Interprétation de la liberté de conscience

La guerre des paysans (1525)

Grégory Woimbée

L'épisode connu sous le nom de *Guerre des Paysans* eut lieu en 1525, sept ans après la publication des quatre-vingt-quinze thèses de Luther. Des paysans majoritairement, par milliers, se soulèvent dans le sud-ouest de l'Allemagne, inspirés par Luther, du moins le pensent-ils, mais dénoncés durement par lui dans la foulée. Si Luther, dans un premier temps, comprend les motifs de la révolte, il condamne la révolte elle-même et le détournement de sa réforme par l'un de ses principaux chefs, Münzer.

La position d'Ernst Bloch, conforme à sa volonté non seulement de réhabiliter Thomas Münzer, mais aussi de restituer l'épaisseur singulière de l'homme et de sa destinée aux yeux de l'histoire et de la postérité, autrement dit d'en faire un précurseur plus que l'homme dont les thèses fêtent cette année leur cinquième centenaire, est sans appel dans son jugement sur Martin Luther :

Si la foi de Luther s'attaque avec tant de violence à l'Eglise, s'il se fait fort d'avoir, non seulement comme Jean Hus, éliminé de simples abus, mais bien « mordu le pape en plein cœur », - au cœur de sa propre justice, de ce pouvoir des clefs qui lui permet d'ouvrir les portes du Paradis, - c'est simplement parce qu'il dénigre, parce qu'il nie la liberté humaine, sous toutes ses formes possibles. [...] C'est donc pour des motifs aussi contraires que possible à l'Evangile que Luther est devenu antipapiste ; s'il entend abolir l'Eglise sacramentelle, c'est afin qu'au-dessus de cette Eglise, simple coopérative parlementaire et religieuse de sujets créés, puisse se dresser l'absolutisme de Dieu dans la pleine liberté d'un choix privé de tout fondement. L'écrasement de l'Eglise par Luther ne signifie aucune révolution venue de la base, mais bien un royaume étatique fondé d'en haut, une explosion de despotisme divin qui réduit à néant toute participation de l'humanité à l'exercice du pouvoir, toute synergie¹.

La charge, brutale, ne manque pas d'intérêt dans la mesure où elle pose la question de la fidélité du Réformateur de Wittenberg à lui-même sur un point essentiel de sa révolution doctrinale en raison de ses implications socio-historiques, celui de la liberté humaine, dans la mesure où Münzer n'a jamais prétendu qu'y être, *a contrario* du maître, le plus fidèle possible.

Deux prêtres catholiques et deux visions vont se croiser puis se séparer dans un monde en profond changement. D'un côté, le réformateur, distancié, universitaire, homme qui, d'un même propos, parvient à rassurer les grands et faire espérer les petits ; de l'autre, le révolutionnaire², les mains dans le cambouis, homme qui confond Ciel et Terre, qui veut imposer le règne immédiat de Dieu et de ses porte-paroles ici-bas, qui veut que la liberté acquise par le Christ soit complète, en légitimant les revendications sociales et politiques et en imposant l'amour fraternel par la rébellion armée.

Il ne pourra s'agir ici de parler en historien et de trancher le débat des multiples positions historiographiques sur le sujet, ni même de rendre la trame des événements selon les recherches

¹ E. BLOCH, *Thomas Munzer, théologien de la révolution*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2012, p.212.

² C'est ainsi que l'historiographie révolutionnaire le voit, comme un précurseur. « Par bien des traits, la pensée de Munzer ne dépare pas la modernité du projet révolutionnaire. Le tribun ne se contente pas de réclamer l'alliance des villes et des campagnes, il s'adresse à la terre entière et fonde sur une internationale du genre humain l'espoir de mettre fin au règne de l'exploitation et du mépris de l'homme. » (préface de R. VANEIGEM in M. PIANZOLA, *Thomas Munzer ou la guerre des paysans*, Editions Héros-Limite, 2015, p. 12).

les plus récentes et les plus abouties³, encore moins de parler en moraliste et de distinguer le bon du méchant devant le tribunal de l'histoire ou des élégances. Il s'agira plutôt de parler en théologien et d'identifier le point de rupture doctrinale entre Luther et ceux qu'il a inspirés puis condamnés, voyant en eux, non pas tant des menaces pour l'ordre social – il n'était pas chargé de le défendre et Dieu seul à ses yeux faisait et défaisait l'histoire et les princes – que pour l'ordre religieux qu'il cherchait à établir ou à rétablir sur le roc d'une doctrine et de principes qu'il jugeait immuables.

Luther est certainement un Apôtre du changement, mais pas « des » changements, et ceux qu'il finit par appeler « bandits » étaient presque plus difficiles à haïr que l'Antéchrist de Rome, parce que leur combat faisait voler en éclats son propre idéal du paysan, et avec lui le mythe d'un christianisme réformé populaire. Il était plus facile de refuser le christianisme millénaire et romain d'une élite cléricale, de condamner ses abus et la sophistication intellectuelle de ses accommodements mondains que d'abandonner des enfants de Dieu que l'oppression du système postféodal avait rendus incontrôlables, et que la prédication chrétienne conduisait aux pires accès de violence. Luther était pris au piège d'une situation concrète qui semblait le condamner à trahir les petits pour convaincre les grands. Car les derniers avancent en calculant tandis que les premiers le font en espérant. La brutalité des derniers rassure parce qu'elle se revendique d'une légitimité initiale et du nécessaire maintien de l'ordre ou du retour à l'ordre, tandis que celle des premiers inquiète, adossée à la subversion et au désordre. Comment ne pas trahir ceux qui ont cru en vous pour de mauvaises raisons, ceux auxquels vous n'avez jamais promis qu'ils iraient mieux en ce monde ? Comment le faire lorsque vous ne quittez pas la chaire et qu'ils sont dans la rue ?

Nous étudierons, dans un premier temps, la condamnation par Luther du mouvement paysan, puis, dans un deuxième temps, les fondements théologiques de cette condamnation, enfin, dans un troisième temps, la conception du gouvernement et de l'obéissance au gouvernement qui en découlent.

I – Condamnation du mouvement et de sa justification biblique

1 – En appeler au droit de Dieu

Aux tournants des XIV^e et XV^e siècles, en Allemagne, les paysans sont les grands perdants de l'histoire qui se fait et des mutations qui, enrichissant beaucoup d'autres, les réduisent à une forme d'esclavage socio-économique⁴. Le retour à l'Évangile est davantage pour eux qu'une découverte spirituelle, c'est l'espérance qui envahit ceux qui souffrent le plus. Le *boom* de la demande en ressources alimentaires se fait au bénéfice quasi exclusif de ceux qui disposent d'un droit de commerce et fait la fortune des intermédiaires qui contrôlent les marchés. La croissance aboutit à l'enrichissement du banquier et du commerçant, mais pas du paysan. Seuls quelques paysans libres comme en Frise ou en Prusse peuvent vendre leurs productions directement et s'enrichir. Ceux qui vont de mieux en mieux côtoient ceux qui vont de mal en pis. Les gros propriétaires peuvent résister, non pas les petits. Les terres à partage héréditaires deviennent rapidement, dans ce contexte, des lopins non viables, démembrés, spécialement dans l'Allemagne du sud-ouest, la Franconie, la Hesse, jusqu'en Thuringe, territoires qui forment un terreau propice à la révolte. Noblesse, bourgeoisie, monastères, abbayes sont autant de pouvoirs qui mettent à bout l'homme de la terre. L'anticléricalisme, répandu depuis la fin du Moyen Âge, sert de socle culturel à la nouvelle théologie du maître de Wittenberg et se lève un grand espoir,

³ Cf. N. BLOUGH, *Les révoltés de l'Évangile. Balthasar Hubmaier et les origines de l'anabaptisme*, Paris, Cerf, 2017, 4. La Réforme dans le contexte paysan, p. 55-82 ; H. SCHILLING, *Martin Luther. Bibliographie*, Paris, Salvator, 2014, 2. Contre Münzer et les bandes meurtrières des paysans, p. 315-339.

⁴ Cf. H. SCHILLING, *op.cit.*, p.23-58 (1483 : Le monde chrétien en ébullition).

décuplé chez les paysans par le désespoir d'une condition objective d'esclaves. Les paysans n'ont rien à perdre en ce monde et c'est pourquoi ils sont prompts à s'en imaginer un autre. Puisque le présent se fait sans eux, et surtout contre eux, leur reste la possibilité d'un futur, du moins le croient-ils Bible aux oreilles et à la main. Puisque la pression fiscale fait d'eux non seulement des travailleurs forcés, mais encore des affamés et, finalement, les hommes les moins libres qui soient en ce monde, dans le monde d'après la révolte, avant toute chose, ils seront libres.

Leur utopie naît sur les ruines fumantes du temps présent et sur les derniers feux de la colère qu'il fait sourdre en eux. Cet espoir a la force physique de celui qui se jette à corps perdu dans la bataille, elle a la force spirituelle de l'Evangile qui se fait entendre dans leurs langue et mentalité depuis la chaire de vérité, sortant de la bouche de prêtres à la fois inspirés et enragés. Cet Evangile qui les touche, c'est leur seule chance, leur dernière chance. Et voici qu'un religieux, Luther – suivi par beaucoup d'autres, comme Münzer ou Hubmaier – sort du confort du cloître religieux et de l'immunité ecclésiastique, pour le leur chanter, et voici qu'on réactive sous leurs yeux le droit de Dieu et l'idéal d'une commune dont ils seraient les membres à part entière. Comment ne pas saisir le train d'une histoire qui semblait jusqu'alors leur échapper ?

Adoptés le 10 mars 1525, le manifeste de Memmingen et ces Douze articles⁵, autant que les tribus d'Israël ou les Apôtres, profondément inspirés par l'indignation et le sursaut chrétien de Luther face à la Diète de Worms en 1521, ne sont pas la revendication de droits anciens que les temps nouveaux ont fait disparaître, mais celle d'un droit nouveau, imprescriptible, universel et fondé dans le Christ : l'appel que Dieu adresse à tout homme, le salut qu'il offre à celui qu'il a choisi pour porter le nom chrétien. Ils ne regardent plus le bon vieux temps perdu, ils ne sont pas nostalgiques, ils visent l'avenir, ils se sentent élus, ils se pensent prophètes, et libres d'une liberté qu'on ne trouve pas dans les chartes des villes ou des Etats, d'une liberté au singulier qu'on n'a le pouvoir ni de vous concéder ni de vous refuser, mais qu'il faut prendre, celle que Dieu vous a donnée, qui n'appartient qu'à lui et vous.

Pour leur rédaction, le Curé de Memmingen, Christoph Schappeler, prêta son concours à Sebastian Lotzer, laïc, pelletier féru de théologie, pour rassembler des doléances se réclamant toutes du droit de Dieu, et non plus de concessions, de libertés anciennes ou de statuts antérieurs moins pénibles. Et de Dieu, rien n'est au-dessus de la Parole. La *Guerre des paysans* n'est donc pas une jacquerie de plus, l'ébullition ou l'explosion d'un ou plusieurs villages contre leurs Seigneurs, elle se pense d'emblée comme un mouvement plus large, plus fondamental et national.

Le principe communal ou corporatif était déjà apparu avec la *Guerre des chevaliers*. Il s'agissait de rendre aux villages l'autonomie perdue et les libérer de toute mainmise administrative et extérieure au profit d'une cogestion locale. C'est une forme d'autogestion économique et religieuse pour une communauté de quotidien et d'horizon surnaturel. La « commune chrétienne » revendique d'élire son pasteur, garantie qu'il résidera bien là et qu'il servira tout le monde quel que soit son statut. Payer la dîme oui, mais pour l'entretien du desservant effectif et les œuvres caritatives de la paroisse. Sur le plan politique et social, cette cogestion implique communalisation des biens privatisés indûment par les Seigneurs auto-investis de droits de chasse et autres, exprimée par un droit d'usage : pour tous des terres communes et pour chacun selon ses besoins, sous la direction d'un pouvoir municipal élu par tous. Ce gouvernement populaire doit également assurer à cette communauté d'être une fraternité chrétienne, fondée sur et régulée par l'amour fraternel chrétien, lui seul permettant d'évaluer les redevances et prestations (ce qui doit naturellement aboutir à la suppression du cas mortuaire, la redevance à verser au propriétaire physique lors de la mort du chef de famille).

⁵ Cf. M. PIANZOLA, *op.cit.*, p.167-171.

Est ainsi scellée à Memmingen l'*Union chrétienne* des trois bandes de paysans de Souabe du sud. L'alliance, loin d'être réservée aux paysans, est ouverte à toutes les corporations, aux religieux et aux laïcs. Pour résoudre la crise ouverte entre l'Union et les seigneurs, on emprunte d'abord la voie arbitrale : l'archiduc Ferdinand d'Autriche, au nom de l'Empereur, et Luther forment une commission de responsables politiques et de théologiens proches de la réforme luthérienne pour statuer sur les revendications émises. Le jugement de Luther va donc jouer un rôle essentiel, d'autant plus que le réformateur a jusqu'ici idéalisé le paysan, le représentant comme l'homme pur, le vrai chrétien dans un monde corrompu par l'appât du gain.

2 – L'abus du nom de Dieu

Luther est en tournée d'inspection (13 avril-6 mai 1525) non loin de Weimar quand on lui présente les douze articles et la concorde chrétienne de l'assemblée de Memmingen et qu'on lui demande son arbitrage. Il s'exécute promptement dans son *Exhortation à la paix à propos des Douze articles de la paysannerie allemande*, publiée le 20 avril 1525 à Eisleben. Les heurts violents n'ont pas encore éclaté là où il se trouve et on n'y a pas encore eu vent des violences et pillages commis en Souabe du sud. Dans son arbitrage, il s'adresse volontairement à tous, princes, seigneurs, paysans, évêques, moines et « curés enragés », pour montrer qu'il ne s'agit pas du seul problème des paysans et pour renvoyer chacun à ses responsabilités. Tout le monde doit, selon lui, reconnaître que les paysans ont quelques justes revendications. Il faut même prendre leur défense face à l'abominable injustice des autorités, même si cette abominable injustice ne justifie en aucune manière le recours à la violence : « Les Chrétiens ne luttent pas pour eux-mêmes ni avec l'épée ni avec le fusil, mais avec la croix et la souffrance, de même que leur duc Christ ne porte pas d'épée, mais pend à la croix. » Le pouvoir séculier n'a pas été voulu par Dieu pour asservir ou opprimer les paysans, le gouvernement ne doit pas être un écrasement fiscal ou une forme d'esclavage. En ce sens, les princes qui suscitent de telles révoltes se sont déshonorés devant Dieu. Cependant, cela ne donne pas pour autant un droit de révolte. Plus encore, Dieu ne protège pas ceux qui se révoltent contre ceux qui ont pourtant abusé de l'autorité qu'ils exercent à travers eux.

Deux ans auparavant, dans un contexte de troubles endémiques, au début de l'année 1523, l'Electeur de Saxe, Frédéric, avait demandé à Luther un mémoire sur le droit à la résistance armée lorsqu'on est attaqué en raison de sa foi. Luther lui avait répondu que la foi est une décision individuelle, et que, si les chrétiens sont persécutés en raison de leur foi, ils n'ont pas le droit de se défendre ou d'utiliser la protection du pouvoir civil. Même le prince, comme chrétien individuel, doit accepter la persécution. Luther n'appliqua pas alors son idée de séparation des deux personnes dans le Chrétien que nous étudierons plus loin.

Luther ne condamne pas seulement le recours à la violence. Pire à ses yeux est la justification biblique que les insurgés donnent à leur révolte : invoquer la Bible revient à pratiquer la *confusio regnorum* et à mettre en péril la Réforme comme prédication de l'Évangile, invoquer la Bible est donc ici l'œuvre de faux prophètes, qui utilisent le règne spirituel à des fins temporelles. La liberté des Chrétiens n'est pas une licence politique ou religieuse. En appeler au droit divin pour légitimer des droits politiques est inconcevable et, pour Luther, viole le deuxième commandement. Il leur réfute jusqu'au droit de s'intituler « Assemblée Chrétienne », une usurpation du nom de Dieu. « Qu'est-ce que le Christ dirait du fait que vous usiez ainsi de son nom ? » prévient-il. Le Chrétien n'a pas droit à la justice à tout prix, mais à la souffrance quel qu'en soit le prix. Münzer n'a pas tort lorsqu'il dit que Luther en matière de souffrance, lui *le père la tranquillité*, n'a pas grand-chose à enseigner⁶.

⁶ Münzer n'avait cessé de dénoncer l'élitisme coupé du peuple du Docteur Luther, d'en faire l'ennemi du peuple, le traître à sa cause, allant jusqu'à l'accuser de collusion non seulement avec les autorités politiques mais avec Mammon, pour, *a contrario* se faire l'ami du peuple et le défenseur de sa cause : « Eh pourquoi ce frère Se-la-coule-

Les paysans ignorent cette *Exhortation* de Luther et son appel au calme. Les violences sont de fait déjà engagées et il est trop tard pour les stopper et pour éviter la dure répression qui va tomber sur eux. La violence populaire est une spirale qui conduit à la répression ultra violente et disproportionnée. En outre, Luther fait la leçon à des paysans à bout, dont il reconnaît ce qu'ils endurent, mais dont il n'accepte pas qu'ils aient puisé dans la Parole de Dieu l'énergie pour ne plus l'endurer quoi qu'il leur en coûte. Plus il les appelle à la paix, moins ils l'écoutent, eux qui n'obéissent plus qu'aux encouragements à poursuivre cette fuite en avant désespérée, eux qui ne laisseront qu'un cri dans l'histoire sans être parvenus à en changer le cours économique, politique et social.

Luther hausse alors le ton et s'adresse désormais à eux comme à une « horde de voleurs et de meurtriers ». A cause du recours à la violence et de la justification religieuse de ce recours, ils n'ont plus aucun droit, et même jusqu'au bénéfice de circonstances atténuantes. Ils attaquent l'ordre divin et violent le droit de propriété ; ils sèment immoralité et terreur sous le nom chrétien. Convaincu que le monde s'effondre et qu'on arrive aux derniers temps, Luther va jusqu'à rappeler l'obligation qu'ont les autorités de réprimer la révolte et de recourir à la violence, jusqu'à légitimer la répression sanglante. Les insurgés ne sont pas des Chrétiens, dit-il, ils sont l'instrument du Diable. Dans ce contexte, le prince doit réagir comme Dieu a réagi contre Satan, comme l'écrit l'Apôtre Paul dans son *Épître aux Romains* (13, 3-4)⁷. La miséricorde ne s'applique plus lorsque le temps du glaive remplace celui de la grâce. La démonisation des rebelles est la voie ultime empruntée par Luther pour justifier la répression. N'étant plus de « bons » Chrétiens, ils ne sont plus Chrétiens, et n'étant plus Chrétiens, ils sont les instruments du Diable et doivent être éliminés comme des ennemis du nom chrétien. Outre la forte place faite à la légitime défense face à ce qui s'apparente à un crime de lèse-majesté divine, peu de place, sinon aucune, n'est faite à une réflexion sur l'homme en sa nature, et une hypothétique dignité relevant de sa nature humaine. L'antihumanisme de la position est total. Il ne s'agit même plus de rétablir l'ordre, il faut combattre la Bête. Cette position extrême ne faisait pas l'unanimité chez les partisans de la Réforme : car, comment faire disparaître à ce point la miséricorde divine ?

Luther a été profondément marqué par l'épisode qui a sans doute affecté sa vision de l'homme et de la société. Si, en 1523, il postule encore qu'une communauté de Chrétiens responsables peut juger de toute doctrine et appeler, stipendier ou renvoyer tout enseignant, si, encore fidèle à ce principe en 1525, face au *Manifeste de Memmingen*, il reçoit positivement le premier article qui revendique les libres choix et renvoi des pasteurs par la communauté, dès lors que le mouvement se durcit, puis après sa répression sanglante par les autorités civiles, son communalisme et son idée d'auto-détermination sont mis à mal, au point qu'en 1526, il entend qu'on s'appuie davantage sur le pouvoir civil dans le gouvernement ecclésiastique et en fait un « promoteur » et un « défenseur » de la prédication de l'Evangile dans l'intérêt de la paix civile. C'est d'autant plus pensable que le gouvernement de Saxe est ouvertement évangélique dès 1525. Entre 1529 et 1539, Luther adapte sa théologie du politique au nouveau rapport entre l'Empereur et les princes, élaborant une distinction, importante pour la suite, entre la *confiance* dans l'aide de Dieu et l'*usage* des moyens fournis par Dieu. Mais, avant d'en venir à ce point, il convient d'exposer les fondements théologiques qui montrent que Luther, dans sa condamnation de la violence, ne cède pas la rigueur de sa doctrine à la nécessité de complaire à ses puissants appuis politiques, au détriment des paysans opprimés, mais qu'il est en parfaite cohérence avec sa doctrine religieuse et la doctrine politique qui en découle. Luther n'a pas dérogé en raison des

douce ou père Pied-feutré s'excite-t-il tellement ? Oui, il pense qu'il voudrait bien conserver son luxe et ses richesses en même temps qu'il aurait une foi assurée, alors que le Fils a blâmé clairement les Docteurs. » (cité par PIANZOLA, *op. cit.*, p.130-131).

⁷ « Veux-tu n'avoir pas à craindre l'autorité ? Fais le bien et tu en recevras des éloges ; car elle est un instrument de Dieu pour te conduire au bien. Mais crains si tu fais le mal ; car ce n'est pas pour rien qu'elle porte le glaive : elle est un instrument de Dieu pour faire justice et châtier qui fait le mal. »

circonstances, il a au contraire été cohérent avec ce qu'il avait toujours enseigné en dépit des circonstances.

II – Fondements théologiques de la condamnation

1 – Fondement théologico-biblique

Luther est un théologien qui parle toujours en théologien. Il se voit comme un passeur ou un relais prophétique de la parole que Dieu adresse à tous les hommes en vue de leur proposer le salut. Son propos, quand bien même il porterait sur l'homme ou la société, est toujours théologique, ontologiquement et épistémologiquement⁸. Le professeur d'Écriture Sainte voit tout à travers ce qu'en dit la Bible, directement ou indirectement, littéralement ou métaphoriquement, et y enracine toutes les questions de son temps. Non pas que la Bible aurait des réponses immédiates à toutes choses ou situations contemporaines, mais que le temps présent devrait être planté ou enraciné dans un terreau à même de le révéler tel qu'il est dans le plan de Dieu. Le rôle du théologien est bien de réinscrire et situer toute chose dans l'économie du salut. Le principe de *sola scriptura* est plus qu'un primat de la Parole de Dieu mise par écrit, le premier lieu où les choses prennent sens et forme, il est le projet qui vise à l'insertion de tout en Dieu, en vue de sa récapitulation complète et finale. Le théologien est prophète parce que la Parole dont il se fait le serviteur est eschatologique, parce qu'elle n'est pas seulement le moyen de vivre ici-bas en accord avec Dieu, mais qu'elle invite à la communion parfaite et la béatitude éternelle.

Ce principe, qui scelle tout le ministère du théologien, prend sa stature complète avec l'idée que l'Écriture Sainte est elle-même règle d'interprétation, que rien ne vient lui donner sens de l'extérieur. L'Écriture Sainte n'est pas à interpréter, elle interprète, parce que la Parole dont elle est la mise par écrit n'est pas ce sur quoi mon intelligence doit agir, mais ce qui doit agir sur moi, mon action consistant non à la comprendre mais à me laisser saisir par elle. La Parole est rencontre et relation d'offrande, la foi est donc rencontre et relation d'accueil. Si l'Écriture interprète avant d'être interprétée par ce qui serait extérieur à elle, l'herméneutique biblique, à savoir l'ensemble cohérent des principes de lecture et de compréhension de tout texte biblique, tout comme l'exégèse biblique, à savoir l'application de ces principes à tel passage ou péricope biblique, sont fondées sur l'inspiration divine, sur l'acte divin de Parole, acte sans cesse actuel. La religion du Verbe incarnée a donc pour ministère essentiel la prédication et l'incarnation de ce message. Par définition, toute forme ou pratique *contra* ou simplement *extra Evangelium* est un acte d'apostasie, autant que l'était la désobéissance à la Loi dans l'Ancien Testament. Là où l'Eglise romaine met le curseur sur la médiation ecclésiale pour surmonter l'écueil de l'infidélité ou de l'inadéquation individuelle à cette Parole, Luther le met sur la conscience personnelle, parce que c'est elle qui entend et reçoit, et c'est elle qui à son tour parle et transmet ce qu'elle a entendu et reçu. Dieu est non seulement l'auteur de la parole divine, mais il en est aussi l'exégète, et ainsi, rien, pas même l'*ecclesia Christi* – qui pour Luther est *congregatio fidelium* de forme apostolique – ne peut compenser les défaillances de chacun, d'autant plus lorsqu'elle est infestée *hic et nunc* par les lois et les usages mondains. C'est le sursaut personnel qui pourra l'en débarrasser et la rétablir dans son ministère premier et authentique : relayer la Parole de Dieu auprès de tout homme.

Si, concrètement, la Parole de Dieu se comprend à partir d'elle-même, ou plutôt de l'écho qu'elle provoque dans le secret d'une conscience assistée par le don de l'Esprit Saint, elle est aussi ce à partir de quoi tout le reste est compris. Luther ne se conçoit donc pas comme un exégète *stricto sensu*, mais comme un gardien de la dignité de l'Écriture et un éveilleur des consciences, plutôt que comme celui qui délivrerait un sens tout fait, une sorte de *super additum* pouvant se substituer aux consciences qu'il éclaire. Pour que la Parole soit divine, il faut qu'elle soit de Dieu,

⁸ Cf. R. KOLBE, I. DINGEL, L. BATKA (ed.), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford, University Press, 2014. Il s'agit de l'ouvrage le plus complet et le plus à jour sur la question.

pour qu'elle soit de Dieu, il faut qu'elle soit reçue directement, en elle-même, et non à travers une interprétation humaine toute faite qui aura tendance, par l'autorité académique ou hiérarchique, à se substituer à elle-même. Luther n'ignore pas le caractère nécessaire de la médiation, y compris ecclésiale, hiérarchique et théologique, dans l'acte de parole, d'écoute et de compréhension de la parole, mais il estime que seule la médiation de la conscience personnelle permet de préserver le caractère divin de cette parole humaine.

2 – Fondement théologico-eschatologique

Deuxièmement, après sa méthode biblique, il faut bien comprendre que l'horizon ou la perspective, autrement dit, l'eschatologie de Luther l'entraîne donc à situer le politique et le social *eschatologiquement*. C'est à partir de la considération des fins ultimes que le politique et le social sont perçus et compris. Luther ne les traite pas pour eux-mêmes comme des fins en soi. Par conséquent, pour lui, le temporel relève des moyens de salut ou de damnation, et non d'entités qui vaudraient en soi. Ni la cité ni la communauté ne constituent des valeurs en soi. Et c'est ici que la protologie luthérienne est décisive pour saisir son eschatologie. En effet, dès lors que la nature humaine créée est, non pas seulement blessée, mais intrinsèquement pervertie par le péché, la laissant non seulement incapable d'accéder au salut, à Dieu ou à elle-même par ses propres forces, mais encore sans force aucune, c'est-à-dire libre mais esclave, incapable de coopérer à l'œuvre de Celui qui lui pardonne son péché, dès lors, les institutions humaines, si vénérables soient-elles, ne peuvent relever d'une réelle autonomie au regard du dessein de Dieu, et n'ont d'autre sagesse que de se soumettre à ses commandements.

A cela s'ajoute que Luther est profondément habité par l'idée d'un retour imminent de Dieu, donc par l'idée que tout ce qui arrive dans le temps est signe de la fin des temps. Si nous vivons aux temps qui sont les derniers, c'est le temps de l'Eglise, et si les nouvelles qui nous parviennent du monde et des hommes servent à exprimer une espèce de chaos préparatoire à la récapitulation finale, le monde est en toutes ses dimensions l'annonciateur du règne à venir. Ce qui est établi dans les Cieux va l'être sur la terre. Le Chrétien est celui qui attend le retour du Christ en gloire et l'établissement d'un règne sans fin. Luther sait bien que l'homme ne peut pas établir le règne de Dieu sur la terre, sinon Dieu lui-même. Il ne voit pas le pape régnant, ses opposants évangéliques (les *Schwärmer* ou Enthousiastes) ou les Turcs comme des accidents ou des incidents de l'histoire, mais comme des signes de la Bête qui résiste et se révolte contre l'avènement ultime du règne de Dieu. L'histoire n'est pas pour lui aux mains des hommes, mais aux mains de Dieu.

Cette imminence eschatologique n'est pas pour Luther un chemin de passivité, mais au contraire l'obligation d'agir et même de risquer sa vie comme *cooperator Dei*. L'action humaine ne peut rien changer à ce grand flux de l'histoire divine. Changer l'histoire, non, se préparer au jugement : oui. « Les choses ne sont pas dans nos mains, mais dans celles de Dieu. »⁹ L'eschatologie luthérienne nous permet de comprendre comme Luther voit son œuvre de réforme du christianisme, action personnelle de retour au christianisme authentique, c'est-à-dire à l'attente eschatologique initiale des premiers chrétiens. Luther est bien plus angoissé par cela que par son propre salut, lui qui, au crépuscule de sa vie, aspire à la parousie : « Viens, dernier jour bien-aimé »¹⁰.

Pour Luther, sa propre œuvre n'a pas de valeur en soi, elle n'a de valeur qu'en étant parole de Dieu. Autrement dit, Luther se conçoit comme un prophète, et comme tout vrai prophète de l'Ancien Testament, il réserve ses coups les plus rudes aux faux prophètes, plus dangereux à ses yeux que tout. Là où le pape représente l'Adversaire qui fait partie du plan de Dieu pour le

⁹ 1532, *Weimar Ausgabe* (WA) 20.47, 15.

¹⁰ 1540, WA BR9.175, 17.

combat spirituel, un Münzer représente l'Ennemi, le Mensonge : mécaniquement, le premier fait grandir la réforme, le second la rend odieuse. Münzer qui partage la conviction d'être également un prophète pense de même de Luther, lorsque dans une logorrhée biblique étouffante, il tourne en dérision « la viande douillette de Wittenberg » ou dénonce le « docteur menteur »¹¹. Il faut aller au-delà de l'affrontement de deux prophètes, jusqu'au concept clef qui permet de comprendre cet affrontement : le concept de *regnum Dei*. Pour Luther, Münzer est coupable de *confusio regnorum*. Dès lors le charisme prophétique du Christ auquel tout baptisé participe, ce que les Pères ont appelé le *sensus fidei*, ne peut s'épanouir si terre et Ciel ne sont pas clairement distingués.

3 – Fondement théologico-anthropologique et sotériologique

En 1520, Luther, qui est encore religieux augustin, s'adresse au prévôt de Zwickau pour louer son attachement à la Sainte Ecriture, contrairement au mésusage qu'en font beaucoup alors ceux qui ont le privilège d'y avoir accès¹². Ce sermon en Allemand a été également adressé de Wittenberg au Pape en latin. Le texte se compose de trente numéros. La liberté dont parle ici Luther est la *liberté acquise au chrétien par Jésus* et nulle autre chose : Jésus, par son action, nous a fait sortir d'un esclavage, celui de la mort et du péché. Cette condition, le Chrétien n'en bénéficie pas comme homme ou comme caractère ou droit inhérent à sa nature humaine, mais l'homme en bénéficie comme Chrétien qui vit désormais « en Christ ». Cette liberté est un don surnaturel que Luther exprime par deux thèses antithétiques : un chrétien est un libre seigneur sur tout et n'est soumis à personne, un chrétien est un esclave asservi en tout et est soumis à tous. Il y a une liberté acquise au chrétien par le Christ de laquelle découle un nouvel esclavage par la décision du Chrétien de se donner pleinement. Le Chrétien ne dépend que de Dieu (et donc d'aucun homme directement), mais cette dépendance qui le libère d'une emprise directe, le conduit à choisir l'amour fraternel et à s'enchaîner au service d'autrui. « L'amour est asservi et soumis à ce qu'il aime ». L'esclavage dont il sort (le péché) est différent de celui qu'il choisit (l'amour). La servitude de l'amour est la condition même du chrétien¹³.

Cette contradiction de deux états découle d'un principe anthropologique : la double nature de l'être humain, spirituelle et corporelle. Son âme est libérée par la grâce du baptême, son corps reste sous l'emprise de sa condition passée. L'homme intérieur reste attaché ici-bas à l'homme extérieur¹⁴. L'homme intérieur est libre, non pas l'homme extérieur. Rien d'extérieur ne peut rendre l'homme libre. Que le corps soit libre n'apporte rien à l'âme. « Qu'est-ce que cela apporte à l'âme que le corps ne soit pas prisonnier, qu'il soit frais et dispos, mange, boive et vive son gré ? Inversement, en quoi cela nuit-il à l'âme que le corps soit prisonnier, faible et malade, qu'il ait faim, soif et souffre contre son gré¹⁵ ? »

Rien d'extérieur ou de corporel ne sanctifie l'âme, et tout ce qui le prétendrait ne produirait que de l'hypocrisie¹⁶. Seul l'Evangile sanctifie ou justifie l'âme, c'est-à-dire la Parole de Dieu prêchée par le Christ. L'âme peut donc se passer de tout sauf de la Parole de Dieu. Quand elle l'a, elle peut se passer de tout. Luther durcit l'adage « l'homme ne vit pas seulement de pain » qui devient « l'homme ne vit pas de pain, seul son corps en vit, ce qui importe peu à l'âme qui reçoit la Parole¹⁷ ». Le clerc n'est qu'au service de la Parole et l'Eglise n'a pas d'autre mission.

¹¹ Cité par PIANZOLA, *op. cit.*, p.142-143.

¹² *De la liberté du chrétien (Von der Freiheit eines Christenmenschen)*, 1520. Nous citons à partir de cette édition bilingue : Martin Luther, *De la liberté du chrétien. Préfaces à la Bible*, Paris, Seuil, Points, 1996.

¹³ *Ibid.*, n.1.

¹⁴ *Ibid.*, n.2.

¹⁵ *Ibid.*, n.3.

¹⁶ *Ibid.*, n.4.

¹⁷ *Ibid.*, n.5.

Le Chrétien ne vit que de la foi par laquelle il accueille la prédication du Christ. Nulle œuvre ne forme le Chrétien exceptée cette prédication. La seule œuvre est la foi. « C'est la foi seule, en l'absence de toute œuvre, qui rend juste et libre et qui sauve¹⁸. » Les commandements nous apprennent notre impuissance à la mettre en œuvre. Comment faire face à cette impuissance et à en surmonter l'angoisse ? Croire en Christ. Croire en quelqu'un c'est le considérer comme juste, et ainsi lui faire confiance. Croire c'est reconnaître la justice divine et s'y abandonner. Nulle bonne œuvre n'est attachée à la Parole de Dieu comme la foi, « de la même façon que le fer prend le rouge du feu en s'unissant à lui ».¹⁹ La foi unit l'âme au Christ comme une épouse à son époux. Elle donne le pouvoir d'accomplir tous les commandements, notamment le premier (tu honoreras un seul Dieu) duquel tous les autres procèdent.

Jésus est le roi d'un royaume qui n'est pas terrestre ; son règne s'étend sur des biens spirituels et son sacerdoce est invisible. En esprit, il prie pour nous et enseigne à l'intérieur des cœurs. Prier et enseigner sont les deux uniques missions des prêtres de Jésus. Ce règne, le Christ le partage avec tous les chrétiens qui sont tous prêtres et rois par la foi. C'est en ce sens que le chrétien est roi et n'est soumis à rien, comme roi spirituel, il est au-dessous de toute chose. « Non que nous soyons maîtres de toutes choses physiquement, pour les posséder ou pour en user comme font les hommes sur la terre. [...] C'est un pouvoir spirituel qui règne au milieu de l'oppression physique²⁰. » Telle est la liberté des chrétiens.

Tous sont prêtres, ce qui est encore plus que d'être rois, ce qui leur permet de paraître devant Dieu et de le louer. En somme, la liberté du Chrétien consiste à être libre des œuvres pour le salut. Cette liberté spirituelle n'implique aucune liberté politique ou sociale²¹. L'homme libre est ici celui qui ne croit pas qu'une bonne œuvre pourrait le rendre juste. Si tous les baptisés sont prêtres, *quid* des ministres sacerdotaux ? L'état ecclésiastique s'est réservé des biens spirituels alors que sa seule mission était de prêcher et de prier et que la prédication de l'Evangile devait être au centre de toute l'activité chrétienne.

Cet enseignement sur les œuvres ne signifie pas qu'il ne faut rien faire, car les Chrétiens ne sont pas uniquement des hommes intérieurs ; à ce titre, un Chrétien est un homme libre et asservi à tous : là où il est libre, il n'a rien à faire (spirituellement), là où il est esclave, il a tout à faire (socialement). Cette liberté ne vaut que pour l'âme et l'œuvre associée au corps n'a rien à y voir. Les œuvres commencent avec le corps et ne peuvent rendre juste²². L'âme exulte, mais le corps doit souffrir.

Luther ne rejette donc pas les bonnes œuvres pour elles-mêmes, elles sont bonnes, mais en raison de ce qu'on leur attribue comme fonction de sanctification ou de justification de l'âme. Mais pour lui, il faut passer à d'autres œuvres, non plus celles que le chrétien doit exercer sur son corps, mais celles qu'il fait envers les autres hommes, car l'homme est parmi les hommes sur cette Terre. « Il ne peut demeurer sans œuvres envers ceux-ci ». Toute œuvre doit viser le bien du prochain. « Il est devenu esclave pour l'amour de nous²³. »

A l'exemple de la Vierge Marie qui est allée se faire purifier alors qu'elle n'en avait pas besoin, « par un acte de libre amour pour ne pas mépriser les autres femmes », le Chrétien le fait

¹⁸ *Ibid.*, n.8.

¹⁹ *Ibid.*, n.10.

²⁰ *Ibid.*, n.15.

²¹ *Ibid.*, n.17.

²² *Ibid.*, n. 21 et 23. I

²³ *Ibid.*, n.26 et 27 : « Bien qu'il soit à présent entièrement libre, il doit en retour et de son plein gré se faire le serviteur de son prochain. » « Ainsi voyons-nous quelle vie haute et noble c'est qu'une vie chrétienne, qui aujourd'hui hélas n'est pas seulement tombée bien bas dans le monde entier, mais n'y est même plus connue ni prêchée. »

qu'il en ait besoin ou non pour l'amour du pape, de son évêque, de sa paroisse, de son frère ou de son Seigneur²⁴. Toute œuvre qui ne vise pas le bien d'autrui est à proscrire. Par amour, on recherche non son bien, mais celui du prochain. Le Chrétien vit dans le Christ et dans le prochain, « dans le Christ par la foi, dans le prochain par l'amour²⁵ ». Par la foi il s'élève au-dessus, par l'amour il descend en-dessous.

III – Obéissance et gouvernement

1 – Les deux gouvernements divins

Pour Luther, Dieu gouverne sur son peuple de deux manières : d'une manière directe et spirituelle par la Parole, c'est ainsi que son peuple obtient la justification et la vie éternelle. D'une manière indirecte et temporelle par le glaive. Celui qui ne devient pas juste et pieux par la Parole, le deviendra par l'action du gouvernement séculier. Mais seule la Parole conduit à la vie éternelle, le glaive ne visant que la paix, l'ordre et la justice.

Luther est en apparence fort classique : en ce monde, le Chrétien vit déjà sous le règne de Dieu. Mais ce règne s'exerce selon deux modalités : Dieu règne directement sur les âmes, c'est le pouvoir spirituel ; Dieu règne indirectement sur les corps, c'est le pouvoir temporel. Le premier est complet, le second est incomplet. Un seul gouvernement, celui de Dieu, mais selon deux modes d'exercices. Tout pouvoir vient de Dieu, mais Dieu n'exerce pas directement le pouvoir terrestre. En outre, il ne faut pas seulement distinguer deux modes, direct et indirect, il faut distinguer deux plans, eschatologique et politique. Il faut donc éviter une double confusion. Dans l'ici-bas, sur un plan eschatologique, ce *regnum Dei* bicéphale combat le *regnum Diaboli* ; sur un plan politique ces deux modes d'exercices sont juxtaposés de manière à garantir la véritable primauté du spirituel. L'autonomie du temporel n'est qu'une conséquence de cette primauté, et n'a pas de valeur en soi. Cette autonomie du temporel est un mal nécessaire : l'identité temporelle au service de l'altérité spirituelle. Luther dénonce, comme beaucoup d'autres que lui, la théocratie pontificale, parce que pour lui la primauté du spirituel est chez elle un leurre puisqu'elle *le* et *se* mondane pour soumettre le temporel.

Il y a donc une double dualité selon deux plans qui s'interpénètrent : une grande dualité eschatologique entre Dieu et Satan, une petite dualité entre politique et spirituel. Dieu règne ici-bas directement par la prédication de l'Evangile (Jésus est le Sauveur), c'est le *regnum spirituale*, et indirectement par le gouvernement séculier, c'est le *regnum mundanum seu corporale*. Pourquoi Dieu a-t-il érigé deux modes de gouvernements, sa Parole d'une part et le glaive des princes de l'autre ? Par la Parole (ou prédication de l'Evangile), Dieu obtient la piété de son peuple et son peuple obtient la justification (ou pardon des péchés) et la vie éternelle. Par le glaive, ceux qui ne sont pas devenus pieux et justes par la Parole, y seront contraints. La Parole requiert une totale liberté du Chrétien, le glaive admet qu'il soit contraint. Mais attention, le glaive ne donne pas la vie éternelle, il ne pourvoit qu'aux biens temporels : la paix, l'ordre social et la justice humaine. La notion de progrès dans l'ordre temporel n'apparaît pas, elle ne le peut que dans la confusion des modes d'exercice. Le progrès est le fruit du pouvoir spirituel, tandis que l'ordre est celui du pouvoir temporel. En cela, on peut dire que l'histoire moderne a fini par donner raison à Münzer.

Le pouvoir temporel s'étend aux Chrétiens, aux hypocrites (ceux qui se prétendent extérieurement chrétiens) et aux non-chrétiens (ceux qui sont bafoués notablement l'enseignement chrétien) : « La plupart sont et restent non-chrétiens même s'ils sont tous, en même temps, baptisés et appelés chrétiens »²⁶. Le royaume de Dieu appartient aux vrais chrétiens,

²⁴ *Ibid.*, n.28.

²⁵ *Ibid.*, n.30.

²⁶ 1523, WA 11.251, 36-37.

qui sont les vrais croyants, qui sont ceux qui appartiennent au Christ et vivent en lui. Pour eux, le glaive reste au fourreau. S'il n'y avait qu'eux, le gouvernement séculier, c'est-à-dire la légitimité du recours à la contrainte, ne serait pas nécessaire. Mais ces chrétiens ne sont pas seuls, ils sont « dans » le monde. Luther n'est pas aveugle, il sait qu'un découpage entre vrais et faux chrétiens en deux groupes sociaux est insuffisant et qu'il faut y ajouter la schize au dedans du chrétien lui-même « *simul peccator et iustus* ». Ce *simul* (en même temps) est le mot essentiel ou la *coincidentia oppositorum* qui exprime le mieux sa vision hyper dialectique : il existe au dedans de l'homme comme de la société des antagonismes ou des différences qui semblent irréconciliables à vue humaine, mais qui sont dépassés, tout en restant visibles, par l'œuvre salvifique du Christ. Être justifié, c'est être ici-bas en même temps pécheur et juste, c'est avoir deux identités. C'est en raison de cette dualité que le chrétien spirituellement libre est temporellement contraint. Il a une double citoyenneté parce qu'il est « *duplex persona, fidelis et politicus* ».

Les Chrétiens, même authentiques, sont en même temps pécheurs, partageant deux identités : les vrais Chrétiens doivent donc vivre à ce titre sous la fêrule du gouvernement séculier, sauf qu'eux y consentent par le choix de l'amour fraternel. Toute autorité vient de Dieu, le gouvernement est toujours de droit divin et il n'est pas l'auxiliaire du gouvernement spirituel, mais ce pouvoir divin qui découle du caractère pécheur de tout homme. Le gouvernement temporel n'est donc pas ici lié à la vie en société et la nécessité d'en réguler les membres, protégeant les plus petits, limitant les plus puissants, mais l'effet du péché dans le monde et de la manière dont il affecte la nature de tout homme sans exception, y compris de ceux que la grâce a rachetés.

Comme *Seelsorger* ou *curator animarum*, et non comme guide politique, Luther n'est pas dupe de la capacité des princes à gouverner selon Dieu qui règne indirectement à travers eux, mais il avance avec prudence lorsqu'il avise des princes – ou plutôt leurs âmes de chrétiens – qu'il ne commande pas. Et cela, non pas seulement parce qu'il a besoin de leur appui, mais parce qu'il sait qu'il n'est pas dans la nature des princes de servir mais d'être servis, tandis qu'il n'est pas dans la nature des Chrétiens d'être servis mais de servir (il est toujours plus facile au théologien d'interpeller le princes non chrétiens et d'éviter ainsi une certaine contradiction dans les termes), et parce qu'il sait aussi qu'ils n'aiment rien moins que d'être asservis à un dessein qui n'est pas la soumission d'autrui, celle que requiert leur maintien ou leur ascension, même si en bons Chrétiens, certains princes veulent soumettre avec bienveillance et générosité. Luther est un connaisseur des princes, des petits, des moyens et des grands, des laïcs et des ecclésiastiques. Et c'est parce qu'il les connaît qu'il sait ne pas pouvoir les soumettre par la Parole divine qu'il relaie, mais seulement les sauver. Ce que l'Eglise de Rome a échoué à faire, produire des princes chrétiens au kilomètre et systématiquement malgré tous ses efforts, Luther n'escompte pas réussir à le faire. L'Eglise a voulu soumettre les princes et les princes l'ont soumise de la plus habile des manières, en se mêlant de ses affaires et en pénétrant toutes les dimensions de son ministère. L'Eglise mondaine, non seulement ne peut plus rien faire contre eux, mais elle ne peut plus rien faire pour elle-même, incapable de se réformer. Le seul moyen de les dominer, ou plutôt de les limiter ou de les contrôler, c'est de passer par les âmes et non par les armes, une sagesse qu'a Luther et que n'ont pas les princes italiens aux commandes de la papauté de son époque, puisqu'ils pensent comme des princes et d'abord parce qu'ils se pensent comme tels.

Luther est un pasteur, il s'adresse à tous et non pas seulement aux princes. Il n'est pas d'abord le chapelain ou le confesseur de tel ou tel, mais lorsqu'il passe par les âmes, il s'agit de toutes les âmes d'une terre donnée, d'un temps donné, ou tout le monde va et vient, petits ou grands. Et tous ont le même guide spirituel : Jésus. Faire de Luther l'homme lige spirituel des princes, capable de mettre sa doctrine au feu pour garder leur faveur, est une erreur intellectuelle et historique. Luther n'entend pas choisir au sein de la nation allemande qu'il identifie à la communauté des fidèles, à un microcosme de la *Christianitas*, où sont coextensives Eglise et

société. L'Eglise, autrement dit, la nation allemande, est indivisible et c'est la Parole qui la constitue. Et pour lui, tout ce qui viendrait à la diviser, pour quelque raison valable que ce soit, ou à y mettre la zizanie, ne pourrait être que l'agent du diable. Comme il l'écrit en 1525, « mon ministère d'enseignement s'adresse autant aux princes qu'aux paysans²⁷ ».

Luther va encore plus loin, mettant souvent ces deux gouvernements divins, direct et indirect, en opposition. Ils ne peuvent être sur le même plan d'immanence, puisque le second est concrètement exercé par les hommes et le recours possible à la contrainte. La foi est première, l'ordre est second, la foi introduit à la vie éternelle, l'ordre et la paix sont imposés. Sur le plan temporel, j'obéis directement aux princes et à Dieu indirectement. Le prince représente l'ordre, le prêcheur représente plus directement Dieu et s'assimile à un prophète.

Luther conserve la vision classique du gouvernement séculier comme *magistratus* distinguant le *superior* (l'Empereur) de l'*inferior* (les princes laïcs ou ecclésiastiques et les conseils des villes libres). Cette autorité gouvernementale est fondée bibliquement sur *Romains* 13,1 et *1Pierre* 2, 13-14²⁸. Elle relève de la nécessité d'établir un semblant d'ordre extérieur dans un monde marqué par le péché originel. Pour Luther, sa juridiction s'étend à tout ce qui ne relève pas de la foi individuelle et de la conscience, et donc de tout ce qui relève du bien commun. Ainsi la dualité initiale se traduit-elle par une opposition entre l'individu (sphère privée) et la communauté (sphère publique). En outre, « la paix temporelle est le plus grand bien sur la terre ; elle inclut tous les autres biens temporels ».²⁹ La guerre n'est donc permise qu'en étant défensive, ce qui est le cas, par exemple, face aux Ottomans.

En plus de sauvegarder paix et justice extérieures ou sociales, Luther considère la mission de préserver l'intégrité physique de ses sujets. Avec l'établissement de l'Eglise réformée, le gouvernement séculier reçoit également la tâche de prendre soin de la religion. La séparation reste notionnelle ou abstraite en vertu de la *cura religionis* assurée par le gouvernement séculier. Si le gouvernement spirituel des prêcheurs reste théoriquement et moralement responsable de la foi, les autorités séculières doivent pratiquement et physiquement protéger aux deux tables du Décalogue. Cette *custodia utriusque tabulae* ne va pas jusqu'à donner au glaive le droit de réguler les consciences de ses sujets. Luther rejette la *confusio regnorum* de la part des prêcheurs-prophètes comme de celle des dépositaires de l'autorité temporelle. Cependant, il accorde un avantage sensible aux seconds : aux seules fins de préserver la paix et de prendre soin du bien commun, ils ont non seulement le droit mais encore l'obligation d'établir et de garantir la conformité ecclésiale extérieure. La conformité religieuse (orthodoxie et orthopraxie) est donc associée à la paix sociale, et donc au gouvernement séculier. Par conséquent, la liberté de conscience est suprême mais non son expression extérieure ou culturelle. Il n'y a pas chez Luther de liberté religieuse au sens d'une liberté d'expression religieuse, dès lors que cette expression affecte l'orthodoxie ou l'orthopraxie, ce qui est professé ou ce qui est pratiqué. En cela, Luther ne diffère pas des mentalités de son époque. « Nos princes ne contraignent pas la foi ni l'évangile, mais ils limitent les abominations extérieures³⁰ ». Comme souvent, Luther reprend habilement ce qu'il a concédé. Oui la conscience religieuse est première et sacrée, mais elle vaut *privatim* et son expression est seconde et sujette à la censure y compris civile. Toute manifestation de dissension ou de dissidence religieuse est une menace pour le bien commun et relève donc du bras séculier, sans délégation du bras spirituel. Là où les Romains maintiennent qu'il ne peut exister de droit séculier d'intervenir dans les affaires religieuses, à moins qu'ayant jugé, l'autorité ecclésiastique, ne confie de sa propre initiative

²⁷ 1525, WA 18.393, 22-23.

²⁸ Rm 13, 1 : « Que chacun se soumette aux autorités en charge. » 1 Pierre 2, 13-14 : « Soyez soumis, à cause du Seigneur, à toute institution humaine : soit au roi comme souverain, soit aux gouverneurs, comme envoyés par lui pour punir ceux qui font le mal et féliciter ceux qui font le bien. » (trad. Bible de Jérusalem, 1998).

²⁹ 1530, WA 30, 2.538, 18-20.

³⁰ 1525, WABr3.616, 28-29, 432, 12-433, 18.

l'exécution de la sentence au bras séculier, ici, le bras séculier a un droit d'ingérence dès lors que l'ordre public est menacé à ses yeux et l'autorité spirituelle n'a plus qu'un devoir de l'exhorter à intervenir si d'aventure il ne le faisait pas de sa propre initiative.

Ce qui est théoriquement clair aux yeux de Luther, cet ensemble de répartition des tâches, cherchant à maintenir le rôle de chacun et la primauté du spirituel par l'autonomie du séculier, y compris dans les affaires ecclésiastiques lorsque le bien commun l'exige, pose un nombre considérable de cas pratiques difficiles pour ne pas dire cornéliens. Pour protéger l'intériorité, on met l'accent sur l'extériorité et ramène tout à elle au point de vider l'intériorité de tout contenu concret. Comment penser les actes intérieurs du culte sans considérer les actes extérieurs censés les exprimer ? Ou mettre le curseur de la dissemblance ou de la dissidence et donc celui du trouble à l'ordre public, qui devient le point où l'autorité séculière doit s'autosaisir du cas ? L'orthopraxie est-elle une pure uniformité, un conformisme religieux ou le seul devoir de se conformer à l'option majoritaire en un lieu donné ? Et selon cette vision, l'extériorité semble moins l'expression de l'intériorité que de la conformité. Faire comme tout le monde ? Ou faire ce que l'on a profondément à cœur ? Luther peut s'en sortir en disant que la conformité n'advient pas avec une majorité ou avec telle autorité, dont la sienne, mais avec la Parole de Dieu, mais il doit ajouter aussitôt qu'il en incarne personnellement la juste interprétation, qu'il en est le vrai porte-parole à l'exclusion de ceux qu'il rejette, a priori ceux qu'il voit comme des signes de la Bête.

Malgré la distinction des modes d'exercice, Luther considère les deux règnes à égal statut social, préférant l'intégrité du spirituel à sa supériorité sur le temporel, et voyant dans l'indépendance du temporel, la cause la plus efficace de la préservation du spirituel. Le pouvoir séculier ne sert pas Dieu à travers le pouvoir spirituel, mais directement. Il sert Dieu directement et Dieu règne par lui indirectement. Cependant, la Parole vaut davantage que le glaive, parce que l'action directe de Dieu, comme action salvifique, est d'une plus grande nécessité que son action indirecte comme action organisatrice ou pacificatrice. Si l'office du gouvernement est le plus grand culte rendu à Dieu sur la terre, il est de beaucoup moindre à celui de la prédication³¹.

Pour Luther, la foi n'est pas constitutive du gouvernement séculier, mais elle facilite l'exercice des fonctions gouvernementales. Comme personne privée ou *fidelis*, le Chrétien est contraint à la non-violence et doit endurer l'injustice ; comme personne publique ou *politica*, il doit combattre l'injustice qu'endure le prochain par tous les moyens. On retrouve ici la structure du *simul* : si l'injustice vise le Chrétien à titre individuel, il agit comme fidèle, si l'injustice le vise à titre collectif comme responsable de son prochain, il doit utiliser la force pour régler le problème. Luther ne donne pas un blanc-seing aux princes, mais il leur dit quand ils peuvent recourir à la contrainte, c'est-à-dire quand ils sont visés, non comme individus, mais comme ayant charge de sujets. Si l'office lui-même est attaqué, l'office étant voulu par Dieu, Dieu est offensé et la communauté menacée, en ce cas, ils ont obligation de recourir à la force pour rétablir la paix extérieure. Seul l'amour du prochain peut légitimer ce recours. Rien d'étonnant à ce qu'il pense qu'il est mieux qu'un non Chrétien gouverne, se mêle de politique ou porte les armes, ce qui évite au Chrétien de constants dilemmes.

Luther est politiquement pragmatique. Depuis que le monde est monde, rarissimes sont les princes prudents et encore davantage les princes pieux. Le gouvernement ne porte ni à la prudence ni à la piété alors que prudence et piété lui feraient un grand bien. Les princes sont souvent les pires bandits de la terre³². Vouloir les dominer revient à leur ressembler. Comme auditeurs de la Parole divine et dans le royaume spirituel, ils sont subordonnés aux prêcheurs qui leur sont soumis dans le royaume séculier. Il reste au prêcheur la puissance de sa prédication.

³¹ 1530, WA 31, 1.198, 24-25.

³² 1523, WA 11.267, 30-32.

Mais si le prêcheur appelle à la sédition au nom de Dieu, il est coupable. En 1520, Luther, lui-même suspecté de sédition, le déclare avec force : « Je n'ai aucun doute : si l'empereur m'appelle, c'est Dieu qui m'appelle³³. »

2 – Les trois états

La théorie des deux gouvernements divins est indissociable de celle des trois états légaux, ou *Stände*, *ordines* et *regimina*, dont Luther parle dès 1518 puis davantage après 1528. Les individus prennent place dans un ordre divinement établi. Luther reprend la tripartition fonctionnelle classique : le clergé prie, la noblesse protège, les paysans, ouvriers et artisans travaillent. La société comprend trois états : *l'eccllesia*, *la politia*, *l'oeconomia*. Luther n'a pas totalement brisé les hiérarchies usuelles, l'abolition du sacrement de l'ordre ayant démocratisé *l'eccllesia* au sein de la *societas*, et non pas la *societas* elle-même. Avec sa théorie d'une unique participation au sacerdoce du Christ commune à tous, il brise la position privilégiée de l'Eglise hiérarchique, mais pas de l'Eglise tout court. Il réévalue les caractéristiques de *l'oeconomia* dans la mesure où *l'eccllesia* devient le dénominateur commun et donc l'intégrateur des valeurs de l'ensemble. Le mariage est l'exemple significatif de ce processus de réévaluation. Il va jusqu'à dire que le travailleur, au premier chef le paysan, loin d'être l'objet d'une malédiction, est l'état le plus important sur la terre et qu'ainsi ses valeurs propres doivent imprégner *l'eccllesia*. De même, clergé et noblesse appartiennent à *l'oeconomia* comme maris et pères de famille tandis que nobles et travailleurs appartiennent à un titre parfaitement équivalent à *l'eccllesia*. Tous sont égaux en son sein. Toute personne relève de la *politia* et d'une autorité séculière, quel que soit son état : il n'y a pas d'immunité ou de juridiction particulière. L'unique sacerdoce commun des fidèles lui permet donc de revisiter les périmètres et les valeurs des trois états. Luther va jusqu'à considérer que ces trois états représentent trois gouvernements ou modes de relations sociales ayant la même valeur. L'appartenance à un ordre ne vous confère aucune qualité éthique particulière ni aucune supériorité morale. Toute activité doit être conduite par l'amour du prochain qu'il s'agisse de la prière, du gouvernement ou du labeur.

Cependant, Luther maintient la tripartition fonctionnelle parce que *l'eccllesia* relève du gouvernement spirituel et que la *politia* relève du gouvernement temporel. Le premier état est *l'eccllesia*, en haut de l'échelle sociale au regard du salut dont il est médiateur : « La plus grande chose dans le monde est de prêcher et d'absoudre³⁴. » En second vient l'activité politique, en dernier le labeur. Luther finit par considérer ces trois états comme trois sphères de vie : cinq ans sont nécessaires à un berger pour comprendre les *Bucoliques* ou les *Géorgiques* de Virgile (économique), on doit vivre vingt ans comme citoyen dans une communauté politique ordonnée pour comprendre les *Lettres de Cicéron* (politique), on doit avoir gouverné les communautés avec les prophètes pendant cent ans pour commencer à comprendre la Sainte Ecriture !³⁵

Pour Luther, l'abus naît dans chaque état lorsque l'action n'est plus régie par la loi de l'amour, mais par l'intérêt propre. Le problème est donc l'abus non l'état, divinement institué. Et le Diable s'interpose entre les deux règnes divins pour utiliser les trois états : mobiliser les hérétiques, fanatiques, hypocrites, faux prophètes et faux docteurs contre l'Eglise, susciter les insurgés et rebelles, conseillers corrompus et sycophantes contre le Gouvernement, rassembler les mauvais serviteurs et mauvais pères de familles pour saboter l'Economie. Luther voit la société comme un tout statique, un tout devant rester à sa place et surtout tous et chacun devant rester à leur place. Bien que seule l'envie d'une meilleure position détourne du salut et déstabilise l'ordre social, il ne faut pas condamner pour autant celui qui s'élève dans l'échelle sociale et qui

³³ 1520, WA BR2.242, 10-11.

³⁴ 1539, WA 47.854,5.

³⁵ 1546, WA 48.241.

change d'état, à condition qu'il le fasse par amour du prochain et par la nécessité du bien commun.

On peut qualifier son modèle social d'archaïque au regard de ce que sont les démocraties modernes, mais certainement pas au regard des profonds bouleversements sociétaux qu'il impliquait à terme. Pour Luther, rien dans la Bible ne justifie ou légitime la conduite des révoltes populaires. Convaincre les princes comme les pairs de la Faculté oui, se révolter contre les princes non. L'amour du prochain n'est pas à confondre avec le désir d'enrichissement des commerçants et des marchands. Faire de Luther le père du capitalisme est une erreur. Ce dernier l'a précédé. En outre, si le travail de la terre est bibliquement un travail divin, Luther n'hésite pas à employer le terme péjoratif de *rusticus* qui rappelle celui de *rudes* que le Moyen Age opposait aux *doctores*.

3 – Obéissance et désobéissance

La Guerre des Paysans ne fut pas la première vague de violence que Luther eut à affronter. En 1520, les étudiants de Wittenberg s'étaient révoltés, conduisant Luther à leur rappeler en chaire que le pouvoir des magistrats était d'institution divine, et que leur attitude faisait l'œuvre du Diable cherchant à jeter le discrédit sur la prédication de l'Évangile. Alors que l'insurrection perdurait et s'étendait à toute la population de Wittenberg, Luther fit paraître fin 1521 un appel aux Chrétiens à la vigilance contre l'esprit de révolte, puis en 1522 un traité sur le pouvoir civil. Bien que limitée, l'obéissance devait primer sur toute autre considération, si bien que ce qui était en théorie limité devenait en pratique illimité. Luther ne détestait pas tant la révolte que son habit inévitable, la violence. Pour lui, cette dernière jetait immanquablement le discrédit sur tout ce qui s'en revêtait jusqu'aux causes les plus saintes. Paradoxalement, celui dont le mouvement de réforme devait mener au schisme, comme le lui reprochait Erasme, ne craignait rien tant que la guerre civile dès lors que son mouvement semblait avoir imposé une unité nouvelle.

Cependant, pour Luther, l'obéissance au gouvernement n'a jamais été inconditionnelle, ni illimitée. La limite est précisément la conscience des sujets à l'obéissance. L'obéissance s'arrête à la conscience et donc relève idéalement du consentement, et beaucoup plus médiocrement, et si on ne peut faire autrement pour préserver l'ordre public, de la contrainte. De fait, Luther postule une présomption d'obéissance au gouvernement civil y compris dans le domaine ecclésiastique, la désobéissance restant une exception à peser très attentivement, le recours à la violence étant lui toujours exclu. La séparation initiale relève d'une confusion de fait, toujours à l'avantage du pouvoir civil.

Le gouvernement ne peut gouverner spirituellement qui lui est soumis, en revanche il peut contraindre à telle pratique au nom de la paix sociale sans contraindre la conscience. Contraindre la conscience n'est pas aller contre la volonté propre, comme on le pense aujourd'hui, mais aller contre les commandements divins exprimés dans la Parole de Dieu. Dans le cas d'un conflit entre eux et ceux du gouvernement, la réponse est claire : c'est la *clausula Petri* qui s'applique³⁶. Il faut alors étudier soigneusement la situation : la plupart du temps l'obéissance au gouvernement s'appliquera, mais lorsqu'elle ne le peut vraiment pas, la désobéissance au gouvernement est permise, mais pas pour autant l'usage de la violence contre lui. Le sujet, dans ce cas, doit endurer l'injustice comme le Christ avant lui, ayant droit de remontrance ou de protestation verbale en confessant la vérité comme les premiers martyrs, et en acceptant les conséquences éventuelles d'une pareille prise de parole. Croyant, il doit confesser, confessant il doit accepter la souffrance et l'injustice qui n'auront aucune prise sur l'âme. En outre, ce droit de remontrance est strictement individuel et ne peut fonder nulle coalition : le Chrétien peut

³⁶ Mt 22,21 : « Rendez donc à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » ; Ac 5, 29 : « Pierre répondit alors avec les Apôtres : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. » »

protester individuellement non pas collectivement. La désobéissance est donc permise à condition d'être spirituelle, individuelle et symbolique. Reste à savoir ce qu'on ferait dans le cas de Chrétiens qui protesteraient individuellement mais simultanément et au même propos.

Conclusion

Si comme prédicateur, Luther n'oublia personne, les moines, les princes, les marchands et les paysans, pointant les travers de chacun à la manière d'un analyste des plus lucides, il choisit de concéder du pouvoir religieux aux princes plutôt que d'accepter le pouvoir politique du Pape. Le second était, pour lui, à l'origine de bien des maux, de bien des abus, de bien des distorsions, tandis que l'ingérence des princes n'était qu'un symptôme de la crise présente. Mieux valait le concéder à « ses » princes qu'à un seul prince éloigné des intérêts de la nation allemande.

Le parti des paysans inspiré par lui révéla au grand jour le péril que contenait sa doctrine religieuse, si elle n'était pas enracinée dans une théologie du politique qui maintenait l'intégrité du spirituel par l'autonomie du temporel. En outre, sa doctrine profondément dualiste ne pouvait exister sans lui pour la mettre en œuvre, c'est-à-dire pour l'interpréter comme il fallait (car les séparations notionnelles s'achèvent toujours en confusion dans les esprits), en lien avec tous les autres aspects de l'existence humaine et sociale, il faisait corps avec elle. Le problème de Münzer n'était pas d'avoir rompu avec sa doctrine de la Réforme, qu'il partageait en grande part comme curé dédié à ses ouailles et sensible à leurs malheurs, mais d'avoir rompu avec lui, et donc sa juste et concrète interprétation, d'avoir séparé la Réforme du Réformateur pour s'emparer de la Réforme et en faire le miel de ses propres causes.

Pour Luther, en permettant la révolte, Münzer légitimait la violence ; en franchissant le Rubicon du désordre, il avait perdu le véritable sens tragique de l'anthropologie chrétienne, oubliant que la liberté humaine était non seulement ontologiquement déficiente, mais pervertie par le péché. Il avait également oublié que toute théocratie finissait par servir le pouvoir, et donc les puissants plus que les opprimés, car, par définition, la théocratie tient que tout pouvoir vient de Dieu, ce qui entraîne de justifier a posteriori bien des choses. Tout pouvoir vient de Dieu en effet, et c'est pour ce faire que le prédicateur ne peut pas être prince en même temps en ce monde perverti par le péché. Condamner les abus du prince, soit, mais contester son droit au nom du droit de Dieu, jamais. Münzer n'était donc pas un vrai théocrate ! Luther oui. Münzer avait pour lui une énergie considérable et le talent de transformer les mots en choses, mais ces choses ne visaient pas assez juste et ne tiraient pas suffisamment fort et loin. Et sans le secours d'un prince, il devait mourir des mains d'un autre prince et ses paysans avec.

Luther vit en Münzer le signe que le Diable s'en prenait à sa réforme en cherchant à la rendre odieuse à ceux qui avaient vu très superficiellement en lui le moyen de s'emparer des biens de l'Eglise ou de prendre leur distance avec l'Empereur. Münzer pouvait lui faire perdre l'appui de ceux qui le soutenaient pour de mauvaises raisons, par opportunisme, ou désespérer ceux qui le soutenaient en raison du renouveau spirituel qu'ils pensaient y trouver. « Ce n'est vraiment pas beau de le voir se servir contre nous de notre ombre, de notre victoire et de tous les avantages que nous avons conquis sans lui. Esprit malin, il s'assoit sur notre fumier et aboie dans notre direction³⁷. » En outre, ceux qui aimaient sincèrement sa vision du christianisme pourraient finir par se détourner de lui, sensibles aux critiques de Münzer qui voyait en Luther un traître à sa propre cause, un homme jaloux de son confort et de ses appuis.

Il est clair que Luther n'a pas abandonné par opportunisme des hommes qui l'auraient compris et qui, contrairement à lui, auraient été jusqu'au bout, mais plutôt des hommes qui ne l'avaient pas compris, reprenant sa revendication de liberté, mais négligeant ou ignorant sa théorie

³⁷ Cf. Lettre de Luther à l'Electeur Frédéric de Saxe du 19 juin 1524, citée par M. PIANZOLA, *op.cit.*, p.111.

du serf arbitre. Pour Luther, liberté psychologique (constituée par le fait de choisir) et liberté ontologique (qui implique l'intelligibilité ou la connaissance du bien que l'on choisit) sont confondues dans l'impossibilité à être par nos propres forces. Confusion mortelle au regard de l'histoire. Quand bien même notre liberté ontologique aurait été irréversiblement atteinte ici-bas par la morsure du péché, l'homme ne saurait être privé de toute forme de choix ni être empêché de vouloir par lui-même. Que sa volonté soit viciée ne lui impose pas d'être l'esclave des cadres établis, de vivre en soumis jusqu'à son dernier souffle. A ce titre, Luther ne condamne pas seulement la violence, il condamne la révolte qui le plus souvent émerge de la soumission à une certaine violence et dont la propre violence se tourne contre un ordre établi intrinsèquement violent et injuste. Ce qui sépara Luther et Münzer, c'est le serf arbitre, encore plus que la peur des princes. Celui qui ne reçoit pas un pouvoir de Dieu, par la naissance, par la charge qu'un pouvoir-né communique, celui-ci ne peut le prendre de lui-même, son destin est scellé. Il vivra comme dans la condition de sa naissance, selon la volonté d'un prince et il mourra comme il a vécu, autorisé à rêver du seul salut de son âme.

Luther ne veut pas se contenter de lutter contre les abus, il veut les rendre impossibles. Il les voit non pas comme des accidents, mais comme les symptômes de causes profondes. Dès lors, il oppose, sépare, sanctuarise. Ces séparations entraînent des confusions par une sorte d'effet pendulaire inévitable. On distingue pour unir, mais on finit toujours par confondre ce qu'on a séparé. On peut *dire* que le prince abuse de son pouvoir, on a ce droit, à condition d'accepter d'en payer le prix, mais on n'a pas le droit de *faire* quoi que ce soit contre lui. Cette doctrine de la soumission politique s'origine dans un profond mépris du politique. La liberté chrétienne est tellement chrétienne qu'elle n'est plus une vraie liberté, complète et concrète, ce qui ne veut pas dire sans limite ou sans objet. La conscience religieuse peut ainsi s'opposer au Pape, mais pas à l'Empereur.

Index des noms :

Batka, L'Ubomir, théologien slovaque, 1974 ?
 Bloch, Ernst, philosophe allemand, 1885-1977
 Blough, Neal, théologien américain, 1950 ?
 Dingel, Irene, théologienne allemande, 1956
 Habsbourg, Ferdinand de, Empereur des Romains, (1503-1564)
 Hubmaier, Balthasar, prêtre théologien allemand, 1485-1528
 Hus, Jean, théologien tchèque, 1369/73-1415
 Kolbe, Robert, historien, 1942
 Lotzer, Sebastian, chapelier-fourreur allemand, 1490-1525
 Luther, Martin, prêtre, théologien allemand, 1483-1546
 Müntzer, Thomas, prêtre allemand, 1489-1525
 Pianzola, Maurice, écrivain suisse, 1917-2004
 Saxe, Frédéric de, Homme politique allemand, 1486-1525
 Schappeler, Christoph, prêtre allemand, 1472-1551
 Schilling, Heinz, historien allemand, 1942
 Vaneigen, Raoul, philosophe belge, 1934