



HAL
open science

“ Sola experientia facit theologum ”. Luther et l’expérience

Marc Lienhard

► To cite this version:

Marc Lienhard. “ Sola experientia facit theologum ”. Luther et l’expérience. Connaissance et expérience de Dieu. Modalités et expressions de l’expérience religieuse, Presses Universitaires de Strasbourg, 2019, Écriture et société, 978-2-86820-751-7. hal-02518099

HAL Id: hal-02518099

<https://hal.science/hal-02518099v1>

Submitted on 24 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

« SOLA EXPERIENTIA FACIT THEOLOGUM » LUTHER ET L'EXPÉRIENCE

Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.

MARC LIENHARD
Histoire du christianisme moderne

Les numéros correspondant à la pagination de la version imprimée sont placés entre crochets dans le texte et composés en gras.

Luther parle très souvent de l'expérience et il le fait de diverses manières. Il considère d'abord l'expérience des peuples qui a fait naître la sagesse exprimée dans des proverbes. Les expériences que les uns et les autres ont accumulées tout au long de leur histoire constituent également une ressource, en plus de la Bible, pour parler de l'existence humaine, de ses limites, mais aussi de ses possibilités. L'expérience, c'est aussi ce qui s'est passé dans l'histoire. Ainsi, pour motiver son opposition à l'abandon des langues bibliques, Luther fait valoir que l'expérience a montré qu'un tel abandon conduit à la disparition de l'Évangile. Quand il s'adresse aux paysans dans son *Exhortation à la paix* de 1525, il leur écrit : « Vous, les paysans, vous avez contre vous l'expérience que jamais une émeute ne s'est bien terminée »¹.

Quand il s'agit de mettre en relation l'expérience et l'Écriture, il peut dire que « l'Écriture est plus sûre pour moi que toute expérience », mais aussi, dans une prédication de 1529, que « l'expérience concorde avec l'Écriture sainte ». Dans certains domaines, ce n'est pas l'Écriture, mais la raison et l'expérience qui nous instruisent. C'est le cas notamment lorsqu'il s'agit de « diriger l'épouse et les enfants, ou de s'occuper des vaches et de tout ce qui concerne la nourriture du corps ».

En général, les vocables *Erfahrung* et *experientia* connotent la passivité : c'est ce qu'un être humain a appris et reçu au contact des réalités naturelles ou divines. Mais le terme *erfahren* peut aussi avoir un sens actif : *erfahren* est alors synonyme de *erforschen*, rechercher, expérimenter. Dans l'ensemble pourtant, ce sens est plus rare chez Luther.

Si l'on examine les jugements portés par Luther sur l'expérience, c'est d'abord l'ambivalence qui frappe. On trouve d'une part bien des passages dans lesquels l'expérience est jugée négativement. Luther y place l'Écriture sainte au-dessus de l'expérience et, surtout, il y privilégie la foi par rapport à l'expérience. Il entend dans ce cas par là une expérience humaine avec ses limites, qu'il subordonne à la foi, laquelle nous conduit au-delà de l'expérience.

¹ *WA* 18, 330, 10-11 ; *MLO* 4, 168. Liste des abréviations : *WA* = *D. Martin Luthers Werke*, Weimar, 1883 sq. ; *WA Ti* = *Tischreden* (Propos de table) ; *MLO* : Martin LUTHER, *Œuvres*, Genève, Labor et Fides, 1957-2018 ; *Œuvres I* = LUTHER, *Œuvres I*, éd. Marc LIENHARD, Matthieu ARNOLD, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade 455 », 1999 ; *Œuvres II* = *Œuvres I*, éd. Marc LIENHARD, Matthieu ARNOLD, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade 622 », 2017.

Reste que, nonobstant ces jugements négatifs, les appréciations positives sont autrement nombreuses sous sa plume. L'expérience est bien meilleure et plus importante que la seule écoute², que l'activité de la raison (*cogitatio*)³, ou que la spéculation⁴.

Il faut maintenant, en un second temps, examiner la manière dont Luther fait place à l'expérience dans sa démarche de théologien. Elle est évoquée dans plusieurs écrits à caractère autobiographique. Dans un *Propos de table* de 1532, nous pouvons lire : « Je n'ai pas appris la théologie en une fois, j'ai dû creuser (*forschen*) de plus en plus profond, alors ce sont mes épreuves (*tentationes*) qui m'y ont conduit, car personne ne peut comprendre l'Écriture en dehors de la pratique et de l'épreuve (*Anfechtung*). *Sine practica kan niemant gelert sein* » : « Sans pratique on n'apprend pas »⁵.

Ce *Propos de table*, qui nous est transmis par trois scribes, donne encore quelques précisions sur l'expérience, c'est-à-dire sur le vécu qui conduit le théologien à la certitude.

Il y a d'abord l'évocation du contradicteur, c'est-à-dire du diable. Celui-ci s'efforce de détruire la certitude du croyant : « Es-tu certain que Dieu t'aime, alors que tu es traversé de doutes et de questions ? » Jusqu'à la fin, le théologien chrétien qui traite de la nature des choses, de Dieu et du monde, se heurte à ses limites : « Je sais, dit Luther, que je ne peux pas encore prier comme il faut le Notre Père ».

Dans cette situation de fragilité qui est aussi celle du théologien, il importe, selon Luther, que l'on saisisse un texte ou une parole de Dieu dont on peut dire « cela est vrai, je le sais, et ce n'est pas une adhésion à une vérité doctrinale en quelque sorte impersonnelle, mais une appropriation personnelle ». « Que Jésus Christ est mort pour moi est l'article de la rémission des péchés, *das tuts* ».

Dans le même ordre d'idées, Luther peut dire que l'on devient théologien à travers la confrontation avec ceux qui contestent la Parole de Dieu. On est poussé ainsi à rechercher et à aimer la Parole de Dieu. D'où son témoignage personnel dans la préface à l'édition de ses écrits allemands de 1539 :

Je dois moi-même [...] remercier grandement mes papistes de ce que, par la fureur du diable, ils m'aient donné tant de coups, tant pressé et poussé dans mes derniers retranchements ; de la sorte, ils ont fait de moi un théologien passablement bon.

Mais Luther ne parle pas seulement de lui-même. Dans d'autres textes, il expose de manière générale ce qui fait le théologien. Dans un bref *Propos de table* de 1534⁶, auquel on pourrait joindre bien d'autres textes, Luther cite six caractéristiques qui font le théologien : 1. la grâce de l'Esprit ; 2. l'épreuve (*Anfechtung, tentatio*) ; 3. l'expérience ; 4. l'occasion ; 5. la lecture attentive ; 6. la connaissance et l'exercice des sciences.

Explicitons brièvement ce qu'il veut dire par là. Dès le début, cette énumération souligne que devenir théologien et s'exprimer en tant que tel ne relève pas de l'initiative humaine, mais de l'action du Saint-Esprit qui est une manifestation de la grâce de Dieu. C'est un appel adressé au théologien à pratiquer l'humilité, mais aussi à montrer de la reconnaissance.

Luther cite ensuite l'épreuve comme passage obligé imposé à celui qui veut devenir théologien. Il ne s'agit pas tant du doute d'ordre intellectuel que d'un ébranlement en profondeur de tout l'être. Dans un autre *Propos de table*, Luther peut dire qu'« il est difficile pour celui qui a d'excellents dons de ne pas devenir orgueilleux. C'est pourquoi Dieu jette ceux

² WA 1, 83, 7 sq.

³ WA 2, 499, 21.

⁴ WA 5, 594, 31 sq.

⁵ WA Ti 1, n° 352.

⁶ WA Ti 3, 312, 11-13, n° 3425.

qu'il a gratifiés de grands talents dans les épreuves les plus rudes, afin qu'ils apprennent qu'ils ne sont rien »⁷.

Vient ensuite l'expérience proprement dite. Le théologien n'agit pas de son propre chef et ne brasse pas seulement des concepts et des idées, mais, pour comprendre et pour transmettre avec autorité, il doit pouvoir parler d'expérience.

La mention de l'« occasion » peut surprendre. Mais Luther est soucieux d'inscrire le théologien dans le temps. Il doit répondre à des défis précis. Pour lui, il y a des temps favorables où l'Évangile peut être annoncé en toute liberté, et d'autres temps qui ne le sont pas.

En cinquième lieu, Luther évoque la lecture soigneuse (*sedula*) des textes. Rappelons combien Luther lie l'action du Saint-Esprit au texte biblique. « Celui qui veut devenir théologien a un grand avantage : il a la Bible. Celle-ci est si claire qu'il peut la lire sans difficulté »⁸. L'action de l'Esprit n'exclut pas l'acte humain consistant à lire les textes. Elle l'appelle même, dans la mesure où c'est à travers les textes que Dieu veut se donner à l'être humain. D'où le plaidoyer de Luther pour l'apprentissage des langues et la lecture toujours renouvelée des textes bibliques, en particulier par le théologien, pour y découvrir « ce que le Saint-Esprit veut dire par là »⁹.

Il est question, en dernier lieu, de la connaissance et de la pratique des sciences : il s'agit de tout ce qui est enseigné dans les universités, en particulier les langues dont Luther affirme qu'elles sont les « fourreaux du Saint-Esprit » ; mais pour l'interprétation de l'Écriture et la transmission de l'Évangile, il vise aussi la grammaire, la rhétorique et la dialectique, en sachant que cette dernière est moins importante que les deux premières.

Dans d'autres textes, Luther peut privilégier l'expérience par rapport à d'autres démarches théologiques, au point qu'il peut déclarer dans un *Propos de table* : « L'expérience seule fait le théologien »¹⁰. Luther veut dire par là que le théologien ne doit pas seulement faire la lecture des vérités sacrées, mais en faire l'expérience et l'exercice (*usus*). C'est surtout dans le second *Cours sur les Psaumes* (1519-1521) que l'on trouve les passages les plus importants à ce sujet, en particulier l'affirmation selon laquelle « c'est en vivant ou plutôt en mourant et en se condamnant qu'on devient théologien et non en comprenant ou en spéculant »¹¹.

Il faut préciser davantage ce que Luther entend par expérience. Il en parle pour critiquer un discours ou l'écoute d'un discours qui s'en tient aux mots, sans être saisi par la réalité visée. Toujours et encore, il oppose l'expérience religieuse à la seule démarche rationnelle et à la spéculation¹².

Le lieu dans lequel s'effectue l'expérience est l'affect ou le cœur. Il faut ressentir (*spüren, fühlen*) ce dont il est question. Quand Luther commente le terme biblique *cognoscere – erkennen* – connaître, il souligne la dimension affective de la réalité à laquelle renvoient ces mots. Ainsi, connaître ou reconnaître son propre péché ne relève pas de la raison, mais d'un sentiment, d'un ressenti.

Mais si le sentiment et l'appropriation personnelle sont indispensables, il faut bien préciser le cadre dans lequel ils doivent et peuvent naître : c'est la situation de l'homme devant Dieu, et plus précisément, on l'a vu, l'*Anfechtung*, l'épreuve, la foi tentée et expérimentée. L'expérience et la vie sont souvent synonymes.

⁷ *WA Ti* 4, 616, 40-617, 2, n° 5017.

⁸ *WA Ti* 5, 204, 16, n° 5511.

⁹ *WA* 50, 659, 24-25 ; *Œuvres II*, p. 844.

¹⁰ *WA Ti* 1, 16, n° 46. Pour d'autres occurrences du *sola experientia* (« l'expérience seule ») : *WA* 25, 106, 27 ; 40/II, 463, 18 ; 40/III, 69, 19 ; 56, 447, 20.

¹¹ *WA* 5, 163, 28-29 ; *MLO* 18, p. 122.

¹² *WA* 5, 497, 31 *sq.*

Luther et la scolastique, Bernard et les mystiques rhénans

En recourant à l'expérience, au vécu, au cœur pour définir le lieu et le mode de la connaissance religieuse, Luther veut s'opposer à une théologie scolastique¹³ qu'il accuse d'être un exercice purement conceptuel. Il s'en prend à Duns Scot, mais aussi à Gabriel Biel et, de manière générale, aux *moderni*, c'est-à-dire aux occamistes, voire à tous les commentateurs des *Sentences* de Pierre Lombard. Car, pour Luther, on ne peut pas faire de la théologie en dehors de l'expérience fondamentale qui est celle de l'homme pécheur devant Dieu. Dans son premier *Cours sur les Psaumes*, il écrit ainsi : « Personne ne parvient à la connaissance de Dieu s'il n'est pas d'abord humilié et parvenu à la connaissance de soi-même. C'est ainsi qu'il parvient en même temps à la connaissance de Dieu »¹⁴.

Des spécialistes de Bernard de Clairvaux comme Ulrich Köpf¹⁵ ont rapproché Luther du cistercien et de la théologie monastique en général, qui se caractérise par son insistance sur l'expérience, c'est-à-dire sur le vécu de l'homme devant Dieu. Pour Luther comme pour Bernard, on ne peut pas connaître Dieu indépendamment de soi, ni soi-même indépendamment de Dieu. Dans son second *Cours sur les Psaumes* (1519-1521), Luther évoque Bernard « selon lequel la connaissance de soi sans la connaissance de Dieu suscite le désespoir, la connaissance de Dieu sans la connaissance de soi suscite la présomption »¹⁶.

Dans le même ordre d'idées, il faut également évoquer la mystique rhénane¹⁷. Luther affirme qu'il a trouvé plus de théologie solide et authentique chez Tauler et dans la *Theologia deutsch* (fin du XIV^e siècle) que chez tous les docteurs scolastiques. Il loue Tauler d'avoir placé les maîtres de vie (*Lebensmeister*) au-dessus des *Lehrmeister*. L'insistance des mystiques, en particulier des mystiques rhénans, sur la nécessaire application des vérités de la foi dans le vécu se retrouve dans l'attention bien connue portée par Luther à la nécessaire appropriation de l'œuvre salutaire du Christ par le sujet croyant.

Par contre, Luther prend ses distances dans le *Cours sur l'épître aux Romains*, puis surtout dans le second *Cours sur les Psaumes*, par rapport à la mystique de Denys l'Aréopagite (VI^e siècle) qui connaissait un certain engouement au début du XVI^e siècle. Selon ses dires, il se serait laissé tenter quelque temps par une telle mystique pour laquelle Dieu est situé dans une ténèbre comme la négation de tout ce qui peut être dit et défini et que l'on ne pouvait atteindre que par la voie contemplative, en abandonnant toute représentation rationnelle.

Dans son *Cours sur l'épître aux Romains*, Luther s'en prend à ceux qui, « en excluant toute image de la passion du Christ, veulent atteindre et contempler le Verbe incréé lui-même, sans que les yeux du cœur n'aient d'abord été justifiés et purifiés par le Verbe incarné »¹⁸.

Dans son second *Cours sur les Psaumes*, il écarte encore plus nettement l'approche de Denys l'Aréopagite, qu'il tient pour spéculative et contraire à l'expérience chrétienne fondamentale, ses représentants ayant rechigné à prendre en considération la mort et l'enfer. Or c'est en vivant ces réalités que l'on devient théologien.

Luther souligne également une caractéristique de l'expérience chrétienne : percevoir combien la volonté de Dieu s'exprime de manière contraire ou paradoxale. Pour faire vivre, il fait mourir. Nous sommes là au cœur de la théologie de Luther : la théologie de la croix, qui

¹³ Voir à ce sujet la *Controverse sur la théologie scolastique*, WA 1, 220-228, *Œuvres I*, p. 123-131, 1245-1255 ; Marc LIENHARD, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 119-128.

¹⁴ WA 55/II, 1, 2, 137, 8-11.

¹⁵ *Theologische Realenzyklopädie* III, Berlin, W. de Gruyter, 1982, p. 113-115.

¹⁶ WA 5, 508, 23-25.

¹⁷ Berndt HAMM, Volker LEPPIN, *Gottes Nähe unmittelbar erfahren. Mystik im Mittelalter und bei Martin Luther*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2007 ; M. LIENHARD, *Luther, op. cit.* [n. 13], p. 133-137.

¹⁸ WA 5, 163, 22-23 ; MLO 18, p. 122.

n'est pas seulement une contemplation de la croix du Christ comme telle, mais aussi une méditation sur la vie du croyant, le paradoxe de la foi qui consiste à rencontrer Dieu dans la souffrance, celle du Christ, mais aussi la sienne propre.

C'est à ce propos que Luther distingue la théologie de la philosophie. La théologie met en évidence l'expérience du croyant qui ressent le poids de la colère divine et fait l'épreuve de la grâce de Dieu, alors que la philosophie traite de l'être humain en soi ou selon son contexte humain. Pour Luther, la théologie traite de l'homme dans sa relation à Dieu : elle n'a pas pour objet Dieu en soi, sa majesté ou sa toute-puissance, mais Dieu tel qu'il se lie à l'homme comme juge, mais surtout comme sauveur.

L'expérience et l'Écriture

Luther s'est présenté sa vie durant comme un « docteur en Écriture sainte » : commenter la Bible en cours ou par des prédications était sa fonction principale. Nous avons vu que, dans les caractéristiques qu'il assigne au théologien, la méditation de l'Écriture coexiste avec l'expérience. Mais comment a-t-il perçu le lien entre l'Écriture et l'expérience ?

Dans un certain nombre de passages, il se contente de les associer, en citant ainsi « la raison, l'expérience et la vérité »¹⁹ ou encore « l'Écriture et l'expérience humaine »²⁰. Il peut dire aussi que l'Écriture est elle-même l'expression ou le récit d'expériences. Ainsi dans les Psaumes, le prophète parle par expérience²¹ ; dans le Magnificat, la Vierge Marie peut s'exprimer ainsi qu'elle le fait parce qu'elle a été à l'école du Saint-Esprit et qu'elle y a vécu une expérience. Quand il parle de l'interprétation de l'Écriture, Luther peut souligner que c'est « un art difficile [...] au-delà de toute raison et expérience ». Mais, en même temps, il peut souligner que le vécu de la foi ou l'expérience chrétienne est une aide pour la comprendre. Elle n'est accessible qu'à ceux qui ont acquis une certaine expérience. La seule lecture ou approche cognitive ou rationnelle ne suffit pas. Il faut qu'il y ait une sorte de consonance entre le vécu et le texte. Là encore, la proximité avec Bernard de Clairvaux est patente. Comme Bernard, Luther souligne que l'identification de l'interprète avec l'auteur du texte est la base de l'interprétation. Il faut une sorte de communion ou d'identification de l'expérience de la foi pour comprendre tel ou tel passage.

À propos du Psaume 33(34) (« Sentez et voyez combien l'Éternel est bon »), Luther affirme dans les *Dictata* : « Si quelqu'un avait l'âme de Bernard, il pourrait bien le comprendre »²². Ou, à propos du Psaume 76 (77) : « Celui qui n'a pas fait l'expérience de la componction et de la méditation ne peut pas être instruit au sujet de ce psaume »²³.

Dans la suite du texte, on lit : « Personne ne parle convenablement ni n'entend quelque chose à l'Écriture à moins de lui être conforme et d'être dans une disposition telle qu'il sent intérieurement ce qu'il entend ou dit extérieurement »²⁴. En commentant Ps 16,8 (« Quand il est à ma droite, je ne chancelle point »), Luther peut dire que, par l'expérience de la proximité de Dieu, celle-ci devient plus évidente que par le seul texte biblique. Dans son second *Cours sur les Psaumes* (*Operationes in Psalmos*, 1519-1521), il souligne encore plus souvent combien l'expérience est nécessaire pour comprendre les paroles de Dieu. « Les choses [de la foi] sont

¹⁹ WA 7, 401, 16.

²⁰ WA 36, 506, 5 ; 30/II, 673, 16.

²¹ WA 5, 459, 4 sq.

²² WA 3, 186, 34.

²³ WA 3, 549, 30-32.

²⁴ WA 3, 549, 33-35.

mieux comprises par l'expérience et de manière plus féconde que lorsqu'elles sont exposées [seulement] par des paroles »²⁵.

La foi et l'expérience

Luther perçoit aussi la tension dans laquelle se tiennent la foi et l'expérience²⁶. Il reconnaît qu'il est difficile, dans les aléas de la vie, en particulier la souffrance et la mort, et même pour le croyant, de trouver Dieu. Sa manière d'agir et le salut qu'il veut nous donner échappent à cette expérience²⁷. Nous sommes appelés à aimer « Dieu seul, où il n'y a rien de visible, rien d'expérimental, ni à l'intérieur ni à l'extérieur, à quoi on pourrait se fier, que l'on pourrait aimer ou craindre »²⁸. Dès son premier commentaire biblique, il affirme que la foi ne doit pas seulement renoncer à l'assurance donnée par l'expérience, mais croire contre elle »²⁹. Dans son *Commentaire sur le Magnificat*, il parle de « la demeure de Dieu dans la nuit (dénuée de lumière) de la foi, car [le croyant] croit ce qu'il ne voit ni ne sent ni ne comprend »³⁰.

Pourtant, la foi est une expérience, mais une expérience spécifique, différente des expériences que l'homme peut faire naturellement. Le Saint-Esprit dont elle est le fruit « inscrit dans nos cœurs des affirmations plus certaines et plus fortes que notre vie même et que toute expérience »³¹. L'expérience faite par le croyant est de ressentir malgré tout la bonté de Dieu et la présence du Christ : « Ton cœur le sent et se rend compte qu'il est vraiment présent par l'expérience de la foi »³². Luther peut dire aussi que l'épreuve (*Anfechtung*) a pour effet, chez l'être humain, que « Dieu, grâce à cette expérience, lui devient cher et doux »³³.

On peut aussi exprimer la pensée de Luther en mettant en évidence le lien de l'expérience avec la Parole de Dieu. Celle-ci s'adresse à l'homme conscient de sa misère. Il fait l'expérience de l'efficacité de cette Parole. Il faut nous accrocher à cette Parole et à l'annonce que le Christ est ressuscité jusqu'à ce qu'il agisse et vienne dans notre expérience.

Mais la Parole de Dieu ne nous conforte pas seulement en suscitant l'expérience. Elle nous donne davantage. L'expérience nous est assurément une aide, mais elle n'est pas l'autorité dernière pour la foi. L'autorité, c'est la Parole de Dieu. Luther s'oppose ainsi aux enthousiastes qui, d'après lui, confèrent l'autorité dernière à l'expérience qu'ils font de l'Esprit.

Au-delà de Luther

La problématique de l'expérience et de la place qu'il faut donner au sujet croyant se retrouve évidemment après Luther, et il est tentant d'établir des comparaisons avec des penseurs des XVIII^e et XIX^e siècles ou d'évoquer le reproche de subjectivisme adressé à Luther tout au long du XX^e siècle par des historiens ou des théologiens catholiques.

²⁵ *WA* 5, 512, 19.

²⁶ *WA* 14, 370, 27 ; *WA* 19, 352, 23 ; 381, 22-23.

²⁷ *WA* 18, 633, 7-9 ; *MLO* 5, p. 51.

²⁸ *WA* 56, 307, 4 *sq.* ; *MLO* 12, p. 61.

²⁹ *WA* 3, 558, 1 *sq.*

³⁰ *WA* 7, 19, 20-21 ; *MLO* 3, p. 22.

³¹ *WA* 18, 605, 32 ; *MLO* 5, p. 26.

³² *WA* 19, 489, 15 ; 10/I, 2, 253.

³³ *WA* 8, 385, 13 ; 7, 554, 7.

Ludwig Feuerbach

Rappelons que Ludwig Feuerbach s'est référé à certains passages de Luther pour illustrer la thèse selon laquelle Dieu est une projection de la conscience humaine³⁴. « Si tu crois, tu as », peut dire Luther. Ou encore : « comme tu le penses, ainsi cela advient ». Et ailleurs (*Commentaire sur Galates 3,6*) : « la foi parfait la divinité et, pour ainsi dire, elle est créatrice de la divinité, non pas en Dieu, substantiellement, mais en nous. Car si la foi n'y est pas, Dieu perd en nous sa gloire, sa sagesse, sa justice, sa miséricorde ».

Toutefois, à y regarder de près, à la différence de Feuerbach, Luther ne veut pas dire que la foi crée Dieu, mais que Dieu apparaît à l'homme en fonction de la manière dont ce dernier place en lui sa foi. « Si tu crois en un Dieu en colère, Dieu sera en colère. Si tu crois en un Dieu qui fait grâce, tu l'as ; si tu restes dans l'incroyance, tu as le désespoir. [...] La manière dont je crois en Dieu m'arrive à moi »³⁵. Ainsi Dieu existe, certes, en soi, mais il n'existe pour moi que dans le vécu de la foi, dans l'expérience de la conscience.

Luther et Schleiermacher³⁶

Il est tentant en second lieu d'esquisser une comparaison entre Luther et Schleiermacher. Certes, les deux théologiens se meuvent dans des mondes fort différents : Luther s'oppose à la théologie scolastique, il parle de Dieu, de Jésus Christ, de la Parole et de la foi en termes bibliques ; Schleiermacher (dans ses *Discours sur la Religion*) réagit à une vision de la religion héritée des Lumières, entre autres à l'amalgame entre religion et métaphysique ou éthique.

Pourtant, en profondeur, il nous semble qu'il y a des convergences, même si Schleiermacher ne s'inspire pas directement de Luther. Relevons d'abord le motif de l'accès à Dieu. En un premier temps, Schleiermacher parle d'Univers plutôt que d'un Dieu personnel. Mais il souligne, comme Luther, que l'accès à Dieu ne peut se faire en dehors de l'existence concrète de l'homme. La religion consiste à accorder à l'Univers ou à Dieu une place, une influence dans sa vie, à se laisser saisir par lui, contrairement à la métaphysique qui observe une distance critique par rapport à l'Univers et tente de s'en saisir par le raisonnement. La religion naît ou se manifeste quand l'Univers fait l'objet de l'expérience.

Luther emploie évidemment un autre langage. Le sujet croyant se rapporte à un Dieu révélé et personnel. Mais le Réformateur s'oppose lui aussi à une théologie qui voudrait saisir Dieu par la pensée rationnelle, par des déductions et des analogies, ce qu'il appelle « théologie de la gloire ». Dieu ne se laisse trouver qu'en Christ. La théologie ne peut que le « subir », c'est-à-dire le recevoir passivement. La « théologie de la croix » implique la souffrance acceptée dans la vie du théologien. Le chemin vers Dieu est celui de l'expérience.

En ce qui concerne Schleiermacher, on a pu se demander si Dieu ou plutôt l'Univers était pour lui un vis-à-vis. La relation de l'homme avec l'Univers est frappante. L'homme prend son être dans l'Univers, il vit en lui. Dans les *Reden* de 1799 (1^{re} édition), Schleiermacher ne parle pas d'un Dieu personnel qui s'adresserait à l'homme. La théologie de la Parole, caractéristique de la Réformation, est totalement absente. La parole n'a qu'une fonction interhumaine.

Cela dit, contrairement à ce que l'on observe chez Feuerbach, Dieu ou l'Univers n'est pas, chez lui, une projection humaine. Il est perçu passivement, par l'homme dans la religion. Il se

³⁴ Ludwig FEUERBACH, *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, Leipzig, Verlag Otto Wigand, 1944, reprint Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1984. Voir à ce sujet Paul ALTHAUS, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962¹, 1994⁷, p. 50-51 ; Gerhard EBELING, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 210-212.

³⁵ WA 40/II, 342, 16-343,1.

³⁶ M. LIENHARD, « Schleiermacher et Luther. Une comparaison d'après les *Discours sur la religion* », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 80, 2000, p. 527-534.

trouve en dehors de l'homme, il agit sur lui, même si l'homme trouve son être en lui. Ainsi, malgré l'absence du Dieu personnel et d'une théologie de la Parole, nous ne sommes pas si éloignés de Luther et d'une conception de Dieu qui, par opposition à celle de la mystique ou du thomisme et de sa pensée analogique, insiste sur un Dieu qui est un vis-à-vis.

On pourrait souligner d'autres convergences, en notant en particulier que Luther, comme Schleiermacher, parle de la passivité de la foi – chez Schleiermacher, la passivité est celle de l'intuition ou du sentiment – ou encore leur commune insistance sur le caractère éminemment personnel de la foi, excluant toute foi vicairie.

Quand Luther dit « personne ne peut croire à ma place comme personne ne peut mourir à ma place »³⁷, Schleiermacher dit à ses amis : « Vous voulez toujours vous tenir sur vos propres pieds et marcher sur votre propre chemin, mais cette volonté très respectable ne doit pas susciter de la méfiance vis-à-vis de la religion. Elle n'est ni esclavage ni prison. En elle aussi, vous vous appartenez à vous-mêmes, je dirais même que c'est là l'unique condition pour en devenir membre. [...] C'est de ses propres yeux que chacun verra alors [les bienfaits de la religion] et chacun apportera sa contribution aux trésors de la religion, sinon il ne mérite pas sa place en son sein, et il n'en aura pas »³⁸. Le rôle du médiateur ou du guide ne peut être que passager.

Enfin, l'expérience religieuse est immédiate, elle n'est transmise ni par un enseignement, ni par une institution.

De son côté, Luther disait que notre foi ne vient pas d'une autorité, mais que Dieu nous y conduit par l'action du Saint-Esprit.

*Kierkegaard*³⁹

Plus proche de Luther, ce théologien a mis l'accent sur « l'appropriation d'une intériorité passionnée, dans la décision d'un sujet au sujet de son existence, dans le saut par lequel, dans sa crainte et son désespoir, l'homme se confie au paradoxe absolu qu'est la venue de Dieu en Jésus Christ ».

Kierkegaard a critiqué Luther, auquel il reprochait en particulier ce qu'il appelle l'embourgeoisement de la chrétienté protestante. Il lui reconnaît cependant le mérite d'avoir mis l'appropriation au premier plan : « Si du christianisme on élimine l'appropriation, quel est alors le mérite de Luther, [...] la papauté n'avait-elle pas l'objectivité ? [...] Que lui manquait-il ? L'appropriation, l'intériorité ».

Et Kierkegaard de souligner, à propos de Luther, « l'importance décisive de l'appropriation pour la foi chrétienne, c'est-à-dire l'idée simple que la foi ne peut pas demeurer dans un corps étranger, qu'elle doit devenir foi vécue, qu'il me faut me l'approprier, la faire mienne, la laisser imprégner ma vie ».

L'expérience synonyme de subjectivisme ?

L'insistance de Luther sur l'expérience a conduit certains historiens et théologiens catholiques du XX^e siècle à l'accuser de subjectivisme, reproche que certains lui avaient déjà adressé au XVI^e siècle.

³⁷ M. LIENHARD, *Luther, op. cit.* [n. 13], p. 439-440.

³⁸ Friedrich E. D. SCHLEIERMACHER, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, (1799), dans ID., *Kritische Gesamtausgabe, Schriften und Entwürfe*, Band 2, *Schriften aus der Berliner Zeit, 1796-1799*, Berlin – New York, De Gruyter, 1984, p. 241-242.

³⁹ Citations tirées de Heinrich BORNKAMM, *Luther im Spiegel der deutschen Geistesgeschichte. Mit ausgewählten Texten von Lessing bis zur Gegenwart*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970², p. 99.

Dans son livre très diffusé *Un destin. Martin Luther*⁴⁰, Lucien Febvre écrit : « Une seule chose comptait pour lui : son expérience intime et personnelle »⁴¹. Dans l'espace catholique, c'est surtout Joseph Lortz⁴² qui estimait que l'erreur fondamentale de la démarche de Luther était son subjectivisme : « Il est radicalement pétri de subjectivisme »⁴³. Luther a rejeté le magistère traditionnel en s'érigeant lui-même en magistère. Bien d'autres auteurs catholiques du XX^e siècle ont partagé ce point de vue⁴⁴. Pourtant, Lortz lui-même a relevé que « la raison la plus profonde et la source dernière de la force de Luther et de sa doctrine n'est pas sa foi personnelle, mais la puissante réalité objective à laquelle et par laquelle il croit : Jésus Christ, le Fils, le Crucifié, le Rédempteur du monde »⁴⁵. Il note également le combat de Luther contre le subjectivisme des « enthousiastes ». Mais, selon Lortz, tout cela est une illusion. C'est précisément là-dessus que doit porter le débat.

Pour ce qui nous concerne, il nous semble que Luther n'a cessé de reconnaître le Christ, attesté par l'Écriture sainte et rendu présent dans la Parole et les sacrements, comme une réalité objective qui seule fonde la certitude de la foi. S'il insiste sur l'expérience, ce n'est pas pour l'ériger en autorité, mais pour écarter une conception de la foi qui ne serait que simple adhésion à une doctrine, au lieu d'être un lien personnel avec le Christ, vécu dans une expérience. C'est là ce que reconnurent aussi un certain nombre de luthéologues catholiques de la seconde moitié du XX^e siècle, dépassant ainsi les critiques de Lortz⁴⁶.

⁴⁰ 1^{re} édition Paris, Rieder, 1928, 4^e édition 1968, 5^e édition Paris, Presses universitaires de France, « Quadrige 99 », 1988. Voir encore M. LIENHARD, « Présence d'un maître livre de l'historiographie française : *Un destin, Martin Luther* de Lucien Febvre », *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 77, 1997, p. 407-429.

⁴¹ L. FEBVRE, *Un destin, Martin Luther*, op. cit. [n. 40], 1928, p. 52 ; 1968, p. 27.

⁴² Joseph LORTZ, *Die Reformation in Deutschland. II : Ausbau der Fronten, Unionsversuche, Ergebnis*, Freiburg i. B., Herder & Co, 1939-1940 ; trad. française: *La Réforme de Luther*, trad. Daniel Olivier, Paris, Cerf, 1970.

⁴³ J. LORTZ, *La Réforme de Luther*, op. cit. [n. 42], p. 234.

⁴⁴ Voir M. LIENHARD, *Luther*, op. cit. [n. 13], p. 511-514.

⁴⁵ J. LORTZ, *La Réforme de Luther*, op. cit. [n. 42], p. 542.

⁴⁶ Par exemple Otto Hermann PESCH, *Hinführung zu Luther*, Mayence, M. Grünewald, 1982 ; ID., « Theologische Überlegungen zum "Subjektivismus" Luthers. Zur Frage über Lortz hinaus ? », dans Rolf DECOT, Rainer VINKE (éd.), *Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887-1975). Beiträge zur Reformationgeschichte und Ökumene*, Stuttgart, F. Steiner, 1989, p. 106-140.