Luther et l'apocalypse d'après les préfaces de 1522 et 1530

Autor(en): **Vial, Marc**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **49 (1999)**

Heft 1

PDF erstellt am: **24.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-650493

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 131 (1999), P. 25-37

LUTHER ET L'*APOCALYPSE* D'APRÈS LES PRÉFACES DE 1522 ET 1530 *

MARC VIAL

Résumé

*Les préfaces que Luther a consacrées à l'*Apocalypse *paraissent refléter une évolution dans l'appréciation du dernier livre du Nouveau Testament. En effet, si la préface de 1522 doute clairement de l'apostolicité (comprise de manière kérygmatique) de l'*Apocalypse, *celle de 1530 lui semble nettement plus favorable, dans la mesure où elle se sert du livre pour mettre l'Église hors de portée des calamités qui l'assaillent. Il est cependant légitime de se demander si la reconnaissance de son utilité a pour conséquence nécessaire une évaluation plus positive de son contenu.*

Introduction

S'il est un livre biblique qui fait problème au XVI[e] siècle, c'est bien l'*Apocalypse*. De fait, à la question de l'interprétation correcte de cette œuvre énigmatique entre toutes s'en ajoute une autre, celle de son statut. En effet, certains esprits influencés par Érasme ne manqueront pas de se demander si l'œuvre du visionnaire de Patmos a bien sa place dans le corps des livres saints. On pense notamment, parmi les plus célèbres des auteurs protestants, à Carlstadt, Zwingli, Œcolampade et Luther.

Le cas de Luther est cependant particulier [1], dans la mesure où les préfaces qu'il a rédigées pour introduire le livre semblent exprimer des opinions divergentes. Ces préfaces sont au nombre de deux : celle de 1522 qui paraît dans la première édition de la traduction par Luther du Nouveau Testament, et celle de 1530 qui, en 1546, ne connaîtra de changements qu'orthographiques. Or,

* Texte légèrement remanié d'un exposé donné dans le cadre des colloques de l'Institut d'histoire de la Réformation (Université de Genève), le 19 janvier 1998. Je remercie Madame Irena Backus, professeur titulaire à l'Institut, pour ses encouragements, ses remarques critiques et ses précieux conseils.

[1] Pour une présentation globale de la place de l'*Apocalypse* dans l'œuvre de Luther, cf. H.-U. HOFMANN, *Luther und die Johannes-Apokalypse. Dargestellt im Rahmen der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Reformators*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1982.

alors qu'en 1522 Luther exprime plus que des réticences à l'endroit du dernier livre du Nouveau Testament, voilà que, huit ans plus tard, il retrouve dans ce même livre des pans entiers de sa doctrine.

Est-ce à dire que Luther a changé d'opinion au sujet de l'*Apocalypse*? La dernière partie de ce travail devrait apporter quelques éléments de réponse. Avant cela, il sera nécessaire d'examiner tout particulièrement la deuxième préface afin de déterminer la nature du traitement auquel Luther soumet le livre. Il s'agit en fin de compte de savoir si la différence de traitement est redevable d'un changement dans l'appréciation du contenu même de l'*Apocalypse*, et si la disparition des critiques explicites signifie nécessairement une meilleure opinion du livre.

En somme, il s'agit de savoir si Luther réévalue l'*Apocalypse* ou si, faisant contre mauvaise fortune bon cœur, il se borne à la récupérer.

1. *La préface de 1522*

La courte préface de 1522 tourne autour d'un concept-clé, celui de la clarté, plus exactement du manque de clarté dont souffre l'*Apocalypse* aux yeux de Luther. C'est là le défaut essentiel du livre. D'autres avant lui en ont fait la remarque et se sont abstenus de le commenter, du nombre desquels émerge Érasme qui, dans une lettre, certes plus tardive, adressée à Gérard de la Roche, juge le texte d'un intérêt qui ne justifierait pas que le «Prince des humanistes» condescendît à le paraphraser [2].

Ayant eu recours à l'édition de 1519 du *Nouveau Testament* d'Érasme [3] pour sa traduction parue en 1522, Luther ne pouvait ignorer les réserves du savant hollandais. Il reprend même un certain nombre de ses griefs dans sa préface, tout en les investissant d'une signification proprement nouvelle. Ainsi, s'il est vrai que l'on retrouve chez les deux frères ennemis un même titre donné au livre – Apocalypse de saint Jean *théologien* [4] –, un doute similaire relatif

[2] «Etenim praeter alia multa, absolui Paraphrases omnes in Nouum Testamentum; excepta Apocalypsi, quae nullo modo recipit paraphrasten, vix etiam interpretem, vt iam illam hoc labore dignam ducerem» (*Opus epistolarum Des. Erasmi Roterodami*, P. S. Allen - H. M. Allen éd., Oxonii in typographeo Clarendoniano, V, p. 421, n° 1432). La lettre date du 26 mars 1524.

[3] Cf. H. Bornkamm, «Die Vorlagen zu Luthers Übersetzung des Neuen Testaments» in Id., *Luther, Gestalt und Wirkungen. Gesammelte Aufsätze*, Gütersloh, G. Mohn, 1975, p. 65.

[4] Cf. *Erasmus' Annotations on the New Testament*, t. III : *Galatians to the Apocalypse. Facsimile of the Final Latin Text with all Earlier Variants*, éd. A. Reeve - M. A. Screech, Leiden, E.J. Brill, 1993, p. 782 : «Ad haec in Graecis, quos ego viderim, codicibus, non erat titulus Ioannis Euangelistae, sed Ioannis theologi [...]». L'original reproduit est *Des. Erasmi Roterodami in Novum Testamentum annotationes...*, Bâle, Froben, 1535 ; la phrase reproduite figure déjà dans l'édition *princeps* (1516). Cf. aussi WA DB 7, 422 sq. Les œuvres de Luther seront désormais abrégées comme suit : WA = M. Luther, *Werke*, Weimar, 1883 sq. ; WA DB = M. Luther, *Werke*, Deutsche Bibel ; WA Br = M. Luther, *Werke*, Briefwechsel.

à l'apostolicité et un reproche commun de manque de clarté, il n'en demeure pas moins que les mots n'ont pas chez eux le même sens.

Les passes d'armes ultérieures au sujet du libre arbitre montreront à l'envi que les deux géants du XVI^e^ siècle se font une idée fort différente de la clarté des Écritures [5]. La situation n'est certes pas aussi précise quelques années plus tôt, mais l'on perçoit, malgré la concision d'Érasme qui se contente de mentionner à ce propos quelques «figures obscures» (*figurarum inuolucris adumbratam*) [6], que Luther entend par obscurité plus et autre chose qu'un simple manque de limpidité stylistique voire conceptuelle. Pour le Réformateur, en effet, le livre n'est pas seulement obscur ; il obscurcit également. Il masque la personne du Christ et ses bienfaits. Ce qui gêne Luther, ce n'est donc pas d'abord le caractère hermétique de la langue et des images, mais le fait que le livre ne remplit pas la mission impartie à tout livre du Nouveau Testament qui se respecte, et qui consiste à proclamer l'Évangile, à transmettre clairement et directement la bonne nouvelle de la justification [7]. On se souvient en effet de ce célèbre passage de la préface de 1522 à *Jacques* et à *Jude* et du critère de canonicité tel que l'entend Luther, à savoir le fameux «Was Christum treibet» : «La vraie pierre de touche pour juger les différents livres, c'est de voir s'ils annoncent le Christ ou non» [8].

On comprend ainsi que Luther mette en doute l'apostolicité de l'*Apocalypse* – apostolicité comprise non plus en termes d'authenticité littéraire ou de proximité temporelle avec les apôtres mais de manière kérygmatique –, dans la mesure où la fonction même de l'apôtre consiste à montrer le Christ. Il fait ainsi valoir dans la préface :

> Il n'y a pas seulement un élément qui soit non apostolique ou non prophétique et qui me gêne dans ce livre. En premier lieu et par-dessus tout, les apôtres n'usent pas de visions mais prophétisent avec des paroles claires et limpides, comme le font Pierre, Paul et Christ dans l'Évangile, car il appartient aussi à la fonction apostolique de parler de manière claire et sans image ou sans vision de Christ et de son action [9].

[5] Cf. à cet égard G. HAMMANN, «Clarté et autorité des Écritures : Luther en débat avec Zwingli et Érasme», *ÉTR* 71 (1996), p. 175-206, notamment les p. 191 sq. où l'on fait valoir que la clarté scripturaire est d'ordre éthique pour l'humaniste alors qu'elle est «existentielle» pour le théologien.

[6] *Erasmus' Annotations*, p. 782.

[7] Cf. la préface générale au Nouveau Testament de 1522 in WA DB 6, 2.4.6.8.10.

[8] WA DB 7, 384 (traduction de M. LIENHARD, *Au cœur de la foi de Luther : Jésus-Christ*, Paris, Desclée, 1991, p. 39).

[9] WA DB 7, 404 : «Myr mangellt an disem buch nit eynerley, das ichs wider Apostolisch noch prophetisch hallte, Auffs erst vnnd aller meyst, das die Apostell nicht mit gesichten vmbgehen, sondern mit klaren und durren wortten weyssagen, wie Petrus, Paulus, Christus ym Evangelio auch thun, denn es auch dem Apostolischen ampt gepurt, klerlich vnd on bild odder gesicht von Christo vnd seynem thun zu reden» (la traduction dans le texte sera désormais la mienne, M.V.). Luther ira jusqu'à envisager la possibilité pour Paul et Pierre de délivrer un message non apostolique et l'éventualité de l'apostolicité d'une parole proférée par Judas, Anne ou Pilate (cf. WA DB 7, 384).

Contestant pour les mêmes raisons le caractère prophétique du livre, Luther en profite pour se livrer rapidement, dans la suite de sa préface, à la critique d'une conception de la prophétie qu'on pourrait rapidement qualifier d'illuministe. Il n'est pas douteux en effet qu'à l'heure où il rédigea sa préface (septembre 1522), il avait en tête les divers trublions qui se revêtaient du titre de prophète sous prétexte de révélations particulières [10]. Or, écrit-il, la prophétie n'est pas affaire de visions. Même les prophètes vétérotestamentaires qui pourtant n'avaient pas d'appréhension claire de ce – ou plutôt de celui – qu'ils annonçaient n'ont pas eu recours à la vision. La vision perd ainsi toute normativité et l'*Apocalypse* est par là même repoussée aux frontières du canon, d'autant plus qu'elle est comparée au 4e livre d'*Esdras* [11]. Or ce livre, comme les autres apocryphes du reste, ne figure pas dans la table des matières de l'édition de la Bible allemande parue en 1524 et qui comprend, outre le Nouveau Testament, les livres de l'Ancien jusqu'au *Cantique des Cantiques* [12]. Il est probable que Luther a subi l'influence de Carlstadt qui, dans son *De canonicis scripturis* [13] paru en 1520 à Wittenberg alors qu'il était encore fréquentable, établissait également un parallèle entre l'*Apocalypse* et le 4ème *Esdras*. Nul doute, aussi, que la sévérité de Luther à l'endroit du livre trouve un précédent dans la démarche de Carsltadt [14]. Mais là encore, Luther n'a pris de Carlstadt que cette comparaison, et non sa critériologie canonique, laquelle consiste non pas en un «Was Christum treybet» mais, pourrait-on dire, en un «Was Jesum treybet». En effet, appuyée sur une christologie de l'exemplarité, la théorie de Carlstadt confère à un livre biblique donné un degré de canonicité d'autant plus important qu'il se rapproche du genre «évangile», évoquant les faits et gestes de Jésus [15].

[10] Déjà au début de l'année 1522, il écrit à Mélanchthon qu'il ne reconnaîtra pas les prophètes de Zwickau sur l'unique base d'une révélation : un authentique envoyé de Dieu est soit appelé par les humains, soit accompagné de signes (cf. WA Br 2, 424s. n° 450). Cf . aussi WA Br 2,474 n° 459 ; 492 n° 472, etc.

[11] Cf. WA DB 7, 404.

[12] À partir de 1534, les apocryphes seront rangés dans la catégorie des «livres qui ne sont pas conformes à l'Esprit Saint, mais qui sont cependant utiles et qu'il est bon de lire». Pour aller vite, cf. M. Brecht, *Martin Luther*, t. III : *Die Erhaltung der Kirche 1532-1546*, Stuttgart, Calwer, 1987, p. 101-107.

[13] *De canonicis scriptvris libellus D. Andreae Bodenstein Carolostadii Sacrae Theologiae Doctoris, & Archidiaconi Vvitenbergensis*, Wittenberg, apud Joannem viridi Montanvm, 1520. Description matérielle in E. Freys, H. Barge, «Verzeichnis der gedruckten Schriften des Andreas Bodenstein von Karlstadt», *Zentralblatt für Bibliothekwesen* 21 (1904), p. 172 sq. n° 34 sq.

[14] Comme l'a établi Hofmann, *op. cit.*, p. 266 sq.

[15] Cf. la traduction allemande du *De canonicis*, *Welche bücher heilig vnd Biblisch seind. Disz büchlin leret vnderscheid zwüschen Biblischen büchern vnd vnbiblischen, darinnen vil geirret haben, vnd noch irren. Darzu weiset das büchlin, welche bücher in der Biblien erstlich seind zulesen*, [Bâle, Adam Petri, 1521] (cf. Freys, Barge, *art. cit.*, p. 178 n° 489 ; B4 : «Darumb sol der christlich leser vor allen dingen Christum in der schrifft suchen, das ist, solche schrifften lesen, die Christum mit seinem leiden,

Pour résumer, il est très vraisemblable que cet écrit présuppose les critiques qu'Érasme et Carlstadt avaient récemment émises ; il est indubitable que les arguments luthériens ne sont en aucune manière inédits ; que le terrain était préparé pour une dépréciation de l'*Apocalypse*. Pourtant, la similitude des arguments ne saurait cacher une motivation originale et propre à Luther. L'*Apocalypse* est suspectée parce qu'à travers elle ne transparaît pas l'Évangile ; elle n'est d'aucun profit véritable parce que le message de la justification du pécheur en est absent. Dépourvue de toute référence claire au Christ, c'est en fait de l'inspiration du Saint Esprit qu'elle est dépourvue.

2. *La préface de 1530* [16]

Avant d'aborder la préface de 1530, il n'est peut-être pas inutile de jeter un rapide coup d'œil sur une autre préface de Luther, celle rédigée à l'occasion de son édition d'un commentaire wycliffite de l'*Apocalypse* [17]. Après avoir brièvement tenté de situer l'auteur dans le temps – en l'occurrence celui du Grand Schisme –, il donne la raison de son intérêt pour cet écrit.

> Tu comprendras, vénérable lecteur, que nous avons rédigé cette préface dans le but de montrer au monde entier que nous ne sommes pas les premiers à avoir identifié la papauté au règne de l'Antichrist [18].

Nulle part dans sa préface Luther ne mentionne ne serait-ce qu'une timide fois l'*Apocalypse*. Ce qui intéresse Luther n'est ni le livre commenté, ni même le commentaire, mais simplement le fait qu'avant lui, un homme, dont la doctrine de surcroît n'est pas irréprochable, a déjà traité le pape d'Antichrist. Qu'il se soit acquitté de cette tâche dans un commentaire de l'*Apocalypse* n'a aucune espèce d'importance ; il aurait très bien pu le faire ailleurs. De réhabilitation du livre, ce n'est même pas la peine d'en parler.

Deux ans plus tard, par contre, voilà que Luther va proposer dans sa préface une grille de lecture appliquable à l'*Apocalypse*. Et, fait unique dans l'œuvre du Réformateur, il va expliquer un livre biblique en recourant à l'histoire de

mit seiner krafft, mit seiner gütigkeit, mit seiner heiligkeit abmalen, vnd für die augen deß lesers setzen. So kan er nicht irren, nach dem Christus selbst gesagt : 'Ich bin daz liecht, vnd der mir nachfolget, der wandert nicht in finsternuß'».

[16] Une lettre du 25 février 1530 indique que la préface ainsi que les scolies sont presque achevées (cf. WA Br 5, 242).

[17] *Commentarius in Apocalypsim ante Centum annos aeditus, Wittenberg*, Nickel Schirlentz, 1528 (cf. J. BENZING, *Lutherbibliographie. Verzeichnis der gedruckten Schriften Martin Luthers bis zu dessen Tod*, Baden-Baden, Heitz, 1966, n° 2477).

[18] WA 26, 124 : «Hanc praefationem ideo factam a nobis intelligas, optime lector, ut orbi notum faceremus, nos non esse primos, qui Papatum pro Antichristi regno interpretentur».

l'Église [19]. En passant en revue le livre, chapitre après chapitre, Luther passe également en revue quelques-unes des personnalités et des évolutions marquantes de l'histoire des débuts du christianisme jusqu'au XVI[e] siècle, pour le pire plus que pour le meilleur. On pourrait alors penser *a priori* que sa lecture s'intègre dans la longue tradition exégétique amorcée par Rupert de Deutz et prolongée par Nicolas de Lyre qui, rompant avec une interprétation anhistorique, se sert de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe et de ses successeurs pour dégager le sens de l'*Apocalypse* – en arguant du fait que les prophéties qui y sont contenues ont, pour une part d'entre elles, vu leur accomplissement dans les temps passés ou contemporains [20]. Mais bien que Luther ait lu Nicolas de Lyre, il n'a jamais fait référence à son commentaire de l'*Apocalypse* ; il en va de même pour Rupert. En somme, on ne peut savoir dans quelle mesure il connaissait la tradition exégétique ; il n'y fait allusion que très brièvement, non sans relever que les essais d'interprétation tentés jusqu'ici n'ont guère été fructueux [21]. Surtout, le choix des figures historiques ainsi que la finalité du recours à l'histoire semblent déterminés par une vision proprement luthérienne de l'Église. Les quelques exemples qui suivent devraient nous conforter dans cette opinion.

Il est déjà typique qu'au vocable *Kirche* soit substitué celui de *Christenheit*. Luther s'était notamment expliqué sur ce changement dans le *Grand Catéchisme* de l'année précédente [22], mais il semble qu'il faille surtout en chercher la raison dans une prédication qui lui est attribuée et qu'il aurait prononcée le 6 mars 1523, qui nous apprend notamment que le terme d'*ecclesia* a été largement galvaudé, que les papistes se l'appliquent à tour de bras et que *Christenheit* rend mieux compte de la signification théologique de l'Église, à savoir la communauté des fidèles répandus dans le monde [23]. Il est évident qu'une telle définition de l'Église ne manque pas d'avoir des conséquences sur l'acception luthérienne de l'histoire de l'Église.

De fait, l'histoire de l'Église est avant tout comprise dans notre texte comme l'histoire des calamités qui se sont abattues sur les chrétiens. La chose n'est pas originale en soi, dans la mesure où dès ses premiers écrits – on pense notamment au premier commentaire des *Psaumes* –, Luther avait déjà déclaré

[19] Cf. à cet égard J. M. Headley, *Luther's View of the Church History*, New-Haven, London, Yale U. P., 1963, p. 52.

[20] Sur les deux grandes écoles précédant l'interprétation de Joachim de Fiore, cf. I. Backus, *Les sept visions et la fin des temps. Les commentaires genevois de l'*Apocalypse *entre 1539 et 1584*, Genève-Lausanne-Neuchâtel (Cahiers de la *Revue de Théologie et de Philosophie*, 19), 1997, p. 10-14.

[21] Cf. WA DB 7, 408.

[22] Deux raisons justifient aux yeux du Réformateur l'abandon du terme *Kirche* en allemand : les simples en l'entendant pensent immanquablement au bâtiment (église) et non à la communauté (Église) ; en outre, l'origine du mot est grecque (selon Luther) et non allemande (Cf. WA 30, I, 189).

[23] Cf. WA 11, 53 sq.

que la pire tribulation est de n'en subir aucune [24]. On ne s'étonnera pas non plus de ce que l'*Apocalypse* puisse inspirer une telle vision de l'histoire. C'est en revanche la manière dont Luther justifie sa lecture de l'*Apocalypse* comme témoignage de l'Église en butte à une hostilité suivie qui est remarquable :

> Parce qu'une révélation est obligatoirement l'histoire des choses futures, et en particulier des tribulations et des accidents de la chrétienté, nous pensons que l'explication la plus proche [du texte] et la plus sensée consiste à reprendre l'histoire passée et les accidents qui y sont survenus, et de les confronter aux images et au texte [de l'*Apocalypse*] [25].

Cet extrait montre que l'exégèse n'est pas appelée par le texte de l'*Apocalypse de Jean* mais par le concept même de révélation, si bien que l'on est en droit de se demander si c'est bien à une exégèse à proprement parler que Luther se livre ou si le texte n'est pas simplement l'occasion de développements dont l'origine est à situer ailleurs.

L'ordre dans lequel sont présentés les événements est commandé par un impératif non pas chronologique, mais systématique. Les chapitres 1 à 5 de l'*Apocalypse* [26] sont censés nous montrer que l'Église n'est pas un corps pur, puisqu'elle est aux mains d'évêques – représentés dans le texte biblique par les anges – dont certains sont bons, notamment les vieillards couronnés d'Ap 5, et d'autres mauvais [27]. Aucune indication chronologique n'est donnée, si bien qu'il semble que soit ici décrite, de manière intemporelle, la situation «quotidienne» de l'Église. C'est à partir du chapitre 7 qu'on entre dans l'histoire de l'Église à proprement parler [28]. Alors qu'au chapitre précédent étaient abordées les calamités temporelles, sont maintenant évoquées les spirituelles, lesquelles consistent en hérésies diverses et variées. Comme l'a mis en évidence Hans-Ulrich Hofmann, elles ont en commun pour Luther de présenter un point doctrinal qui s'oppose frontalement à sa propre théologie, si bien que se renforce l'hypothèse selon laquelle le traitement auquel le Réformateur soumet l'*Apocalypse* est bien plus déterminé par sa vision de l'histoire de l'Église que par le texte lui-même. C'est ainsi que les encratites privilégient les œuvres au point de ruiner le *sola fide*, que les marcionites, manichéens et autres montanistes s'opposent au *sola scriptura*, qu'Origène a l'impudence de

[24] Cf. WA 3, 424 : «Nulla tentatio, omnis tentatio, nulla persecutio, tota persecutio».

[25] WA DB 7, 408 : «Weil es sol eine offenbarung sein künfftiger geschicht, vnd sonderlich, künfftiger trübsalen vnd vnfal der Christenheit, Achten wir, das solt der neheste vnd gewisseste griff sein die auslegung zufinden, so man die ergangen geschicht vnd vnfelle jnn der Christenheit bis her ergangen, aus den Historien neme, vnd dieselbigen gegen diese bilde hielte, vnd also auff die wort vergliche».

[26] WA DB 7, 408-410.

[27] Cette identification a été proposée pour la première fois par Joachim de Fiore, que Luther suit ici ; cf. *Expositio magni prophete Abbatis Joachim in Apocalypsim*, Venise, F. Bindoni - M. Palyni, 1527, fol. 109r. Je remercie Madame Irena Backus pour cette référence.

[28] WA DB 7, 410-412.

fausser la théologie par l'introduction de la philosophie et que les cathares estiment leur condition supérieure à celle du chrétien moyen, portant par là-même atteinte au principe du sacerdoce universel [29]. D'autres plaies sont encore évoquées au nombre desquelles figurent notamment Arius et Mahomet, mais la paraphrase prend une tournure encore plus dramatique à partir du chapitre 13, quand la papauté entre en scène [30]. Plus intéressante que le reproche de s'être emparé également du glaive temporel semble être l'identification luthérienne du pape à l'Antéchrist, dans la mesure où le sort que l'*Apocalypse* promet à cette figure n'est pas des plus enviables. Certes, cette identification n'est pas originale, et nous avons vu plus haut que le Réformateur s'inscrit consciemment dans une tradition, wycliffite en l'occurrence. Quoi qu'il en soit, à partir du chapitre 14, la papauté amorce son déclin du fait de la prédication docte et pieuse du véritable Évangile. Jusqu'alors, les prophéties étaient rejetées dans le passé ; mais voilà que Luther revient au drame qui se déroule sous ses yeux et à propos duquel il attribue un rôle capital à sa prédication.

Il reste cependant à cerner dans quelle période il situe sa propre époque, notamment par rapport au *millenium* d'Ap 20. Évoquant ce chapitre, Luther fait ses comptes de la manière suivante :

> [...] dans le vingtième chapitre viennent, ultime tribulation, Gog et Magog, le Turc et la bande des Juifs amenés par Satan qui fut retenu captif pendant mille ans et relâché après les mille ans. Mais comme lui, ils doivent bientôt [sombrer] dans l'étang de feu. Car nous pensons que cette vision doit être séparée de la précédente à cause des Turcs et que les mille ans doivent commencer au moment où ce livre a été écrit, au moment où Satan a été enchaîné. Ce calcul ne doit cependant pas être poussé au point de prendre en compte les minutes [31].

Il apparaît clairement pour la conscience luthérienne que les mille ans sont révolus. Aucune trace de millénarisme n'est visible dans ce texte. Satan et ses sbires sont lâchés, envahissent le monde et persécutent l'Église. Les Turcs sont aux portes de l'Europe, des chrétiens se font circoncire, la fin du monde est

[29] HOFMANN, *op. cit.*, p. 454-456. Si les deux derniers griefs sont aisément compréhensibles, les deux premiers méritent peut-être quelque explication. En fait, Luther soupçonne que l'ascèse des encratites s'inscrit dans une logique de justification par les œuvres. Quant aux marcionites, manichéens et autres montanistes, Luther les rapproche des *Schwärmer* de son temps, coupables de reconnaître un caractère normatif aux révélations particulières plutôt qu'à l'Écriture.

[30] WA DB 7, 412 sq.

[31] WA DB 7, 416 : «Inn des nu solchs alles gehet kompt jm xx. Capitel auch her zu der letze tranck, Gog vnd Magog, der Turcke, die roten Juden, welche der Satan, so vor tausend iaren gefangen gewest ist, vnd nach tausent iaren widder los werden, bringet, Aber sie sollen mit jm auch bald jnn den feurigen pful, Denn wir achten, das dis bild als ein sonderlichs von der vorigen, vmb der Türcken willen gestellt sey, vnd die Tausent iar anzufahen sind, vmb die zeit, da dis buch geschrieben ist, vnd zur selbigen zeit auch der Teuffel gebunden sey, Doch mus die rechnung nicht so genaw, alle minuten treffen».

donc pour bientôt [32]. Et c'est justement là où Luther voulait en venir. Car la perspective de l'anéantissement prochain des impies et de leur prince ne manque pas de nourrir la foi présente de et dans l'Église.

Cette lecture de l'*Apocalypse* fournit ainsi un motif de consolation, une clé de discernement et un moyen de subvertir une image tant idéale qu'erronée de l'Église. Un motif de consolation – terme qui revient plusieurs fois sous la plume de Luther dans cet écrit –, parce que les calamités présentes sous lesquelles ploie l'Église ne sauraient avoir le dernier mot. Une clé de discernement, parce que ce ne sont pas forcément ceux qui disent appartenir à l'Église qui en font forcément partie [33]. Un moyen de subvertir l'image, fausse et corrompue par la raison, de l'Église, consistant à la croire inexistante, sous prétexte qu'elle n'est ni un modèle de sainteté, ni un parangon de vertu, ni un havre de paix [34].

L'usage de l'*Apocalypse*, appuyé sur une utilisation confessionnelle de l'histoire, est donc motivé par une visée clairement polémique, par une opposition, à la papauté certes, mais aussi aux enthousiastes qui, en postulant une Église de purs et ne la voyant toujours pas arriver, non seulement se trompent sur sa nature réelle, mais ont en outre la raison pour seul critère d'appréciation, alors que l'Église est avant tout un objet de foi.

On aboutit ainsi à un retournement de perspectives assez impressionnant, dans l'économie du texte tout au moins. Luther était en effet parti d'un constat historique pour arriver à une confession de foi, laquelle finit, en retour, par apporter une réconfortante relativisation de l'histoire. Affirmer en effet que l'Église est avant tout un objet de foi revient à distinguer entre la nature profonde de l'Église et sa réalité quotidienne, et donc, à relativiser l'effet des

[32] Sur la construction de l'image du Turc et du Juif par les hommes d'Église et la visée consolatoire de l'identification de l'ennemi, cf. les remarques éclairantes de J. DELUMEAU, *La peur en Occident (XIV^e^-XVIII^e^ siècles). Une cité assiégée*, Paris, Fayard, 1978, p. 38-40 ; 342-397.

[33] «Denn die weil so mechtig gewalt vnd schein, solte widder die Christenheit fechten, vnd sie so gar on alle gestalt vnter so viel trübsaln, ketzereyen, vnd andern gebrechen verborgen sein, ist der vernunfft vnd natur vnmüglich die Christenheit zu erkennen, sondern felt dahin vnd ergert sich an jr, heisst das Christliche kirche, welchs doch der Christlichen kirchen, ergeste feinde sind, Vnd widderumb heisst das verdampte ketzer, die doch die rechte Christliche kirche sind, wie bis her vnter dem Bapstum, Mahometh, ia bey allen ketzern geschehen ist» (WA DB 7, 418).

[34] «Gleich wie auch itzt etliche klüglinge thun, weil sie ketzerey, zwitracht, vnd mancherley mangel sehen, das viel falscher, viel Ioser Christen sind, vrteilen sie flugs vnd frey, Es seien keine Christen da, Denn sie haben gehöret, das Christen sollen ein heilig, fridsam, eintrechtig, freundlich, tugentreich volck sein, Dem nach meine sie, Es solle kein ergernis, keine ketzery, kein mangel, sondern eitel fride vnd tugent da sein, Diese solten dis buch lesen, vnd lernen die Christenheit mit andern augen, den mit der vernunfft ansehen, Denn dis buch (meine ich) zeuge ia gnug grewlicher vngehewre thiere, scheussliche feindselige Engel, wüste vnd schreckliche plagen [...]. Welche doch alzu mal sind ynn der Christenheit vnd vnter den Christen gewest, das freilich alle vernunfft vnter solchem wesen, die Christenheit hat müssen verlieren» (*ibid.*).

avanies qui ne cessent de la défigurer. En jouant la foi contre le seul constat historique, Luther inflige un démenti à ce qui, justement, était censé démentir l'existence de la véritable Église. C'est dire que, dans son «système» – si tant est qu'il en ait un –, une histoire de l'Église à proprement parler est, par principe, impossible : l'histoire est une question de visibilité, alors que la nature même de l'Église invalide toute capture de sa réalité dans le champ d'une perception sensible ou d'une investigation rationnelle. De ce point de vue, une histoire de l'Église se réclamant pourtant du Réformateur comme les *Centuries de Magdebourg* qui est bien obligée, au début de chacune de ses sections, de localiser l'Église véritable, change sensiblement de perspective par rapport à Luther [35]. Pour le Réformateur, il ne saurait y avoir, pourrait-on dire, qu'un non-lieu de l'Église, en tant que sa réalité et son existence ne peuvent véritablement être appréhendées que par et dans la foi. Pour le dire en un mot, il ne saurait y avoir qu'une ecclésiologie de la croix, seule à même de reconnaître l'Église à l'endroit et au moment, justement, où l'évidence historique la dément apparemment. Luther peut donc transposer dans la réalité ecclésiale ce qu'il a affirmé à plusieurs reprises au sujet de l'individu.

> Ce petit passage (je crois une sainte Église chrétienne) est un article de foi autant que les autres. C'est pourquoi aucune raison, quand bien même elle chausserait toutes les lunettes du monde, ne saurait la reconnaître. Le diable peut bien la recouvrir [...] De même, Dieu peut la cacher sous les infirmités et toutes sortes de manques, de sorte que tu en deviennes fou et te trompes à son sujet. Elle ne veut pas être vue, mais crue [...]. Le chrétien aussi est caché à lui-même, si bien qu'il ne peut voir ni sa sainteté ni sa vertu, mais bien plutôt son manque de vertu et de sainteté. Et toi, pauvre idiot, tu voudrais appréhender la chrétienté au moyen de ta raison aveugle et de tes yeux encrassés? La totalité de notre sainteté est au ciel, où est le Christ, et non pas sur la terre, sous les yeux, comme le bric-à-brac que l'on voit sur un marché [36].

[35] On appelle ainsi cette histoire de l'Église parue entre 1559 et 1574 à Magdebourg, sous la direction du gnésio-luthérien Mathias Flacius Illyricus (1520-1575), parce que la périodisation est opérée par siècles. Le projet initial prévoyait de couvrir toute l'histoire de l'Église, du Nouveau Testament à la Réforme luthérienne, mais la 13ème centurie est la dernière à être parue. Pour une première approche, cf. H. Scheible, *Die Entstehung der Magdeburger Zenturien. Ein Beitrag zur Geschichte der historiographischen Methode*, Gütersloh, G. Mohn, 1966. Cf. surtout l'article d'E. Norelli, «The Authority Attributed to the Early Church in the *Centuries of Magdeburg* and the *Ecclesiastical Annals* of Caesar Baronius» in I. Backus (éd.), *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, vol. 2, Leiden, E.J. Brill, 1997, p. 745-774, notamment les p. 748-750 consacrées au glissement opéré à propos de la *theologia crucis* entre Luther et les Centuriateurs.

[36] WA DB 7, 418-420 : «Es ist dis stucke (Ich glaube ein heilige Christlich kirche) eben so wol ein artickel des glaubens, als die andern, Darumb kan sie keine vernunfft, wenn sie gleich alle brillen auff setzt, erkennen, Der teuffel kan sie wol zu decken [...], so kan sie Gott auch mit gebrechen vnd allerley mangel verbergen, das du must drüber zum narren werden, vnd ein falsch vrteil vber sie fassen, Sie wil nicht ersehen, sondern ergleubt sein [...]. Es ist ein Christ auch wol jm selbst verborgen, das er seine heiligkeit vnd tugent nicht sihet, sondern eitel vntugent vnd unheiligkeit sihet er an sich, Und du

Le parallèle que trace Luther entre l'Église et l'individu permet de préciser davantage encore la dialectique foi/histoire. De fait, on ne saurait faire dire au Réformateur que la véritable Église est absente de l'histoire. L'histoire ne remet pas en cause la nature, mais l'appréhension de l'Église. L'Église authentique est bien présente dans l'histoire, même si celle-ci recouvre celle-là. Il en va strictement de même pour la justice du pécheur. La justice, pour n'être pas accessible au regard historique, n'en est pas moins réelle. Mais la foi seule permet de la penser, alors que l'expérience n'appréhende souvent que le péché. On en arrive ainsi à la catégorie du *simul*, que Luther applique surtout à l'individu, mais qui ne saurait être complètement inopérante pour l'Église. De même que l'humain est *simul iustus ac peccator*, de même l'Église est à la fois infirme et sainte. L'histoire n'est donc pas le théâtre de l'infirmité uniquement, mais aussi de la sainteté, simultanément.

Avant de conclure ces considérations ayant trait à l'analogie entre l'Église et l'individu, on peut encore aborder rapidement ce que l'on pourrait appeler la volonté luthérienne de mettre l'Église à l'abri des avanies historiques qui en dissimulent la véritable nature. Un court détour par l'anthropologie luthérienne est, là encore, susceptible d'éclairer le propos. Du *Commentaire de l'épître aux Romains* de 1516 au *Traité de la liberté chrétienne* de 1520, Luther emprunte, à Tauler et à la *Theologia Deutsch* notamment, la catégorie d'homme intérieur/extérieur. Or, il est remarquable que contrairement à ses devanciers, le Réformateur n'identifie pas l'homme intérieur à l'intérieur de l'homme. La «quintessence» de l'humanité que les mystiques rhénans avaient localisée dans l'homme (*grunt* pour Tauler, *wille* pour la *Theologia Deutsch*), Luther les «protège» en Christ. C'est en Christ que l'homme est recréé, que l'image est rétablie et que réside l'homme intérieur. Tout se passe donc comme si Luther, eu égard à la puissance du péché, voulait mettre l'homme à l'abri de lui-même. Une même logique peut ainsi conduire le Réformateur à mettre l'Église hors d'atteinte des vicissitudes de l'histoire.

En somme, à une Église qui ne se verrait qu'au travers de sa faiblesse et de sa médiocrité, Luther propose, non pas de nier cette lamentable réalité, mais de détourner le regard d'elle-même pour ne plus considérer en dernière instance que la Parole à qui, seule, elle doit son existence.

Conclusion

L'attitude de Luther à l'endroit de l'*Apocalypse* en 1530 ne semble donc pas fondamentalement changer par rapport à 1522. Certes, il n'écarte plus le livre d'un revers de main, il ne lui reproche plus de ne pas traiter du Christ.

grober klügling, woltest die Christenheit mit deiner blinder vernunfft vnd vnsaubern augen sehen? Summa vnser heiligkeit ist jm himel, da Christus ist, vnd nicht jnn der welt, für die augen, wie ein kram auff dem marckt».

Les premières lignes de la préface distinguent entre trois types de prophéties, certaines consistant en des paroles claires, d'autres en des images faisant l'objet d'une explication verbale, d'autres encore – et ce sera le cas de l'*Apocalypse* – consistant en des images non parlantes. Ces premières lignes sont d'une facture bien plus sereine et «objective» que les invectives de la préface de 1522. Mais Luther dit bien que le troisième type de prophétie n'est utile qu'à condition de faire l'objet d'une explication, d'où la nécessité de la préface [37].

Mais l'explique-t-il pour autant? Rend-il compte de ce que dit le livre ou le fait-il parler? Il semble qu'il faille voir dans cette préface moins une explication de l'*Apocalypse* qu'une application à ce livre d'un schéma qu'il n'appelle pas forcément et dont l'origine est à chercher ailleurs. On notera que Luther ne fait ici que proposer une interprétation et qu'il s'exprime à nouveau, comme en 1522, à titre privé. Ce n'est même pas une manière de sauver le livre, c'est une manière de tirer le maximum d'un livre, pour qu'au minimum il soit utile.

Il est en effet intéressant que Luther ne dise jamais à l'endroit de l'*Apocalypse* qu'elle est utile – au sens de «profitable au croyant». En dernier ressort elle n'est qu'utilisable, à condition bien évidemment qu'on la soumette à la grille de lecture que lui applique le Réformateur [38]. Puisqu'il faut la rendre utile, c'est bien qu'elle ne l'est pas en elle-même. S'il faut le faire parler, c'est que le livre ne parle pas, notamment du Christ, au sens de la préface de 1522. La deuxième préface est certes plus positive que la première, mais elle ne l'est que de manière relative. La lecture de l'*Apocalypse* n'est profitable qu'assortie de conditions. La relation qu'entretient Luther avec le livre semble ainsi fortement teintée d'opportunisme. Si déjà le livre n'est pas bon, qu'à tout le moins il puisse servir, notamment à l'encontre de la papauté et dans le but d'établir une fois encore que l'Église n'est et ne peut être qu'un objet de foi. En somme, ce n'est pas tant l'*Apocalypse* qui intéresse Luther que le concept de révélation, révélation de la présence dans l'histoire, contre toute évidence, de la vraie Église.

L'apocalyptique de Luther suit ainsi des contours originaux. En effet, tous les motifs apocalyptiques présents dans la préface de 1530 – situation actuelle de crise, triomphe prochain du bien sur le mal, plan divin à l'œuvre, etc. –, remplissent une fonction unique : nourrir la foi. Loin de donner au lecteur les clés de mystères encore à percer, Luther renvoie au *credo* (le dernier passage cité est significatif à cet égard). L'*Apocalypse* ne débouche pas sur des données inédites, mais sur le donné révélé.

[37] «Und so lange solche weissagunge, vngedeut bleibt, vnd keine gewisse auslegung kriegt, ists eine verborgene, stumme weissagung, vnd noch nicht zu jrem nutz und frucht komen, den sie der Christenheit geben sol, wie denn auch diesem buch bisher gegangen» (WA DB 7, 408).

[38] «Nach dieser auslegung, können wir dis buch uns nutz machen, vnd wol brauchen» (WA DB 7, 418).

Luther fait donc preuve d'une retenue certaine dans son apocalyptique dont ne se souviendront plus certains de ces disciples qui, partant de *Daniel* et de l'*Apocalypse*, scruteront la Bible en faisant appel à des techniques numérologiques et en affirmant la possibilité pour le croyant de pénétrer bientôt les arcanes encore scellées de l'univers. Jamais il n'applique au texte biblique une méthode numérologique pour en extraire la substantifique mœlle, comme le fera Nicolas Selnecker (1530-1592) dans son commentaire de *Daniel* et de l'*Apocalypse* de 1567. En outre, même lorsque, dans sa *Supputatio annorum mundi* de 1541, il se livre à des calculs au terme desquels il se rend compte que la fin du monde ne saurait tarder [39], il ne va jamais aussi loin que son ami Michael Stifel (1486/87-1567) qui, non seulement annonce la fin du monde pour le 19 octobre 1533, mais soutient en plus que le fidèle peut et doit connaître la date fatidique. Les exemples ne manquent pas, qui témoignent à l'envi de l'importance croissante accordée à la connaissance du plan divin dans l'Allemagne luthérienne à mesure que le XVI[e] siècle touche à sa fin [40]. De plus en plus, les esprits partent en quête de réalités cachées.

Que Luther, à l'instar de ses contemporains, ait tenu certains événements comme le passage de la comète de Halley pour des signes surnaturels [41] ne saurait faire oublier qu'en règle générale, son intérêt ne portait pas sur n'importe quelle réalité cachée ; il portait sur la justice du croyant dissimulée sous le péché et la sainteté de l'Église recouverte par l'histoire.

[39] Cf. WA 53, 171.

[40] Pour une vue d'ensemble de cette évolution, cf. R. B. BARNES, *Prophecy and Gnosis. Apocalypticism in the Wake of the Lutherian Reformation*, Stanford U. P., 1988, notamment les p. 182-227 où l'auteur montre qu'à l'élément prophétique de l'apocalyptique s'adjoint de plus en plus le caractère «gnostique».

[41] Cf. WA Br 6, 165 n° 1856 (lettre du 18 août 1531 adressée à Wenceslas Link, dans laquelle Luther juge que le passage de la comète ne laisse rien augurer de bon) et WA Br 6, 204 n° 1872 (à Spalatin, le 10 octobre 1531 : la comète est le présage d'un malheur menaçant Charles Quint et son frère Ferdinand).