

La déclaration

“ Martin Luther, témoin de Jésus-Christ ”

de la Commission mixte catholique-luthérienne *

par P.A.M. KOTHGASSER s.d.b.

Le document « Martin Luther, témoin de Jésus-Christ » a été rédigé par une Commission internationale instituée en 1973 par le Secrétariat pour l'unité des Chrétiens et la Fédération luthérienne mondiale. Il a été adopté lors de l'assemblée générale de la Commission, qui a eu lieu le 6 mai 1983 au monastère de Kirchberg, au Wurtemberg, dans la République fédérale allemande, et souscrit par les deux co-présidents, Mgr Hans L. Martensen, évêque de Copenhague (Danemark), et le Prof. Georg A. Lindbeck, de l'Université de Yale, à New Haven (Etats-Unis). Une déclaration, surtout venant de la part de l'Eglise catholique, à l'occasion du jubilé de Luther qui est célébré cette année, semble s'imposer et répondre en même temps à de nombreuses attentes.

Considérations générales

Le document de la Commission mixte catholique-luthérienne se propose de répondre à ce sentiment d'attente. Le ton mesuré, le style objectivement bienveillant et ouvert et surtout l'incorporation des principaux résultats, obtenus par les différentes disciplines scientifiques dans la recherche œcuménique, confèrent à cette déclaration sur Martin Luther, témoin de Jésus-Christ, le bénéfice d'un préjugé nettement favorable. Le langage délibérément irénique et conciliant, autant que possi-

* Ces réflexions sur la déclaration « Martin Luther, témoin de Jésus-Christ » ont été publiées par le *Service d'information* du Secrétariat pour l'unité des Chrétiens n° 52 (1983/III). Les sous-titres et la numérotation sont repris à cette déclaration, dont on trouvera le texte ci-après pp. 388-394. Rappelons que la coutume est devenue assez habituelle, du côté catholique, de soumettre les documents des Commissions mixtes à un théologien individuel pour appréciation critique, avant qu'ils soient transmis aux Eglises. Cette appréciation critique, sans prétendre à une autorité particulière, doit viser à fournir des éléments de discussion dans le débat devant s'ouvrir à partir du texte commun (*N.d.l.R.*).

ble, pour les uns et les autres, risque peut-être, ici et là, de passer outre, au sens positif, aux divergences, en les dissimulant ou en les masquant (sans aucune mauvaise intention, bien entendu) sous un voile de déclarations plutôt optimistes. Ce point devra être traité plus en détail, sans rien enlever toutefois aux réels mérites de la Commission pour avoir su, dans des circonstances aussi délicates, présenter un texte dans l'ensemble très mesuré, décrivant en quelque sorte la situation actuelle et, indirectement, les possibilités d'entente existant sur le plan œcuménique. La déclaration commune s'efforce, en toute sincérité, de rendre justice à la foi professée par chacune des deux confessions, aussi bien dans l'analyse historique de la Réforme, de ce qu'on appelle la Contre-Réforme et des efforts œcuméniques actuels, que dans l'interprétation doctrinale du dépôt de la foi. Le ton général du texte, ainsi que certaines affirmations, semblent surtout s'appliquer à rendre plausibles les positions luthériennes et à faire comprendre aux catholiques la personnalité et l'action de Martin Luther, voire même à les imposer ici et là d'une façon favorable, cordiale et bienveillante.

Remarques et questions sur différents points

Tout d'abord, le titre du document, « Martin Luther, témoin de Jésus-Christ », tend sans doute à mettre en évidence ce qu'était, à proprement parler, l'objet des préoccupations de Luther. Toutefois, le terme « témoin », dans son acception chrétienne, a souvent le sens précis de *martus*, de « martyr », et pourrait donc être interprété comme une sorte de glorification de Luther, à laquelle la majorité des chrétiens évangéliques eux-mêmes ne souscriraient d'ailleurs pas. Lui-même se disait « évangéliste ». Aussi, un meilleur titre pourrait être : « messager de Jésus-Christ », ou « messager de l'évangile de Jésus-Christ ». Le document n'emploie jamais le terme « prophète » alors que peut-être, en pensant à certaines figures de l'Ancien Testament, on situerait la vie et l'œuvre de Luther plutôt dans la ligne prophétique, avec toutes les pénombres et les contradictions d'une telle catégorie. Il est symptomatique qu'il ne se soit jamais qualifié lui-même de « réformateur », conscient du fait que la « réformation », c'est-à-dire la réforme, est l'affaire de Dieu et non pas celle des hommes.

I. Du conflit à la réconciliation

Ce sous-titre va trop loin. La réconciliation est encore à venir. Aussi devrait-on plutôt dire : « Du conflit à la rencontre », car il est indéniable que la rencontre a effectivement lieu à tous les niveaux.

I.4. Certes, « les images traditionnelles de Luther, marquées par la polémique, s'effacent des deux côtés », mais on ne doit pas non plus fermer les yeux sur la résistance qui se manifeste constamment

dans les milieux catholiques. Il suffit de penser, par exemple, aux noms de Paul Hacker, de Theobald Beer, ou aux tendances retardatrices de Remigius Bäumer, ou encore à la prudence grandissante d'Erwin Iserloh. En outre, pour beaucoup de catholiques, les attributs de « témoin de la foi » et « maître dans la foi », appliqués à Luther, sont suspects et font craindre qu'une reconnaissance partielle de Luther puisse, tout au moins indirectement, entraîner la perte de leur identité propre.

I.5. Les affirmations contenues dans ce paragraphe paraissent trop globales et optimistes, surtout si l'on pense à tous les « si » et « mais » sous-jacents à la naissance de la *Confessio Augustana*, à ses auteurs et surtout au caractère plus ou moins obligatoire de sa réception dans l'Eglise évangélique.

I.6. Il ne faudrait pas que l'expression « reconnaître nos propres infidélités à l'Evangile » suscite l'impression qu'il s'agit, pour les catholiques, d'une « infidélité dans la foi ou dans la doctrine », mais plutôt, si infidélité il y a, « dans la vie de la foi », au sens d'une sorte de « hérésie de vie » (qui est bien autre chose qu'une hérésie de doctrine).

II. Témoin de l'Evangile

II.8. Au lieu de « au milieu des angoisses et des incertitudes de son temps », il serait préférable de dire « au milieu de ses angoisses personnelles et des incertitudes de son temps », car ce qu'on appelle sa « découverte réformatrice » fut une affaire strictement personnelle de Martin Luther, qui est devenue plus rigide par la suite, au milieu des polémiques, en considération de la résistance grandissante manifestée par l'Eglise universelle.

II.9. En ce qui concerne la « doctrine de la justification du pécheur par la foi seule », comme pôle d'orientation de sa pensée théologique et de son interprétation des Ecritures, deux problèmes sont à prendre en considération. Premièrement, le fait même de fixer son choix (*hairesis*) sur la justification, comme centre de l'Ecriture et de la théologie, a pour conséquence qu'on risque de négliger d'autres aspects du message du salut. Dans ce cas, toute forme de concentration peut aussi bien représenter une heureuse synthèse qu'une réduction diminutive et restrictive du tout. En second lieu, il faut également se garder de considérer le « solus », caractéristique de la théologie protestante, comme l'opposé de ce qu'on appelle le « et » catholique, car les deux pôles ne sont pas équivalents (Dieu et l'homme, etc.), et le « solus » protestant lui aussi n'apparaît, en fin de compte, que comme « numquam solus », si on ne veut pas pousser cette notion *ad absurdum*, d'un point de vue philosophique et théologique, chose que les théologiens protestants eux-mêmes ne tiennent pas à faire. A l'époque de Luther, et en partie encore de nos jours, les difficultés de se comprendre semblent dépendre des formes de pensée et des catégories du langage philosophique et théologique de chacun.

Le texte de la seconde partie du paragraphe 9 est peut-être par trop restrictif, comme si jusqu'alors les fidèles n'avaient pas eu la certitude de la « promesse libératrice de la grâce divine ». Les angoisses personnelles de Martin Luther ne devraient pas être transférées à l'ensemble des fidèles de son époque. Le texte devrait donc être repris dans une forme un peu plus ouverte.

II.11. L'affirmation que, en ce qui concerne précisément le contenu de la doctrine de la justification, la pensée de Luther serait largement reconnue dans les milieux catholiques — comme une forme légitime de théologie chrétienne — semble par trop optimiste et d'une portée trop générale, car un tel consensus n'existe certes pas parmi la majorité des théologiens. Au sujet des « modes d'expression et de pensée », nous renvoyons aux remarques faites à propos de II.9. Les « déclarations œcuméniques » (comme par exemple la déclaration commune sur la Confession d'Augsbourg) sont à vérifier non seulement quant à leur forme et à leur contenu, mais aussi selon la réception qui leur est réservée par les différentes communautés ecclésiales et le caractère obligatoire qu'elles leur reconnaissent. Tant qu'elles resteront des documents pleins de bonnes intentions et théologiquement corrects, mais sans la sanction des organes ecclésiastiques officiels et du Peuple de Dieu, elles ne représenteront que l'expression d'un « consensus idéal » sur une espérance.

II.12. La dernière affirmation, où il est dit que Luther nous éloigne de lui-même, est significative pour autant qu'il s'agisse bien toujours de son « subjectivisme individualiste », qui est difficile à surmonter, encore qu'au fond, ce qui comptait, pour lui, ce n'était pas sa propre personne, mais Dieu, la grâce, l'Écriture, le Christ et la foi. Même dans la conception de ce qu'on appelle *fides fiducialis*, il renvoie constamment au-delà de soi, à la confiance totale en Dieu. Aussi, ce paragraphe, plutôt concis, pourrait-il exposer cet argument de façon un peu plus détaillée.

III. Conflit et division de l'Église

III.13. Mais la requête de Luther pour une « réforme » de l'Église et pour le retour à l'Évangile, se mêlait déjà à une accentuation unilatérale du *solus*. Ce fait a été parfaitement « entendu » aussi bien en Allemagne qu'à Rome. Cela, au reste, ne saurait excuser pour autant les trop fréquentes réactions de rejet des autorités ecclésiastiques compétentes. On avait déjà reconnu que les justes requêtes de réforme contenaient des « points de doctrine d'une orthodoxie pour le moins suspecte » et c'est pour cette raison qu'elles avaient été rejetées. D'autre part, des démarches spirituelles d'importance capitale ne peuvent pas être séparées de la question de l'autorité ecclésiastique. Les problèmes de pouvoir politique ont certes joué un rôle, et non des moindres, mais la mise en question de l'autorité des conciles et du pape a touché l'Église universelle dans son point le plus sensible car, pendant près de quinze siècles, celle-ci

avait été *de facto* le lieu et le chemin de la vérité nécessaires pour obtenir le salut. L'affirmation « ce n'est pas en raison de la compréhension de l'Évangile de Luther comme telle, mais... », paraît donc trop partielle et ne rend pas justice à la réalité historique, car c'est précisément l'absolutisation et l'insistance polémique et unilatérale du *sola scriptura* qui a entraîné une polarisation de plus en plus marquée et qui, en tant que critère universel de la vérité salvifique, s'est inmanquablement heurtée à une résistance, si on considère le sens profond de la tradition qui est ancré dans l'Église universelle.

III.14. Les affirmations de ce paragraphe tendent à déculpabiliser et à acquitter Martin Luther et n'expriment pas assez clairement la « structure apostolique » permanente de l'Église. Il semble que c'est précisément sur ce point — devant le fait que l'Église, à juste titre et en un certain sens, ne peut être ni corrigée ni convertie —, que Luther a échoué et qu'il a cessé de croire à une réelle possibilité de réformer l'Église universelle.

III.15. En ce qui concerne la question de l'« approche de l'Apocalypse », on ne devrait pas trop considérer Luther comme l'homme placé entre le Moyen Âge et les temps modernes, mais plutôt entre le Moyen Âge et la fin des temps (H.A. Oberman).

III.17. Il ne s'agit pas seulement de travailler à effacer les conséquences négatives de la Réforme, mais encore d'accueillir ses requêtes positives, d'une part, et celles de la conscience réformatrice qu'elle a éveillée dans l'Église catholique romaine, d'autre part, ainsi que les efforts de celle-ci pour sauvegarder et conserver la « saine tradition de la foi » qui a mûri et fait ses preuves au cours des siècles.

IV. Acceptation des requêtes de la Réforme

IV.18. Ce paragraphe soulève la même question que le n° II.11 ci-dessus, c'est-à-dire de savoir jusqu'à quel point les deux catéchismes de Luther et la Confession d'Augsbourg ont réellement un caractère obligatoire pour le fidèle et pour les communautés dans le monde protestant ; ou si, au contraire, le principe de la « liberté » et de la « protestation » ne met pas également en question le caractère obligatoire de ces documents.

IV.19. La cause et les raisons, souvent passées sous silence mais non moins réelles des simplifications et des distorsions évoquées sont probablement à rechercher dans les inspirations unilatérales assez fréquentes chez Luther. La « haute estime qu'il avait pour la vie sacramentelle » est ternie par les réductions qu'il a opérées dans le domaine de la doctrine et de la pratique des sacrements.

IV.20. L'énumération des limites de la personnalité et de l'œuvre de Martin Luther est honnête et réaliste ; toutefois, on ne parle pas, tout au moins dans ce contexte, des limites des principes fondamentaux de la théologie et de l'herméneutique adoptés par Luther et la Réforme,

que l'on retrouve pourtant chez l'un ou l'autre théologien et fidèle protestant (comme par exemple les questions d'une théologie fondamentale, de la Tradition, de la Sainte Cène, de la confession, etc.).

IV.22. C'est précisément dans une confrontation entre les positions théologiques fondamentales d'un Thomas d'Aquin et d'un Martin Luther que les différentes « formes de pensée » et façons de voir et de pratiquer la théologie devraient, à l'avenir, être prises en plus grande considération (voir, par exemple, la distinction entre théologie « sapientiale » et « existentielle » chez O.M. Pesch). Cela permettrait d'éliminer beaucoup d'autres malentendus, et aussi de faire ressortir plus clairement certaines différences. Il s'agit, à vrai dire, d'un travail herméneutique difficile et de longue haleine, auquel un certain type d'« impatience œcuménique » ne peut que nuire. Les sciences linguistiques modernes pourraient se révéler très utiles à ce sujet, sans toutefois qu'on puisse en attendre la réponse à toutes les questions ; mais elles peuvent sans doute fournir un éclaircissement plus adéquat sur la façon de situer le problème dans l'histoire et dans la tradition.

IV.23. Il est surprenant que le discours du cardinal Jean Willebrands, cité ici, et qui était pourtant très mesuré, modéré et conciliant, n'ait eu que si peu d'échos dans les milieux catholiques.

IV.24.25. L'énumération est considérable et offre d'excellents motifs de dialogue et d'entente entre les deux confessions. Il faut toutefois remarquer qu'au xx^e siècle, l'Eglise catholique romaine a accompli un pas important en convoquant un Concile de réforme, alors qu'on attend toujours, de la part du monde protestant, des efforts d'égale importance et d'un caractère obligatoire aussi général. Les plus grandes difficultés auxquelles se heurtent le dialogue et l'entente tiennent probablement à la question de savoir qui, dans le monde protestant, est autorisé à interpréter et à promulguer le message chrétien d'une manière qui ait force d'obligation, et si le principe de « la liberté du chrétien » ne met pas l'autonomie individuelle en telle évidence, même en matière de foi et de doctrine, qu'on devra toujours *a priori* un conflit avec les autorités officielles du magistère. Lorsque l'accent est mis presque exclusivement sur l'Esprit de Dieu, l'Ecriture et l'individu, il devient difficile de motiver, de construire et de conserver le caractère obligatoire et communautaire du message et de la doctrine. Un autre obstacle important consiste encore dans l'insuffisante connaissance réciproque, non pas tant au niveau des théologiens, mais à celui de la base de la communauté ecclésiale et des dirigeants d'Eglises.

V. Héritage et mission

V.26. L'expression « maître commun » (employée par le cardinal Willebrands) pourrait aussi être comprise d'une façon erronée dans le sens de *doctor communis*, titre qui, chez les catholiques, a une valeur bien

précise et une signification particulière. Du point de vue de son contenu, la citation est très pertinente, mais elle doit être replacée dans le contexte général (aussi bien de la personnalité et de l'œuvre de Martin Luther que du discours du cardinal Willebrands ; cela est également vrai pour la citation du discours du pape Jean-Paul II, au paragraphe I.5). Si l'on prend la « litanie » de l' « héritage et de la mission » telle qu'elle est présentée ici, on a bien l'impression que Martin Luther était réellement *doctor communis* au sens traditionnel, dans lequel cas de nombreux chrétiens se demanderont pourquoi ne pas en tirer aussi des conséquences concrètes, telles que l'annulation posthume de l'excommunication, la reconnaissance des positions de Luther et de la Réforme comme une possibilité catholique.

V.27. La citation ne mentionne qu'un des derniers mots de Martin Luther. On ne doit pas oublier non plus que celui-ci — selon le témoignage de Justus Jonas —, dans la dernière prière qui nous a été transmise, présente encore le pape comme « persécuteur de Jésus-Christ », ce qui soulève la question, souvent posée, du « pardon », de « l'amour pour l'ennemi », de l' « humilité » chez Martin Luther, c'est-à-dire de l'attitude chrétienne fondamentale qui devrait pourtant être celle d'un « témoin de Jésus-Christ ».

Comme nous l'avons dit au début, ce document constitue un véritable pas en avant. Il présente encore ici et là quelques vues unilatérales et une vision trop optimiste de l'ensemble et de certaines perspectives particulières. On doit s'interroger sur la réception qui lui sera réservée : beaucoup de personnes en dégageront une « nouvelle image » de Luther et de la Réforme et se diront qu'au fond, si tout ce qui est affirmé ici est vrai, Luther avait raison. D'autres se demanderont pourquoi, après tout, rechercher une « unité », si les « positions différentes » sont quand même légitimes. Il semble qu'une des suites à donner d'urgence à ce document est, pour les autorités ecclésiastiques officielles, de se prononcer une fois pour toutes et de fournir au moins quelques indications permettant aux chrétiens des deux confessions de s'orienter dans la situation d'incertitude relative dans laquelle ils se trouvent actuellement et où quelques questions pourraient d'ailleurs, en toute sincérité, rester ouvertes et non résolues, pourvu qu'elles soient abordées de façon concrète. A moins de commencer par des problèmes spécifiques et de s'efforcer d'obtenir un consensus à tous les niveaux, l'unité effective dans la pluralité reculera toujours plus dans le lointain. Il reste que l'Esprit de Dieu a le pouvoir de répéter aujourd'hui et demain, là où les hommes s'ouvrent les uns aux autres et répondent à son appel, les miracles qu'il a accomplis au sein de la communauté primitive et même celui d'une unité authentique dans une diversité légitime.