'Église est celle de la foi concrète de l'individu, membre du corps. Le rang défini par la hiérarchie politique ou sociale ne saurait faire taire celui ou celle «qui croit, espère et aime davantage».
- En dépit de la parole de Dieu publiquement proclamée, la vie chrétienne est toutefois essentiellement cachée en Christ (WA 6, p. 295 = MLO II,

[8] La connaissance procurée par la raison n'est pas ici invoquée, car elle peut être ambiguë : par exemple, établir une relation typologique entre la figure vétérotestamentaire du prêtre et la figure prétendument néotestamentaire du pape est faux même si cette interprétation se fait à l'aide de la raison.

[9] Y. Congar, *Vraie et fausse Réforme, op. cit.*, p. 365.

p. 25)[10], figure d'argumentation qui va jouer un rôle important dans la pensée ecclésiologique de Luther (cf. WA 7, p. 724, p. ex.). Elle est cachée pour le monde mais ne dissimule pas une autre Église que celle qui est engendrée par la Parole et visible aux signes extérieurs.

Cela n'empêche pas Luther de distinguer deux, voire trois manières de discourir sur l'Église (WA 6, p. 296-297 = MLO II, p. 25-27). À la différence de celle qu'on vient d'exposer, la seconde manière est celle de définir la chrétienté comme

> une assemblée dans une maison ou paroisse, évêché, archevêché, papauté, dans laquelle assemblée, on pratique les gestes extérieurs, tels que chanter, lire, vêtements sacerdotaux. Et avant toutes choses, on dit ici état spirituel les évêques, prêtres et religieux, non à cause de la foi, que peut-être ils n'ont pas, mais parce qu'ils sont bénis avec des onguents extérieurs, qu'ils portent couronnes, qu'ils portent vêtements particuliers, font des prières et des œuvres particulières et célèbrent la messe, sont debout en chœur, et pratiquent visiblement tout ce qui appartient à cet office divin extérieur. (MLO II, p. 25-26 = WA 6, p. 296)

Pour une telle conception de l'Église, il n'y a pas d'attestation dans l'Écriture[11].

Aussi nécessaire que soit cette distinction discursive, en réalité les deux types d'Église ne sont pas séparables, pas plus que l'âme et le corps humains ne le sont. L'Église spirituelle, intérieure, sera toujours noyée dans la masse du *corpus permixtum*, l'Église sociologiquement et juridiquement établie. Mais tout comme les chrétiens authentiques sont cachés à la connaissance sensible, de même personne ne peut percevoir qui est «mort au regard de Dieu» (MLO II, p. 26 = WA 6, p. 297). Avec Augustin, Luther voit l'Église comme un peuple en route, toujours en quête du pardon et ayant besoin d'être délivré du mal qui le poursuit.

L'Église ainsi circonscrite ne manque cependant pas de signes perceptibles (*notae ecclesiae*) tels que le baptême, le sacrement d'autel et l'Évangile proclamé (WA 6, p. 301 = MLO II, p. 30)[12]. Ils sont censés transporter vers l'extérieur l'essence profondément intérieure de l'Église. «Tota vita et sub-

[10] *Ecclesia abscondita* (WA 7, p. 722 ; WA 5, p. 47, etc.) deviendra *ecclesia invisibilis* (WA 7, p. 710).

[11] «Selon une troisième manière de discourir, on dit aussi églises, non la chrétienté, mais les maisons construites pour l'office divin, et par suite, on étend le petit mot «spirituel» aux biens temporels...» (MLO II, p. 27 = WA 6, p. 297)

[12] Ici, seuls le baptême et l'Évangile «produisent» des chrétiens. Par ailleurs, l'Évangile (oralement transmis) passe souvent avant les autres signes comme signe le plus certain, parfois même à l'exclusion des autres, p. ex. WA 7, p. 720-721. Cf. WA 25, p. 97 : «Partout où l'Évangile est sincèrement prêché, là le règne du Christ est présent. Cette marque de l'Église ou du Règne du Christ ne saurait te tromper. Car partout où est la Parole, là est (aussi) l'Esprit Saint tant auprès de l'auditeur qu'auprès de l'enseignant.»

stantia est in verbo Dei» ne formule donc que le sommet de l'argumentation. L'incarnation du Verbe dans l'humanité du Christ et dans les fruits tangibles de l'Évangile ne se trouve pas mise en cause pour autant. Au contraire : il est nécessaire que l'Église soit enveloppée dans la chair (WA 39 II, p. 161) [13]. On aura l'occasion de le voir dans l'écrit de 1539.

Corpus permixtum

Règne du Christ sur terre, liée à l'œuvre du Saint-Esprit et donc soustraite à la maîtrise humaine – telle est l'idée dominante que Luther se fait de l'Église. Si sa réalité n'est dicible qu'à l'aide du troisième article du Credo, elle est cependant placée dans le monde, et là, le salut est caché à tel point que la réalité ecclésiale se traduit en expérience de désespoir. Luther ne conteste pas le bien-fondé d'une organisation extérieure. L'Église-institution, si elle n'est pas identique à la communauté rassemblée dans et par l'Esprit Saint, se présente néanmoins comme une réalité sociologique et politique. Cependant, nul doute que le baptême y fait naître l'Église véritable. C'est donc la mise au pas de celle-ci par Rome ou par les anabaptistes qu'il s'agit de combattre (d'où la nécessité de la Réformation), plutôt que sa condition terrestre et institutionnelle. Mais comment lire cette condition théologiquement? Luther devra parvenir, à travers les débats avec l'Église romaine et des événements provoqués par sa Réforme, à une nouvelle compréhension de l'œuvre salutaire de Dieu tout entière. C'est dans ce contexte qu'il faut placer le discours, à facettes multiples, que Luther tient au sujet des règnes (ou cités), des pouvoirs (*Regimente*, ou autorités temporelles, glaives, institutions ; mot souvent utilisé par Luther comme synonyme de règnes) et des états (*Stände*) tels qu'ils se déploient dans la création, la conservation et la rédemption du monde. Alors que le règne indique le fait et l'étendue de l'exercice du pouvoir, le *Regiment* se réfère à la manière dont s'exerce ce pouvoir. Par le biais de cette distinction, Luther désigne deux modes de l'agir divin dans le monde et dans les consciences. Notre propos ne peut reprendre cette problématique que dans la mesure où elle touche à l'ecclésiologie. En ce sens, quatre points sont à noter [14] :

a) Parler du règne du Christ (de Dieu) signifie rejoindre l'eschatologique : le présent des chrétiens est caché, leur avenir objet de promesse. Quant au règne du monde, il peut soit désigner la sphère du diabolique, soit le lieu de la création divine.

[13] Le double caractère de l'Église suscite une précision quant à la relation entre tête et membres. L'œuvre du Christ se communique et s'incorpore aux fidèles grâce à l'œuvre du Saint-Esprit, telle qu'elle est confessée au troisième article du Credo ; le ministère de la prédication est alors de nature *fonctionnelle*, un moyen entièrement déterminé par le message à transmettre (WA 6, p. 300 = MLO II, p. 29-30).

[14] M. BEYER, *art. cit.*, p. 99-108.

b) Pouvoirs civil et spirituel ont comme objectif commun de libérer le monde du diable (WA 31 I, p. 243 = MLO VI, p. 229-230 ; WA 28, p. 329). Une telle libération ne permet cependant pas de mener une vie tranquille. Elle est plutôt le théâtre du combat entre les deux règnes (*duo regna in mundo* : la chair, le monde, le diable, puissances auxquelles s'opposent Dieu et sa Parole) au cours duquel les hommes succombent eux-mêmes au monde ou s'intègrent sans cesse à nouveau comme sujets libres au royaume du Christ. Dans l'espace structuré de la sorte, le chrétien est effectivement citoyen de deux patries (WA 11, p. 253 = MLO IV, p. 21-22). L'Église pécheresse ne demeure Église du Christ qu'en écoutant la parole de Dieu (WA 31 I, p. 423).

c) Les pouvoirs institués par Dieu se présentent dans le monde comme des ministères sans lesquels la vie ne peut demeurer (WA 30 II, p. 554 sq. = MLO IX, p. 179 sq.). Des hommes du *corpus mixtum* exercent leur domination sur d'autres hommes du même corps. Placés conjointement avec les non-chrétiens sous l'autorité civile, les chrétiens se mettent au service du prochain ; eux qui n'auraient pas besoin du glaive, en usent au nom de l'amour [15]. Le règne du Christ ne se rend pas pour autant dépendant des moyens de pouvoir extérieurs. Le ministère spirituel (de la prédication) signifie en effet service de la Parole de Dieu. Opposé à sa réduction à une simple instance morale, il a mission de montrer l'incapacité humaine de produire son propre salut ou son propre (pseudo-)évangile : ce faisant, il enseignera les âmes et les conduira à la vie éternelle [16]. L'autorité civile, elle, n'a pas mission de sanctionner l'hérésie. L'essentiel consiste à ne pas mélanger les pouvoirs ni à faire intervenir l'un arbitrairement dans la sphère de l'autre. Non pas régner avec l'Évangile comme code, mais avec l'amour comme mesure! Par cette devise, Luther échappe à la spiritualisation du *corpus mixtum*.

d) La pluralité des mandats, professions et comportements est synthétisée dans la conception des trois hiérarchies (*ecclesia*, *politia*, *œconomia*, mentionnées aussi dans «Von den Konziliis und Kirchen» ; parfois, Luther y ajoute l'amour chrétien). Chacun participe à tous ces états, qui ne sont pas des castes intouchables. Ils se concrétisent dans les ministères de la prédication, du magistrat et du père de maisonnée. Ces états relèvent du droit naturel et, de ce fait, ils ont une qualité à la fois séculière et divine, une action raisonnable au sens de ce droit n'étant en fait possible qu'en fonction de l'écoute de

[15] WA 11, p. 260 (= MLO IV, p. 29) : «Nul chrétien ne doit porter le glaive ni faire appel à lui pour lui-même et pour ses propres affaires; mais lorsqu'il s'agit d'un autre, il peut et doit le porter et faire appel à lui, afin que la méchanceté soit réprimée et la piété protégée» (cité d'après M. LIENHARD, *op. cit.*, p. 92).

[16] Ce ministère doit «enseigner à tous les états (*Stände*) comment ils doivent extérieurement se comporter dans leurs charges et dans leurs états, afin de bien faire aux yeux de Dieu. Il peut consoler les affligés, donner des conseils, arranger de mauvaises affaires, raffermir des consciences qui sont dans l'erreur, aider à observer la paix» (WA 30 II, p. 537 = MLO IX, p. 171, cité d'après M. LIENHARD, *op. cit.*, p. 98).

l'Évangile. En tant que Loi et Évangile, la prédication touche à la fois le non-chrétien et le chrétien. Par cette conception, l'homme est convoqué comme répondant public et acteur responsable. En particulier, le chrétien utilise son état «laïc» pour mettre en œuvre précisément ce régime qui est commun à tous les chrétiens en vertu du baptême, base indépassable de l'état chrétien. Et pourtant nul état ne conduit au salut ; celui-ci est réservé à la foi en Jésus. Ceux qui y adhèrent feront cependant de bonnes œuvres (WA 26, p. 505 = MLO VI, p. 180). La communauté des baptisés, structurée par les états, telle est l'Église. Et Luther d'ajouter dans sa lettre «À la noblesse chrétienne de la nation allemande» : «Car tout ce qui provient du baptême peut se vanter d'être déjà consacré prêtre et Évêque et Pape, encore qu'il ne convienne pas à tout un chacun d'exercer une semblable fonction» (MLO II, p. 86 = WA 6, p. 408 ; MLO XV, p. 33 sq. = WA 40 I, p. 59 sq.). Postulat à proprement parler explosif!

En dépit des sphères qui ne doivent pas être mélangées, le sacerdoce universel permettrait donc aux laïcs, au prince par exemple, de gérer une situation de crise touchant au ministère de la prédication. Ce «Notamt» de l'autorité temporelle est en effet envisageable lorsque l'Église s'avère elle-même incapable de gérer ses problèmes [17].

II. Reconnaître le peuple de Dieu

Une tentative de vulgarisation des idées ecclésiologiques de Luther

On connaît les événements de 1530 : Charles Quint convoque la diète d'Augsbourg afin «d'être et de lutter sous le même Christ», tout en réclamant des protestants un alignement à la *sancta catholica et Romana ecclesia*. Pour la Confession d'Augsbourg en revanche, les cérémonies et les traditions d'origine humaine ne fondent pas l'unité des chrétiens ; il suffit de prêcher l'Évangile comme il faut et d'administrer les sacrements selon la parole divine. Cette disposition tient ensemble le règne caché du Christ et la communauté structurée des baptisés. L'ordre extérieur de celle-ci n'est par conséquent pas négligé. On peut donc retrouver dans les articles VII et VIII de la Confession d'Augsbourg l'articulation ecclésiologique que Luther avait mise en œuvre dix ans auparavant. La démarche de Luther n'a jamais été sectaire, pas plus que celle de Calvin [18]. Mais ces affirmations denses et peu explicites quant à la nature même de la *congregatio sanctorum* ont provoqué le refus des controversistes qui ne voulaient la comprendre que dans la perspective du droit canonique : comment traiter le cas des pécheurs et leur statut dans la communauté?

[17] Comme le montre l'exemple de la surveillance et de la «visitation» (visite) que les Églises de Saxe exerçaient à leur propre égard.

[18] Cf. M. LIENHARD, *op. cit.*, p. 192.

C'est pourquoi Melanchthon devait reprendre et développer l'ecclésiologie luthérienne dans l'*Apologie*. Sous l'aspect de la communauté des baptisés, les pécheurs font bien entendu partie de l'Église ; sous l'aspect de la *congregatio sanctorum*, les signes extérieurs ne remplacent cependant pas la communion des biens éternels dans le cœur – et cette différence ne se donne pas à voir. Alors que Melanchthon était disposé à faire des concessions, Luther ne transigea nullement. Au contraire, et progressivement l'identification du pape avec l'Antéchrist ne lui sembla pas seulement marquer l'incompétence spirituelle du pontife romain, mais dénoncer aussi son existence comme corps étranger à l'intérieur même de l'Église. Ainsi, toutes les prétentions de la papauté sont d'emblée disqualifiées, même *iure humano*, étant donné que l'exercice de la papauté reste inconciliable avec les trois états. Le problème ecclésiologique de l'unité embraye ici sur la situation qui a occasionné le traité «Von den Konziliis und Kirchen».

Pratiquement toutes les diètes avaient été confrontées aux demandes des deux partis confessionnels qui s'étaient opposés l'un à l'autre, visant à convoquer «un concile général, libre et chrétien». Surtout dès les années 30 du XVIe siècle et après avoir refusé pendant longtemps toute entrée en matière, Rome se montrait plus disposée à faire des concessions dans la question du concile réclamé par Luther ou par certains princes. Paul III le convoqua finalement pour le mois de mai 1537 à Mantoue, le renvoya à Vicenza et finalement le remit à une période indéfinie dès 1539. Ce n'est donc qu'en 1545 que le concile s'ouvrit à Trente. Compte tenu des rapports de forces réels, il n'y avait cependant aucun espoir que les Églises issues du mouvement réformateur pussent s'y faire entendre. Toujours est-il qu'une tendance visant une réforme de l'Église sur la base des premiers conciles et des Pères se fit sentir des deux côtés de la barrière confessionnelle.

La première annonce du concile en 1536 avait provoqué la question de savoir si «les protestants» devaient accepter l'invitation et se faire représenter. Tout en distinguant les articles qui ne suscitent pas de dissension ou dont on peut raisonnablement disputer entre savants par rapport à d'autres qui ne supporteraient aucune concession, Luther développa une attitude pessimiste dès la diète de Worms (WA 7, p. 832-837 = MLO II, p. 313-316), particulièrement durant les années difficiles de 1523/24 et à nouveau dans la préface aux articles de Smalcalde de 1537 (WA 50, p. 192 sq. = MLO VII, p. 223 sq.) : une décision conciliaire relèverait nécessairement plus d'une démonstration de pouvoir que de l'amour de la vérité.

En ce sens, la prise de position de Luther représenta une sorte de «suivi» des articles de Smalcalde. Luther saisit l'occasion pour une mise au point des propos jusqu'ici occasionnels au sujet du concile et pour un développement plus systématique de cette question. Par ailleurs, dès 1539, Charles Quint poursuivit le plan d'une dispute ayant pour objectif l'élimination de la scission religieuse dans l'empire. Ce plan se réalisa dans les colloques («Religionsgespräche») à Haguenau, Worms et à Ratisbonne en 1540/41, auxquels Me-

lanchthon participait, mais sans que Luther ne donne son accord aux divers textes proposés pour trouver une issue. Luther critiquait notamment l'inflexion au sujet de la justification [19].

Notons encore que la situation en 1539/41 s'était beaucoup modifiée par rapport à 1520. L'ecclésiologie de Luther n'a plus Rome comme cible unique, mais elle se situe également par rapport à toute une série de déviances à l'intérieur même du protestantisme en genèse.

La partie à proprement parler ecclésiologique intervient vers la fin du traité «Von den Konziliis und Kirchen» (WA 50, p. 624-653). Les principes qui y sont exposés sous-tendent-ils le débat au sujet des conciles ou en sont-ils la conséquence? S'il est sans doute justifié de lire cette dernière partie à la lumière des deux premières, l'inverse ne s'impose pas moins [20]. C'est parce que Luther a une idée claire de ce qui constitue l'*ecclesia* qu'il parvient à sa conception des conciles, de leurs misères et de leurs gloires.

Quelle est cette idée de base dans l'écrit en question?

Le saint peuple de Dieu

Au lieu de céder soit à la pression populaire, qui voudrait définir l'Église à partir de la visibilité de certains dignitaires, soit à la pression scientifique, qui procéderait à la lecture de la tradition, Luther dit vouloir en rester à la foi des enfants, plus précisément à ce que les enfants apprennent au catéchisme : «Je crois une sainte Église chrétienne, communauté des saints», c'est-à-dire un rassemblement de personnes qui sont chrétiennes *et* saintes. Le mot «Église» ne rendrait pas vraiment le sens de cet article, c'est-à-dire rassemblement de chrétiens et de saints.

Car l'étymologie du terme *ecclesia* (cf. Actes 19, 39 et ailleurs) ne qualifie pas spécifiquement ce rassemblement de personnes ; il peut y en avoir de plusieurs types différents. Mais s'agissant du peuple chrétien, il est *sancta catholica Christiana*, défini par sa foi au Christ et bénéficiaire du Saint-Esprit qui le sanctifie. Cette sanctification comprend certes le pardon des péchés, mais aussi la mort aux péchés. Et, de ce fait, Luther va constamment combiner les principes ecclésiologiques avec les deux tables de la loi. Autrement le peuple ne serait pas «saint». De qui est-il composé? L'Église comprend le peuple de Dieu décrit dans l'Ancien Testament, la chrétienté de la foi ainsi que la chrétienté sous son aspect plus sociologique. Le lien avec les commandements n'est donc pas fortuit ; il souligne l'opposition à la spiritualisation, sans pour autant se réduire à un simple agir.

[19] R. Schwarz, *op. cit.*, p. 210-212.

[20] Notre exposé, qui présente et problématise en même temps le texte de Luther, met donc l'accent sur cette dernière partie aux dépens de la problématique du concile.

Un tel recours à une foi simple aurait d'emblée pu clarifier l'usage impropre du concept «Église». On ne se serait alors jamais permis de le définir via le pape, les évêques et les moines qui, ne vivant ni dans le Christ, ni dans la sainteté, ne correspondent pas à un peuple. Bien plus : l'usage revendiqué du vocable «Église» s'impose étant donné la confiscation du sens de ce terme par le rassemblement papiste ; il y désigne en effet des édifices ou des peintures représentant des apôtres, des disciples, voire Marie. Or, «Église» doit signifier un peuple saint et chrétien jusqu'à la fin des temps :

> qu'il y ait donc toujours un peuple saint dans lequel le Christ vit, opère et gouverne *per redemptionem*, par grâce et pardon des péchés, ainsi que le Saint-Esprit *per vivificationem et sanctificationem*, par l'expulsion quotidienne des péchés et le renouveau de la vie, à savoir que nous ne demeurions pas dans les péchés mais conduisions une vie nouvelle dans les œuvres bonnes et non dans les vieilles œuvres mauvaises, selon les dix commandements ou deux tables de Moïse. [21]

En contraste, la définition de l'Église comme *sancta ecclesia Romana* démasque l'Église papiste comme un retour au pur paganisme, le paganisme romain. La vraie sainteté chrétienne lui est absolument contraire.

Mais qu'est-ce que la sainteté? Un excursus permet de le préciser. Elle est entièrement définie par le Saint-Esprit qui provoque la foi au Christ et ainsi sanctifie les croyants. D'après 2 Cor 3,3, les tables de la Loi sont inscrites dans le cœur humain. La première se résume dans le déploiement des trois vertus théologales : connaissance vraie du Dieu vrai, victoire sur le diable et ses manifestations anthropologiques, louange pour la vie en Dieu. Voilà la raison pour laquelle le Saint-Esprit est appelé sanctificateur ou vivificateur. Dans la sainteté chrétienne, le décalogue, qui formule la volonté de Dieu, trouve son accomplissement.

Quant à la deuxième table, elle concerne la sanctification corporelle que Luther s'empresse d'inclure [22] pour s'opposer, cette fois, aux antinomistes dont le discours au sujet des péchés et de leur rémission passe pour du «babillage» : ils enseignent le Christ tout en l'anéantissant par leur enseignement même. La première table ne saurait être adéquatement comprise lorsque la deuxième n'est pas respectée, ce que Luther illustre avec l'appui d'exemples flagrants de ce qui est considéré comme la sainteté à la romaine.

Si donc la confusion est grande au sujet de la véritable Église, quels sont les critères permettant de reconnaître le peuple chrétien et saint sur cette terre, et inversement, permettant à celui-ci de reconnaître la vraie Église? Peut-on en donner quelques-uns qui garantiraient sa présence au milieu du *corpus mixtum*? Luther en expose sept, d'une importance inégale, mais de l'ordre de

[21] WA 50, p. 625 (cf. aussi : WA 50, p. 629-31). L'expression «heilig christlich Volk» exclut d'emblée tout malentendu hiérarchique ou institutionnel ; elle est utilisée comme un équivalent pour *catholica sancta*.

[22] En anticipant le célèbre adage du piétiste wurtembergeois Œtinger : «Leiblichkeit ist das Ende der Wege Gottes!»

l'Église visible, c'est-à-dire concrètement visible. Sa démarche s'inscrit dans une tension entre la patrie à venir, d'une part, et l'existence terrestre dans la détresse, d'autre part, condition à laquelle la foi n'échappe en aucune manière. Ce passage insiste davantage sur l'extériorité des marques de l'Église que le cadre général.

Pour un visage public identifiable

Luther énumère donc sept critères concrets qui peuvent aider à identifier le visage de l'Église visible.

1) *Ecclesia verbo Dei generatur, alitur, nutritur, roboratur*[23]. Le critère principal et en même temps source de la sainteté du peuple chrétien, c'est la sainte parole de Dieu : elle sanctifie tout, elle est la sainteté même de Dieu (Rom 1, 16, 1Tim 4, 5). C'est le Saint-Esprit lui-même qui l'amène et oint l'Église, à la différence de l'huile que le pape dispense. Tel un onguent guérisseur, la Parole apporte l'onction en vue de la vie éternelle. Dans ce registre, la Parole est externe, «prêchée oralement par moi comme par toi», léguée par le Christ comme signe extérieur qui permet d'identifier le saint peuple chrétien dans le monde. Objet d'une foi sérieuse, cette parole orale se fait entendre sur la place publique. Conclusion : là où tu entends une telle parole, là où tu vois des gens prêcher, croire, confesser et agir en conformité avec elle – là il y a indubitablement une vraie *ecclesia sancta catholica*, quel que soit le nombre de personnes qui la compose. De toute manière et selon Es 55, 11, la Parole de Dieu ne saurait exister sans le peuple de Dieu, et vice versa. La prédication et l'écoute renvoient au peuple : sa foi et la parole se conditionnent réciproquement.

Ce miracle exorcise tous les types de diables imaginables (cf. Mc 1, 26 ; 9, 26) dont toute une série de personnages, sarcastiquement énumérés par Luther, sont encore prisonniers. Le diable ne sort de sa victime que lorsqu'il est confronté à la parole dont il ne supporte ni la présence ni la force.

2) Le deuxième critère d'identification : le saint sacrement du baptême, objet d'enseignement et de foi, mis en œuvre selon l'ordre du Christ. À l'enseigne de la Parole, le sacrement est lui aussi signe public et moyen de salut. Lavé des péchés par le Saint-Esprit et ainsi libéré de la mort, le baptisé prend le bain saint de la naissance nouvelle. Peu importe qui baptise, le baptême n'appartient jamais à celui qui baptise ; il est donné au baptisé, de même que la Parole est donnée à celui qui l'écoute et la croit.

3) Le même type d'argumentation s'applique au saint sacrement de l'autel. Ce signe public permet au peuple du Christ de confesser ouvertement son être-

[23] «L'Église naît, est élevée, nourrie, affermie par le Verbe de Dieu», WA 50, p. 630 ; cf. aussi : p. 628-642. Cf. Y. Congar, *Vraie et fausse Réforme, op. cit.*, p. 365 note 96 et p. 367 note 101, où différents passages du même ordre sont cités.

chrétien. Ici encore, le sacrement revêt celui qui le reçoit des ornements d'un roi et d'un prêtre même s'il est dévêtu par ailleurs, c'est-à-dire indépendamment de sa richesse vestimentaire ; de ce fait, il se trouve libéré des usages vestimentaires en cours, usages qui marquaient une dignité particulière. De plus, le sacrement appartient à celui qui le reçoit, non à celui qui le donne, à moins que ce dernier le reçoive également. Seul le peuple de Dieu confesse son identité à travers l'usage de ce signe salutaire, mais cela ne veut pas dire qu'il n'est pas reçu par de faux chrétiens, des incroyants de fait ; ceux-ci ne «dé-sanctifient» cependant pas le peuple de Dieu visible, qui procède à leur punition voire à leur excommunication.

4) Luther ajoute maintenant d'autres *notae ecclesiae* qui le démarquent quelque peu de la Réforme réformée, jusqu'ici en plein accord avec les propos du Réformateur allemand. Le pouvoir des clés (Mt 18, 15-18), s'il n'est pas absent dans l'ecclésiologie réformée, a chez Luther un rang presque analogue à celui de la parole et des sacrements, du moins dans cet écrit. Luther admet la confession et absolution tant publique que privée, car le fait de pardonner ou de punir des péchés atteste de l'existence concrète du peuple de Dieu. Legs du Christ, le pouvoir des clés constitue donc un signe public et un moyen de salut. Luther fait une séparation entre les pécheurs sanctifiés et confessant le Christ, d'une part, et les récalcitrants qui sont à exclure du peuple saint, d'autre part. Une fois de plus, les clés sont celles de l'Église (*claves ecclesiae*) et non du pape (*claves Papae*) ; ces dernières ont de fait été transformées en rossignols, crochets de serruriers, et sont inutilisables pour les trésors de l'Évangile : tout au plus ouvrent-elles les armoires des rois. Le pouvoir des clés n'est pas concentré à Rome, mais distribué à travers le monde habité par le peuple chrétien. Conséquence pastorale au niveau local : ce que les fausses clés pardonnent ne mérite sûrement pas ce pardon et ce qu'elles refusent de délier vaut d'être libéré aussitôt.

5) En citant le lieu classique d'Eph 4, 8-13, le Réformateur va maintenant aborder la question du ministère nécessaire pour la transmission du salut. S'il en va de la tâche de l'Église, la raison essentielle et première de ce fait est, ici encore, le don du Christ. L'ensemble du peuple comme tel serait sans doute incapable d'assumer les fonctions que le Christ confie à des individus. Cette structure ainsi que le consentement joyeux à cette différenciation interne caractérisent précisément le peuple de Dieu. Ce sujet du ministère exige une sorte de digression, mélange d'argumentation théologique et de polémique, au sujet de quelques questions controversées dont les points principaux portent sur le ministère et le mariage des pasteurs. Sous l'apparence d'une grande et grossière polémique, Luther aboutit à ce constat : le pape et son Église sont hostiles au mariage, considéré comme péché, impur, réprouvé par Dieu, alors qu'en même temps ils le disent saint et sacrement. Ce ne peut être qu'un mensonge, sinon ils n'interdiraient pas aux prêtres de se marier.

Si les propos de Luther ne sont pas toujours évidents à saisir, l'argument n'a manifestement pas d'autre intention que de faire comprendre que l'exercice

des ministères, à différents niveaux de la vie du saint peuple chrétien, obéit à la parole de l'apôtre Paul plutôt qu'à celles des juristes voire même des Pères de l'Église.

6) Autre manifestation certaine du peuple de Dieu dans l'Église : le culte public (le «Gemeindegottesdienst») sous la forme de la prière, de la louange et de la reconnaissance. Prier le Notre Père et apprendre à le prier, chanter des psaumes ou d'autres chants spirituels, proclamer la foi, la loi et le catéchisme, voilà ce qui nous assure de la présence du peuple saint. Ce sont les moyens par lesquels le Saint-Esprit le sanctifie, à condition que l'exercice de la piété soit intelligible et donc perfectible, ce qui n'est pas nécessairement le cas chez les religieux et religieuses (qui vivent cloîtrés et ont des cérémonies hermétiques).

7) À notre surprise, Luther ajoute une septième marque ; elle concrétise sa théologie de la croix ou applique celle-ci à l'ecclésiologie. Le peuple chrétien, afin de se conformer à son Seigneur, doit supporter intérieurement tout malheur et persécution, affliction et mal de la part du diable, du monde, de la chair. Il doit trembler dans l'effroi, être pauvre, méprisé, malade, souffrant. C'est en effet le sort de ceux qui se tiennent aux côtés du Christ et de la parole de Dieu (Mt 11, 5). Or Luther dépeint le tableau d'une *ecclesia pressa* qui dépasse de beaucoup toutes les souffrances des juifs, des païens, des turcs. Somme toute, le peuple saint fait une expérience analogue à celle du Crucifié. Ce moyen de salut non seulement rend saint, il est même rédempteur. À nouveau, mettre cela en évidence implique aussi une négation : celle des reliques du bois de la croix et, partant, du commerce qui s'y rattache. Souffrir pour le Christ – voilà qui tue le vieil Adam et apprend à être joyeux dans la tribulation même.

Voilà donc les sept pièces maîtresses [24] de la sanctification chrétienne, les sept moyens de salut (*Heiltümer*), «les sept sacrements», comme le remarque

[24] Dans un sens analogue et légèrement modifié, Luther utilise ce catalogue des *notae ecclesiae* dans «Wider Hans Worst» (WA 51, p. 469-576 ; en particulier : p. 479-485) ; il en déploie même onze (en y ajoutant le Notre Père, le Credo, les Psaumes, le mariage, etc.). Mais il s'agit de débattre de la question de savoir où «l'authentique Église ancienne» et «la fausse Église nouvelle» (différenciation qui remplace les «deux Églises» de 1520?) peut être trouvée – question de fond qui émerge avec la Réforme. Or les communautés évangéliques réformées peuvent être reconnues comme l'authentique Église ancienne malgré l'accusation d'hérésie portée contre elles. Par contre et paradoxalement, l'Église romaine est la fausse Église nouvelle – ce qui d'après R. SCHWARZ (*op. cit.*, p. 210) représente aussi un jugement historique, la religion catholique n'ayant acquis ses formes spécifiques qu'au cours de l'histoire. La polémique contre l'Antéchrist se comprend sur cet arrière-fond. Ce qui complique les choses, c'est le fait que cette fausse Église nouvelle conserve (abusivement) le texte de l'Écriture, du Credo, des sacrements. Deux formes concrètes d'Église se constituent dès lors. Si un degré de continuité avec l'Église de l'Évangile existe, il n'empêche que la papauté ne peut adéquatement représenter le visage de l'Église dans le monde (WA 43, p. 597 sq.; cf. M. BEYER, *op. cit.*, p. 114-15).

Luther ironiquement tout en s'interdisant l'emploi de ce terme abusivement utilisé.

Même si l'effort de se conformer au Christ ne peut conduire à une complète identification avec ce qu'il est réellement, nous sommes engagés sur un chemin qui va s'accomplir eschatologiquement. Comme nous l'avons constaté, Luther le combine principalement avec la réponse à la première table de la loi, qui l'aide à exclure l'homme comme *cooperator Dei* ; mais la deuxième table ne saurait en être dissociée. C'est pourquoi le Réformateur doit récapituler le tout sous l'angle de l'éthique (WA 50, p. 643 sq.).

Parmi les signes extérieurs qui permettent de reconnaître l'Église (vraie), Luther mentionne le respect pour les parents – avec, de leur part, l'éducation chrétienne des enfants en contrepartie, et le service obéissant du sujet – avec la protection du seigneur en récompense. Suit tout un catalogue de vices et de vertus, accompagné d'une sorte de troisième usage de la loi : le décalogue nous permet de voir jusqu'à quel point le Saint-Esprit a conduit la personne qui se sanctifie, afin qu'elle ne se lasse pas de cette tâche permanente qu'est la sanctification. Tout en tout, voilà ce qui définit la sainte Église chrétienne au milieu de laquelle on devrait choisir les délégués au concile proposé afin que celui-ci soit dirigé par le Saint-Esprit[25].

Tout en procédant à une désacralisation des lieux, des heures et de la liturgie dans lesquels la prédication et les sacrements sont inscrits, Luther conclut cependant à la nécessité d'un ordre, notamment à cause du peuple simple et des enfants ; mais il n'est jamais nécessaire au salut, car il ne rend pas le chrétien plus saint. Il ne faut simplement pas déconcerter la foule. Dans la concertation des trois hiérarchies : maison familiale, cité (régime civil), Église, la famille chrétienne peut vivre et s'édifier ; l'école est l'instrument privilégié de la conformation à l'ordre divin et de la préparation aux ministères nécessaires à la marche à la fois de l'Église et du monde. Dieu reste ainsi le maître des trois hiérarchies, sans qu'il y ait de sommet hiérarchique terrestre. L'Église qui ne respecte pas cette gouvernance instituée et désire s'y substituer elle-même mérite qu'on s'en sépare (Ps 2,3 ; divers passages pauliniens). Cette réflexion permet de retrouver la problématique par laquelle Luther avait ouvert son écrit, celle des conciles.

[25] Luther est réaliste : pour le moment, les chapelles du diable sont plus grandes que les temples de Dieu, si l'on pense au premier qui a l'habitude de singer le deuxième, y compris son évangile et ses sacrements. Luther glose de manière acerbe et sarcastique sur des coutumes en vogue dans le catholicisme de l'époque. Une précision s'impose également par rapport aux Schwärmer – tout aussi influencés par le diable que les papistes – qui privilégient l'esprit et déprécient les sacrements sous prétexte de leur effet non immédiat, mais eschatologique. Certes, le Saint-Esprit se cache dans ces signes extérieurs. Les sacrements sont cependant ordonnés, fondés et façonnés par Dieu ; en utilisant des administrateurs, son Saint-Esprit y opère pardon et réconfort. Ce qui manque précisément dans les sacrements et les Églises provenant du diable.

III. Réformer la chrétienté

Concordia christiana?

La problématique des conciles, complément de l'ecclésiologie de Luther [26], occupe le Réformateur bien plus longuement que la partie finale que nous venons d'aborder. Elle ne retiendra notre attention que dans les grandes lignes.

Dans les conditions proposées, Luther se voit obligé de refuser le concile. En analysant les propositions en débat, Luther entend d'abord préciser la nature de la Réformation. La question est : faut-il la mettre en œuvre avec le pape, sans lui ou en rupture avec l'institution traditionnelle? Dans l'introduction, qui attaque la papauté et son objectif premier de conserver le pouvoir, on peut notamment souligner la réponse de Luther à l'appel de se réformer ensemble avec le pape. Si la proposition était sérieuse, une entrée en matière serait possible. Mais elle est jugée hypocrite, puisqu'elle ne fait que renforcer le pouvoir papal (WA 50, p. 510 et 516). Luther estime avoir mieux à faire que de courir après les conciles ; vivre conformément aux commandements est bien plus important. De plus, bon nombre de considérations entourant cette proposition sont inacceptables également : par exemple se réformer à partir des

[26] Depuis la querelle des indulgences, Luther s'était débattu avec l'idée du concile. Sa position peut paraître de prime abord contradictoire : il en appelle au concile (automne 1518, après l'interrogation par Cajetan), convaincu qu'il est de la thèse conciliariste pour laquelle le pape est subordonné au concile ; et pourtant, il en attend peu, sinon rien, étant donné les rapports de forces en jeu (cf. M. LIENHARD, *op. cit.*, p. 108 sq., et p. 124 sq., sur la controverse au sujet du conciliarisme de Luther). – Tout en partageant la vieille idée (de Marsile de Padoue jusqu'à Occam) selon laquelle le concile représente, sans lui être identique, l'Église tout entière et en ayant ainsi de l'estime pour le conciliarisme (WA 39 I, p. 187), Luther réclame un concile surtout en raison de son conflit avec la papauté et non à cause de ses convictions profondes. Déjà en 1518 («Ad dialogum Silvestri Prieratis de potestate papae responsio», WA 1, p. 644-686.), Luther déclare que l'erreur ne ménage ni la papauté, ni le concile ; il le pensera définitivement en 1519 lors de la dispute de Leipzig, lorsqu'il réalise que le concile de Constance s'est trompé en rejetant certaines thèses de Jean Hus. Plus tard, Luther va traduire le texte de la donation de Constantin et préfacer les éditions de la correspondance de Hus. Le concile ne peut jamais concurrencer l'Écriture Sainte, malgré les attentes légitimement investies en lui. Et la vérité de l'Écriture ne saurait dépendre de décisions prises à la majorité. Poursuivi par des difficultés pratiques et face au danger d'une manipulation par le pape qui convoquerait le concile, Luther propose que le pouvoir civil garantisse un concile libre («À la noblesse chrétienne de la nation allemande», WA 6, p. 404-469 = MLO II, p. 79-156). En 1535, dans la «Disputatio circularis feria sexta contra concilium Constantiense», WA 39 I, p. 13-38, Luther rejette l'interdiction de la communion sous les deux espèces, décision qui contredit les commandements divins. – Pour la position des autres Réformateurs au sujet du concile, voir : J. CALVIN, *Institution de la religion chrétienne* IV, chap. IX ; F. SCHMIDT-CLAUSING, «Zwinglis Stellung zum Konzil», *Zwingliana* 11 (1962), p. 479-498 ; H. J. MARGULL (éd.), *Die ökumenischen Konzile der Christenheit*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1961 (les contributions de Meinhold, Seils et Leuba) ; K. BLASER, «Le synode en régime protestant», *RThPh* 122 (1990), p. 67-84.

conciles et des Pères, mais sans pape (WA 50, p. 514). Ayant lu les Pères et étudié les conciles – la suite le démontrera –, Luther en connaît, exemples à l'appui, les contradictions et les inconsistances (WA 50, p. 520). Les querelles n'en finiraient pas. En définitive, seul le principe scripturaire est au-dessus de tout soupçon et permet de se réformer véritablement. Opposer les conciles les uns aux autres, et les Pères aux conciles, conduit dans une impasse.

Luther envisage donc plusieurs manières de concevoir la Réforme ; seule celle relative au principe scripturaire est viable et conduit au but. Elle correspond d'ailleurs au premier des sept sacrements en ecclésiologie luthéro-réformée!

Statut et mission de la vérité conciliaire

Les conciles et les Pères n'ont, dans l'Église, aucune normativité. Cette thèse [27], sous-entendue dans ce qui précède, exige de la part de l'auteur un examen attentif du matériel qui le conduit à l'énoncer [28].

Les conciles principaux sont ceux des apôtres à Jérusalem (cf. Actes 15) et de Nicée (en 325). D'emblée, Luther s'attaque à leurs contradictions internes, démontrées par exemple par le recueil de Gratien. Les défenseurs du concile ne songent même pas à observer ses décisions, comme l'illustre le cas du concile de Jérusalem. Personne ne pense suivre ses prescriptions aujourd'hui. Que peut-on en dire si nous sommes incapables de nous y conformer tout en en récitant la lettre? [29]

Seul le Christ est vérité (*ego veritas*), les Pères et les conciles ne font pas exception à la règle du «*omnis homo mendax*», quelle que soit leur excellence. Ils ne sont que des hommes. Et si la foi s'appuyait sur la parole humaine, l'Écriture sainte serait superflue. Luther propose cette règle, se référant à 1 Cor 3,12 : tout examiner, et se débarrasser de ce qui est bois et paille. Distinguer

[27] R. Schwarz, *op. cit.*, p. 208 sq.

[28] Luther connaissait bien sûr l'*Historia ecclesiastica* d'Eusèbe de Césarée (traduite en latin par Rufin), la *Tripartita* de Cassiodore (mort en 563), *l'Histoire des papes* de Platina (mort en 1481), les canons des conciles réunis dans le *Decretum Gratiani* ; mais ces sources, mentionnées à divers endroits dans son écrit (WA 50, p. 552-553 ; p. 591-594 ; p. 519-521), ne le satisfaisaient pas. Lorsqu'en automne 1538, un nouveau recueil de sources parut sous le titre *Concilia omnia, tam generalia quam particularia* (2 vol., Cologne, 1538), édité par le franciscain Peter Crabbe, Luther s'enthousiasma. La lecture de ce recueil en janvier 1539 lui permit de terminer le travail commencé sur les conciles en peu de temps (14.3.1539), avec deux éditions la même année.

[29] Ou bien tous sont liés par les décisions qui y ont été prises, ou bien tous sont libres. Si on suivait les décisions rapportées par Actes 15 et inspirées par le Saint-Esprit, il faudrait devenir juif ou végétarien. Plus grave encore, la décision nicéenne concernant la pertinence de la guerre : à qui s'adresse-t-elle? À des moines? Tous devraient alors fuir le monde et suivre Saint Antoine au désert! Ces lois sont dangereuses et inutiles. Quant aux Pères, l'exemple de la querelle entre Cyprien et Augustin à propos du baptême des hérétiques démontre parfaitement les contradictions et la désunion. Tout le monde choisit les arguments qui servent sa cause. En attendant : qui prêche et qui baptise?

la lettre de l'Esprit. Alors que la Bible provient au moins du peuple d'Abraham – peuple de l'Alliance – et peut donc se réclamer d'une certaine proximité avec Dieu, il n'en va pas de même pour les écrits postbibliques, qui sont donc plus éloignés de la vérité. Dans aucun concile ni chez aucun Père on ne trouvera l'ensemble de la doctrine chrétienne : tout au plus s'y livrera un aspect. Il s'agit de ne pas oublier que l'Église existait avant les conciles qui, eux, n'existeraient pas sans la Bible! Les conciles ne peuvent donc être une autorité dernière. L'application de ces critères permet de vérifier le propos d'Augustin : *Errare potero, haereticus non ero* [30]. Le pouvoir d'un concile ne pourrait consister que dans le fait de ne rien décider contre l'autorité apostolique et contre l'Écriture. Aucune promesse quant à la présence *ex officio* du Saint-Esprit dans une telle assemblée n'existe, même s'il agit comme un principe rassembleur pour les gens qui le confessent. C'est pourquoi les Pères conciliaires ne peuvent se réclamer d'une succession apostolique qui leur garantirait l'absence d'erreur (WA 39 I, p. 186 sq.).

Luther s'engage alors à dire positivement et négativement ce qui, à ses yeux, fait le concile. La suite de notre texte, dans sa deuxième partie, y répond.

Fort de l'élaboration de critères herméneutiques, l'auteur, dans la section la plus longue de cet ouvrage tardif, analyse successivement les circonstances, le déroulement et les résultats des conciles de Nicée, Jérusalem [31], Constantinople (en 381), Ephèse (en 431), ainsi que Chalcédoine (en 451), avant de s'exprimer d'une façon plus générale sur ces réunions d'Églises. À propos des querelles trinitaires et christologiques, Luther montre avec insistance que les articles de foi, tel celui de la divinité du Christ, ne relèvent pas d'une invention par le concile ni par l'Église. Cette foi est reçue de la part des apôtres, donc à travers l'Écriture. La même chose vaut pour les autres conciles : aucun ne produit, en fin de compte, un article de foi ou des règles éthiques, liturgiques ou juridictionnelles qui ne seraient pas déjà contenus dans la Bible elle-même. D'ailleurs, en quoi auraient-ils la compétence de le faire? Le Saint-Esprit ne donne rien de neuf en dehors du Christ. Inversement, si les décisions sont en rupture avec son enseignement, on peut en conclure que le Saint-Esprit n'a assurément pas été présent (WA 50, p. 591 ; p. 603 ; p. 605 sq. ; p. 580). Si, dans la ligne augustinienne, on suit l'Esprit plutôt que la lettre, cette évidence saute aux yeux. Cherchant à prévenir la dérive, Luther souligne le fait que les principaux conciles ont défendu l'Écriture Sainte contre la méprise et la déformation.

Par ailleurs, le Réformateur examine très précisément les jeux de pouvoir qui se déroulent à l'arrière-fond des querelles et en expliquent une bonne partie.

[30] WA 50, p. 545 ; WA Br (lettres) 1, 190 : «Je pourrai me tromper, je ne serai jamais un hérétique» (lettre 87 de 1518).

[31] La reprise d'Actes 15 interrompt la chronologie. La référence au concile des apôtres intervient pour souligner le salut sans les œuvres ni les mérites. Dans cette perspective, les prescriptions décidées à Jérusalem relèvent de la loi qu'il est impossible de suivre ou dont les contingences historiques sont périmées du fait de la disparition des judéo-chrétiens. Personne ne les observe : il s'agit de règles rituelles qui relèvent de la situation historique. Le commandement de l'amour s'applique différemment dès que le contexte change.

Il rectifie un certain nombre d'opinions historiques ou doctrinales qui s'attachent aux figures d'Arius, Nestorius ou Eutyches : il les renvoie dos à dos. Les conciles sont souvent à l'enseigne de ces messieurs, c'est-à-dire inconséquents [32]. Luther témoigne ainsi d'une conscience développée des présupposés qui peuvent sous-tendre l'approche des conciles par des historiens qui sont eux-mêmes prisonniers d'une myopie nestorienne ou eutychienne. Au demeurant, l'hérésie s'est développée malgré les conciles, ce qui incite à se référer à quelque chose de plus sûr, à savoir l'Écriture sainte [33].

Que ressort-il de cette analyse aux yeux du Réformateur? Celui-ci définit négativement et positivement le pouvoir des conciles de la manière suivante :

a) si le concile n'a aucun pouvoir d'imposer de nouveaux articles de foi, il peut en revanche les juger critiquement, le cas échéant les condamner («anathematizamus : voilà leur ministère», WA 50, p. 615) ; s'il le fait, c'est le Christ lui-même qui parle, ce qui est redoutable ;
b) s'il ne relève pas de sa compétence d'ordonner des œuvres nouvelles et bonnes, non enseignées dans l'Écriture sainte, le concile a cependant la tâche de condamner le mal ainsi que les œuvres qui contredisent l'amour ;
c) s'il n'est pas autorisé à introduire des cérémonies nouvelles, le concile peut en revanche en rejeter ;
d) si le concile s'abstient de mélanger le profane et le sacré, le régime politique et le régime spirituel, il se sentira en revanche libre de condamner des pratiques, papales en l'occurrence, qui aboutissent à cette confusion ;
e) s'il n'a aucun pouvoir de renforcer la tyrannie religieuse par des décrets, le concile peut en revanche instituer des dispositions (par exemple lieu et heure du culte) dont le peuple peut tirer un bénéfice.

Tout en étant limitatif, le pouvoir du concile est surtout limité. Faut-il supprimer cette institution complètement? On peut en effet connaître tous les conciles et tout en savoir sans être un chrétien pour autant. Résumée dans les catéchismes, l'Écriture contient tout ce que les conciles proposent, et même

[32] Luther en montre les inconséquences: par exemple le rejet de la communication des idiomes par Nestorius qui défendait par ailleurs – et contrairement à ce que Rome dit – l'unité de la personne du Christ. Mais il n'y a qu'un Christ; son unité entraîne obligatoirement la communication des idiomes. Cette notion est beaucoup plus tardive ; elle postule que chacune des natures divine et humaine participe pleinement aux propriétés de l'autre. Au temps de la Réforme, elle joue un rôle important.

[33] Développant son intérêt humaniste pour l'histoire depuis les années 30 (cf. R. Schwarz, *op. cit.*, p. 208), Luther avait un œil pour les présentations tendancieuses de l'histoire de l'Église, discipline qu'il aimait et maîtrisait bien. Cela ne veut pas dire néanmoins qu'il pratiquait une historiographie objective au sens moderne. Luther manifestait également une certaine tendance, celle de prouver que les premiers conciles n'avaient pas émis de nouveaux articles de foi, mais seulement confirmé les anciens, jugés conformes à la vérité biblique. Il introduisait la doctrine christologique plus tardive de la communication des idiomes dans les conciles d'Ephèse et de Chalcédoine, si bien que sa lecture de l'histoire représente un produit original de savoir historique et de relectures de bien des détails. Dévoiler la vérité sans crainte – voilà la devise de l'historien Luther (cf. WA 50, p. 384-385).

mieux. C'est pourquoi les pasteurs, les instituteurs ou la foi des enfants équivalent à tous les conciles. Luther appelle «petits conciles» ce qui a lieu quotidiennement lorsque ces croyants répandent l'Évangile. Ils enseignent autant sinon plus, comme le montre le cas d'Augustin (WA 50, p. 615-17). Les évêques ne pouvant rester réunis en permanence, les pasteurs et les instituteurs produisent par leur enseignement continu des «évêques» et des «conciles». Ce sont eux qui maintiennent l'Église dans la recherche permanente de la vérité, dans le combat contre les erreurs, dans les actes d'amour, bref dans la sanctification (WA 50, p. 617 et 623).

Pour Luther, si un concile devait voir le jour à ce moment [34], il n'aurait de sens que s'il prêchait la vérité entière du *sola gratia*, les œuvres ne pouvant contribuer en rien à la justice. Son message devrait obéir à la dialectique du Saint-Esprit : (en matière de salut,) «la grâce n'est pas due à l'œuvre, l'œuvre n'est pas (de l'ordre de) la grâce» (WA 50, p. 620). Le vœu de Luther est qu'un tel concile supprime l'insupportable fardeau infligé aux consciences par la doctrine des œuvres!

Conclusion

Dans son ensemble, le mouvement réformateur – calvinien y compris – partage des vues concordantes au sujet de l'Église. Les divergences sur bien des détails ne peuvent mettre en cause ce fait. Les oppositions essentielles se situent à un autre niveau. S'il y a Église, elle se voue à la Parole, qui est à la fois sa norme et la substance dont elle vit. Mais au sein de l'Église, le peuple de Dieu, dans son état concret et sa vie complexe, s'avère bien plus important que tous les représentants et officiants qui se vantent de leur officialité. En effet, il vit et progresse dans la thérapie permanente que lui impose la Parole divine au moyen de la Loi et de l'Évangile dont les ministres sont les porte-paroles. Et pourtant, la face concrète de cette Parole déconcerte en raison des ambiguïtés que l'existence du peuple de Dieu dans le monde entraîne. D'où la nécessité d'un catalogue plus ou moins élaboré de critères permettant de discerner ce peuple sur la place publique et de le distinguer de la fausse Église. Quant à l'unité des chrétiens de provenances diverses, elle est ancrée en Christ et sa vérité : elle ne saurait dépendre d'un code de traditions et de coutumes, ce qui

[34] Il devrait être composé d'environ 300 personnes érudites, dont certaines laïques. Et il faudrait un Constantin, peut-être en la personne de Charles V qui convoqua un concile allemand dont le message allait retentir bien au-delà de l'Allemagne. – L'idée de Luther selon laquelle le pouvoir politique devrait convoquer un concile dépassait la noblesse allemande et ses possibilités du moment. Même l'empereur n'aurait pu convoquer un concile que pour son empire de Habsbourg. La cause de Luther ne se discuta effectivement – et pendant longtemps – qu'à l'occasion des diètes de l'empire. Le pouvoir civil ne pouvait convoquer un concile en court-circuitant le pape. Mais le concile finalement mis sur pied consacra la division de la chrétienté occidentale.

entraîne une certaine libéralité et générosité dans les rapports à l'altérité ecclésiastique, néanmoins sans concessions par rapport à l'essentiel. Cette attitude régit aussi la position à l'égard de l'Église conciliaire dont le pouvoir se limite à la discipline. Notons que l'idée – conciliariste – des petits conciles permanents rejoint celle de Calvin qui, par la mise en place du quadruple ministère, défend une conception fondamentalement conciliaire du gouvernement de l'Église. La thèse concernant une autorité ecclésiastique – fût-elle de type conciliaire – qui se trouve dans l'erreur s'énonce sur un fond christologico-anthropologique : la vérité du Christ met l'homme dans la position du menteur. C'est elle qui trace la ligne de démarcation entre orthodoxie et hérésie.

Le différend ne concerne donc pas la trame du récit ecclésiologique que la Réforme met en place, dans sa controverse avec le récit catholique. Il touche plutôt au style de l'argumentation et au degré de sévérité qui caractérise le débat à ce propos. Calvin, par exemple, paraît plus opposé aux conciles que Luther, étant donné sa conception d'une vérité qui s'impose sans avoir besoin des pasteurs. Le lecteur actuel est évidemment frappé par la violence avec laquelle tous les partis impliqués démantèlent le récit de l'adversaire catholique. La liberté de la délibération préoccupe l'esprit de Luther plus que celui de Calvin, raison pour laquelle ce dernier ne traite le sujet des conciles pour ainsi dire qu'en marge. Si son ancrage dans la parole biblique et dans la christologie paraît encore plus profond que celui de Luther, ils tombent tous les deux d'accord pour dire que le seul arbitre pouvant discerner les mensonges ecclésiastiques est l'Écriture. Personne n'invente la foi : elle est structurellement semblable à l'Écriture. Communiquée par un geste qui la précède, elle fait l'objet d'une appropriation subjective et collective qui exige un recadrage permanent pour permettre de se conformer toujours plus fidèlement au message qui la porte.

Notre conclusion semble limiter la portée des propos réformateurs au moment de leur apparition, de leur élaboration et de leurs conséquences immédiates. Nous l'avons cependant formulée de telle manière que les enjeux dépassent ce moment strictement historique. Certes, le texte analysé nous apparaît aujourd'hui très éloigné des préoccupations ecclésiologiques et œcuméniques actuelles. Il ne faut d'ailleurs pas vanter trop rapidement le retour formel à l'Écriture et aux sources réformatrices comme remède pour la crise que les Églises traversent de nos jours. Elles sont en effet secouées par des problèmes que les Pères ne connaissaient pas encore. Une conviction s'impose néanmoins : désorientée en permanence, l'Église a besoin d'être constamment recadrée, réformée et reconnue dans son identité propre. Afin d'y parvenir, il lui faut des repères qui lui permettent de rester libre par rapport aux vérités du jour. Mais pour qu'elle soit aussi libératrice, l'Église ne doit-elle pas retrouver le geste qui la précède, qui la porte et sans lequel elle n'existerait même pas? Ne faut-il pas que l'obsession des vicissitudes du temps cède le pas devant l'ancrage sans lequel l'Église ne survivrait pas à l'orage qui se déverse sur elle? La vision théologique et l'expérience concrète qu'avaient les Réformateurs de l'Église sont là pour le confirmer.