

XXIX Colloque Européen des Paroisses  
11 juillet 2017

## LUTHER ET LA RÉFORME : INNOVATION OU CONTINUITÉ ?

Mireia Vidal Quintero

Professeur d'Histoire de l'Église et de la Théologie à la Faculté de Théologie Protestante SEUT.  
mireia.vidal@facultadseut.org

### 1. LA GUÉRISON DE LA MÉMOIRE

En cette année 2017 on commémore le cinquième centenaire de la Réforme protestante. Cinq-cents ans nous séparent des coups de marteau avec lesquels Martin Luther afficha ses *Quatre-vingt quinze thèses*. Le moine augustin, professeur à Wittenberg et théologien bien avant que réformateur, n'avait pas la prétention d'initier, avec ce geste, une nouvelle église ou une nouvelle dénomination chrétienne autre que l'église catholique (apostolique romaine), mais il souhaitait convoquer une *disputatio* sur le thème des indulgences, suivant une pratique courante et établie dans le domaine universitaire médiéval. Mais la mémoire sociale des événements a une tendance à économiser l'enveloppe dans lequel ceux-ci sont présentés, et c'est ainsi que la date du 31 octobre a été retenue telle une icône comme étant celle du « commencement de la Réforme protestante », bien que des arguments en faveur d'une date antérieure ou postérieure peuvent être facilement apportés.

Les réactions au centenaire de la Réforme ont été nombreuses et variées allant de la mythification des origines de la part de certaines communautés protestantes jusqu'à l'oubli des racines, de la part d'autres communautés. Dans le cadre de la réception, je voudrais souligner la réaction et l'accueil dont a fait l'objet ce centenaire dans l'Église catholique, laquelle, avec la Fédération Luthérienne Mondiale, publia en 2013 –c'est le Conseil Pontificale pour la Promotions de l'Unité des Chrétiens qui s'en est chargé– la brochure *Du conflit à la communion. Commémoration luthéro-catholique romaine commune de la Réforme en 2017*. Dans la préface de cet ouvrage, où apparaît une grande sensibilité et où la rupture ecclésiale est envisagée d'une manière ouverte et honnête, deux objectifs sont signalés concernant la commémoration du cinquième centenaire de la Réforme : la purification et l'assainissement de la mémoire et la restauration de l'unité chrétienne conformément à la vérité de l'Évangile de Jésus-Christ (ici est cité le texte d'Ep 4, 4-6).

Nonobstant la bonne intention, il me semble que le concept de « purification » de la mémoire ne devrait pas figurer dans la commémoration commune du cinquième centenaire de la Réforme. Pour quoi ? Parce qu'il n'est pas possible de « purifier » la mémoire sociale des événements : elle peut-être guérie, mais pas dépurée, car les identités trouvent leurs racines dans le souvenir. Et le souvenir, qui est une construction sociale, il n'est jamais pur, mais il articule la stabilité et la fluidité selon les situations présentes. La « mémoire » ne « dépure » pas mais elle combine en fonction de la nécessité du groupe qui se souvient. Elle ne met pas à l'écart, mais elle opère une

sélection et elle filtre<sup>1</sup>. La Réforme présente une double face : elle implique la rupture traumatique d'une unité ecclésiale (d'une configuration concrète de cette unité ecclésiale), mais aussi la naissance d'une dénomination chrétienne (extrêmement plurielle dans sa concrétion). À l'origine de la Réforme il y a des commencements et des bouts, des cessations et des genèses, si bien que la mémoire sociale de l'événement est restée pénétrée de cette tension. Par conséquent, parler de la « purification de la mémoire », comme c'est le cas dans *Du conflit à la communion*, est, à mon avis, une mauvaise approche –tout en étant bien intentionnée– dans la mesure où une « commémoration » est un acte de la mémoire, laquelle, afin de ne pas perdre de sa notoriété et de son utilité, ne peut pas être purifiée, dépurée ou raffinée, mais elle peut être guérie.

## **2. POURQUOI PARLER DE CONTINUITÉS OU DE DISCONTINUITÉS DANS LA RÉFORME ?**

À propos justement du concept de « guérison » de la mémoire, je voudrais envisager la question des continuités et des discontinuités de la Réforme. Mon objectif est celui-ci : présenter une vision compréhensive de la Réforme dans son contexte, en essayant de dépasser le filtre confessionnel, qui vient du XVII<sup>e</sup> et du XVIII<sup>e</sup> siècle et de la répartition du territoire européen selon le célèbre principe *cuius regio eius religio*. Heureusement, le mouvement oecuménique du XIX<sup>e</sup> siècle et les sensibilités catholique et protestante ont été capables de surmonter l'antagonisme passé et produire la *Déclaration commune sur la justification par la foi* de 1999, quoique l'entente théologique n'est pas encore parvenue d'une manière satisfaisante à un niveau ecclésiologique plus concret.

D'ailleurs, on a besoin –c'est essentiel du point de vue de l'historiographie– de situer la Réforme par rapport à son contexte médiéval, d'où elle surgit : si l'on accentue d'une manière excessive les discontinuités et la Réforme n'est présentée que comme un événement révolutionnaire, l'effet qui va se produire sera inévitablement la « des-historicisation » de la Réforme. En l'occurrence, la rupture radicale fait qu'elle se manifeste comme un élément bizarre et extemporané par rapport au flux historique, et elle est privée d'essence et de substance, comme si elle avait été un accident fortuit au lieu d'être un mouvement comportant une proposition qui réagit à son époque. En revanche, si l'on accentue d'une manière excessive les continuités, on perd l'originalité de la Réforme et les acteurs vont rester réduits à l'inertie inévitable du mouvement historique, sans pouvoir échapper au poids aliénant de la logique cause-effet. Ce second danger est moins commun, tandis que le premier –celui de la discontinuité– est le plus répandu au niveau populaire.

## **3. DANS QUELLE MESURE LA RÉFORME A-T-ELLE ÉTÉ INNOVATRICE ?<sup>2</sup>**

---

<sup>1</sup> La mémoire sociale économise voire stylise, mais rarement elle élimine ; c'est ainsi par exemple que surgissent les mémoires subversives et que surgit ce qui permet de véhiculer l'identité du groupe dans des horizons changeants. Sur le fonctionnement de la mémoire sociale, cf. J. Frenness – Ch. Wickham, *Memoria social*, Valencia 2003 ; K. Alland – T. Thatcher, *Memory, Tradition and Text*, Atlanta 2005.

<sup>2</sup> Le titre de ce chapitre et une grande partie de son contenu, suivent de près le travail de B. Hamm *The Reformation of Faith in the Context of late Medieval Theology and Piety*, Ed. Brill, 2004.

Le débat sur les continuités et les discontinuités de la Réforme n'est pas un débat nouveau. Déjà Max Weber et Ernst Troeltsch ont posé la question. Quoiqu'au début a été accentué le sens révolutionnaire de la Réforme, de nos jours on a tendance à prêter la même attention aux continuités (Heiko Obermann), que ce soit avec des modèles explicatifs articulant à la fois révolution et continuité (Heinz Schilling) ou avec des modèles plus polyédriques et complexes (Brendt Hamm). Compte tenu de la complexité de la Réforme (qui fait qu'on ne puisse parler de Réforme mais de Réformes), je choisis le modèle d'explication qui perçoit des innovations et des changements, mais exprimés souvent avec une continuité majeure que celle qu'on suppose.

- a) Nous pouvons dire qu'en certains aspects, la Réforme impliqua un changement radical, un tournant, un virage fondamental caractérisé par sa rapidité. Un bon exemple de ce changement radical, c'est le changement de compréhension de la sainteté. À l'époque médiévale, la sainteté était conçue comme une caractéristique inhérente à une personne ou à une chose et, donc, qui transmettait du salut. Elle impliquait un statut différencié, supérieur. Mais pour la Réforme, la sainteté est conçue comme inhérente à l'identité chrétienne, raison pour laquelle tout chrétien, et non seulement celui qui est parvenu à l'excellence dans sa foi, est déjà d'emblée saint. En conséquence, il en résulte à la fois une « démocratisation » de la sainteté et un « abaissement » du concept, car la sainteté, chez le protestantisme, n'est pas inhérent à la personne, mais c'est le fruit de la présence de l'Esprit, qui n'est jamais possédé. Le chrétien, *par lui-même*, n'est pas un transmetteur de grâce, mais il est objet de grâce.

Cette conception court-circuita la structure ecclésiale sacrée commune à l'église médiévale, qui était comprise comme une communauté hors le temps des vivants et des morts et donc médiatrice de grâce. La conception protestante priva cette communauté de la logique du « trésor des saints » et des mécanismes qui l'implantent : le mérite, la satisfaction, le Purgatoire et les indulgences. C'est pourquoi ce changement de compréhension de la sainteté constitue l'un des changements radicaux de la Réforme et va s'exprimer, parmi d'autres éléments, dans la doctrine du sacerdoce de tous les croyants. Cependant, sa radicalité n'exclut pas une continuité par rapport à l'ambiance religieuse du Bas Moyen Âge : déjà avant 1500 s'est produite une rupture symbolique dans la communauté des morts et des vivants lors du déplacement des cimetières hors les villes, affaiblissant ainsi la connexion entre les deux mondes que le catholicisme médiéval maintenait en étroite proximité.

- b) Les changements opérés par la Réforme se manifestent d'une autre manière : celle de l'accélération ou de l'intensification. Cette seconde modalité de changement peut être repérée à travers l'intensification des sensibilités ou des traits déjà présents dans la piété et la religiosité du Moyen Âge. Nous trouvons un exemple dans l'usage des images. L'iconoclastie de la Réforme naît du changement qui se produit dans l'usage des images au XVe siècle, dans lequel la conduite dévotionnelle inspirée par les images se teint d'une compréhension selon laquelle elles sont envisagées exclusivement en tant que proclamation du texte biblique et leur utilité est jugée par rapport à cet objectif. Il faudra chercher la valeur de l'image non plus en elle-même, mais en ce qu'elle suscite chez le chrétien. C'est pourquoi les retables de la Passion, un sujet très présent en ce moment-là, vont se répandre partout, invitant ainsi à une *imitatio Christi* qui mène à l'intériorisation du sens du texte-image.

- c) Une troisième catégorie de changement, c'est celle de l'accélération permanente de rubans déjà existants sans en accélérer le rythme (changement graduel). Un exemple de cette troisième catégorie concernant le changement et l'innovation se trouve dans l'usage, de plus en plus commun à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, de l'imagerie diabolique, bien aiguillonnée par les courants apocalyptiques et millénaristes de l'époque médiévale<sup>3</sup>. Le langage de l'anti-christ, des démons et du diable, est très présent, et l'attente de la fin des temps équivaut à la perception d'une menace diabolique imminente contre la foi véritable. Cette exaltation se manifeste par l'agressivité de l'affrontement confessionnel dans la littérature des premiers temps de la Réforme où le Pape est représenté comme l'anti-christ.
- d) La quatrième et dernière catégorie que nous pouvons utiliser pour traiter de comprendre les changements produits par la Réforme, c'est celle de la suite des tendances médiévales de mutation et de changement, lesquelles subissent toutefois dans la Réforme un saut qualitatif. Cette catégorie est probablement la plus présente lors de la réception de la Réforme dans le Bas Moyen Âge. Nous en avons un exemple bien clair par rapport à la théologie de la justification de Luther, qui souligne la miséricorde divine. Mais cette caractéristique ne se trouve pas en exclusivité chez Luther, mais de 1450 à 1520 la théologie médiévale vise, d'un côté, à emphatiser la miséricorde divine et, d'un autre côté, à réduire au minimum la contribution humaine au salut. Le saut qualitatif se trouve dans le fait que chez Luther, la contribution méritoire humaine n'est plus minimale, elle devient inexistante. En ce sens-là, la position de Luther est le fruit de la concentration christocentrique de la miséricorde qui se produit vers la fin de l'époque médiévale, exprimée, toutefois, dans sa dernière conséquence.

Il faut dire, de toute manière, que cette catégorisation ne peut être appliquée littéralement : les événements et les tendances se recouvrent, si bien que les frontières qui séparent ces quatre catégories sont fluides plutôt que mobiles. Une bonne illustration de cet aspect se trouve dans le surgissement de la théologie de la justification de Luther, à laquelle je vais m'attarder maintenant.

#### **4. LE SURGISSEMENT DE LA THÉOLOGIE DE LA JUSTIFICATION DE LUTHER**

D'après ce que je viens de dire, le contexte dans lequel naît la théologie de la justification de Luther –le trait le plus iconique de la Réforme et qui, à son tour, aura différentes concrétisations dans la pluralité de manifestations protestantes de l'époque– nous situe dans un domaine de continuité par rapport à l'époque médiévale. Mais cette continuité s'exprime à travers la sélection et la concentration sur certaines tendances déjà présentes et à travers l'abandon d'autres tendances. En ce sens-là, aussi bien la continuité que la discontinuité modèlent pleinement la Réforme et contribuent à son caractère pluriel, même parfois ambigu. Ainsi, à côté des élans de modernisation –ou jugés tels–, nous trouvons des structures carrément médiévales ou qui même retournent à des modèles précédents, par exemple, la réduction des espaces de participations des femmes.

---

<sup>3</sup> Sur l'ambiance apocalyptique médiévale, N. Cohn, *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos en la Edad Media*, Madrid 1981.

Pour quoi surgit la théologie de Luther ? Il ne s'agit nullement d'un événement inattendu, qui n'aurait eu aucune racine dans l'époque précédente et qui n'aurait été influencé par le développement de la théologie médiévale. Plusieurs éléments vont contribuer à ce que la théologie de Luther apparaisse comme un terrain d'inquiétude et de contestation théologique.

#### 4.1. La théologie de l'amour

La première racine se situe forcément dans la renaissance de la théologie de la grâce d'Augustin d'Hippone, au XII<sup>e</sup> siècle, axée en particulier sur la *caritas*, l'amour. Le XIII<sup>e</sup> siècle est, sans doute, celui de l'amour : d'un côté, on a affaire à l'amour courtois et chevaleresque, qui aura dans le *Roman de la Rose* l'une de ses expressions les plus connues. D'un autre côté, on a affaire à l'amour mystique d'un Bernard de Clairvaux, qui présente l'âme comme une fiancée enflammée de passion pour son fiancé, Dieu.

A côté des mystiques et des troubadours, nous trouvons au XIII<sup>e</sup> siècle la réflexion scolastique sur l'amour, exprimée par exemple par un Pierre Abelard, qui, dans l'histoire d'Eloïse, personnifie la notoriété et le changement de mentalité de l'époque par rapport à l'amour. Une nouvelle perception subjective et personnelle de l'amour va amener à une intériorisation de l'expérience religieuse, laquelle, à son tour, va transformer les théories soteriologiques et pénitentielles. Là où Anselme de Canterbury avait parlé quelques siècles auparavant de satisfaction, établissant un système clair de mérite et de pénitence, la théologie du XIII<sup>e</sup> siècle et postérieure va mettre l'accent sur l'amour de Dieu, plutôt que sur la question de l'honneur et de la justice de Dieu. Alors, le péché ne sera plus conçu comme une réalité extérieure, subie par l'être humain à cause de sa nature pécheresse (ce qui rend nécessaire l'incarnation du Christ), mais va requérir une participation volitive : c'est dans l'intention et dans l'action ou l'omission, dans l'esprit et dans le cœur, que va se situer la transgression, la faute, le péché. De la même façon que l'amour parle d'une dimension intérieure, le péché, et sa pénitence, s'intériorisent, si bien que la *vera contritio*, la vraie repentance, devient à l'intérieur de la personne, dans sa dimension cognitive et émotionnelle. Le signe de la *vera contritio* va se montrer dans le désir de confession et d'absolution, si bien que les manifestations externes de ce processus ne sont pas abandonnées, mais la pénitence va rester située dans cette sphère plus psychologique et émotionnelle, et son sens méritoire va être réduit<sup>4</sup>.

#### 4.2. La perception de la grâce et la *via moderna*

Le second élément à remarquer, c'est que la théologie de la grâce d'Augustin va continuer à se développer, mais de la main du nominalisme ou de la *via moderna*, qu'il faut distinguer de la vieille scholastique de Thomas d'Aquin. Dans la « vieille *via* », la justification impliquait la présence d'un habit de grâce, que agissait comme une sorte d'ancrage préalable pour la grâce justifiante, ce qui était fait dans l'exercice de cet habit de grâce inhérent et qui se manifestait dans le désir de Dieu ou, dans le langage de l'époque, dans le déploiement de ce qu'il y avait de meilleur en lui-même. Dieu – soutenait la théologie de l'époque – ne nie pas le salut à celui qui fait de son mieux (*faciendi quod in se est, Deus non denegat gratiam*), étant ce « faire de son mieux » une référence à l'habit de grâce inhérent à la personne.

---

<sup>4</sup> B. Hamm, *The Reformation of Faith in the Context...*, p. 130-134.

Or, à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, à ce modèle fondé sur la capacité interne de l'être humain va s'opposer une théologie qui aura tendance à envisager la grâce sous le signe du pacte. Dieu, qui dans sa toute-puissance peut condamner un juste et sauver un pécheur, décide, par sa propre volonté, se soumettre à un pacte dans lequel la valeur du mérite humain (du *quod in se est*), qui est négligeable, est considérée suffisante par Dieu. Il s'agit donc d'une accentuation de l'action divine directe, d'une décision gratuite de Dieu, si bien que l'emphase antérieure sur l'inhérence de la grâce (qui n'est d'ailleurs pas abandonnée) est déplacée vers la liberté divine. C'est la valeur que Dieu décide librement assigner à la volonté qui se tourne vers lui ce qui est pris comme la base de la justification. C'est pourquoi à partir du XV<sup>e</sup> siècle la justification va être conçue d'une manière dont la clef est la rencontre avec l'Esprit Saint et non pas la grâce inhérente<sup>5</sup>.

### 4.3. Le développement de la mystique et la théologie pénitentielle

Pour terminer, le troisième élément dont on doit tenir compte dans tout ce processus qui va conduire à la théologie de la justification de Luther, c'est le développement qu'a connu la mystique médiévale. Là où la mystique médiévale d'un Bernard de Clairvaux avait parlé de trois stades ou voies (la *voie purgative*, la *voie illuminative* et la *voie unitive*) dans l'expérience de la rencontre avec Dieu, au XV<sup>e</sup> siècle a lieu une grande concentration ou réduction de l'amour dans la *voie purgative* afin de susciter la contrition, la véritable repentance. Il s'agit d'une contrition, mais elle est influencée par le modèle de la Passion du Christ, à l'instar de l'*Imitatio Christi* de Thomas de Kempis. Cette circonstance, qui met en valeur une composante visuelle très importante (la douleur du Christ représentée), va provoquer une gravitation vers les actes externes et visibles dans la pénitence, qui auront, maintenant, dans l'imaginaire du Purgatoire et dans les indulgences des éléments articulatoires importants. Une compréhension du salut comme rétribution et sa concrétion dans le concept de « justification », c'est-à-dire, « rendre juste », sont soulignées. Ce n'est donc pas par hasard que la théologie de la justification de Luther démarre publiquement avec les indulgences, qui concernent la théologie pénitentielle, quoique les *Quatre vingt-quinze thèses de Luther* sont plutôt conservatrices ; un lien existe, à travers la pénitence, entre la justice divine et les indulgences.

La théologie de la pénitence qui se développe au XV<sup>e</sup> siècle, va se cantonner petit à petit dans des compréhensions côté rétribution, qui vont la filtrer dans la compréhension anthropologique et sotériologique. En effet, désormais fait son chemin l'idée que l'être humain n'est pas capable d'une véritable pénitence, de la *vera contritio*, mais que, à cause de la faiblesse de sa nature, ne peut que présenter de l'*atritio*, qui est une douleur imparfaite de repentance motivée fondamentalement par la peur au châtement. Ce sont les mots concrets de l'absolution dans la confession, par l'action de la grâce elle-même, ceux qui transforment l'*atritio* dans la *contritio*. L'élément thérapeutique et « poiménique » de la pénitence va se diluer petit à petit face à une compréhension « automatiste » de la pénitence, dans un échange quasi-magique dans lequel l'absolution dépend de l'efficacité des mots concrets prononcés par le prêtre. Ceci dans un moment où l'institution ecclésiale ne passe par ses heures les meilleures (la crise d'Avignon, la nécessité d'une réforme de l'Église, l'érosion de l'Église face à des réalités qui vont

---

<sup>5</sup> Pour l'évolution, beaucoup plus complexe, de la théologie de la grâce médiévale, cf. A. E. McGrath, *Iustitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge 1998 2.

configurer par la suite les états modernes, tels que le nationalisme, le sécularisme, le constitutionnalisme médiéval, etc.).

Cette anthropologie négative, qui rend la *vera contritio* impossible pour l'être humain, connaîtra un succès remarquable parmi les augustins, notamment chez Staupitz, le maître de Luther. Staupitz, qui, d'ailleurs, ne rompra jamais avec Rome, va soutenir que la repentance, dès le début jusqu'à la fin, dépend entièrement de Dieu et non pas de l'être humain. Il n'est pas non plus surprenant que ce soit également Staupitz celui à qui Luther entendra parler du « rien que la grâce », étant donné que l'être humain se définit, selon Staupitz, par sa misère face à Dieu.

Avec ce panorama, nous percevons clairement deux des caractéristiques fondamentales qui vont inspirer la théologie de Luther : d'un côté, la valeur et l'accentuation méritoire de la pénitence comme un signe extérieur et quasi magique (malgré le refus de l'école augustinienne) ; de l'autre côté, le mouvement vers l'intériorisation et la sphère psychologique de la personne, qui est la conséquence de la spiritualité de l'amour médiéval. Au carrefour de ces deux points (conception méritoire et comme rétribution de la pénitence et donc du salut ; et intériorisation de l'expérience religieuse) se trouve l'arrière-fond d'où va surgir la théologie de la justification de Luther.

#### **4.4. La rupture : la justice étrangère du Christ**

Tout ce cadre, ainsi que les tensions corrélatives, vont prendre corps autour du concept de la justice de Dieu. D'un côté, l'intériorisation de l'expérience religieuse va provoquer que la dimension psychologique de la grâce ou celle qui concerne l'âme adopte une importance fondamentale, dans une époque où, en outre, surgit une bourgeoisie urbaine qui s'intéresse à une expérience personnelle de spiritualité. D'un autre côté, la composante de rétribution, ajoutée au caractère miséreux de l'humanité, vont situer Luther dans une tension qui ne peut pas être sauvée comme agent moral, d'autant plus que, comme c'est le cas dans beaucoup de théologies médiévales qui traitent cette question, il n'y a pas d'accord sur l'état de grâce du croyant (c'est-à-dire, s'il est ou n'est pas sauvé) et sur ce que le croyant doit faire en vue de jouir du salut. C'est pourquoi la théologie de l'époque met l'emphase sur l'image de Dieu comme juge impartial, mais à la fois y oppose la miséricorde divine dans le Christ.

Parvenu Luther à cette position, un seul pas logique lui restait à franchir: la radicale extériorisation de la grâce, qui touche à l'être humain sous la forme de justice imputée. Luther, digne successeur de l'école augustinienne de la pensée, va terminer convaincu, par sa propre expérience, que l'être humain ne peut pas choisir librement Dieu parce que sa volonté est l'objet de coaptation par le péché. Cette conviction va l'amener finalement à affirmer que l'inclination de l'être humain vers Dieu n'est pas une oeuvre humaine, mais elle est elle-même une grâce, une oeuvre divine. Et c'est en ce tournant que Luther va au-delà de son arrière-fond médiéval, c'est là où il établit le point de rupture par rapport à la pensée précédente qui sera essentiel dans la théologie de la Réforme. Luther va définir cette découverte comme étant la *iustitia Christi aliena*, la justice que Dieu imputa à l'être humain moyennant le Christ à travers la foi, sans aucune participation ni négociation humaine. Ce tour de vis dans la théologie de la justification médiévale va faire surgir le *Solus Christus*, la *Sola Gratia* et la *Sola Fides*, toutes les trois étant des réalités extérieures à l'être humain.

Certes, la conception de la justice étrangère dans le Christ, la conception de la justice imputée, non inhérente, apparaît dans le développement théologique de l'époque comme un bond en avant. Mais, même dans ce cadre de nouveauté et de discontinuité, les

continuités ne disparaissent pas non plus. En effet, la concentration de principes chrétiens faite par Luther et par le protestantisme dans les célèbres « seules », on commence à la percevoir lors des dernières années du Moyen Âge, dans un processus de concentration et de simplification de la croyance et de la piété par réaction à la complexité et la confusion de la théologie de la justification médiévale. Au départ, John Wycliff (1320-1384), trouvait dans les Écritures la norme des relations sociales et religieuses comme *sola lex*. Ensuite, J. Gerson (1363-1429) parlait de l'*humilitas sola* comme étant la forme unique de relation entre l'être humain et Dieu. Il parlait, en outre, de la *fiducia toda* qu'il faut avoir dans la miséricorde divine. Enfin, Johannes Staupitz (décédé en 1524) parlait déjà de la *sola misericordia* et de la *sola gratia* de Dieu, et montrait d'une manière claire la tension existante entre l'image de la Passion du Christ par opposition au Dieu juge impartial. Chez les auteurs que je viens de mentionner s'y trouvent exprimées beaucoup des idées qui vont inspirer Luther et que lui-même va établir dans une configuration précise et originale, tout en développant encore davantage les racines et mettant en pratique ce que l'époque essayait de faire : la présentation d'une foi simple, appréhensible, proche et compréhensible pour une sensibilité qui ne refuse pas les médiations religieuses mais qui exige une participation personnelle dans l'expérience de foi.

## 5. ET TOUT CELA, OÙ NOUS AMENE-T-IL ?

D'après ce que je viens de dire jusqu'ici, c'est bien clair que la Réforme en tant que phénomène théologique et historique est en lien avec la théologie médiévale et, par là, développe une tradition commune au catholicisme et au protestantisme. Au cours du développement de cette tradition, un certain nombre de tendances ont fait l'objet d'une attention, d'autres, moins, souvent par opposition au catholicisme, qui, à son tour, va développer des rubans médiévaux eux-aussi. C'est pourquoi le jeu de discontinuités et de continuités de la Réforme doit être lu dans un scénario de tension, mais un scénario dans lequel, en dernier ressort, ne peut accorder davantage de poids aux discontinuités – bien qu'elles existent – qu'aux continuités, car aussi bien le catholicisme que le protestantisme renvoient à l'évangile de la grâce de Jésus-Christ.

Cinq-cents ans se sont écoulés dès la Réforme, et aujourd'hui nous tous –les catholiques et les protestants– sommes capables de nous en souvenir avec une mémoire guérie. Que nous soyons capables de le faire évoque des continuités : en effet, la théologie de la justification entre catholiques et protestants n'est plus –paraît-il– un obstacle à la commémoration, à partir de l'attitude dont fait preuve la *Déclaration commune sur la doctrine de la justification*. Dans ce développement, il faut tenir compte de l'impact provoqué, d'un côté, par les défis auxquels le christianisme, quelle qu'en soit la dénomination, doit faire face à cause de la post-sécularisation. Mais il faut aussi tenir compte, d'un autre côté, de la disposition des continuités et des discontinuités et du nouvel impact que cela produit. Dans la conception de la justification actuelle, une partie importante de la théologie catholique fait ses propositions à partir de l'expérience de la grâce (non catégorisée) chez l'être humain comme sujet besogneux de rédemption totale, plutôt qu'à partir du concept ontologique de « nature fortunée » relevant du concept de « grâce préalable » (essentialisme ontologique). Il s'agit d'un chemin qui, à propos, pourrait ouvrir la participation des femmes dans les ministères ordonnés, un débat bien présent dans l'actualité grâce à l'annonce faite par le pape François de la création d'une commission chargée d'étudier le diaconat féminin.



Côté protestant, un secteur important de la théologie évangélique actuelle, celle qui est connue par le mot anglais *evangelical*, pentecôtiste, utilise un concept de la justification pareil à celui de Trente quant à la participation de l'être humain dans son salut. L'emphase sur la sainteté personnelle se cantonne facilement vers le gain personnel et méritoire, une position durement critiquée par le protestantisme historique actuel.

Ce cadre nous amène de nouveau à la complexité : des catholiques plutôt conservateurs (si l'étiquette est utile) peuvent se sentir plus à l'aise avec des protestants pentecôtistes et *evangelical* qu'avec d'autres frères catholiques ; on peut dire la même chose à propos du protestantisme : des protestants historiques peuvent se sentir plus à l'aise parmi des catholiques de théologie progressiste que parmi des frères protestants ayant une tendance *evangelical*. Dans les deux cas, les continuités prennent le pas sur les discontinuités concernant les dénominations, lesquelles, à leur tour, restent dépassées par l'identité commune chrétienne des uns et des autres. La complexité du christianisme actuel devrait nous aider à percevoir la complexité et les continuités dans la Réforme entre catholiques et protestants : les aliénations qui existent de nos jours, elles existaient déjà alors. En fin de compte, au Concile de Trente plusieurs concepts de la justification<sup>6</sup> avaient été présentés, quoique finalement Trente n'en ait reconnu qu'un seul comme « doctrine catholique ».

---

<sup>6</sup> Par exemple, la compréhension de la double justification du cardinal Seripando, l'une inhérente et l'autre imputée qui perfectionnait la première.