



HAL
open science

Les préfaces de Luther à la Bible (1522-1546) : analyse et traduction annotée

Pascal Hickel

► **To cite this version:**

Pascal Hickel. Les préfaces de Luther à la Bible (1522-1546) : analyse et traduction annotée. Religions. Université de Strasbourg, 2019. Français. NNT : 2019STRAK018 . tel-03161747

HAL Id: tel-03161747

<https://theses.hal.science/tel-03161747>

Submitted on 8 Mar 2021

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.

ÉCOLE DOCTORALE 270**EA 4378****THÈSE** présentée par :**Pascal HICKEL**soutenue le : **12 décembre 2019**pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**Discipline/ Spécialité : **Théologie protestante****LES PRÉFACES DE LUTHER
À LA BIBLE (1522-1546)
Analyse et traduction annotée****Tome I
Analyse****THÈSE dirigée par :****Monsieur ARNOLD Matthieu**

Professeur, Université de Strasbourg

RAPPORTEURS :**Monsieur MARTIN Philippe**

Professeur, Université de Lyon II

Monsieur MILLET Olivier

Professeur, Université de Paris IV - Sorbonne

AUTRES MEMBRES DU JURY :**Monsieur LIENHARD Marc**

Professeur émérite, Université de Strasbourg

Pour Michèle

Remerciements

Nous adressons nos remerciements à notre famille, à nos amis et à la paroisse de Furdenheim Handschuheim qui nous ont soutenu et encouragé tout au long de ce travail.

Nous remercions tout particulièrement le Professeur Matthieu Arnold pour sa relecture attentive de notre travail et pour les compléments et améliorations qu'il nous a suggérés. Nous lui exprimons également notre gratitude pour son soutien et ses conseils, qui nous ont permis de mener à bien ce travail.

LES PRÉFACES DE LUTHER

À LA BIBLE

(1522 - 1546)

Analyse

Introduction

De très nombreux travaux sont consacrés à Luther. Ils portent sur Luther le réformateur, le théologien, le polémiste, l'homme des 95 thèses et des grands écrits réformateurs, le professeur qui a enseigné et commenté la Bible et le prédicateur qui nous a laissé plus de 2000 prédications. Ces études ont porté sur sa biographie, en particulier l'homme dans sa famille, sur son cheminement spirituel et sa spiritualité. Un grand nombre d'ouvrages portent sur ses écrits théologiques, polémiques, programmatiques, et sur ses prédications. Une attention particulière a été accordée à sa traduction de la Bible, qui est certainement l'œuvre la plus importante de Luther, et l'a occupé jusqu'à la fin de sa vie. En effet, une fois cette traduction achevée en 1534, il l'a sans cesse corrigée et améliorée, en collaboration avec ses collègues de l'Université de Wittenberg. Les historiens, linguistes et autres spécialistes ont consacré de nombreuses études à cette traduction tant sur le plan de la langue que sur celui du travail biblique et exégétique ou encore de sa méthode de traduction : ils s'accordent pour reconnaître qu'avec cette traduction, il a rendu un immense service au peuple allemand, en lui permettant un accès direct, dans sa langue, au texte de l'Écriture sainte, mais aussi, plus généralement, en contribuant à façonner ce qui deviendra l'allemand moderne. Cependant, Luther n'en est pas resté à la seule traduction du texte biblique, il a muni cette traduction de préfaces aux différents livres de la Bible.

Mais parmi les nombreux travaux sur Luther, très peu ont été consacrés aux préfaces, et en particulier dans le monde francophone¹. Pour en avoir la preuve, il suffit de consulter les éditions annuelles du *Lutherjahrbuch* des 25 dernières années. On n'y trouve qu'une dizaine d'ouvrages ou articles consacrés à l'ensemble préfaces ou à l'une d'entre elles, dans

¹ Nous les évoquerons au cours de notre analyse.

l'abondante littérature consacrée au Réformateur qui paraît chaque année ; et parmi ces études, peu nombreuses sont celles en français, sans parler du fait qu'il n'y a pas d'ouvrage en français consacré à l'ensemble des préfaces. Aussi souhaitons-nous, par le présent travail, combler cette lacune – comme il ressortira encore plus loin de l'état de la recherche.

Rappelons ici quelques étapes du travail de traduction de la Bible de Luther, ce qui nous permettra de replacer les préfaces dans leur contexte.

1. Les raisons et les étapes d'une traduction

Deux raisons majeures ont vraisemblablement conduit Luther à entreprendre cette tâche, explique Albert Greiner². D'une part, dès ses écrits liés à la controverse au sujet des indulgences, Il avait affirmé que « Le vrai trésor de l'Église, c'est le sacro-saint Évangile de la gloire et de la grâce de Dieu³ », et quelques années plus tard en 1521, lors de la Diète de Worms⁴, il avait proclamé « l'autorité unique et souveraine de la Parole de Dieu contenue dans la Bible sur la doctrine et la vie de l'Église⁵ ». D'autre part, il avait remis en lumière le sacerdoce universel des croyants⁶ et « se sentait, par conséquent, comme obligé de mettre entre les mains de chaque croyant un exemplaire de l'Écriture sainte⁷ » traduit dans la langue du peuple afin que chacun puisse avoir accès au texte dans sa propre langue. Il soutenait en

² Voir Martin Luther, *Œuvres* (MLO) t. III, p. 255.

³ Thèse LXXII in M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Luther, Œuvres*, t. I, Paris, 1999, p. 140 ; voir aussi la thèse LXXVIII : « Nous affirmons au contraire que lui, comme tout pape, dispose de grâces plus grandes, à savoir l'Évangile, les vertus [spirituelles], les dons de guérison, etc., conformément à 1 Corinthiens 12. » (p. 141). Et dans les thèses XCII, il cite Jérémie 6, 14 et 8, 11 pour appuyer ce qu'il affirme. C'est encore sur l'Écriture sainte qu'il appuie son raisonnement dans le *Sermon sur les indulgences et la grâce*, par exemple dans le point VI et VII, (M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Luther, Œuvres*, t. I, p. 148).

⁴ « À moins qu'on ne me convainque [autrement] par des attestations de l'Écriture ou par d'évidentes raisons — car je n'ajoute foi ni au pape, ni aux conciles seuls puisqu'il est clair qu'ils se sont souvent trompés et qu'ils se sont contredits eux-mêmes —, je suis lié par les textes scripturaires que j'ai cités et ma conscience est captive des paroles de Dieu ; je ne puis ni ne veux me rétracter en rien, car il n'est ni sûr ni honnête d'agir contre sa propre conscience. » (Luther, *Œuvres*, t. I, p. 879.)

⁵ MLO t. III, p. 255.

⁶ Voir en particulier son traité *À la noblesse de la nation allemande* de 1520. Martin Luther, *Œuvres* (MLO), t. II, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 84-87.

⁷ Martin Luther, *Œuvres*, (MLO) t. III, p. 255.

effet, contre l'Église romaine, que l'Écriture était claire, que chacun pouvait la comprendre par lui-même et que ce n'était plus au magistère d'en donner l'interprétation exclusive.

Professeur de théologie, Luther a donné des cours sur la Bible. Avant 1521, il avait déjà traduit certains passages de l'Écriture, en particulier des psaumes, pour ses enseignements. Mais c'est lors de son séjour forcé à la Wartburg, du 4 mai 1521 au 1^{er} mars 1522, qu'il commence véritablement son travail systématique de traduction. Dans une lettre du 18 décembre 1521, il fait part à son ami Johannes Lang de son intention de rendre le Nouveau Testament en langue vernaculaire : « [Je] traduirai le Nouveau Testament en allemand. Nos amis⁸ me pressent d'entreprendre cette traduction, à laquelle tu travailles aussi, comme je l'ai appris ; continue ce que tu as commencé. Il faudrait que chaque ville eût son traducteur et que ce seul livre fût sur toutes les langues et dans toutes les mains, dans les yeux, dans les oreilles et dans le cœur de chaque être humain⁹. »

Il réalise sa traduction du Nouveau Testament en onze semaines, et celui-ci paraît en septembre 1522 – d'où son nom *Septembertestament* – sur les presses de Melchior Lotter à Wittenberg. Cette traduction connut un immense succès, et le *Septembertestament* fut épuisé en deux mois en dépit de son prix élevé. Dès le mois de décembre paraît une deuxième édition révisée – le *Dezembertestament* – et quatre-vingt-cinq éditions vont ensuite se succéder jusqu'à la parution de la Bible complète en 1534¹⁰. Car Luther ne comptait pas en rester là : dès le 13 janvier 1522, il envisage de traduire la Bible en entier¹¹. Toutefois, le manque d'instruments de travail et l'éloignement de ses amis l'obligent à repousser la traduction de l'Ancien Testament jusqu'à son retour à Wittenberg. Dès l'été 1522, il se met au travail avec ses amis et collaborateurs, dont certains sont de bons hébraïsants. En 1523, paraît la traduction du Pentateuque, puis au début de 1524 la traduction de la deuxième

⁸ Il pense en particulier à Melanchthon.

⁹ Lettre à Johannes Lang du 18 décembre 1521. (WA Br II, 413, 6-9, n° 445) ; traduction MLO, t. VIII : *Lettres*, Genève, 1959, p. 82.)

¹⁰ Voir M. Arnold, *Luther*, Paris, 2017, p 283-284.

¹¹ Voir M. Arnold, *op. cit.*, p. 259.

partie de l'Ancien Testament, des livres historiques jusqu'au livre d'Esther ; elle sera suivie, à l'automne 1524, de la troisième partie, de livre de Job au Cantique des Cantiques. Cette même année 1524, Luther fait également paraître une édition séparée de la traduction du Psautier. En 1526 paraît la traduction des prophètes Jonas et Habacuc, sur laquelle Luther s'appuie pour les cours sur ces livres bibliques qu'il donne la même année. En janvier 1528, il publie le prophète Zacharie, puis, en octobre de la même année, le prophète Esaïe ainsi qu'une édition révisée du psautier. En juin 1529, la traduction de la Sagesse de Salomon est sous presse. Au cours de l'année 1529, Luther révisé également sa traduction du Nouveau Testament, avec le concours de Melanchthon. En 1530 paraît le prophète Daniel et, d'avril à octobre, alors que Luther séjourne à la forteresse de la Coburg, il traduit le reste des prophètes qui paraissent en 1532 sous le titre *Alle Propheten deutsch (Tous les prophètes [traduits] en allemand)*. En 1531, il révisé en profondeur le psautier avec le concours de Melanchthon, d'Aurogallus et de Cruciger. En 1533 paraît le reste de l'Ancien Testament, le Siracide et le premier livre des Maccabées.

Enfin, en 1534, après une révision de la presque totalité des livres¹², la Bible de Luther en haut-allemand¹³ est imprimée dans son intégralité en septembre, chez Hans Lufft à Wittenberg, sous le titre : *Biblia, das ist die gantze Heilige Schrift Deudsch (La Bible, c'est-à-dire toute l'Écriture sainte en allemand)*. La Bible de Luther connut plusieurs rééditions assez rapprochées en 1535, 1536 et 1538-1539. Dès 1539, le Réformateur entreprend un important travail de révision qui aboutira, en 1541, à la parution de sa Bible révisée. En 1545 paraît la dernière Bible complète du vivant de Luther. L'édition du Nouveau Testament, parue en juin-juillet 1546, soit quelques mois après la mort du Réformateur, se fonde sur la révision qu'il avait effectuée à l'automne 1544.

¹² Sauf le psautier, le Nouveau Testament et la plupart des prophètes.

¹³ En avril 1534, parut la première Bible complète de Luther imprimée par Ludwig Dietz à Lübeck, mais il s'agissait d'une édition en bas allemand.

2. Les préfaces

Si importante sa traduction soit-elle, Luther ne s'est pas contenté de rendre la Bible en allemand, en se fondant sur l'original hébraïque et grec. Il munit la plupart des livres de préfaces et y ajoute deux préfaces générales à l'Ancien et au Nouveau Testament, ainsi qu'une préface générale aux prophètes. Ce faisant, il s'inscrit dans une longue tradition occidentale dominée par les Prologues de Jérôme dans la Vulgate¹⁴. Par ces prologues, le Père de l'Église vise essentiellement à défendre la légitimité de sa traduction face aux défenseurs de la vieille traduction latine (*Vetus latina*) et à justifier son choix de traduire l'Ancien Testament non plus à partir du texte grec de la Septante, mais à partir du seul texte hébreu dont il affirme la supériorité sur le texte grec de la Septante face à ceux qui le critiquaient. Il y donne également des indications sur l'origine des livres, mais n'en traite guère le contenu.

Au Moyen-âge, sont apparus dans les Bibles manuscrites de nombreux prologues isolés. En effet, ce qui manquait dans les Prologues de Jérôme, en particulier concernant les épîtres de Paul, l'Église l'avait inséré dans la Vulgate à partir d'autres sources, souvent hérétiques : Marcion, Pélage – qui considérait l'Ancien et le Nouveau Testament comme les deux tables de la Loi –, ou encore Priscillien, condamné en 385 pour hérésie, qui a introduit dans les prologues un contenu non seulement informatif, mais surtout christologique et théologique, et l'a mis en dialogue avec le texte biblique. Compte tenu du contexte particulier de cette époque marquée par des peurs de tous ordres, en particulier la peur de la fin du monde, nombreux sont ceux qui traitent de l'Apocalypse de Jean, on pense ici en particulier à Gilbert de la Porrée¹⁵. Bornkamm rappelle qu'à côté de ces textes, on a dénombré plus de huit cents fragments de préfaces qui n'ont pas coulé dans le fleuve de la

¹⁴ Voir à ce sujet M. E. Schild, *Abendländische Vorreden bis zur Lutherbibel*, Gütersloh, 1970 ; H. Bornkamm (éd.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, Baden-Baden, 1983, p. 12-15.

¹⁵ Voir à ce sujet M. E. Schild, *Abendländische Vorreden bis zur Lutherbibel*, p. 102-106.

tradition¹⁶. Quant à la première Bible imprimée par Gutenberg en 1455, elle présentait un choix de préfaces tirées de la tradition, tout comme l'édition de la Vulgate parue en 1512 et utilisée par Luther. Luther s'inscrit donc dans une tradition dont il reprend certains éléments.

Cependant, Bornkamm fait observer que tout en s'inscrivant dans la continuité de la tradition, les Préfaces de Luther marquent un changement de perspective par la volonté nettement marquée d'expliquer le message biblique et l'attention qu'elles portent au lecteur¹⁷.

Luther n'est pas le seul réformateur à avoir pourvu sa Bible de préfaces. Calvin a, lui aussi, écrit des préfaces pour différentes Bibles. Les Bibles de Zurich ont également été publiées avec des préfaces. Une Bible de 1531 compte une préface vraisemblablement écrite par Zwingli ; l'édition de 1539-1540 une nouvelle préface écrite par Léo Jud. On trouve également des préfaces dans les Bibles en latin que l'on rééditait. Signalons en particulier celle de Théodore de Bèze pour son Nouveau Testament latin de 1556-1557 ou celle de Michel Servet pour son édition de la Vulgate en 1542.

Luther ne justifie pas son entreprise de traduction. Il est convaincu que les faiblesses des anciennes traductions sont si évidentes qu'il n'est pas besoin de justifier une nouvelle traduction. Certes, il lui arrive parfois de faire part de ses difficultés de traduction, d'expliquer certains de ses choix de traduction ou encore de se défendre contre les critiques qu'on lui adresse. Mais il pensait que la Bible n'était pas le lieu de ces discussions et il renvoie alors le lecteur à d'autres ouvrages, comme il le fait par exemple dans la postface au psautier de 1531 où il invite le lecteur à se reporter à ses *Sommaires sur les psaumes et raisons de la traduction*¹⁸.

¹⁶ H. Bornkamm (éd.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, p. 15.

¹⁷ H. Bornkamm (éd.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, p. 15.

¹⁸ Voir WA 38, p. 9-69.

Les préfaces de Luther connurent un grand rayonnement. Elles furent traduites ou reprises dans d'autres pays européens. Le cas sans doute le plus intéressant est celui du Nouveau Testament de Tyndale accompagné des *Préfaces, prologues et gloses du Nouveau Testament* (1525) : c'est le premier écrit anglais exposant la théorie de la justification par la foi seule. A part quelques modifications et ajouts de la main de Tyndale, tous ces écrits étaient composés à partir de traductions des préfaces et des gloses de Luther. Il est probable aussi qu'une grande partie du fonds des préfaces de Luther ait été intégrée aux premières traductions de la Bible dans les langues scandinaves. Le Nouveau Testament en finnois de Martin Agricola contenait des préfaces de Jérôme et de Luther. On retrouve également son influence dans les Bibles tout au long du seizième siècle.

Peu à peu cependant, à partir du XVIII^e, les préfaces de Luther disparaissent des Bibles allemandes. La préface qui semble avoir eu la vie la plus longue est la Préface aux Romains, chère aux piétistes et aux Frères moraves : on en retrouve d'abondantes citations dans un écrit du comte de Zinzendorf datant de 1739, les *Entretiens particuliers entre un voyageur et diverses personnes* (*Sonderbare Gespräche zwischen einem Reisenden und allerhand andern Personen*).

Plusieurs raisons peuvent expliquer cette disparition. Elles ont joué un rôle non négligeable dans les controverses théologiques. Tel est par exemple le cas avec Emser. Il a publié en 1527 un Nouveau Testament en allemand, étroitement inspiré de celui de Luther d'ailleurs, et il a donné dans ses préfaces la première réponse catholique au Nouveau Testament de Luther. Par ailleurs, Luther défend à plusieurs reprises sa traduction contre ses détracteurs¹⁹. Mais il n'est pas aisé de déterminer dans quelle mesure ces controverses ont contribué à ce que les préfaces de Luther disparaissent peu à peu des Bibles.

¹⁹ Par exemple dans la préface à l'Ancien Testament, (WA DB 8, 32, 6-23), à Ésaïe (WA DB 11 I, 23, 12-19 ou à la Sagesse de Salomon (WA DB 12, 48, 8-11).

D'autres facteurs ont sans doute également joué. D'une part, les affirmations critiques de Luther ont été trouvées trop dogmatiques et choquantes, surtout quand s'est développée une stricte orthodoxie estimant qu'il fallait publier le texte biblique sans aucun ajout humain. D'autre part, les sociétés bibliques ressentaient la nécessité impérieuse d'éditer des Bibles aussi bon marché que possible, en petit format, sans ajout ni commentaires afin de les diffuser massivement parmi le peuple.

Ce rapide parcours montre la place particulière des préfaces dans l'ensemble de l'œuvre de Luther. Or, si les écrits de Luther, et en particulier sa traduction de la Bible comme nous l'avons dit plus haut, font l'objet d'études nombreuses, nous avons constaté qu'il n'y a que peu de publications sur les préfaces. Il est difficile d'expliquer ce manque d'intérêt, et l'on ne peut qu'émettre des hypothèses. Peut-être a-t-on considéré les préfaces comme un genre mineur, comme ce fut le cas par exemple pour la correspondance, les Propos de table ou les prédications. Ou bien, en raison de la brièveté de la plupart d'entre elles²⁰, n'apparaissaient-elles pas comme une source digne d'intérêt pour comprendre la pensée du Réformateur. Ou encore leur disparition progressive des Bibles les a-t-elles fait passer au second plan. Pourtant, leur étude permet de comprendre comment Luther considère et lit la Bible. On plonge au cœur de son intimité avec le texte biblique et l'on y découvre comment le Réformateur a trouvé dans la Bible la source de sa théologie et quelles clés herméneutiques il utilise pour interpréter le texte biblique. Elles font apparaître également comment Luther introduit son lecteur dans le texte biblique et avec quel regard il l'invite à lire et comprendre l'Écriture Sainte.

²⁰ A l'exception de la préface à Daniel.

3. État de la recherche

Intéressons-nous à présent de plus près aux différentes publications consacrées aux préfaces pour faire un état de la question.

A. L'accès aux textes

Nous nous intéresserons d'abord aux sources. L'édition de Weimar présente deux versions des préfaces : celle présente dans la première édition et celle présente dans la dernière édition de la Bible. En 1967, Heinrich Bornkamm édite le texte des préfaces sous le titre *Luthers Vorreden zur Bibel* ; une deuxième édition paraît en 1983²¹. Elle est précédée d'une longue introduction qui expose le contenu théologique des préfaces et les situe dans le développement de la pensée de Luther. L'intérêt particulier de cette introduction est de présenter les préfaces en les regroupant par types de livres concernés (par exemple les prophètes, les livres de sagesse) et en décrivant les caractéristiques de ces différentes catégories. C'est un des premiers essais de donner un aperçu d'ensemble de ce corpus.

Bornkamm a choisi de publier dans la plupart des cas le texte de la première édition des préfaces, en y intégrant, sans les signaler, les modifications mineures apportées par le Réformateur lors des éditions ultérieures. Par contre, il donne le dernier état du texte lorsqu'une préface a été profondément modifiée, et présente toutes les versions des préfaces entièrement réécrites, comme c'est le cas pour l'Apocalypse. Quant à la préface au livre de Daniel, il ne fait que résumer l'ajout du commentaire du chapitre 12 en 1541. Bornkamm a également fait le choix de moderniser l'allemand pour faciliter la lecture des préfaces, et de mettre seulement en note des explications de vocabulaire. Mais il ne donne aucune indication sur les évolutions du texte et renvoie pour cela à l'édition de Weimar.

²¹ H. Bornkamm, *Luthers Vorreden zur Bibel*, Baden-Baden, 1983.

Venons-en aux textes des préfaces accessibles en français. Jusqu'il y a peu, on ne disposait pas de traduction complète de l'ensemble des préfaces. Seules existaient quelques traductions des principales préfaces parmi les plus « célèbres ». En 1963, Albert Greiner a publié une traduction annotée des préfaces au Nouveau Testament et au Psautier dans la collection Martin Luther Œuvres²² (MLO). Elle est accompagnée d'une brève introduction qui présente le genre des préfaces et en indique les principaux contenus.

Daniel Olivier donne en 1978 une traduction la préface aux Romains dans son ouvrage *La foi de Luther*²³. Elle sert de support à sa présentation de la justification par la foi chez Luther. Mentionnons encore la traduction de la préface à l'épître aux Romains et à l'Ancien Testament dans la petite anthologie de Philippe Büttgen *Martin Luther, De la liberté du chrétien. Préfaces à la Bible. La naissance de l'allemand philosophique*²⁴. Philippe Büttgen associe quatre textes de Luther, le traité *De la liberté du chrétien* et les préfaces à l'Ancien Testament, au Nouveau Testament et à l'épître aux Romains pour étudier comment ces écrits ont contribué à forger la langue philosophique allemande. Il présente les préfaces comme un « complément naturel » au traité *De la liberté du chrétien* parce qu'elles abordent le thème de la justification par la foi et traitent de la distinction entre Loi et Évangile « où se rejoignent toutes les définitions du traité²⁵ ». Un glossaire développé à la fin de l'ouvrage permet de travailler quelques concepts importants comme la liberté ou la foi à travers ces textes. L'intérêt de cet ouvrage est de proposer une approche non pas théologique, mais philosophique de ces textes. Il souligne ainsi la diversité possible des approches des textes et de la pensée de Luther.

²² MLO III, Genève, 1963, p. 255-267. Contrairement à ce qui est mentionné dans le volume concerné à la page 263, il s'agit de la préface au Psautier de l'année 1528 et non de 1524.

²³ D. Olivier, *La foi de Luther. La cause de l'Évangile dans l'Église*, Paris, 1978.

²⁴ Ph. Büttgen *Martin Luther. De la liberté du chrétien. Préfaces à la Bible. La naissance de l'allemand philosophique. Traduction et commentaires*, Paris, 1996.

²⁵ Ph. Büttgen, *Martin Luther. De la liberté du chrétien. Préfaces à la Bible. La naissance de l'allemand philosophique. Traduction et commentaires*, Paris, 1996, p. 21.

En 1999 paraît, dans la « Bibliothèque de la Pléiade », *Luther. Œuvres*, tome I²⁶. Cette édition propose une traduction des œuvres les plus importantes du Réformateur jusqu'en 1523, en suivant l'ordre chronologique. Dans cette sélection, nous avons donné une nouvelle traduction de la préface au Nouveau Testament et à l'épître aux Romains. Le texte des préfaces est accompagné (comme c'est le cas pour chacun des textes proposés) d'une introduction et d'un appareil critique rédigés par nos soins. Ces introductions présentent le genre littéraire des préfaces, leur histoire et leur rôle comme introduction à la lecture de la Bible. Puis elles présentent le contenu de ces préfaces en insistant sur le sens de l'Évangile pour la préface au Nouveau Testament et sur les mots clés de l'épître aux Romains tels que Luther les explique²⁷.

En 2018 paraît pour la première fois l'intégrale des préfaces traduites en français par nos soins, aux éditions Labor et Fides, dans la Collection Martin Luther, *Œuvres* (MLO, tome 20). Cette édition présente le dernier état du texte (1545 ou 1546 pour les préfaces au Nouveau Testament et au livre de Daniel), et dans l'appareil critique les variantes essentielles. Une annexe propose également la première version de préfaces que Luther a par la suite entièrement réécrites, ainsi que des préfaces particulières à certaines éditions du psautier, ainsi que les postfaces. Une introduction donne un rappel de l'histoire de la traduction de la Bible et de la rédaction des préfaces par Luther, puis situe les préfaces dans leur tradition occidentale, avant d'en proposer un résumé analytique. Cette traduction annotée constitue l'autre partie de notre travail, et se trouve dans le tome II, avec un appareil critique un peu plus développé que celui du volume MLO XX. En effet, l'objectif de ce travail n'est pas seulement de présenter une analyse des préfaces, mais également de proposer une traduction avec une annotation qui s'attache surtout à exposer les variantes et les évolutions du texte ainsi que les sources et liens avec d'autres textes du Réformateur.

²⁶ M. Lienhard et M. Arnold, (dir.) *Luther. Œuvres*, t. I, Paris, 1999.

²⁷ M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Luther Œuvres*, t. I, Paris, 1999, p.1045-1070 (textes) et 1525-1535 (apparat critique).

Cette annotation est un peu plus développée que dans le volume MLO XX. Nous souhaitons ainsi permettre au public francophone d'avoir accès à ces textes qui représentent une source importante pour l'étude de la compréhension que Luther a de l'Écriture sainte.

B. Les travaux

Qu'en est-il de la littérature secondaire et des études et monographies sur les préfaces ? Deux ouvrages présentent une étude d'ensemble des préfaces.

Le premier, écrit par Maurice E. Schild, date de 1970 : *Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel*²⁸. Cet ouvrage comprend deux grandes parties. Dans la première, M.E. Schild s'intéresse de façon approfondie aux prologues de la Vulgate, dans la mesure où ils se trouvent dans l'édition de la Vulgate que Luther utilise. Il mène une minutieuse enquête sur les prologues de Jérôme, puis sur les prologues qui ont été ajoutés par l'Église dans les éditions de la Vulgate et qui forment un ensemble disparate tiré de différentes sources, dont des sources hérétiques, nous l'avons évoqué plus haut²⁹.

Schild analyse en détail le travail de Jérôme : ses prologues, conçus comme tels, sont essentiellement destinés à se défendre contre ses adversaires et à justifier sa traduction, c'est-à-dire le choix qu'il a fait de traduire à partir du texte hébreu pour l'Ancien Testament et non plus de la Septante : la « Vérité hébraïque » devient sa source unique de traduction. Dans cette partie, Schild fait une présentation des prologues : ceux que Jérôme a destinés dès le départ comme prologues aux livres bibliques, et des textes d'autres sources, soit d'autres œuvres de Jérôme, soit d'œuvres d'autres auteurs qui ont été ajoutés pour compléter les Prologues de Jérôme. Il montre en particulier que l'Église a utilisé des documents d'auteurs considérés comme hérétiques, tels Marcion, Pélage ou Priscillien. Il montre comment avec ces « prologues » provenant de textes d'autres auteurs, on a voulu combler les manques et

²⁸ M. E Schild, *Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel*, Gütersloh, 1970.

²⁹ Voir p. 9.

les absences des préfaces de Jérôme dans la Vulgate³⁰. Schild présente également les préfaces présentes dans les Bibles de la période de l'humanisme et dans les traductions de la Bible en langues vernaculaires jusqu'à la Bible de Luther.

L'intérêt de cette étude pour nous réside dans la démonstration que Luther s'inscrit dans une tradition. Nous évoquons ici deux exemples, mais nous y reviendrons dans l'étude détaillée des préfaces. Tout comme Jérôme, Luther défend sa traduction : dans la préface à Job (1524), il le fait contre ceux qui prétendent faire mieux et la justifie en soulignant quelle a été sa méthode, à savoir donner un texte clair et compréhensible en allemand : « A cause de cela, je considère que cette troisième partie sera forcément l'objet de railleries et sera blâmée par les raisonneurs qui diront que c'est un tout autre livre que celui qui se trouve dans la Bible latine. Celle-là, nous la mettons de côté. Nous avons appliqué notre zèle à donner des paroles claires et compréhensibles pour tous avec un sens et une manière de comprendre qui ne soient pas faussés. Nous pouvons supporter que quelqu'un fasse mieux³¹. »

Il affirme aussi l'excellence et la richesse de l'hébreu, comparé à l'allemand, tout comme Jérôme défendait le texte hébreu contre le texte grec de la Septante. Dans la préface au Psautier de 1524, Luther s'exprime en termes admiratifs sur le caractère de la langue hébraïque et en vante la richesse : « La langue hébraïque est si riche qu'aucune langue ne pourra jamais vraiment l'égaliser. En effet, elle a beaucoup de mots qui veulent dire chanter, louer, glorifier, honorer, se réjouir, affliger, etc... là où nous en avons à peine un. Et dans les choses divines et saintes en particulier, elle est si riche en mots qu'elle a bien dix noms par lesquels elle nomme Dieu, là où nous n'avons rien de plus que le seul mot de "Dieu". Par conséquent, elle peut à juste titre être appelée une langue sainte. C'est pourquoi aucune traduction ne peut être aussi libre que ce qui est exprimé en hébreu même, sans tenir compte

³⁰ Voir M. E Schild, *Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel*, p. 13-110.

³¹ WA DB 10 I, 6, 8-13.

des mots imagés que l'on appelle figures, ce en quoi elle surpasse aussi toutes les langues³². »

Dans la deuxième partie de son ouvrage, Schild étudie les préfaces de Luther pour en montrer la spécificité par rapport à la tradition. Il s'intéresse essentiellement au contenu théologique des préfaces qu'il analyse par regroupement tels le corpus paulinien, ou les écrits apocalyptiques ou encore les prophètes, sans toujours prendre en compte les questions de chronologie, sauf de façon explicite pour la deuxième version de la préface à l'Apocalypse. Il propose à la fin de cette analyse une synthèse autour de trois thèmes généraux que l'on trouve au fil des préfaces. Le premier concerne les questions de critique littéraire et de canonicité en ce qui concerne l'épître aux Hébreux, les épîtres de Jacques et de Jude et l'Apocalypse ou encore des écrits de l'Ancien Testament : il montre que le critère principal de canonicité pour Luther est le Christ, – « ce qui annonce le Christ » (*was Christum treibet*) – et comment Luther traite des questions d'auteur et de composition des livres bibliques dans un esprit critique, précurseur d'une certaine manière de la critique biblique moderne. Le deuxième thème abordé touche aux questions de traduction et aux aspects de commentaire dans les préfaces. Il constate que Luther ne parle qu'occasionnellement de sa traduction, mais que ses préfaces sont avant tout des préfaces aux livres de la Bible dont elles présentent le contenu : c'est leur grande différence avec les préfaces de Jérôme. Le troisième thème concerne l'intérêt que Luther porte à l'histoire dans ses préfaces. Il explique que Luther souligne les effets de l'Évangile dans l'histoire et il insiste sur les récits qui montrent des exemples de foi ou d'incrédulité vécus concrètement. Ces trois thématiques soulignent l'importance que les préfaces de Luther accordent au contenu théologique des livres bibliques, ce qui les différencient des préfaces de Jérôme.

³² WA DB 10 I, 94, 2-10.

Schild aborde les préfaces de Luther en les rassemblant par groupes de livres, et l'on peut regretter de ne pas trouver une analyse de chaque préface pour elle-même, sauf pour les préfaces à l'Ancien et au Nouveau Testament, ou aux Actes des apôtres. Il ne donne donc qu'une présentation des thèmes communs à ces groupes de préfaces, sans s'attarder sur la spécificité de chacune ou sur les évolutions de Luther. On peut également regretter que Schild ne s'intéresse que très peu à l'autre aspect des préfaces, l'attention au lecteur et la manière dont Luther s'adresse à eux.

Cette attention particulière au contenu théologique se retrouve également dans l'ouvrage plus récent de Jörg Armbruster, *Luthers Bibelvorreden, Studien zu ihrer Theologie*³³.

Le sous-titre de cet ouvrage en définit d'emblée la portée : « Studien zu ihrer Theologie ». L'auteur s'intéresse donc essentiellement au contenu théologique des préfaces, tout comme Schild, mais il reconnaît qu'il ne s'agit que de contributions à leur étude et que bien des aspects de ces préfaces sont encore à explorer³⁴. Il traite ainsi de leur aspect formel et de l'adéquation des styles de préface avec le contenu des livres bibliques concernés³⁵, mais également du lien entre elles. Il aborde la question du rôle de l'histoire dans l'interprétation de Luther pour montrer qu'il ne s'intéresse pas à l'histoire pour elle-même, mais qu'elle a pour lui un intérêt herméneutique pour aider le lecteur à comprendre le texte³⁶. Deux chapitres sont consacrés d'une part aux observations du Réformateur quant à l'histoire des formes, et d'autre part aux questions de critique littéraire et d'histoire de la rédaction des différents livres. Armbruster s'intéresse ensuite aux préfaces en tant qu'introduction au langage biblique et présente des notions classiques, mais importantes de

³³ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden. Studien zu ihrer Theologie*, Stuttgart, 2016.

³⁴ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 12.

³⁵ « Überhaupt lässt sich feststellen, dass für bestimmte Schriftengruppen die Form der Vorreden relativ einheitlich ist, so dass die Form der Vorrede in vielen Fällen der Form der jeweiligen biblischen Schrift korrespondiert. » (J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 37.)

³⁶ Voir J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 64.

la théologie luthérienne telles que la Loi et l'Évangile, le péché, la grâce et le don, la foi, la justice, la chair et l'Esprit, mais également la justice et le jugement, la folie et la sagesse, la sagesse et la Parole de Dieu, thèmes abordés en particulier dans les préfaces aux Romains, au Psautier (1524) ou encore aux livres de sagesse.

Il consacre les chapitres V à XII aux grandes questions abordées dans les préfaces et qui sont présentées comme des clés herméneutiques. Un chapitre est consacré au principe que l'Écriture s'interprète par elle-même, dont il montre l'extrême précision dans l'application qu'en fait Luther. Un autre est consacré aux questions de canonicité et d'apostolicité dans lequel il rejoint les remarques de Schild ; il en est de même pour le chapitre consacré au Christ comme centre de l'Écriture, qu'il développe davantage que Schild. Un chapitre est consacré au « premier commandement comme somme de la théologie » dans lequel il souligne combien ce thème se retrouve directement ou indirectement à travers de nombreuses préfaces et est traité sous différentes perspectives. Il aborde ensuite le sujet le plus classique de la théologie luthérienne : la distinction entre Loi et Évangile. Un intéressant chapitre est consacré au rapport entre Foi et expérience. Il insiste sur le fait que pour le Réformateur, l'expérience, ou plutôt les expériences de vie, se rapportent toujours à l'Écriture sainte et ne sont donc pas d'abord subjectives. Un dernier chapitre est consacré à la manière dont Luther traite de l'apocalyptique non seulement dans l'Apocalypse ou dans le livre de Daniel, mais aussi dans les livres de Jérémie ou d'Ézéchiël. Il y montre que Luther était de plus en plus certain de la proximité de la Fin du monde, et que les écrits apocalyptiques avaient comme but de reconforter les chrétiens et de les encourager à tenir bon dans la foi. Pour le Réformateur, ce genre littéraire n'est pas compréhensible au lecteur en tout temps, mais seulement dans les situations particulières d'épreuves. Luther considérait en effet que ces textes étaient écrits pour consoler, reconforter et fortifier ceux qui traversent des épreuves et des persécutions.

Armbruster propose une analyse détaillée des préfaces même s'il ne prétend pas à l'exhaustivité. Tout comme l'ouvrage de Schild, son étude se présente par moments comme un résumé des préfaces, avec de nombreuses citations, soit dans le corps du texte, soit en notes. Cette étude minutieuse regroupe les préfaces par thèmes, et du fait de ce morcellement, on perd une vision d'ensemble de chaque préface dans la mesure où il faut aller d'un chapitre à l'autre pour se faire une idée de chacune d'elle. On regrettera également qu'il n'ait abordé la question de l'attention au lecteur, et donc des objectifs ou des fonctions des préfaces que très occasionnellement, alors que le Réformateur fait œuvre pédagogique autant que théologique pour atteindre le lecteur et le rejoindre dans ses préoccupations et son existence.

Ces deux ouvrages constituent des ouvrages de référence sur lesquels nous nous appuyerons dans notre étude. Mais cette dernière développera notamment deux aspects importants des préfaces qui font défaut chez ces auteurs : d'une part, nous nous attarderons à présenter une synthèse du contenu théologique de chaque préface, en tenant compte de la chronologie et des évolutions de la pensée du Réformateur ; d'autre part, nous traiterons des aspects pédagogiques des préfaces, en étudiant les diverses fonctions qu'elles remplissent.

À côté des ces deux ouvrages ont paru quelques études, de dimensions plus modestes, portant sur certaines préfaces en particulier ou sur certains aspects de ce corpus.

Hubert Guicharousse a publié en 1998 une contribution portant sur l'ensemble du corpus des préfaces : « 1522, 1534, 1545 L'appareil préfaciel des trois éditions marquantes de la Bible de Martin Luther³⁷ ». Comme le font Schild et Armbruster, l'auteur s'intéresse au contenu théologique des préfaces et reprend la distinction classique entre Loi et Évangile

³⁷ H. Guicharousse, « 1522, 1534, 1545 L'appareil préfaciel des trois éditions marquantes de la Bible de Martin Luther » in : J.-D. Dubois et B. Roussel (éd.), *Entrer en Matière, Les prologues*, Paris, 1998, p. 377-392.

pour examiner comment elle est traitée dans les préfaces. Il relève cependant deux aspects intéressants de ce qu'il appelle « l'appareil préfaciel ».

Tout d'abord, il y a ce qu'il nomme « la première instance de préface », à savoir la cachet du Prince qui autorise la diffusion de la Bible. Cette mention est présente sur les pages de garde des différentes éditions. Il était en effet impossible d'éditer une Bible sans cet accord, et c'était en plus une nécessité absolue pour le Réformateur qui avait besoin du soutien des princes.

Ensuite, il relève avec pertinence le caractère « magistériel » de certaines des préfaces, c'est-à-dire la manière dont Luther s'exprime comme autorité pour donner la bonne manière de comprendre l'Écriture. La Préface aux Romains en constitue un exemple éloquent. Après avoir défini les termes utilisés dans l'épître, Luther précise : « Si tu ne comprends pas ces mots de cette manière, tu ne comprendras jamais cette épître de saint Paul ni aucun livre de l'Écriture sainte. C'est pourquoi, garde-toi de tous les docteurs qui emploient ces mots autrement, peu importe qui ils sont, fussent-ils Origène, Ambroise, Augustin, Jérôme, et leurs semblables, ou des gens encore bien supérieurs à eux. Venons-en maintenant à l'épître elle-même³⁸. » C'est donc Luther qui définit la manière de lire et de comprendre l'Écriture. En faisant cela, ce dernier reste un homme de l'Église de son temps et de certaines de ses pratiques : l'accès à la pleine autonomie du lecteur va mettre encore un peu de temps à se développer. Guicharousse pose par ses observations des jalons pour une étude sur la manière dont Luther prend en compte son lecteur.

Marc Vial a consacré en 1999 un article aux préfaces que Luther a rédigées pour l'Apocalypse³⁹. L'intérêt particulier de cette étude est sa comparaison entre les deux versions de la préface (1522 et 1530). Il prend donc en compte la chronologie et montre par

³⁸ WA DB 7, 13, 22-26.

³⁹ M. Vial, « Luther et l'Apocalypse d'après les Préfaces de 1522 et 1530 », *Revue de théologie et de philosophie* 131, 1999, p. 25-37.

conséquent l'évolution de la pensée du réformateur sur ce livre. L'auteur y montre que si la préface de 1522 doute clairement de l'apostolicité (comprise de manière kérygmatisée) de l'Apocalypse, celle de 1530 lui semble moins défavorable, dans la mesure où Luther se sert du livre « pour mettre l'Église hors d'atteinte des vicissitudes de l'histoire ». Luther en effet propose une interprétation de l'Apocalypse à partir de l'histoire de l'Église et en vient à souligner que l'Église est un article de foi autant que les autres⁴⁰. Marc Vial conclut son étude en constatant que Luther a cependant toujours gardé ses réserves sur l'Apocalypse, même s'il en propose une interprétation : il ne dit jamais qu'elle « est utile – au sens de profitable au croyant », mais seulement « utilisable, à condition bien évidemment qu'on la soumette à la grille de lecture que lui applique le Réformateur⁴¹. » Nous reviendrons sur cette étude lors de notre commentaire consacré à ces deux préfaces.

En 2005, paraît le *Luther Handbuch*⁴², dictionnaire consacré à Luther, Cet ouvrage de référence consacre deux pages et demi aux préfaces. L'auteur de l'article, Heinz Blanke⁴³, montre comment les préfaces sont reliées à la publication de la traduction de la Bible. Il en fait une présentation sommaire et aborde quelques-unes de leurs caractéristiques. L'intérêt de ce bref article est d'ouvrir quelques pistes de travail en soulignant l'aspect programmatique des préfaces au Nouveau et à l'Ancien Testament, et en insistant sur le critère essentiel de ce qui est évangélique, ce qui « promet le Christ » (*was Christum treibet*), ou encore en évoquant la manière dont certains thèmes essentiels pour Luther, comme la foi et l'incrédulité, sont repris dans quelques préfaces aux prophètes. Il observe aussi l'aspect « technique » des préfaces : l'explication de mots clés dans la préface aux psaumes, ou les rappels historiques dans la préface à Esaïe. Comme le font d'autres auteurs,

⁴⁰ Voir MLO XX, p. 272.

⁴¹ M. Vial, « Luther et l'Apocalypse d'après les Préfaces de 1522 et 1530 », p. 36.

⁴² A. Beutel (éd.), *Luther Handbuch*, Tübingen, 2005.

⁴³ H. Blanke, « Bibelübersetzung », in : A. Beutel (éd.), *Luther Handbuch*, Tübingen, 2005, p. 263-265.

l'auteur de ces deux pages souligne l'attitude négative de Luther face à l'Apocalypse, sa difficulté à « faire quelque chose de ce livre » avant d'y revenir et d'en donner une interprétation fondée sur l'histoire dans une nouvelle version de cette préface en 1530, interprétation historique que l'on retrouve aussi dans la préface au livre de Daniel. La brièveté de sa contribution à cet ouvrage ne lui permet que d'évoquer ces pistes de recherche et il en reste à des considérations générales.

En 2007 paraît un ouvrage de synthèse sur l'histoire de l'interprétation du livre de Daniel dans le judaïsme, le christianisme et l'islam : *Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam*⁴⁴. Cet ouvrage montre comment à différentes époques et dans les trois traditions monothéistes, on a lu le livre de Daniel. Après un chapitre consacré à des réflexions sur le texte biblique source, une première partie propose deux contributions sur la réception du livre dans le judaïsme hellénistique et dans Marc 13. Suit une partie consacrée à des contributions sur des commentaires de Pères de l'Eglise ancienne ; vient ensuite une partie consacrée au Moyen Âge avec une étude sur Daniel dans l'islam, sur un commentaire de Isaak Abravanel et sur le commentaire de Nicolas de Lyre de 1329. Viennent ensuite des contributions concernant la réception de Daniel par la Réformation, en particulier par Luther, Mélanchthon et Calvin. Une dernière partie est consacrée à une étude sur Isaac Newton et l'exégèse du livre de Daniel.

C'est dans ce vaste panorama des interprétations du livre de Daniel que Stefan Strohm consacre une contribution à la Préface de Luther au livre de Daniel⁴⁵. Il prend en compte les deux versions de cette préface et tient donc compte de la chronologie, et des évolutions de l'approche de Luther. Après une présentation rapide du genre des préfaces et

⁴⁴ K. Bracht et D. S. du Toit (éd.), *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam, Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Litteratur und Kunst*, Berlin, 2007.

⁴⁵ S. Strohm, « Luthers Vorrede Zum Propheten Daniel in seiner Deutschen Bibel », in : K. Bracht und D. S. du Toit (éd.), *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam, Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Litteratur und Kunst*, p. 219-243.

du contenu de certaines d'entre elles, il commence par présenter les interprétations faites par Luther de quelques chapitres de Daniel, de manière à replacer les deux versions de la préface dans le contexte de son œuvre : il traite ainsi de l'explication de Daniel 8 dans le *De Antichristo* de 1521, de Daniel 9, 24 à 27 dans le traité *Que Jésus est né juif* de 1523 et de Daniel 7, 2 à 12a dans *Eine Heerpredigt widder dir Türken* de 1529. Il aborde ensuite les deux versions de la préface de Luther, avant de revenir à d'autres références que fait le Réformateur au livre de Daniel dans son écrit *Contre Hans Worst* de 1541 ou dans son *Exhortation à la prière contre le Turc* de 1541, sans oublier d'évoquer le traité *Supputatio Annorum Mundi* de 1541.

Son analyse de la préface à Daniel porte surtout sur l'interprétation que donne Luther des visions que l'on trouve dans le livre : comment Antiochus IV est la figure du tyran et de l'Antichrist, quelles sont les évolutions de Luther quant à la compréhension des 70 semaines et à sa manière de situer le moment de la mort et de la résurrection du Christ, comment il décrypte les paroles « scellées » en montrant qu'elles renvoient à la papauté et à ses excès, ou à l'Antichrist ou au Turc. L'auteur de cette étude insiste sur l'intérêt de Luther pour le rapport entre le temps présent, les temps de la fin et l'histoire⁴⁶. Il montre que pour Luther, les discours apocalyptiques de Daniel doivent se lire à la lumière de leur accomplissement et il souligne leur aspect parénétiq ue puisqu'ils servent à consoler et encourager les croyants, qu'il sont une parole de Dieu qui rend le temps présent supportable et vivable et la fin réconfortante. Pour le Réformateur, le temps ne doit pas être défini par les années considérées dans leur déroulement chronologique, mais par le péché et le salut. Nous reviendrons sur la lecture que fait Strohm de cette préface dans notre commentaire.

⁴⁶ S. Strohm, « Luthers Vorrede Zum Propheten Daniel in seiner Deutschen Bibel », in : K. Bracht et D. S. du Toit (éd.), *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam, Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Litteratur und Kunst*, p. 239-242.

En 2012 paraît *L'épître de Jacques dans sa tradition d'exégèse*⁴⁷. Les différentes contributions analysent comment a été reçue l'épître de Jacques chez les Pères, au Moyen Âge ou au temps de la Réforme. Matthieu Arnold souligne dans sa contribution à cet ouvrage⁴⁸ les évolutions de Luther dans son appréciation de l'épître qui vont dans le sens d'une atténuation du caractère radical de certaines de ses affirmations⁴⁹.

Il apparaît donc qu'il y a peu d'études d'ensemble récentes sur les préfaces de Luther, et que les articles et contributions portent essentiellement sur les préfaces les plus connues du Nouveau Testament : celles à l'Apocalypse, à l'épître de Jacques, ou à l'épître aux Romains ; seule une étude est consacrée à la préface au livre de Daniel pour l'Ancien Testament.

Un deuxième constat s'impose. La très grande majorité de ces études sont consacrées aux contenus théologiques et à la manière dont sont traités les grands thèmes luthériens, par exemple Loi et Évangile, la foi, la grâce et les œuvres, le Christ comme centre de l'Écriture, les questions de canonicité et d'apostolicité, mais aussi la compréhension qu'a Luther de l'Histoire et de son déroulement. Mais on y trouve que trop rarement une approche de la manière dont Luther s'adresse à son lecteur et lui parle, c'est-à-dire quelles fonctions remplissent les préfaces : H. Guicharousse le fait dans sa contribution évoquée plus haut⁵⁰, J. Armbruster dans son ouvrage et S. Strohm dans sa contribution sur la Préface à Daniel

⁴⁷ M. Arnold, G. Dahan et A. Noblesse-Rocher (dir.), *L'épître de Jacques dans sa tradition d'exégèse*, Paris, 2012. Cet ouvrage est le fruit d'une journée d'exégèse organisée par le GRENEP, Faculté de théologie protestante de Strasbourg, et l'Institut d'études augustiniennes, Laboratoire d'étude des monothéismes (CNRS-EPHE-Paris IV).

⁴⁸ M. Arnold, « L'épître de Jacques dans quelques Bibles et commentaires du XVI^e siècle », in : M. Arnold, G. Dahan et A. Noblesse-Rocher (dir.), *L'épître de Jacques dans sa tradition d'exégèse*, p. 100-105.

⁴⁹ En 2003, Bernard Roussel, dans sa contribution à la revue *Foi et Vie*, évoque brièvement les remarques de Luther concernant cette épître dans l'appendice à la préface au Nouveau Testament *Quels sont les livres essentiels* et dans la préface à l'épître de Jacques elle-même. Il rappelle que Luther n'a jamais exclu l'épître de Jacques de sa traduction de la Bible et qu'il a apprécié les exhortations qu'elle contient, malgré ses réticences sur sa canonicité. Mais il n'aborde pas le contenu de l'épître en détail. (B. Roussel, « L'histoire de la réception de l'épître de Jacques », *Foi et Vie, Cahier biblique* 42, p. 39-49.)

⁵⁰ Voir p. 21s.

abordent cette question, mais trop rapidement. Or les préfaces ne peuvent être réduites à leur seul contenu théologique, elles sont aussi un message adressé au lecteur avec des fonctions spécifiques. Il s'agit de répondre à la question : qu'a voulu faire Luther avec ces préfaces ? En étudiant leurs différentes fonctions, on pourra se rendre compte de la manière dont Luther est concerné par son lecteur et est soucieux de le rejoindre dans son quotidien.

Cela nous conduit à un troisième constat. Rares sont les études qui prennent en compte la chronologie, et par conséquent les évolutions de la pensée de Luther. Ces évolutions ne concernent guère les éléments fondamentaux de sa théologie, mais davantage leurs développements, les inflexions ou les précisions que le Réformateur apporte à telle ou telle idée ; ces évolutions découlent également de la manière dont Luther réagit aux circonstances et aux événements auxquels il est confronté et il est donc nécessaire de replacer les préfaces dans leur contexte.

On observera enfin que les préfaces ont un intérêt biographique : on y discerne les premières réflexions de Luther sur sa méthode de traduction, mais aussi sa méthode d'exégèse et son herméneutique, sa piété, sans parler de points concernant sa vie personnelle. Nous aborderons donc les préfaces comme une « somme » de la pensée de Luther, de son cheminement théologique, spirituel, personnel.

Nous reviendrons sur toutes ces questions dans les chapitres suivants. Mais avant de présenter notre méthodologie et le plan de notre travail, nous nous proposons de décrire, de façon détaillée, le corpus que nous étudierons en nous attachant particulièrement à ses aspects historiques, ce qui nous conduira ensuite aux questions de méthode.

Chapitre 1

Le corpus : description et méthodologie

Avant d'aborder le contenu théologique et les fonctions des préfaces, qui traduisent l'attention de Luther pour le lecteur, il nous apparaît important de présenter en détail le corpus et ses caractéristiques, et de donner quelques explications historiques concernant les circonstances de leur rédaction, dans la mesure où l'on peut les connaître. A partir de ces éléments, nous présenterons la démarche que nous suivrons pour l'étude ces préfaces.

Le corpus des préfaces occupe une place particulière dans l'ensemble des œuvres de Luther. En effet, il est composé de cinquante et un textes, de longueurs variables, mais le plus souvent assez courts, à l'exception notable de la Préface au livre de Daniel dans l'édition de la Bible de 1545. Leur rédaction s'étale sur une période de vingt trois années, de 1522 à 1545 si l'on tient compte des dernières révisions effectuées par Luther, l'année 1541 marquant la fin des modifications les plus importantes.

Cet ensemble de textes se distingue du corpus des sermons par le petit nombre de textes au regard de la grande quantité des sermons, mais également par la brièveté de la très grande majorité des textes. Cependant, il possède un point commun avec le corpus des sermons : le lien étroit avec le texte biblique. Il diffère également du corpus des lettres en ce qu'il a une unité de sujet traité, c'est-à-dire introduire au texte biblique, alors que les lettres abordent des sujets sans lien les uns avec les autres, mais reliés logiquement aux circonstances qui sont à l'origine des lettres et aux différents destinataires. Il se distingue aussi du corpus des Propos de Table, tant par le caractère de textes bien structurés et écrits de la main même de Luther, alors que les Propos de table ont été consignés par des étudiants

de Luther et balayent en courtes sentences tous les sujets possibles allant de la théologie à la vie familiale en passant par l'actualité. Cependant, ces quatre ensembles de textes ont en commun de s'être constitués de manière continue tout au long de la vie du Réformateur.

Les préfaces accompagnent la parution de la traduction des livres bibliques ainsi que des éditions de la Bible complète à partir de 1534 ou d'éditions particulières du psautier. Elles ont été révisées, modifiées et parfois même entièrement réécrites, en même temps que la traduction de la Bible tout au long de la vie de Luther. C'est là une particularité très distinctive de ce corpus : en effet, Luther n'a ni repris ni révisé la plupart de ses autres textes. Par conséquent, ces textes ne sont pas « autonomes ». L'abondance des citations bibliques⁵¹ prouve que dans l'esprit de Luther, on pouvait difficilement lire les préfaces sans avoir le texte biblique ouvert devant soi, et qu'on ne pouvait donc guère les lire seules⁵². Par conséquent, regrouper les préfaces en un seul volume, comme l'a fait Heinrich Bornkamm⁵³, ou comme nous l'avons fait avec notre traduction⁵⁴ n'entraîne certainement pas dans les vues du Réformateur ; les regrouper ainsi est donc une démarche « artificielle », mais elle présente l'avantage de permettre une vue d'ensemble des préfaces.

Les préfaces à la Bible sont le fruit de la lecture et de la méditation personnelles – marquées aussi par la tradition monastique – des textes bibliques par Luther, ce qui nous permet d'entrer dans sa spiritualité, mais également de son travail théologique et exégétique sur ces textes, ainsi que dans son travail de traduction. En ce point réside l'essentiel de l'homogénéité de ce corpus qui donne l'impression d'être facile à cerner.

⁵¹ Voir l'index des citations bibliques dans MLO XX : Martin Luther, *Préfaces à la Bible* (trad. P. Hickel), Genève, 2018. p. 299-304.

⁵² On en trouve un bel exemple dans la *Préface à Daniel*, avec le commentaire du chapitre 12. Voir MLO XX : Martin Luther, *Préfaces à la Bible* (trad. P. Hickel), p.109-137.

⁵³ H. Bornkamm, *Luthers Vorreden Zur Bibel*, Baden-Baden, 1983.

⁵⁴ Voir MLO XX, Martin Luther, *Préfaces à la Bible* (trad. P. Hickel).

Ce corpus constitue ce que Hubert Guicharousse appelle « l'appareil préfaciel » de la Bible de Luther⁵⁵. Mais Guicharousse explique qu'il y a, outre les préfaces elles-mêmes, d'autres instances préfacielles dans les éditions de la Bible de Luther, que nous avons évoquées dans notre introduction. Jörg Armbruster, sans être aussi systématique en cette matière, renvoie également dans son étude consacrée aux préfaces aux illustrations accompagnant l'Apocalypse, ou encore à l'épître dédicatoire qui accompagne la publication de la traduction du livre de Daniel et sa préface⁵⁶, comme ayant également un caractère préfaciel. Nous n'avons toutefois pas retenu ces éléments dans notre étude, pour nous concentrer uniquement sur le texte même des préfaces et postfaces aux livres bibliques.

Cependant, Luther a écrit de nombreuses préfaces pour d'autres textes que les livres bibliques. Parmi elles, citons deux préfaces aux recueils de cantiques en 1538⁵⁷ et 1545⁵⁸, la *Préface à l'édition de ses écrits allemands* en 1539⁵⁹ ou la *Préface au premier volume de l'édition des écrits latins* en 1545⁶⁰.

I. Description du corpus

On peut diviser le corpus que nous étudions en trois grands groupes de textes. Le premier se compose des préfaces aux livres du Nouveau Testament, qui ont été rédigées pour le *Septembertestament*, la traduction du Nouveau Testament parue en septembre 1522. Elles présentent une unité de temps puisqu'elles sont toutes datées de 1522⁶¹. Elles figureront avec

⁵⁵ H. Guicharousse, « L'appareil préfaciel dans les trois éditions marquantes de la Bible de Martin Luther. » in : J.-D. Dubois et B. Roussel, *Entrer en matière : les prologues*, p. 377-389

⁵⁶ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, Stuttgart, 2016.

⁵⁷ WA 50, p. 368-374. « Martin Luther. À ceux qui aiment la musique » (trad. P. Veit), in : M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Luther Œuvres*, t. II, Paris, 2017, p. 813-816.

⁵⁸ WA 35, p. 476-477. « Préface du Docteur Martin Luther » (trad. P. Veit), in : M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Luther Œuvres* t. II, p. 817-819.

⁵⁹ WA 50, p. 657-661. « Préface à l'édition de ses écrits allemands » (trad. M. Arnold), in : M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Luther, Œuvres*, t. II, p. 839-846.

⁶⁰ WA 54, p. 179-187. « Préface au premier volume de l'édition des écrits latins » (trad. J. Bosc, revue par M. Arnold), in : M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Luther, Œuvres*, t. II, p. 847-858.

⁶¹ Les trois mille exemplaires de cette première édition du « Testament de septembre » (*Septembertestament*) de 1522 furent rapidement vendus malgré leur coût élevé. Dès le mois de décembre 1522 parut un deuxième

très peu de modifications dans les éditions de la Bible complète à partir de 1534, exception faite de la Préface à la première épître aux Corinthiens et celle à l'Apocalypse, réécrites toutes deux en 1530 et qui remplaceront celles figurant dans le « Testament de septembre », et la préface aux Actes des apôtres de 1533 qui vient s'ajouter aux autres à partir de la Bible de 1534.

Le deuxième groupe comprend l'ensemble des préfaces à l'Ancien Testament parues à partir de 1523 et figurant dans la Bible entière à partir de 1534, avec des modifications et des ajouts qui s'étalent jusqu'en 1545.

Le troisième groupe comprend les préfaces aux livres apocryphes, (ou deutérocanoniques), que Luther, même s'il « [ne les considère pas] comme égaux à l'Écriture sainte, mais [...] tout de même utiles et bons à lire⁶² », garde dans sa Bible.

Trois préfaces sont des préfaces générales, celles à l'Ancien Testament (1523) et au Nouveau Testament (1522) qui sont des préfaces programmatiques, dans lesquelles Luther présente sa lecture de l'Ancien Testament et sa compréhension de l'Évangile à partir de l'opposition entre Loi et Évangile. La troisième est la Préface générale aux prophètes (1532), qui donne des indications sur le contexte historique des prophètes et présente la manière dont le Réformateur invite à lire les livres prophétiques : à la fois les replacer dans leur contexte historique, en découvrir l'actualité, et les lire de manière christologique.

Toutes les autres préfaces présentent les livres de différentes manières, soit sous forme de sommaires, soit en présentant le contexte historique ou la portée du texte, soit en en faisant un commentaire, soit encore en mêlant sommaire et commentaire, par exemple dans la Préface à Daniel. On observe une grande diversité dans le style des préfaces, mais cette diversité ne doit rien au hasard.

édition corrigée et améliorée, le « Testament de décembre » (*Dezembertestament*). Luther y a repris les préfaces du *Septembertestament* sans les modifier, hormis des corrections de forme.

⁶² WA DB 12, 3.

Dans ce corpus de préfaces, il y a cependant des absences. Luther n'écrit pas de préfaces particulières aux quatre évangiles, ce dont il s'explique dans la préface générale au Nouveau Testament. Il n'écrit pas non plus de préfaces particulières aux cinq livres du Pentateuque, qu'il présente dans la préface générale à l'Ancien Testament, ni aux livres dits historiques, qu'il présente également dans la préface à l'Ancien Testament, mais de façon succincte, comme des exemples de foi et d'incrédulité, d'obéissance ou de désobéissance.

On observera également qu'il n'y a aucune préface générale à la Bible alors qu'on aurait pu en attendre une avec l'édition de la Bible complète de 1534⁶³. Nul besoin en effet, car les deux préfaces générales à l'Ancien et au Nouveau Testament présentent de façon suffisamment claire comment il conçoit la Bible et son unité. Il n'écrit pas non plus d'exhortation au lecteur, comme Calvin le fera par son *Epître au lecteur* en 1551, pour expliquer combien il est important et utile de lire la Bible. Il n'est pas besoin non plus pour le Réformateur d'expliquer le sens de l'inspiration de l'Écriture, ni ce qu'il faut entendre par Parole de Dieu : sa compréhension du Christ et de l'Évangile suffisent à l'expliquer selon lui. Le Nouveau Testament est l'accomplissement des promesses de l'Ancien, c'est l'Évangile toujours actuel qui n'a été mis par écrit qu'afin de pouvoir être transmis. Promesses et accomplissement doivent être écoutés et c'est le sens des préfaces d'y conduire le lecteur. Luther ne convie directement son lecteur à lire la Bible qu'une seule fois, à la fin de la préface au Nouveau Testament de 1522 par ces mots : « à présent plonge-toi dans ce livre⁶⁴ ».

Venons-en à présent à une description plus détaillée de ce corpus. Nous suivrons pour ce faire la chronologie. Nous aborderons ici essentiellement des aspects historiques et réservons l'analyse théologique et fonctionnelle pour les chapitres suivants.

⁶³ Par contre, les Bibles de Zurich contiennent des préfaces. Une édition de 1531 en compte une vraisemblablement écrite par Zwingli ; l'édition de 1539-1540 contient une nouvelle préface écrite par Léo Jud.

⁶⁴ WA DB 6, 11, 5.

1. Les préfaces de 1522

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, elles accompagnent l'édition du *Septembertestament* et pour la plupart d'entre elles les éditions successives du Nouveau Testament, puis de la Bible entière à partir de 1534, et de ses révisions.

A. La Préface au Nouveau Testament.

Dans l'édition du « Testament de septembre », elle porte le simple titre de « Préface » (*Vorrhede*). Un tel titre pouvait laisser entendre que Luther ne voulait écrire qu'une seule préface pour l'ensemble du Nouveau Testament. Cependant, dans l'appendice à cette préface « Quels sont les livres essentiels du Nouveau Testament et les plus nobles » (*Wilchs die rechten und Edlisten bucher des newen testaments sind*), qui définit son Canon dans le Canon, il termine par ces mots : « J'en dirai davantage dans d'autres préfaces » : il en ressort donc qu'en fait, Luther pensait à écrire d'autres préfaces pour des livres du Nouveau Testament. Mais il n'a jamais écrit de préfaces pour les différents évangiles : c'est la conséquence logique de l'affirmation si essentielle pour lui : « Il n'y a qu'un seul Évangile », mais il est raconté de différentes manières, explique Luther : tout est dit dans cette préface et cela ne justifiait donc pas à ses yeux d'écrire des préfaces spécifiques pour chacun des évangiles.

Cette préface au Nouveau Testament a été remaniée pour la Bible complète de 1534 et a pris le titre de *Préface au Nouveau Testament*⁶⁵, faisant désormais pendant avec la *Préface à l'Ancien Testament*. Luther en a supprimé le premier paragraphe, qui expliquait la raison d'être et le bien fondé de la Préface, nécessaire en raison des explications erronées concernant l'Évangile. Ce paragraphe était devenu inutile dans la Bible complète où il importait au réformateur de mieux faire apparaître la relation entre Ancien et Nouveau

⁶⁵ Le texte de cette préface, traduit en latin par Justus Jonas, est aussi imprimé en latin dans la révision de la Vulgate de 1529.

Testament. Il en a également supprimé le développement final sur les livres les plus nobles du Nouveau Testament pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons plus loin⁶⁶, et par conséquent, il a modifié sa perspective générale sur les autres livres du Nouveau Testament⁶⁷.

B. La Préface aux Romains

C'est l'une des préfaces les plus importantes de ce corpus (treize pages dans l'édition de Weimar). Luther y approfondit les idées développées dans la préface au Nouveau Testament. En toile de fond, il y a le travail spirituel puissant qui s'est fait en Luther, sa redécouverte de l'Évangile, sa nouvelle manière de comprendre et vivre l'Évangile paulinien, et son cours sur l'épître aux Romains donné en 1515-1516, « sa contribution la plus géniale » selon l'introduction de l'édition de Weimar⁶⁸. Mais d'autres impulsions lui sont venues des travaux simultanés de Melancthon sur cette épître, en particulier ses *Annotationes* (1522). Au moment de la rédaction de cette préface, Luther était en plein échange stimulant avec son collègue sur des questions relatives à l'interprétation et l'explication de cette épître. Pour cette raison, cette préface est la dernière qu'il a remise à l'imprimeur, alors que l'impression était déjà commencée. Luther le précise dans une lettre à son ami Georges Spalatin, datée du 21 septembre 1522 : « Je t'envoie trois préfaces aux Romains, de sorte que tu as maintenant trois exemplaires complets du Nouveau Testament⁶⁹. » Techniquement, cela était possible dans la mesure où l'imprimeur de Wittenberg, Melchior Lotter, travaillait en même temps sur trois presses à des parties différentes du manuscrit et avait prévu les feuillets pour cette préface.

⁶⁶ Voir pp. 66-67.

⁶⁷ Selon la WA DB 7, p. XXXI (introduction de O. Albrecht), avant l'épître aux Romains se trouvait le mot *finis*, qui figurait peut-être dans le manuscrit même de Luther et qui marquait la séparation entre les deux parties du Nouveau Testament. Dans l'édition de 1546, les deux parties sont séparées par un titre intermédiaire : « Les épîtres de Paul jusqu'à l'Apocalypse de saint Jean. »

⁶⁸ « seine genialste Leistung » WA DB 7, p. XXXII.

⁶⁹ Voir WA Br 2, n° 537, 599, 4-5.

Elle sera insérée, sans modifications majeures, dans la Bible complète de 1534 et dans les éditions suivantes.

C. Les préfaces aux épîtres pauliniennes et aux épîtres de Pierre et de Jean

- La Préface à la première lettre aux Corinthiens

Luther réécrivra une nouvelle version de cette préface en 1530.

- La Préface à la deuxième lettre aux Corinthiens

- La Préface aux Galates

- La Préface aux Ephésiens

- La Préface aux Philippiens

- La Préface aux Colossiens

- La Préface à la première lettre aux Thessaloniens

- La Préface à la deuxième lettre aux Thessaloniens

- La Préface à la première lettre à Timothée

- La Préface à la deuxième lettre à Timothée

- la Préface à la lettre à Tite

- La Préface à la lettre à Philémon

- La Préface à la première épître de Pierre

Ces préfaces ont été reprises sans modification dans la Bible complète de 1534 et dans les éditions suivantes.

- La préface à la deuxième épître de Pierre.

Luther en a supprimé une affirmation compliquée et quelque peu obscure⁷⁰, au moment de l'insérer dans la Bible complète de 1534.

- Les Préfaces aux épîtres de Jean

Luther n'a écrit qu'une seule préface pour les trois épîtres. Il consacre la plus grande partie de la préface à la première épître, et ne présente les deux autres que très brièvement.

D. Les préfaces aux livres dont Luther met en question le caractère apostolique

- La Préface à l'épître aux Hébreux

Luther y apportera quelques corrections pour atténuer le caractère absolu de certains jugements négatifs sur cette épître⁷¹.

- les Préfaces aux épîtres de Jacques et Jude.

Au départ, les préfaces aux deux épîtres ont été imprimées ensemble, mais Luther les a séparées à partir de 1539, et placées respectivement avant l'épître concernée. Il a corrigé la préface à l'épître de Jacques en atténuant certaines affirmations trop péremptoires, sans que cela ne modifie le fond de sa pensée à propos de cette épître⁷².

- La Préface à l'Apocalypse.

Il s'agit ici de la première version, brève et fort critique, rédigée par Luther pour le « Testament de septembre » en 1522.

Ces préfaces de 1522 forment un groupe d'une grande homogénéité dans la forme. Nous en précisons le contenu dans notre analyse détaillée. Elles suivent de peu la période

⁷⁰ Voir p. 108.

⁷¹ Voir p. 114.

⁷² Voir p. 117.

des « grands écrits réformateurs » (1520) et en reprennent, du point de vue théologique, les grands thèmes : la foi et les œuvres, l'Église, le rôle central du Christ. Luther les a en général peu modifiées, à l'exception des préfaces à la première épître aux Corinthiens et à l'Apocalypse, qu'il a réécrites. Lors des révisions successives, il apporté des modifications et des corrections essentiellement sur le plan de la forme, du style ou de l'orthographe, parfois cependant aussi sur le fond, pour clarifier, raccourcir ou atténuer la portée de telle ou telle affirmation, ou encore pour développer ou préciser certaines idées. Les principales modifications apparaîtront lors de la grande révision du Nouveau Testament de 1529 en vue de l'édition du Nouveau Testament de 1530, et ces modifications figureront dans les éditions de la Bible complète à partir de 1534.

2. Les préfaces de 1523

Tout comme pour le Nouveau Testament, Luther a muni la plupart des livres de l'Ancien Testament d'une préface, et a écrit une préface générale pour l'Ancien Testament.

- La Préface à l'Ancien Testament.

C'est la seule préface écrite en 1523 pour la parution de la traduction de la première partie de la traduction de l'Ancien Testament qui comporte les livres du Pentateuque. Sans doute a-t-elle été écrite après le travail de traduction. Notre analyse montrera qu'elle est très proche de la préface générale au Nouveau Testament avec laquelle entretient des liens manifestes. Elle a été insérée dans la Bible complète de 1534, mais à cette occasion, Luther en a supprimé les trois derniers paragraphes consacrés à des questions de traduction et d'écriture du nom divin⁷³. Il faut remarquer que Luther n'écrit pas de préface particulière aux cinq premiers livres, qu'il appelle selon la tradition « livres de Moïse », ni aux livres dits

⁷³ Voir pp. 140-141.

historiques, qu'il présente d'une manière succincte dans cette préface générale. Il semble cependant qu'il avait prévu d'écrire une nouvelle préface à la Bible à l'occasion de la grande révision effectuée entre 1539 et 1541. Il s'en explique dans un propos de table du 5 novembre 1540 : « Et je veux placer une nouvelle préface avant les livres bibliques pour mettre tout le monde en garde contre les rabbins, car ils sont aveugles et endurcis, et quand bien même ils ont le livre, comme le dit Esaïe, [29, 11s], ils sont aveugles et ne peuvent pas le lire⁷⁴. » Luther n'a finalement pas écrit cette préface, mais il a exprimé ses idées dans son écrit *Des dernières paroles de David* (1543), dans lequel il cite également cette parole d'Esaïe 29, 11.

3. Les Préfaces de 1524

A. La Préface au livre de Job.

Cette préface fut écrite pour la première édition de la troisième partie de l'Ancien Testament de 1524. Elle a ensuite été reprise dans les éditions de la Bible complète à partir de 1534, mais sans le dernier paragraphe consacré essentiellement aux difficultés rencontrées par le Réformateur pour la traduction du livre de Job.

B. La Préface au Psautier.

Cette préface, consacrée essentiellement à l'explication de termes théologiques importants dans le Psautier, par exemple « Jugement » et « justice », a été écrite pour la première édition du psautier présente dans la troisième partie de l'Ancien Testament. Le texte du psautier était déjà sous presse alors que le manuscrit de la préface n'était pas prêt. C'est pourquoi elle a d'abord été placée après le psautier, avant de prendre sa place logique avant le psautier dès l'édition séparée datant de la même année, ainsi que dans les éditions ultérieures. Elle fut à nouveau imprimée dans une édition perdue du psautier de Wittenberg

⁷⁴ Voir WA Tr 5, 59, 1-3, n° 5324 (J. Mathesius).

de 1525⁷⁵, dans l'édition du psautier de Lotther et dans celle de la troisième partie de l'Ancien Testament de 1525 ; elle figure également dans la traduction allemande du commentaire des psaumes de Jean Bugenhagen (Bâle 1526) faite par Martin Bucer en 1525, ainsi que dans la traduction en allemand de la première partie des *Operationes in Psalmos* de Luther effectuée par Stephan Roth en 1527. Elle se trouve aussi dans les deux éditions en bas-allemand du psautier de Hans Lufft de 1525, tout comme dans les Bibles en bas allemand de Lubeck (1534) et Magdebourg (1536). On constate donc que cette préface à un livre biblique qui était très cher à Luther a connu une large diffusion.

C. La Préface aux Proverbes de Salomon et La Préface à l'Ecclésiaste

Luther n'a écrit de préface que pour ces deux livres de sagesse, mais il n'a pas consacré de Préface particulière au livre du Cantique des Cantiques.

4. Les préfaces de 1528

A. La nouvelle Préface au psautier.

Luther écrit une nouvelle préface plus développée que celle de 1524. Elle reprend des éléments de la Postface rédigée en 1525 pour l'édition du *Nouveau psautier allemand*. Elle présente la signification et la valeur spirituelle du Psautier comme école de prière. Cette préface sera reprise sans modification dans la Bible complète de 1534 et dans les éditions suivantes. Elle se trouve également dans les éditions de 1533 des Bibles en bas allemand imprimées par Hans Lufft et dans l'édition de la Bible de Lubeck à partir de 1534. On la retrouve sans modification dans toutes les éditions séparées du psautier de Wittenberg entre 1534 et 1544. Elle a été traduite en latin par Justus Jonas et placée dans le psautier latin de 1529⁷⁶.

⁷⁵ Luther l'a « complétée » par une postface sur la signification théologique et spirituelle du psautier.

⁷⁶ Pour d'autres éditions, voir WA DB 10 II, p. LXXXVIII-LXXXIX.

B. La Préface au prophète Esaïe

Elle a été écrite pour l'édition séparée de la traduction du prophète Esaïe datant de l'automne 1528. Elle sera insérée, légèrement abrégée, dans l'édition de *Alle Propheten deutsch (Tous les prophètes [traduits] en allemand)* de 1532, juste après la préface générale aux prophètes. Elle se trouve dans les éditions de la Bible complète à partir de 1534. Il en existe également une traduction assez libre en latin faite sans doute par Veit Dietrich ; elle se trouve dans l'édition de 1532 et 1534 du volume *In Esaiam scholiae ex Martini Lutheri praelectionibus collecta* réalisée par Hans Lufft à Wittenberg, et rééditée en 1546 à Tübingen par Ulrich Morhart.

Depuis les préfaces de 1524, quatre années se sont écoulées jusqu'à ces préfaces au Psautier et à Esaïe (1528). Ce délai peut s'expliquer de plusieurs manières. D'abord le travail de traduction d'Esaïe a pris davantage de temps qu'il ne l'avait pensé en raison de difficultés que Luther y a rencontrées ; elles ont retardé toute la traduction des prophètes. Il s'en explique d'ailleurs à la fin de la préface.

Ensuite, et c'est sans doute la raison principale, la guerre des Paysans a mobilisé Luther durant l'année 1525. D'une part par la plume : il a rédigé plusieurs ouvrages⁷⁷ liés à ce conflit. Par ailleurs, il est allé lui-même sur le terrain, où il fut directement confronté aux violences et aux menaces. Au-delà des éléments sociaux et politiques de ce conflit et de la violence des affrontements, le débat théologique et exégétique a conduit Luther à préciser sa méthode exégétique et sa méthode de lecture de l'Ancien Testament, car Thomas Müntzer voulait en appliquer directement certains préceptes, notamment en lien avec son iconoclasme. Il le fait de façon détaillée dans le sermon *En quoi les chrétiens sont-ils*

⁷⁷ Il s'agit de : *Exhortation à la paix ; À propos des Douze articles des paysans souabes ; Contre les bandes pillardes et criminelles des paysans ; Missive touchant le dur livret contre les paysans*, sans oublier un an plus tard en 1526, le traité *Les soldats peuvent-ils accéder au salut ?* dans lequel il consent à accorder des circonstances atténuantes aux insurgés. Sur Luther et la guerre des Paysans, voir notamment M. Arnold, *Luther*, p. 334-347.

concernés par Moïse ? de 1525⁷⁸, qui sert d'introduction à une série de prédications sur le Décalogue. Il y développe des intuitions qu'il avait déjà esquissées dans la Préface à l'Ancien Testament, en insistant particulièrement sur l'importance de replacer les textes dans leur contexte historique.

5. La préface de 1529

La Préface à la Sagesse de Salomon.

Luther n'a écrit qu'une seule préface en 1529, celle au livre de *La sagesse de Salomon*. Fait suffisamment rare dans ses écrits pour qu'il mérite d'être souligné, Luther explique les circonstances dans lesquelles il a rédigé cette préface et se livre ainsi de façon plus personnelle. Deux raisons l'ont poussé à le faire explique-t-il au début de la préface. D'abord la Diète de Spire, à laquelle se sont rendus plusieurs d'entre ses collaborateurs et amis : « La Diète de Spire qui se déroule actuellement nous a séparés de sorte que nous, qui nous sommes mis aux prophètes pour les traduire entièrement en allemand, n'avons pu être réunis tous ensemble⁷⁹... » Luther fait référence à la deuxième diète de Spire, convoquée pour le 21 février 1529, et ouverte le 15 mars pour s'achever le 25 avril. Parmi les théologiens de Wittenberg, seul Melanchthon prit part à cette Diète ; cela l'obligea à s'absenter de la ville de la mi-février au 14 mai 1529. Luther déplore cette absence, durant un trimestre en raison de la Diète, de Melanchthon qui travaillait avec lui à la traduction des prophètes. Il fait allusion à son propre travail de traduction en allemand de l'ensemble des prophètes depuis celle du prophète Esaïe parue au début du mois d'octobre 1528. Outre les circonstances de la traduction et de la rédaction de cette préface, ce témoignage de Luther nous renseigne aussi sur la période de traduction de ce livre ainsi que de celle de la rédaction de la Préface, entre mars et avril 1529. Luther a révisé sa traduction avec Melanchthon dès

⁷⁸ Voir M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Œuvres*, t. II, pp 307-324.

⁷⁹ WA DB 12, 48, 1-3. Voir MLO XX, p. 171, note 1.

que ce dernier fut rentré ; dès les 21 et 28 mai, il parle de la traduction en cours d'impression. *La Sagesse de Salomon* parut en édition séparée à la fin de juin 1529 sous le titre évocateur : « La sagesse de Salomon, [adressée] aux tyrans, traduit en allemand par M. Luther ». L'imprimeur est Hans Lufft.⁸⁰

Mais Luther donne une deuxième raison à ce travail, d'ordre médicale celle-là : « J'ai aussi été empêché par une faiblesse qui m'a saisi de sorte que j'ai été incapable de vaquer à de telles occupations ainsi qu'à d'autres....⁸¹ » Luther fait allusion à des ennuis de santé qu'il a connus en 1529 : durant le premier trimestre, il a subi de violentes crises de vertige ; puis en avril, il eut à souffrir d'un violent catarrhe dont il ne commença à se remettre qu'au début de mai. Ces ennuis de santé l'ont empêché de prêcher ou d'enseigner. Cependant, malgré ces deux difficultés, Luther n'a pas voulu rester inactif : « Je ne voulais pas rester assis rester assis complètement oisif. Pour ces raisons, j'ai pris ce petit morceau de bois et je l'ai sculpté, je veux dire par là que j'ai traduit en allemand le livre de la sagesse avec l'aide de mes bons amis [...] ».

Ce témoignage de Luther nous donne des informations intéressantes sur certains aspects de la personnalité du Réformateur. D'une part, il nous révèle l'importance pour lui du travail en équipe⁸², d'autant plus nécessaire sans doute pour l'Ancien Testament que lui-même n'était pas un très bon hébraïsant (la question reste toutefois débattue). Il y est question de l'aide de ses bons amis. À qui pense-t-il précisément ? Il ne peut pas s'agir de Justus Jonas, absent d'avril à juin 1529 pour une tournée de visite pastorale dans des paroisses. Sans doute faut-il compter parmi eux Gaspard Cruciger qui, par la suite, sera un collaborateur permanent de Luther dans le travail de traduction et de révision⁸³.

⁸⁰ Voir WA DB 12, p. XXVI-XXVII.

⁸¹ WA DB 12, 48, 3. Voir MLO XX, p. 171, note 1.

⁸² Dans une lettre du 30 mars 1522 adressée à Spalatin, Luther lui demande de l'aide pour la traduction des noms des pierres précieuses dont il est question dans l'Apocalypse. Voir WA Br II, n° 470, 490, 13-15 ; MLO VIII, p. 88.

⁸³ Voir WA DB 12, p. XXVI, note 19.

D'autre part, ce témoignage nous renseigne sur son état d'esprit : il n'aimait pas rester inactif⁸⁴, et de ce fait, en attendant de pouvoir reprendre la traduction des prophètes à partir de 1530, il s'attèle pour la première fois⁸⁵ à la traduction d'un apocryphe⁸⁶. Pour Luther, traduire est un travail de précision, comparable à la sculpture d'un morceau de bois⁸⁷.

Outre ces raisons personnelles, ce sont sans doute les circonstances historiques et politiques de son temps (la Diète de Spire, avec la protestation éponyme) qui l'ont amené à entreprendre la traduction de ce livre particulier dans lequel il voit un instrument pour dénoncer les tyrans : nous y reviendrons plus loin dans l'analyse du contenu de cette préface⁸⁸.

Luther n'a pas modifié le texte de sa préface sur le fond, mais dans l'édition complète de la Bible de 1534 et dans les suivantes, il en a supprimé ce premier paragraphe plus autobiographique pour ne garder que la partie concernant le contenu du livre. Les remarques liées à la parution en 1529 n'avaient plus d'intérêt quand Luther a inséré cette préface dans la Bible complète de 1534.

L'interruption de la traduction des prophètes durant une année environ s'explique encore par d'autres raisons. Luther a été absorbé par des tâches de visiteur de paroisse du 22 octobre 1528 au 9 janvier 1529, ainsi que par l'écriture d'ouvrages importants sur la question des Turcs : *De la guerre contre les Turcs*, et la *Prédication aux armées contre le Turc*. Depuis la victoire des Turcs à Mohacs en 1526 et le siège de

⁸⁴ Dans une lettre adressée à Spalatin le 14 mai 1521 à propos de son séjour à la Wartburg, il se plaint de l'inaction et de l'oisiveté. Voir WA Br II, n° 410, 337, 32 ; MLO VIII, p. 68.

⁸⁵ On a longtemps cru que sa première tentative de traduire un apocryphe était la prière de Manassé (1519), mais il semble que la plus grande partie de cette traduction soit le fait de Georg Spalatin. La traduction de *La sagesse de Salomon* est donc bien la première traduction d'un Apocryphe par Luther. Voir WA DB 12, p. XXV, note 16.

⁸⁶ On parle aujourd'hui d'un livre deutérocanonique.

⁸⁷ Ce n'est pas la seule fois que Luther utilise une image pour parler des Apocryphes. A propos des fragments grecs d'Esther et de Daniel, il parle de « bleuets qu'il a arrachés » parce qu'ils ne se trouvent pas dans les livres d'Esther et de Daniel » Voir WA DB 12, 493, 5-6 ; MLO XX, p. 191.

⁸⁸ Voir p. 178ss.

Vienne en 1529, cette question préoccupait beaucoup Luther, mais, curieusement, il n'en parle pas dans sa préface de 1529 ; il publie également *Des lettres secrètes volées* (*Von heimlichen und gestohlenen Briefen*), et surtout le *Grand catéchisme*, diffusé à partir du 28 avril, et le *Petit catéchisme*, paru à la mi-mai, qui se fondent sur plusieurs séries de prédications sur les articles fondamentaux de la foi chrétienne. C'est donc au cœur de cette intense activité littéraire que Luther traduit et préface *La Sagesse de Salomon*.

6. Les préfaces de 1530

A. La préface au livre de Daniel

Cette préface très développée – c'est, de loin, la plus longue de toutes – a été écrite pour accompagner la traduction du livre de Daniel parue au début de l'été 1530. Elle est reprise dans l'édition de *Tous les prophètes traduits en allemand* de 1532, ainsi que dans les Bibles complètes de 1534 à 1541. Pour la Bible révisée de 1541, Luther y ajoute un long commentaire très développé du chapitre 12⁸⁹.

Pour l'édition de 1530, Luther avait écrit, en plus de la préface, une épître dédicatoire adressée au prince électeur Johannes Friedrich, mais cette épître n'a pas été placée dans les éditions de la Bible ; elle figure uniquement dans les éditions des œuvres complètes de Luther et dans les éditions de ses lettres.

B. La nouvelle préface à la première épître aux Corinthiens

Luther a retravaillé sa première préface en amplifiant surtout la première partie et en développant davantage certains aspects de l'épître en lien avec la situation historique qui lui était contemporaine. Nous y reviendrons dans le commentaire.

⁸⁹ Luther fait commencer le chapitre 12 de Daniel au chapitre 11, v. 36 dans les versions françaises de la Bible.

C. La Nouvelle préface à l'Apocalypse

Luther n'était pas satisfait de la brève préface qu'il a rédigée en 1522, dans laquelle il se limite à des remarques sur la canonicité de l'Apocalypse. Il en réécrit une entièrement différente en 1530, qui prend la forme d'un petit commentaire. Cette préface qui fait partie de ses écrits les plus violemment antipapistes a suscité une violente colère des partisans de la foi traditionnelle. Il l'évoque dans une lettre du 25 février 1530 adressée à Nikolaus Hausmann de Zwickau dans laquelle il mentionne le fait que le Nouveau Testament édité en 1530 sera disponible à la prochaine foire du livre de Francfort, et qu'il a suscité la colère des « papistes » en raison de la préface à l'Apocalypse⁹⁰.

7. Les préfaces de 1532

A. La Préface aux prophètes

Luther a séjourné à Torgau entre le 19 et le 28 février 1532. Dans une lettre à Melanchthon⁹¹ du 26 ou du 27 février 1532, il parle de la préface aux prophètes : « Je réfléchis à une préface aux prophètes », écrit-il, mais il évoque également des problèmes de santé qui rendent son travail difficile et le ralentissent. Sa préface a paru pour la première fois dans l'édition de *Alle Propheten deutsch (Tous les prophètes [traduits] en allemand)* en février 1532. Elle sera insérée sans modification dans la Bible complète de 1534, mais imprimée en dernier en même temps que la page titre.

⁹⁰ « Nouum testamentum ad Missam proximam Franco[fordianam] dabimus, nouam scilicet furiam concitaturi contra nos apud papistas. Nam Apocalypsin diligenti prefatione & scholiis pene commentati sumus. » (WA Br 5, n° 1530, 242, 13-16.)

⁹¹ Voir WA Br 6, n° 1907, 269, 14-22.

B. La Préface au prophète Jérémie

On peut dater cette préface au plus tôt d'avril 1531, mais selon l'édition de Weimar, il est plus vraisemblable qu'elle date seulement du début de 1532⁹². Luther écrit en effet : « À côté de cela apparaissent à la fois dans le ciel et sur presque toutes les créatures tant de signes horribles et de prodiges qui les menacent de façon effrayante⁹³ ». Le Réformateur fait sans doute référence en premier lieu au passage de la comète de Halley, visible dans le ciel entre le 9 août et le début de septembre 1531, qui a beaucoup ébranlé les esprits et dont il parle souvent dans ses lettres. Mais il pensait peut-être aussi à la météorite qu'il a observée le soir du 22 janvier 1532, et qu'il évoque dans un propos de table⁹⁴.

Il a repris cette préface sans la modifier dans la Bible complète à partir de 1534.

C. La Préface au prophète Ézéchiël

Elle a été insérée sans modification dans la Bible complète de 1534.

D. Les préfaces aux 12 petits prophètes

- La Préface au prophète Osée

- La Préface au prophète Joël

- La Préface au prophète Amos

- La Préface au prophète Abdias

- La Préface au prophète Jonas

- La Préface au prophète Michée

- La préface au prophète Nahum

- La Préface au prophète Habakuk

⁹² Voir WADB 11 II, p. LXV, note 39.

⁹³ WA DB 11 I, 193, 31-32.

⁹⁴ « In die Vincentii hora 9. vidi ignem globum volutari de coelo. Deus det eventum bonum. » (WA Tr 2, 463, 20-21 (n° 2438 ; Cordatus).

- *La Préface au prophète Sophonie*

- *La Préface au Prophète Aggée*

- *La Préface au prophète Zacharie*

- *La Préface au prophète Malachie*

Pour l'édition de *Alle Propheten deutsch (Tous les prophètes traduits en allemand)* de 1532, Luther rédige une préface pour accompagner la traduction nouvelle de chacun des neuf petits prophètes suivants : Osée, Joël, Amos, Abdias, Michée, Nahum, Sophonie, Aggée et Malachie. Ces préfaces seront reprises ensuite sans modification dans l'édition complète de la Bible à partir de 1534.

Pour le prophète Zacharie, déjà traduit et commenté en 1527, il a supprimé une première préface et en a écrite une nouvelle. Pour le prophète Jonas, traduit et commenté en 1526, il a pris comme préface les deux premiers paragraphes, un peu modifiés, de son explication de Jonas 1. Pour le prophète Habacuc, il a utilisé la conclusion de l'introduction à son commentaire de 1526. Ces trois dernières préfaces ont été reprises sous cette forme et sans modification, dans l'édition complète de la Bible en 1534.

8. Les préfaces de 1533

A. La Préface au Siracide et la Préface au premier livre des Maccabées

Ces deux préfaces ont été publiées pour la première fois dans les éditions particulières de chacun de ces livres en 1533, et ont passé sans modification dans la Bible complète de 1534. La préface au Siracide a été traduite en latin, de même que le texte du Siracide, par Justus Jonas en 1538.

B. La Préface aux Actes des apôtres.

Luther eut tendance à augmenter le nombre de ses préfaces en vue de la publication de la Bible entière en 1534. Il rédigea donc cette préface aux Actes des apôtres pour compléter l'ensemble des préfaces au Nouveau Testament. Elle a paru pour la première fois dans le Nouveau Testament de 1533. Sur le plan du contenu, elle est proche du *Liber de loco iustificationis* de 1530, ouvrage que le Réformateur n'a pas mené à son terme, ainsi que de notes manuscrites que Luther a insérées dans son Nouveau Testament de 1530.

9. Les préfaces de 1534

A. La préface aux livres de Salomon

Pour la Bible de 1534, Luther réécrit une préface unique pour les trois livres de Salomon ; elle remplace les deux préfaces séparées aux Proverbes et à l'Ecclésiaste (1524), et Luther y ajoute un court paragraphe consacré au livre du Cantique des cantiques.

B. Les préfaces aux Apocryphes

- La Préface au livre de Judith

- La Préface au livre de Tobit

- La Préface à Baruch

- La Préface au deuxième livre des Maccabées

- La Préface aux Fragments d'Esther et de Daniel

Comme pour la plupart des livres canoniques, Luther écrit des préfaces aux Apocryphes, sauf pour la Prière de Manassé. Ces cinq préfaces paraîtront dans la Bible complète de 1534. Quant à la préface à *La sagesse de Salomon* de 1529, qui se trouve

également dans la Bible complète de 1534, on la retrouve également dans l'édition de Iéna de 1556 et dans les éditions d'Altenberg.

L'année 1534 est celle de la parution de la Bible complète. Pour mieux faire apparaître le lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament, Luther supprime les premiers paragraphes de la Préface au Nouveau Testament de 1522, devenus inutiles dans une édition complète de la Bible.

10. Les préfaces de 1541

A. La Nouvelle préface à Ézéchiel.

Luther n'était pas satisfait de la courte préface qu'il avait écrite pour l'édition des prophètes en 1532. Aussi, pour la Bible révisée de 1541, il a ajouté une autre préface, intitulée *Nouvelle préface au prophète Ézéchiel*, plus étoffée, dans laquelle il consacre un long développement au commentaire du premier chapitre.

B. Une instruction : comment il faut comprendre l'ensemble des constructions d'Ézéchiel dans les derniers chapitres, du chapitre 40 jusqu'à la fin du prophète.

Ce texte, rédigé en même temps que la nouvelle préface à Ezéchiel, a d'abord été placé après le chapitre 48 en 1541, puis, à partir de 1543, avant le texte du prophète, à la suite de la préface.

C. Ajout du commentaire du chapitre 12 de Daniel dans la préface à ce livre

Luther ajoute un long commentaire du chapitre de 12 de Daniel au texte de la préface de 1530. Cet ajout l'a amené à modifier la préface en deux autres endroits de manière à faire la transition avec lui. C'est sous cette forme développée que la préface paraîtra dans l'édition

de la Bible de Wittenberg à partir de 1541. Cette version développée paraîtra aussi dans une édition séparée du livre de Daniel en 1546. Une traduction en latin a été effectuée par le pasteur de Hambourg Johann Freder, et elle a été éditée à Francfort en 1544 et en 1546. Une version française en a été imprimée à Genève en 1555⁹⁵.

11. Préface de 1545

- *Préface au psautier de Neubourg*

Il s'agit d'une édition séparée du psautier. Elle avait été voulue par le comte palatin Ottheinrich (1502-1559), qui s'était rallié officiellement au protestantisme le 22 juin 1542 lorsque la doctrine protestante avait été introduite dans son comté du Palatinat-Neuburg. Non seulement il fit imprimer le psautier de Luther chez Hans Killian, dont l'imprimerie avait été récemment fondée à Neuburg pour contrer l'influence des livres de prières catholiques, mais il demanda aussi au Réformateur de rédiger pour cette édition une préface particulière. Cette édition du Psautier s'est assez mal vendue et il n'y en a pas eu d'autres. La préface, quant à elle, a été publiée de nombreuses fois. En 1555, Hyeronimus Mörlin la reprend dans son édition de ses sermons sur les psaumes. Cent ans plus tard, Abraham Calov, luthérien orthodoxe, la tire de l'oubli en l'insérant dans sa propre préface à la *Heilige Bibel nach S. Herrn D. Martin Luthers Deutscher Dolmetschung und Erklärung (La Sainte Bible selon la traduction allemande et les explications de notre sieur docteur Martin Luther)*. Elle fut souvent adjointe à d'autres préfaces au cours des années suivantes.

⁹⁵ Voir E. Nicole, « Eschatologie et Ancien Testament à l'époque de la Réforme : quelques commentaires sur le livre de Daniel », *Hokhma* 115, 2019, p. 42-43.

12. Les postfaces

Luther a rédigé deux postfaces pour deux éditions différentes du psautier. Il s'agit de courts textes, placés après le texte du psautier pour en donner un bref commentaire et en présenter un aspect qui n'est pas évoqué dans la préface concernée.

A. Postface au psautier de 1525

En 1525, Luther écrit une postface pour l'édition du psautier de Wittenberg qui a été perdue. Elle vient compléter la préface de 1524 en traitant de la juste manière de comprendre le psautier. Elle a été publiée dans l'édition du psautier bas-allemand de Wittenberg de 1525 imprimée par Lufft sous le titre *Une instruction sur la manière dont il faut lire et comprendre correctement le psautier*. Ce titre traduit bien l'intention du Réformateur dans ce texte. Elle a ensuite été insérée sans modification dans l'édition du psautier de Wittenberg par Lotther et reprise dans la seconde édition de la troisième partie de l'Ancien Testament en 1525. Cependant, elle a été supprimée dès le psautier de Wittenberg de 1528, dont la préface en reprend quelques-uns des thèmes. C'est l'un des seuls écrits de l'appareil préfaciel datant de cette année 1525, année de la guerre des Paysans.

B. Postface au psautier de 1531

Cette postface se trouve uniquement dans le psautier de Wittenberg de 1531 à 1544, mais non dans les éditions complètes de la Bible. Elle fait le lien avec le texte hébreu et la nouvelle version du psautier de 1531.

II. Caractéristiques générales

La présentation de ce corpus nous conduit à quelques observations et nous permet de préciser l'approche que nous en proposons.

1. De l'importance de la chronologie dans ce corpus

La description que nous avons effectuée suffit à montrer l'importance de la chronologie pour interpréter ce corpus. Cela apparaît de manière évidente dans la présentation qu'en fait l'édition de Weimar. Celle-ci présente en effet deux états du texte des préfaces : sur les pages de gauche, le texte de la première publication, sur les pages de droite, le texte de 1545 pour l'Ancien Testament, c'est-à-dire le dernier état du texte révisé par Luther, et de 1546 pour la dernière édition du Nouveau Testament qui a bénéficié des corrections de la main de Luther en personne. En notes sont données les corrections et modifications avec les dates qui leur correspondent.

Ces questions de chronologie se retrouvent dans toutes les biographies du Réformateur, et le découpage que font les différents biographes de sa vie traduit le regard et la compréhension que chaque auteur donne de l'œuvre du Réformateur. De nombreux biographes se sont concentrés sur la période qui s'étend jusqu'en 1525, estimant que c'est là que se développe la pensée de Luther, et qu'ensuite, il n'évoluera plus ou très peu, voire même qu'il sera vieillissant et sur le déclin⁹⁶. Des biographies plus récentes s'étendent de façon plus détaillée sur les années après 1525 jusqu'à sa mort, montrant par là que l'œuvre du Réformateur s'est poursuivie et que sa pensée ne s'est pas figée, mais a connu des infléchissements ou des changements d'accentuation et a réagi à l'actualité de son époque⁹⁷. Les années 1525 à 1530 marquent, de l'avis de Matthieu Arnold dans sa biographie de Luther, un tournant important dans la vie et la pensée du Réformateur⁹⁸. On observe cela également pour les préfaces.

⁹⁶ Voici ce qu'écrit Lucien Febvre dans l'« Avant-propos de la seconde édition [1944] » (*Martin Luther, un destin*, Paris, 1988, p. X) : « Une étude du Luther d'avant 1525 [...] rend compte de tout Luther. » Cité par M. Arnold, *Luther*, Paris, 2017, p. 11.

⁹⁷ Voir par exemple M. Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Paris, Genève, 1983 ; V. Leppin, *Martin Luther*, Darmstadt, 2006 ; M. Arnold, *Luther*, Paris, 2017.

⁹⁸ M. Arnold, *Luther*, p. 333s.

La chronologie qui nous intéresse plus directement pour l'étude des préfaces est celle qui accompagne les étapes de la traduction des livres de la Bible et de leur parution, puis de la Bible complète, et de ses différentes révisions. Leur période de rédaction s'étend sur un tiers de la vie de Luther, dans la mesure où les dernières préfaces ont été rédigées ou retravaillées en 1541, et que les dernières révisions de la main même de Luther datent de 1545. Cette longue période d'élaboration et de rédaction permet de comprendre et de suivre l'évolution de sa pensée, de sa théologie, de son exégèse au fur et à mesure des événements auxquels il a été confronté. Il importera donc de mettre en parallèle les événements de la vie du Réformateur, tant sur le plan personnel que sur le plan de l'histoire de son temps, et le contenu des préfaces pour voir quelles sont les évolutions que l'on peut déceler dans sa pensée, dans son regard sur la société de son temps et sa perception des grandes questions auxquelles il a été confronté. Nous abordons donc l'étude des préfaces en partant de l'hypothèse qu'elles sont une « somme de sa pensée et de son évolution ».

2. Une intertextualité riche

Les préfaces contiennent les échos d'autres écrits de Luther rédigés auparavant ou à la même époque. Il faut par conséquent mettre également les préfaces en lien d'une part avec les autres écrits du Réformateur contemporains de la période de parution des préfaces, d'autre part avec ses sources ou les écrits de ses contemporains. On retrouve par exemple des thématiques identiques dans la Préface à Daniel et dans l'écrit *À la noblesse chrétienne de la nation allemande* (1520), en particulier sur les méfaits de la papauté, ou encore, mais cela est plus évident, entre la préface aux Romains et le cours sur l'épître aux Romains (1515-1516). On observe également une grande proximité entre la Préface au Nouveau Testament de 1522 et le sermon *Une brève instruction sur ce qu'il faut chercher dans les Evangiles et ce qu'il faut en attendre*, datant de la même année.

3. Une grande proximité avec le texte biblique

Une lecture superficielle des préfaces fait apparaître une grande diversité de types de préfaces et peut donner l'impression que Luther a hésité sur la façon de présenter les livres bibliques, et donc sur le style des préfaces. Toutefois, une approche plus attentive de cette diversité montrera qu'il s'est adapté à la nature du texte dont il écrit la Préface. On trouve ainsi des préfaces qui ne sont qu'un résumé du livre biblique concerné, d'autres sont plus théologiques, comme celle à l'épître aux Romains, d'autres encore sont de véritables commentaires comme celle à Daniel. D'autres se rapprochent des introductions que l'on trouve dans les éditions des Bibles d'aujourd'hui, avec une attention portée au contexte historique, géographique, politique et social, mais aussi à la composition et la structure du texte, avant que Luther en donne le message essentiel ; c'est le cas par exemple dans la préface au prophète Esaïe.

Mais quels que soient le genre et le style des préfaces, elles ont toutes comme objectif d'introduire le lecteur au texte biblique afin qu'il puisse le lire et le comprendre par lui-même. Elles ont donc une dimension théologique, tournée vers le contenu du texte lui-même. Mais elles ont également une dimension pédagogique, tournée vers le lecteur auquel Luther est très attentif.

III. Méthodologie

Ces observations nous conduisent à aborder l'étude des préfaces sous deux aspects : l'étude des contenus théologiques d'une part, et des fonctions des préfaces d'autre part, ce qui nous permettra de répondre à la question des objectifs poursuivis par Luther.

Nous avons regroupé les préfaces par périodes de rédaction. Pour chaque période, nous analyserons tout d'abord le contenu de chaque préface pour lui-même. Dans un second temps, nous proposerons une approche synchronique qui nous permettra de répondre à la

question suivante : quelles sont les caractéristiques, les approches théologiques, historiques, et les thèmes communs aux Préfaces d'une même année ou d'une même période de rédaction et de parution ? Nous avons pris le parti de présenter une analyse synthétique de chaque préface, au risque de quelques répétitions, car ni l'étude de Schild, ni celle de Armbruster ne donnent de synthèse de chacune des préfaces.

Nous proposerons également une approche diachronique des préfaces pour comprendre quelles sont les évolutions que l'on peut observer dans la pensée, le travail et les préoccupations de Luther au fur et à mesure que l'on avance dans le temps et que se développe le mouvement réformateur. Ces évolutions vont être particulièrement perceptibles lorsque Luther réécrira partiellement ou entièrement une Préface, comme c'est le cas pour la préface à l'Apocalypse, à la première lettre aux Corinthiens ou encore dans les diverses préfaces au psautier.

Après nous être intéressé au contenu des préfaces, nous nous intéresserons aux fonctions des préfaces pour voir comment Luther s'adresse à son lecteur et quelles sont ses visées pédagogiques en rédigeant ses préfaces.

Nous prendrons en compte l'ensemble du corpus des préfaces, tel que nous l'avons présenté plus haut⁹⁹.

⁹⁹ Voir pp. 28-51.

Chapitre 2

Les préfaces au Nouveau Testament de 1522

Nous étudierons les préfaces dans l'ordre chronologique de leur parution afin de pouvoir suivre l'évolution de la pensée du Réformateur. Nous commencerons logiquement par les préfaces au *Testament de Septembre* de 1522, première édition de la traduction du Nouveau Testament. Ces préfaces forment un ensemble homogène non seulement sur le plan de la période de rédaction, mais encore sur le plan de l'écriture.

1. La préface au Nouveau Testament

Cette préface servait à l'origine de préface générale au *Testament de Septembre*¹⁰⁰, et par conséquent d'introduction à la lecture de l'ensemble du Nouveau Testament. Elle commence par un paragraphe dans lequel le réformateur en justifie l'écriture, même si, a priori, cette préface semble inutile : « Il serait évidemment juste et bon que ce livre sorte sans aucune préface et noms étrangers et porte seulement son propre nom et son propre discours¹⁰¹. » Dès le début, Luther expose, mais de façon indirecte, une idée essentielle pour lui : contre la tradition, et en particulier Gabriel Biel¹⁰², il affirme que le Nouveau Testament – et toute la Bible – se suffit à lui tout seul et que l'Écriture est claire¹⁰³. Par conséquent, il n'y aurait besoin ni de préface ni de paroles humaines pour la comprendre : Luther invite de

¹⁰⁰ Elle était alors simplement intitulée «Préface». Mais dans les éditions complètes de la Bible parues à partir de 1534, elle prit le titre de «Préface au Nouveau Testament» par symétrie avec la «Préface à l'Ancien Testament» qui ouvrait la première partie de la Bible.

¹⁰¹ WA DB 6, 2, 1-3.

¹⁰² Voir M. Lienhard, *Luther, ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, 2016, p. 74.

¹⁰³ M. Lienhard remarque que Luther a rencontré des difficultés dans la compréhension de certains textes, et a buté entre autres sur des mots comme « justice de Dieu ». C'est ce qui l'a amené à devenir interprète de l'Écriture. Voir M. Lienhard, *Luther, ses sources*, p. 74.

fait le lecteur à s'affranchir du magistère de l'Église et des fausses interprétations de l'Écriture véhiculées par la tradition.

D'emblée, il entre en dialogue avec la tradition d'interprétation de l'Église pour se confronter à elle. Sa préface tire sa légitimité des interprétations erronées qu'on a données de la Bible :

Mais puisque par maintes explications échevelées, le sens des chrétiens a été égaré à ce point que l'on ne sait plus ce que signifient l'Évangile ou la Loi, le Nouveau ou l'Ancien Testament, la nécessité exige d'y ajouter une indication et une préface pour que l'homme simple soit détourné de son ancienne erreur et mis sur la bonne voie, et qu'il soit instruit de ce qu'il doit s'attendre à trouver dans ce livre afin qu'il ne cherche pas le commandement et la loi là où il doit chercher l'Évangile et la promesse de Dieu¹⁰⁴.

Cette préface s'inscrit donc bien dans le projet du Réformateur : rendre la Bible au peuple, à « l'homme simple¹⁰⁵ », et lui en ouvrir l'accès en lui indiquant la bonne manière d'aborder le texte biblique. Il dénonce les explications de certains Pères, en particulier de Jérôme, qualifiées d'« échevelées », et qui ont égaré les chrétiens en faisant de l'Évangile une Loi, donc en confondant Loi et Évangile alors qu'il faut les distinguer. Luther ne formule pas ici une idée théologique nouvelle par rapport à ses écrits antérieurs¹⁰⁶ concernant cette distinction entre Loi et Évangile, mais il exprime de façon simple et directe le contenu du

¹⁰⁴ « Aber die weyl durch manche wilde deutung und vorrhede, der Christen synn da hyn vertrieben ist, das man schier nit mehr weys, was Euangeli oder gesetz, new oder alt testament, heysse, fodert die noddurfft eyn antzeygen und vorhede zu stellen, da mit der eynfelltige man, aus seynem allten wahn, auff die rechte ban gefuret und unterrichtet werde, wes er ynn disem buch gawartten solle, auff das er nicht gepott unnd gesetzte suche, da er Euangeli und verheyssung Gottis suchen sollt. » (WA DB 6, 2, 3-9.)

¹⁰⁵ C'est-à-dire la personne sachant lire la langue vernaculaire, mais qui n'a pas fait de longues études.

¹⁰⁶ Dans le *Cours sur les psaumes (Dictata super Psalterium)* de 1513-1516, Luther distinguait « la loi, parole que Moïse nous adresse, de l'Évangile qui est chez nous » (WA 4, 9, 28-31). Dans le *Cours sur l'épître aux Romains* (1515-1516), il affirme : « Car la Loi ne montre que le péché, rend coupable et par là souhaite et par là angoisse la conscience, alors que l'Évangile annonce le remède tant souhaité pour ce genre d'angoisse. C'est pourquoi la Loi est mauvaise, l'Évangile bon : la Loi annonce la colère, l'Évangile la paix. » (WA 56, 424, 8-11 ; MLO XII, p. 189.) Sur cette distinction entre Loi et Évangile, voir M. Lienhard, *Luther, ses sources*, p. 330-340.

Nouveau Testament : c'est l'Évangile et la promesse de Dieu¹⁰⁷. C'est pourquoi Luther rejette pour le Nouveau Testament les catégories faites dans une introduction présente dans l'édition de la Vulgate de 1512, dont lui-même se servait : on y distinguait dans l'Ancien Testament livres de Lois, livres historiques, livres de sagesse et livres prophétiques, et on appliquait ces catégories au Nouveau Testament. Par conséquent, explique Schild¹⁰⁸, on était amené à considérer les évangiles comme livres de loi, les Actes des apôtres comme le seul livre historique, les épîtres comme livres de sagesse et l'Apocalypse comme le seul livre prophétique :

C'est pourquoi il faut tout d'abord savoir qu'il faut se débarrasser de cette opinion fausse qu'il y a quatre évangiles et seulement quatre évangélistes¹⁰⁹ et rejeter totalement le fait que certains divisent les livres du Nouveau Testament en livres de loi, livres historiques, livres prophétiques et livres sapientiaux. Ils s'imaginent ainsi (je ne sais comment) assimiler l'Ancien et le Nouveau Testament¹¹⁰.

Schild en tire la conclusion « que le lecteur qui tenait compte de ces regroupements devait lire le Nouveau Testament comme s'il était une partie de l'Ancien¹¹¹ ». Ainsi, la question de savoir ce qu'est vraiment l'Évangile amène le Réformateur à clarifier la distinction entre

¹⁰⁷ La parution du Nouveau Testament avec ses préfaces peut être comprise à la lumière de ces affirmations comme le dernier grand écrit réformateur ou l'aboutissement d'une première étape dans la réformation de l'Église : permettre à tous l'accès à l'Écriture.

¹⁰⁸ Voir M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel*, Gütersloh, 1970, p. 135.

¹⁰⁹ Dès Irénée, on a expliqué le nombre des évangiles par celui des quatre créatures dont il est question dans Ezéchiel 1, 5 ; 10s et dans Apocalypse 4, 6s. Mais l'application de chacun des êtres vivants (homme, lion, taureau, aigle) aux évangélistes n'était pas toujours la même. Celle de Jérôme (l'homme pour Matthieu, le lion pour Marc, le taureau pour Luc et l'aigle pour Jean) s'est généralisée en Occident.

¹¹⁰ « Darumb ist auff's erste zu wissen, das abzuthun ist der wahn, das vier Euangelia und nur vier Euangelisten sind, und gantz zuverwerffen, das etlich des neuen testaments bucher teyllen, ynn legales, historiales, Prophetales, unnd sapientiales, vermeynen damit (weys nicht wie) das newe, dem alten testament zuergleychen. » (WA DB 6, 2, 12-16.)

¹¹¹ « Der Leser, der dieser Gruppierung vertraute, musste sein NT lesen, als sei es ein Stücke des Alten. » (M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 135.)

Ancien et Nouveau Testament qui est gommée, selon lui, par la tradition¹¹². Cette tradition, en ne faisant plus la différence entre Ancien et Nouveau Testament, ne comprend plus la nature profonde de l'Évangile.

Mais Luther dénonce également des explications qui amènent à ne plus savoir faire la distinction entre Loi et Évangile. Selon Armbruster, Luther polémique sur ce point également avec Andreas Carlstadt. Celui-ci avait divisé les livres des deux Testaments de façon rigoureusement parallèle en trois groupes¹¹³, parmi lesquels le véritable noyau central de l'Ancien Testament est la Loi, celui du Nouveau les évangiles parce que, selon Carlstadt, en eux Jésus parle en tant qu'autorité de la nouvelle Loi¹¹⁴. Luther dénonce cette manière de voir parce qu'elle ignore la distinction entre Loi et Évangile, mais également entre Ancien et Nouveau Testament.

Après avoir dénoncé ce qu'il perçoit comme des erreurs, Luther énonce sa propre définition de l'Évangile :

De même que l'Ancien Testament est le livre dans lequel sont écrits la Loi et le commandement de Dieu ainsi que l'histoire de ceux qui les ont observés ou non, le Nouveau Testament est le livre dans lequel sont écrits l'Évangile et la promesse de Dieu, ainsi que l'histoire de ceux qui y croient ou n'y croient pas, de sorte que l'on sache avec certitude qu'il n'y a qu'un seul Évangile, tout comme un seul livre du Nouveau Testament, une seule foi et un seul Dieu qui fait des promesses¹¹⁵.

¹¹² Voir M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 167. Schild montre combien Luther critique sur le fond les positions de Jérôme.

¹¹³ Pour Carlstadt, le Nouveau Testament comprend les trois groupes d'écrits suivants : le premier est composé des évangiles et des Actes des apôtres, le deuxième des épîtres dont la canonicité n'a jamais été contestée et le troisième par les « Antilegomena », les écrits dont la canonicité a été contestée. Voir M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 247.

¹¹⁴ Voir J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 206.

¹¹⁵ « Gleich wie das alte Testament ist ein Buch, darinnen Gottes gesetz und Gebot, da neben die Geschichte, beide dere, die die selbigen gehalten und nicht gehalten haben, geschrieben sind also ist das neue Testament ein Buch, darinnen das Euangelium und Gottes verheissung, da neben auch Geschicht, beide dere, die daran glauben und nicht glauben, geschrieben sind. » (WA DB 6, 3, 16-22.)

Il résume ici ce qu'il a développé plus longuement dans la *Brève instruction sur ce qu'on doit chercher dans les évangiles et ce qu'il faut en attendre*¹¹⁶, c'est-à-dire l'unicité de l'Évangile qui s'appuie sur l'unicité de Dieu et de la foi. Il s'agit de définir et de préciser ce qu'est l'Évangile par rapport à la Loi. Dès le début, c'est la distinction Loi Évangile qui est au cœur des préoccupations de Luther et dans cette préface, il met l'accent sur l'Évangile. Il mettra l'accent sur la définition de la Loi dans la préface à l'Ancien Testament. Luther commence par souligner la différence entre les deux testaments pour mieux faire ressortir le contenu et la nature du Nouveau. L'Ancien Testament est présenté au début de la préface comme le livre « où sont écrits la loi et les commandements de Dieu¹¹⁷ ». Le Nouveau Testament est présenté comme le livre où est écrit l'Évangile de la grâce, libérateur, source de joie et d'allégresse, exprimé en des termes tout droit jaillis de sa propre expérience de la grâce et du salut en Jésus-Christ : l'Évangile est « un bon cri, une nouvelle réconfortante, une nouvelle évangélique et divine¹¹⁸ » qui « s'appelle aussi Nouveau Testament¹¹⁹ ». Plus que dans la *Brève Instruction*, il s'attache à préciser sa définition de l'Évangile, sa nature, son contenu, ses effets. Examinons donc de plus près comment il en parle dans cette préface.

En premier lieu, il commence par affirmer son unité et son caractère unique. La proclamation de l'Évangile n'est pas seulement le fait des quatre évangélistes canoniques, qui racontent les œuvres et les paroles du Christ ainsi que sa passion et sa résurrection de

¹¹⁶ Voir M. Lienhard et M. Arnold (dir), *Luther Œuvres*, t. I, Paris, 1999, p. 1035-1043. La *Préface au Nouveau Testament* est très proche dans le temps, et dans les thèmes abordés, de la *Brève Instruction sur ce qu'on doit chercher dans les évangiles et ce qu'il faut en attendre*, parue en mai 1522, qui sert d'introduction à la Postille de Noël à laquelle Luther a travaillé dès 1521. Elle a jailli du même bouillonnement d'idées concernant la manière de lire la Bible et la nature profonde de l'Évangile. Dans la *Brève Instruction*, Luther commençait par souligner l'unité de la Bible et il posait les bases de son travail exégétique et de son herméneutique ; elle ouvre les chemins que le lecteur est invité à suivre quand il ouvre le Nouveau Testament, et toute la Bible d'ailleurs. Luther y développe longuement des thèmes qu'il reprend dans la *Préface au Nouveau Testament* : l'essence de l'Évangile, la distinction fondamentale Loi et Évangile, l'unité de la Bible, et le Christ, clé herméneutique par excellence.

¹¹⁷ WA DB 6, 3, 6-7. Dans la *Brève instruction*, et dans la *Préface au Nouveau Testament*, Luther montre qu'il y a aussi des commandements dans le Nouveau Testament et que c'est un bienfait du Christ. Dans les préfaces aux livres de l'Ancien Testament, écrites à partir de 1523, Luther montrera qu'il y a aussi l'Évangile dans l'Ancien Testament.

¹¹⁸ WA DB 6, 5, 12.

¹¹⁹ WA DB 6, 5, 13.

façon plus ou moins longues ; elle est également le fait des apôtres Pierre, Paul ou d'autres qui s'expriment plus brièvement et montrent comment le Christ a vaincu le péché, la mort et l'enfer par sa mort et sa résurrection : c'est le cœur de l'Évangile pour Luther.

Deuxièmement, il montre en partant de la définition du mot grec « euangelion » que l'Évangile est d'abord une proclamation orale, une prédication¹²⁰ : « Ainsi donc, l'Évangile n'est rien d'autre qu'une prédication au sujet du Christ¹²¹ ». En parlant de la primauté de la prédication, il établit une distance critique entre la proclamation orale et la mise par écrit telle qu'on la trouve dans les quatre évangiles, ce qui ouvre à un regard critique sur le texte écrit de la Bible et en affirme l'enracinement dans l'Histoire. On voit ici la modernité de cette approche que l'on retrouvera dans l'exégèse historico-critique développée depuis le XIX^e siècle.

Troisièmement, on observe que pour parler du Nouveau Testament et de l'Évangile, Luther cite abondamment l'Ancien Testament, de même qu'il citera abondamment le Nouveau Testament dans sa préface à l'Ancien Testament. Il applique ainsi, sans l'explicitier, l'un de ses principes fondamentaux pour la compréhension de la Bible, à savoir que la Bible s'interprète par elle-même, « Scriptura sacra sui ipsius interpres ». Plus précisément, le Nouveau Testament accomplit les promesses de l'Ancien : une promesse s'interprète donc par son accomplissement.

Mais de ce fait, Luther affirme précise aussi la nature du lien entre Ancien et Nouveau Testament¹²² et la différence entre les deux. L'Ancien Testament est essentiellement annonce de la Loi, mais cette Loi est devenue malédiction¹²³, en raison de l'incapacité de

¹²⁰ Albrecht Beutel, dans son ouvrage *In dem Anfang war das Wort*, Tübingen, 1991(2^e éd., 2006), montre le primat de la parole prêchée pour Luther.

¹²¹ WA DB 6, 7, 23.

¹²² Il affirme donc la nécessité d'avoir l'Ancien Testament dans la Bible et apporte une première réponse à cette question que se pose l'Eglise depuis longtemps.

¹²³ Luther développera ce thème dans la Préface à l'épître aux Romains. Voir p. 68ss.

l'homme à l'accomplir. Mais contre cette malédiction, Luther proclame qu'il y a l'Évangile, source de bénédiction et de salut pour le monde entier.

En Genèse 22, il [Dieu] a fait cette promesse à Abraham : « En ta semence, toutes les peuples de la terre seront bénis¹²⁴. » Le Christ est la semence d'Abraham, dit saint Paul en Galates 3¹²⁵. C'est lui qui a béni le monde entier par l'Évangile. En effet, là où le Christ n'est pas, subsiste encore la malédiction qui est tombée sur Adam et ses enfants après qu'il eut péché, de sorte qu'ils méritent tous le péché, la mort et l'enfer et y sont voués. À l'encontre de la malédiction, l'Évangile bénit maintenant le monde entier en proclamant publiquement : quiconque croit à cette semence d'Abraham sera béni, c'est-à-dire libéré du péché, de la mort et de l'enfer, il sera justifié et obtiendra vie et salut pour l'éternité comme le Christ lui-même le dit dans Jean 11¹²⁶ : « Quiconque croit en moi ne mourra jamais¹²⁷. »

L'Évangile est déjà promis dans tout l'Ancien Testament, depuis les premières pages – Luther cite la malédiction adressée par Dieu au serpent dans Genèse 3,15 –, chez les patriarches, dans l'histoire d'Israël et chez les prophètes, par exemple Michée 5. Chaque citation de l'Ancien Testament est pour le Réformateur l'occasion de rappeler l'œuvre salutaire du Christ.

L'Évangile est donc l'accomplissement des promesses de l'Ancien Testament, présent et toujours actuel, dont les chrétiens sont à présent les dépositaires et les messagers. Le Nouveau Testament se fonde donc clairement sur l'Ancien¹²⁸.

¹²⁴ Gn 22, 18.

¹²⁵ Ga 3, 16.

¹²⁶ Jn 11, 26.

¹²⁷ « Gen xxij verhies ers Abraham, Durch deinen Samen, sollen alle Völcker auff Erden gesegnet werden. Christus ist der Same Abrahe, spricht S. Paulus Gal. iij. Der hat alle Welt gesegnet, durchs Euangelium. Denn wo Christus nicht ist, da ist noch der Fluch, der uber Adam und seine Kinder fiel, da er gesündigt hatte, das sie alle zumal der Sünde, des Tods, und der Hellen schuldig und eigen sein müssen. Wider den Fluch, segnet nu das Euangelium alle Welt, da mit, das es rüffet öffentlich, Wer an diesen Samen Abrahe gleubet, sol gesegnet sein, das ist, von Sünde, Tod und Helle los sein, und gerecht, lebendig und selig bleiben ewiglich. Wie Christus selbs sagt, Johan. xj. Wer an mich gleubet, der wird nimer mehr sterben. » (WA DB 6, 7, 1-10.)

¹²⁸ Voir M. E. Schild, *Abenländische Bibelvorreden*, p. 172.

Quatrièmement, cet Évangile caché dans l'Ancien Testament doit être révélé, c'est ce que fait le Christ. Au cœur de l'Évangile, il y a le Christ, ses œuvres certes, mais avant tout ses enseignements, sa passion, sa mort et sa résurrection. C'est à partir de ce cœur de l'Évangile que doit se lire toute la Bible. Luther est essentiellement préoccupé par le Christ, centre de la foi, car c'est lui qui apporte le salut, la justification, c'est lui qui est le véritable David, qui libère du péché, de la mort et de l'enfer. C'est aussi la Passion du Christ qui permet d'expliquer le nom « Testament ». En effet, le Christ accorde aux croyants toutes sortes de bienfaits et il envoie proclamer cette bonne nouvelle dans le monde entier :

Par là, il a donné en propre à tous ceux qui croient son bien, c'est-à-dire sa vie, par laquelle il a englouti la mort, sa justice, par laquelle il a anéanti le péché, et son salut, par lequel il a vaincu la condamnation éternelle. De fait, le malheureux homme, empêtré dans les péchés et la mort et promis à l'enfer, ne peut rien entendre de plus réconfortant que ce message précieux et délicieux au sujet du Christ ; il ne peut s'empêcher de rire du fond du cœur et de se remplir de joie à ce sujet s'il croit que cela est vrai¹²⁹.

Cinquièmement, à cause de la distinction entre Loi et Évangile, Luther met en garde « de ne pas faire du Christ un Moïse, ni de l'Évangile une loi ou un livre de doctrine¹³⁰. » C'est ce qu'il reproche aux prologues de Jérôme dans la Vulgate. Et il rappelle les principes fondamentaux de sa pensée réformatrice : l'Évangile est grâce, il ne demande pas d'œuvres pour obtenir le salut, mais il exige la foi en Christ. Cette foi consiste à croire que le Christ a vaincu le péché, la mort et l'enfer pour nous. C'est le salut par grâce, par la foi seule, c'est l'œuvre de la Passion qui une fois encore est placée au centre de l'action du

¹²⁹ « Und damit allen , die da gleuben, zu eigen gegeben allés sein Gut, Das ist, sein Leben, damit er den Tod verschlungen, seine Gerechtigkeit, damit er die Sünde vertilget, und seine Seligkeit, damit er die ewige Verdammnis überwunden hat. Nu kan je der arme Mensch, in Sünden, Tod und zur Helle verstricket, nichts tröstlichers hören, denn solche thewre, liebliche botschafft von Christo, Und mus sein hertz von grund lachen und frölich darüber werden, wo ers gleubet, das war sei. » (WA DB 6, 5, 17-23.)

¹³⁰ WA DB 6, 9, 3-4.

Christ. Connaître le Christ, c'est bien davantage que connaître son histoire ou ses œuvres, ou ses doctrines, mais connaître l'Évangile, c'est le recevoir dans le cœur, entendre le témoignage intérieur qui dit « que le Christ est ton bien propre » explique Luther. Le Christ est don, « sacramentum », donné pour nous. Il développe davantage ce thème dans la *Brève instruction sur ce qu'on doit chercher dans les évangiles et en attendre*, dans laquelle il montre aussi que le Christ est « exemplum », exemple de la vie à laquelle le chrétien est appelé¹³¹. Dans la préface, Luther n'aborde ce point que brièvement et d'une autre manière : il affirme qu'il y a aussi de la loi dans le Nouveau Testament, et que c'est à considérer comme un bienfait accordé par le Christ aux croyants. Il rappelle que si la Loi de Moïse contraind, insiste, menace, l'Évangile, lui, exhorte, supplie et encourage.

Sixièmement, Luther montre que la foi jaillie de l'Évangile n'existe pas sans œuvres. Contre ceux qui lui reprochent de rejeter les œuvres, il rétablit la juste relation entre la foi et les œuvres : elles sont la conséquence de la foi. Ces œuvres sont de « bonnes œuvres » qui témoignent de l'Évangile devant les hommes, et sont destinées au bien du prochain. La plus grande des œuvres est l'amour, qui est le commandement ultime donné par le Christ. Les œuvres et l'amour sont donc le critère d'une foi véritable et vivante et de la connaissance du Christ, mais elles ne sont pas une condition du salut.

Luther achève sa préface par une exhortation à se plonger dans l'Écriture pour la lire selon les explications qu'il vient de donner, même si, dans le premier paragraphe, il avait affirmé qu'il n'y avait pas besoin d'explications. C'est là le plus important : que chacun lise lui-même et comprenne par lui-même le Nouveau Testament.

À la Préface, Luther ajoute un appendice *Quels sont les livres essentiels du Nouveau Testament et les plus nobles* dans lequel il présente son Canon dans le Canon à partir d'un

¹³¹ « Brève instruction sur ce qu'on doit chercher dans les évangiles et en attendre », in : M. Lienhard et M. Arnold (dir.), Luther, *Œuvres*, t. I, p. 1039-1041 (trad. P. Hickel).

seul critère : « ce qui annonce, [litt. promet (*treibet*)] le Christ¹³². » Ce centre de toute l'Écriture, le Christ à partir duquel elle doit être interprétée, devient donc l'instrument de la critique que Luther exerce vis-à-vis des livres bibliques¹³³. L'affirmation « *Scriptura sacra sui ipsius interpres* » devient aussi pour le réformateur « *Scriptura sacra sui ipsius critica*, l'Écriture sainte Bible se critique à partir d'elle-même ».

La critique que Luther exerce vis-à-vis du Canon ne concerne en fait que certaines de ses parties, et elle n'est jamais essentielle pour lui. Il connaît les critiques d'Érasme ou de Carlstadt¹³⁴, qui sont de nature plus ecclésiologique, historique, littéraire ou linguistique. Mais lui ne s'en tient pas à cela. Il critique le Canon à partir de critères théologiques : le Christ, l'Évangile de la grâce, de la justification par la foi seule, ou, ce qui est la même chose à ses yeux, « ce qui est apostolique ». Ce concept ne signifie pas seulement un moment historique, celui où les apôtres ont vécu et ont été envoyés par le Christ, mais aussi un contenu : un apôtre, c'est celui qui prêche clairement le Christ. Ainsi l'autorité de l'Écriture ne repose pas sur la personne de l'apôtre, mais sur la Parole de Dieu, sur l'Évangile. Le caractère apostolique d'un auteur du Nouveau Testament se reconnaît au contenu de son écrit, à la clarté de son témoignage au Christ. Telles sont les raisons qui ont amené Luther à écrire cet appendice qui faisait suite à l'origine à la Préface au Nouveau Testament. A partir de ce critère théologique posant la centralité du Christ, il établit une hiérarchie des livres bibliques donnant comme les livres essentiels et les plus nobles ceux qui livrent les enseignements et la passion du Christ. C'est ce qui l'amène à préférer l'évangile de Jean aux évangiles synoptiques, parce que Jean contient davantage d'enseignements du Christ.

Pour la même raison, il considère comme les plus essentiels et nobles l'épître aux Romains, aux Galates, la première épître de Pierre, parce qu'elles exposent du point de vue

¹³² WA DB 7, 384, 27.

¹³³ Nous reprenons ici en partie ce que nous avons écrit dans la notice sur la Préface au Nouveau Testament dans Marc Lienhard et Matthieu Arnold (dir.), Luther, *Œuvres* t. I, p. 1527-1528.

¹³⁴ Sur les critiques d'Érasme et de Carlstadt, voir M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 248 et J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 135-136.

du Réformateur, le plus clairement la justification par la foi, par la grâce seule, c'est-à-dire ses idées réformatrices. Il rompt sur ce point également avec l'exégèse traditionnelle et en particulier avec Jérôme qui, lui, expliquait longuement dans ses prologues pourquoi l'Église n'avait retenu que les quatre évangiles synoptiques. Luther par contre ne pense pas de façon historique selon les critères actuels. Il ne demande pas non plus comment et à partir de quelles sources on peut connaître Jésus. L'important, c'est que l'Évangile soit entendu et cru, que le croyant soit mis devant le Christ et sa croix, la préface ne doit servir qu'à permettre au lecteur d'entrer dans le texte du Nouveau Testament, au cœur de l'Évangile.

L'unité de l'Écriture ne vient pas de l'insertion dans un Canon à la suite d'une éventuelle décision conciliaire. L'unité de l'Écriture s'établit selon un critère théologique : le Christ. C'est cela qui définit le Canon¹³⁵. Là où lui manque le caractère de ce « qui annonce le Christ » (*was Christum treibet*), il ne peut considérer le livre comme apostolique ou lui accorder la même valeur qu'aux écrits où ce critère est nettement présent. La conséquence pratique de cette démarche est que Luther modifie l'ordre des livres du Nouveau Testament et place à la fin du canon, avant l'Apocalypse, les épîtres aux Hébreux, de Jacques et de Jude dont il met en doute le caractère apostolique et évangélique.

Nous terminerons cette analyse de la préface au Nouveau Testament par un regard diachronique. Les modifications, ajouts ou suppressions effectuées par Luther dès 1522 montrent qu'il était toujours en train de chercher à mieux comprendre la Bible et de retravailler ses textes. L'apparition d'un front à l'intérieur même de la Réforme, contre lequel il a également dû se battre, s'est avérée être pour lui un stimulant pour l'étude de la Bible, qui lui a permis d'avancer dans des domaines qu'il avait encore peu explorés. Et le travail difficile de construction de l'Église n'est sans doute pas resté sans influence sur sa

¹³⁵ C'est que montre Bernard Roussel dans « Martin Luther et Jean Calvin, lecteurs de la Bible », *Cahiers du C.E.P.D.*, n° 293, numéro spécial, juillet-août 1984, p. 3-29.

manière de comprendre l'Écriture. En effet, à partir des éditions de la Bible complète en 1534, et des éditions séparées du Nouveau Testament après 1539, Luther a supprimé le premier paragraphe de sa préface.

Deux raisons peuvent l'expliquer. D'une part, il s'agissait de mieux faire ressortir le lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament qui forment une unité : il n'était donc plus nécessaire de présenter le Nouveau Testament pour lui seul. D'autre part, il a voulu supprimer le côté trop polémique de cette préface, tant contre Jérôme que contre Carlstadt, qui ne se justifiait plus en 1534 : Luther estimait que les préfaces ne devaient pas être le lieu de polémiques sur ces questions, celles-ci faisant l'objet d'écrits et de traités particuliers. L'important était pour lui, en présentant la Bible en son entier, d'en montrer l'unité et la manière dont s'articulent Loi et Évangile dans cet ensemble.

Ce sont sans doute les mêmes raisons qui l'ont conduit à supprimer l'appendice sur les livres les plus nobles. Sans doute n'était-il plus nécessaire de répondre aux théories de Carlstadt, mais il est possible également que certains livres qu'il estimait peu en 1522 se soient révélés ensuite être précieux et importants pour sa tâche¹³⁶.

Cette préface présente la plupart des grands thèmes que Luther développera dans les autres préfaces : la distinction Loi Évangile, le sens de l'Évangile, la relation entre Ancien et Nouveau Testament, le Christ comme centre de l'Écriture, et par conséquent clé de lecture pour l'Ancien Testament également. En distinguant entre proclamation orale et récit écrit des évangiles, il introduit une distance critique avec le texte biblique qu'il précisera dans la Préface à l'Ancien Testament, et suggère déjà qu'il faut tenir compte du contexte historique dans lequel les textes ont été écrits, ce qu'il fera rigoureusement dans les préfaces aux prophètes.

¹³⁶ Ainsi, il nuancera son avis sur l'épître de Jacques, voir p. 116.

Sa compréhension du Christ et de l'Évangile fait que Luther n'a pas besoin de donner d'autres explications quant à l'inspiration de l'Écriture ni quant à une exhortation particulière à lire la Bible. Dès la préface au Nouveau Testament, Luther ne se limite pas au seul Nouveau Testament, mais il a de fait en vue l'ensemble de la Bible et en montre l'unité : le Nouveau Testament est l'accomplissement des promesses de l'Ancien, le Christ révèle et éclaire ces promesses, c'est l'Évangile toujours actuel qui n'a été mis par écrit que pour des raisons de transmission. L'Évangile est source de joie et de vie, il ne reste qu'à l'écouter : c'est le sens de cette préface d'y conduire le lecteur. En fait, elle amène déjà le lecteur au cœur même du message du Nouveau Testament et de toute la Bible. Cette préface a donc un caractère programmatique et prépare toutes les autres préfaces.

2. La Préface à l'épître aux Romains

Parmi les préfaces figurant dans le Testament de Septembre, la préface à l'épître aux Romains est celle que Luther a écrite en dernier¹³⁷ ; ce fait montre quelle attention particulière Luther a apporté à sa rédaction. Elle est, avec la Préface au Nouveau Testament, la plus travaillée des préfaces aux livres du Nouveau Testament. C'est un modèle du genre, qui complète et précise ce que Luther a écrit dans la Préface au Nouveau Testament. Cette préface se divise en deux grandes parties : une explication des principaux concepts employés par Paul et un résumé très développé du contenu de l'épître, chapitre par chapitre, qui se présente comme une interprétation de *Romains* à partir des concepts développés dans la première partie. La préface débute par une introduction dans laquelle Luther souligne son attachement à cette épître et explique quelle est son intention en la rédigeant.

Pour beaucoup de fidèles et de prêtres à cette époque, cette épître n'était qu'un texte parmi d'autres, mais pour Luther, qui s'en est profondément imprégné, elle est essentielle,

¹³⁷ Sur la rédaction de cette préface, voir p. 34.

c'est à partir d'elle qu'il a développé son idée réformatrice¹³⁸. Selon Schild, Luther a utilisé dans sa manière de présenter l'épître des acquis de l'humanisme que l'on trouve chez Érasme ou chez Rudolf Agricola, sans doute sous l'influence de Melanchthon¹³⁹. Armbruster est, quant à lui, plus affirmatif sur ce point : Luther suit le modèle de Melanchthon quand ce dernier présente ses *Loci* sur la base de l'épître aux Romains, et ce jusque dans la liste des termes qu'il veut expliquer¹⁴⁰.

Mais arrêtons-nous d'abord sur le premier paragraphe de cette préface qui lui sert d'introduction. La manière dont Luther parle de cette épître, « la véritable pièce maîtresse du Nouveau Testament et l'Évangile sous sa forme la plus pure¹⁴¹ », souligne à quel point elle était importante pour le réformateur et au centre de sa pensée théologique. Il ne dit rien sur les destinataires de l'épître, ni sur les circonstances de sa rédaction : ce n'est pas là son but, comme c'est d'ailleurs le cas dans la plupart des préfaces. L'histoire en tant que telle ne l'intéresse pas ici, seul compte le contenu de l'épître : l'Évangile, présenté ici, explique-t-il, « sous sa forme la plus pure ». Pour Luther, on a donc dans l'épître la meilleure présentation possible de l'œuvre du Christ qui est au centre de l'Évangile, et de ce qu'elle signifie pour le croyant. Cette affirmation pourrait laisser entendre que cette présentation est même plus claire que celle des évangiles. Luther confirme par là ce qu'il écrivait dans la Préface au Nouveau Testament : l'Évangile n'est pas seulement le fait des quatre évangélistes, mais également le message que transmettent tous les apôtres. Et il se fait plus précis encore : « elle est en elle-même une lumière brillante, presque suffisante pour illuminer l'Écriture tout entière¹⁴² ». Luther précise sa pensée exprimée dans la Préface au Nouveau Testament : l'Évangile, tel qu'il est présenté dans cette épître, est la clé pour comprendre l'Ancien Testament. Selon Schild, « Paul est présenté dans l'épître comme un « prédicateur

¹³⁸ Voir M. Arnold, *Luther*, p. 71-74 et 95-97.

¹³⁹ Voir M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p.183-184.

¹⁴⁰ Voir J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 97 et note 364.

¹⁴¹ « das rechte Heubtstück des newen Testaments, und das allerlauterste Euangelium » (WA DB 7, 3, 1-2).

¹⁴² WA DB 7, 3, 14-16.

évangélique », mais en des termes qui évoquent Moïse¹⁴³ ». Luther écrit en effet, en abordant le résumé des chapitres :

Un prédicateur évangélique a pour tâche première de tout réprimander par la révélation de la Loi et des péchés, et de montrer que tout ce qui n'est pas vécu par l'Esprit et par la foi au Christ est un péché, afin que les hommes soient conduits à se connaître eux-mêmes et à s'affliger d'eux-mêmes, à devenir humbles et à désirer du secours. C'est donc ce que fait Saint Paul¹⁴⁴.

Il reviendra sur le rôle de la Loi et sur le ministère de Moïse dans sa préface à l'Ancien Testament¹⁴⁵.

Luther en tire une conséquence pratique : il faut la connaître « non seulement par cœur mot à mot¹⁴⁶ », mais aussi s'en servir « chaque jour comme du pain quotidien de l'âme¹⁴⁷ ». On retrouvera la même tonalité dans la préface au psautier de 1528. Luther explique alors son objectif en rédigeant cette préface dans les mêmes termes que dans la préface au Nouveau Testament : il veut la rendre accessible et compréhensible car son sens a été obscurci « par des commentaires et toutes sortes de bavardages¹⁴⁸ » ; il ne vise pas seulement Jérôme, mais également la théologie scholastique. Le but principal du Réformateur est donc de permettre au lecteur une juste compréhension du message de cette épître, tout comme la préface au Nouveau Testament voulait donner une juste compréhension du message de l'ensemble du Nouveau Testament.

¹⁴³ Voir M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 183.

¹⁴⁴ « Dieweil einem Euangelischen Prediger geburt, am ersten durch offenbarung des Gesetzes und der Sünden, alles zu straffen, und zu sünden machen, das nicht aus dem Geist und glauben an Christum gelebt wird, da mit die Menschen zu jrem eigen erkenntnis und jamer gefüret werden, das sie demütig werden, und hülfte begeren. So thut S. Paulus auch. » (WA DB 7, 13, 27-31.)

¹⁴⁵ Voir p. 00

¹⁴⁶ « nicht allein von wort zu wort auswendig wisse » (WA DB 7, 3, 6).

¹⁴⁷ « sondern teglich damit umbegehe, als mit teglichem brot der Seelen » (WA DB 7, 3, 6-7).

¹⁴⁸ WA DB 7, 3, 14.

Luther termine sa préface en résumant ce qu'il vient d'écrire dans les mêmes termes : Paul a voulu « résumer brièvement toute la doctrine chrétienne et évangélique et préparer un chemin d'accès à tout l'Ancien Testament. En effet, sans aucun doute, celui qui possède bien cette épître dans son cœur possède aussi en lui la lumière et la force de l'Ancien Testament¹⁴⁹ ». La préface se présente donc comme une inclusion dans laquelle, entre les deux pôles, Luther présente le vocabulaire de l'épître et la manière dont Paul développe ces concepts et dont l'homme est concerné. En effet, à la différence de l'Ancien Testament qui présente l'histoire de l'humanité dans sa relation à Dieu, l'épître aux Romains présente l'homme non plus comme membre d'un peuple, mais comme un individu devant Dieu qui lui révèle le tréfonds de son cœur¹⁵⁰.

Venons-en à présent à la première partie de la préface. Il s'agit, selon les termes de Armbruster¹⁵¹, d'une « introduction au langage biblique » qui vise à donner au lecteur les éléments pour une juste et bonne compréhension de l'épître, et même de toute la Bible : « Si tu ne comprends pas ces mots ainsi, tu ne comprendras jamais cette épître de saint Paul, ni aucun livre de l'Écriture sainte¹⁵². » En d'autres termes, sans cette explication, le lecteur ne pourra pas en faire une lecture profitable de l'épître.

Ce long développement explicatif des mots clés de la terminologie paulinienne – et luthérienne – est un véritable petit dictionnaire théologique, un vrai travail d'orfèvre en matière de définition théologique. Luther reprend un à un des thèmes centraux de sa pensée réformatrice, présentés ici comme une synthèse de ce qu'il a exposé dans son cours sur l'épître aux Romains de 1515-1516. Il s'agit des notions essentielles qui sont le résultat de sa méditation de cette épître et deviendront le point de départ de sa lecture de la Bible après la découverte réformatrice du salut par grâce, par la foi seule, et qui formeront le fondement de

¹⁴⁹ WA DB 7, 27, 22-25.

¹⁵⁰ Voir M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 183.

¹⁵¹ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 93. C'est le cas de manière très explicite dans cette préface, mais également dans la préface au psautier de 1524.

¹⁵² WA DB 7, 13, 22-23.

son herméneutique. Cette démarche explicative du vocabulaire de l'épître, « technique », fruit du travail du théologien, montre que, pour le Réformateur, une bonne compréhension des mots permet d'accéder à la clarté de l'Évangile qu'il a toujours défendue avec force. Cette question de la clarté sera en particulier au cœur de sa préface à l'Apocalypse¹⁵³.

Luther expose, souvent de manière dialectique, les grandes notions qui articulent sa pensée : Loi et Évangile, foi et incrédulité, chair et Esprit, foi et œuvres, grâce et don. Il s'attache à redéfinir ces termes par rapport à l'héritage médiéval, en particulier la théologie scolastique contre laquelle il s'élève avec vigueur. Toutes ses explications sont enracinées dans l'opposition fondamentale qui structure l'approche biblique et donc la théologie de Luther : l'opposition entre Loi et Évangile. Il ne consacre cependant dans cette préface aucun développement au mot *Évangile*, car ce dernier a été expliqué dans la préface au Nouveau Testament, il n'est donc pas besoin d'y revenir. Mais par le choix des termes expliqués, il veut préciser dans cette préface certains aspects de l'Évangile et de ses conséquences.

Faisons un rapide survol de ces notions, à commencer par la Loi. Luther se dresse contre une fausse conception de la Loi qui ne voit en elle qu'un code de prescriptions à accomplir et fait croire que ces œuvres permettent de se préparer à la grâce et contribueraient donc à la justification. Luther insiste sur un point essentiel : « Faire les œuvres de la Loi, c'est bien autre chose qu'accomplir la Loi¹⁵⁴. » En effet, l'homme peut de ses propres forces faire ce que la Loi demande, mais c'est par mauvaise grâce, ou alors par contrainte et sous la menace du châtement, ce qui est une caractéristique de la Loi dont il a parlé dans la préface au Nouveau Testament. Il reviendra sur ce sujet à plusieurs reprises dans les préfaces à l'Ancien Testament et aux prophètes. En effet, conformément à la vision qu'il a de l'homme et de sa condition, il affirme que l'homme est tout entier plongé dans le péché ; « son cœur

¹⁵³ Voir p. 119ss.

¹⁵⁴ WA DB 7, 7, 1-2.

[est] réticent et mal disposé¹⁵⁵ », raison pour laquelle il ne peut accomplir la loi. La Loi (Tora) butera toujours sur le péché, explique Armbruster¹⁵⁶. Accomplir la Loi est par conséquent bien autre chose : « c'est faire ses œuvres avec plaisir et avec amour, c'est vivre selon le bien et selon la volonté de Dieu, librement, sans la contrainte de la Loi, comme s'il n'y avait ni Loi, ni châtement¹⁵⁷. » On voit donc que Luther présente les impératifs de la loi d'une manière telle qu'il apparaît clairement qu'aucun effort humain ne peut les satisfaire : « Dieu juge d'après le tréfonds du cœur, c'est pourquoi sa Loi exige aussi le tréfonds du cœur¹⁵⁸. » En raison de son état de pécheur, l'homme ne pourra donc jamais accomplir les exigences de la Loi. Il ne peut être délivré de la condamnation de la Loi que par la seule foi au Christ qui apporte à l'homme le secours, le salut, et va lui donner le Saint-Esprit qui seul lui octroie la capacité d'accomplir les exigences de la Loi et lui donne le désir d'un amour librement donné, selon la formule de Luther. Il est vrai que le Réformateur ne parle ici que de la Loi en général et laisse de côté certaines questions qui se posent sur la signification de la Loi de Moïse pour le croyant et comment elle est en relation ou non avec la Loi du Christ, comme le fait remarquer Armbruster¹⁵⁹. Mais Luther abordera ces questions, du moins en partie, dans la Préface à l'Ancien Testament¹⁶⁰. Sa présentation de la Loi lui permet de réaffirmer avec force que seule la foi rend juste et donne la capacité d'accomplir véritablement la Loi de Dieu. Schild souligne que la Loi met radicalement l'homme en question¹⁶¹, ce qui amène Luther à poser ce diagnostic sur la nature profonde de l'homme : « En effet, chacun trouve en lui-même du dégoût à faire le bien et du plaisir à faire le mal. Donc là où il n'y a pas un libre désir de faire le bien, c'est que le cœur n'est pas tourné vers

¹⁵⁵ WA DB 7, 7, 11.

¹⁵⁶ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 98.

¹⁵⁷ WA DB 7, 7, 12-14.

¹⁵⁸ WA DB 7, 4, 23-5, 1.

¹⁵⁹ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 98 et note 375.

¹⁶⁰ Voir 126ss.

¹⁶¹ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 184.

la Loi de Dieu au plus profond de lui-même¹⁶². » L'homme ne peut sortir de cette situation que par l'action salvatrice du Christ.

Il est logique que Luther aborde ensuite la question du péché. Son approche de la Loi l'amène à le définir dans les mêmes catégories. Le péché, ce ne sont pas seulement des actes mauvais, mais ce sont les pulsions du cœur qui conduisent à de tels actes : « Péché signifie dans l'Écriture non seulement l'œuvre extérieure de la chair, mais aussi toute cette activité (intérieure) qui naît avec lui et conduit à en faire l'œuvre, à savoir le tréfonds du cœur avec toutes ses pulsions¹⁶³. » Il souligne donc que le péché ne concerne pas seulement le Faire de l'Homme, mais bien plus essentiellement son Être. Pour Luther, la source de tout péché, c'est l'incrédulité, *Unglaube*, à savoir la non-foi, le refus de croire, le refus de la confiance en Dieu. C'est le péché contre le premier commandement, « aimer Dieu », mais aussi contre le deuxième, « aimer son prochain ». Le péché principal, celui contre lequel il s'est toujours battu, c'est que les hommes ne croient pas au Christ crucifié que Dieu a donné comme sauveur. En expliquant cela dans cette préface, Luther marche sur les traces de l'apôtre Paul. Quand il affirme : « Dieu juge d'après le fond du cœur », il n'y a pas pour lui plus forte expression de l'exigence inconditionnelle que l'homme perçoit de sa conscience. Luther n'a pas ici mal compris la loi de l'Ancien Testament, mais il l'a comprise de façon plus radicale et plus profonde que l'Ancien Testament lui-même ne l'a comprise. Il a donc une conception radicale et absolue du péché qu'il décrit avec l'Écriture comme « la tête du serpent ou la tête de l'antique dragon¹⁶⁴ ». On trouve déjà une description analogue dans les scolies de Romains 5, 12 : « Le péché est donc l'hydre aux multiples têtes, ce monstre extrêmement opiniâtre, avec lequel nous combattons dans le Lerne de cette vie, jusqu'à la mort. C'est Cerbère, aboyant sans qu'on puisse le faire taire, et Antée invincible quand on le jette à

¹⁶² WA DB 7, 5, 4-6

¹⁶³ WA DB 7, 7, 27-29.

¹⁶⁴ WA DB 7, 9, 8.

terre¹⁶⁵. » Et aux grands maux, les grands remèdes : contre le péché, proclame Luther, « la foi seule justifie ». Avec Schild, nous pensons que c'est l'un des grands bénéfices de cette préface que de rendre compréhensible en quelques mots pour le lecteur cette affirmation fondamentale de la Réformation¹⁶⁶. Mais nous pensons que Luther va plus loin encore : il veut amener son lecteur non seulement à comprendre, ce qui reste extérieur à lui, mais aussi à faire cette démarche de foi, c'est-à-dire à s'approprier par la foi la justice de Dieu.

Luther poursuit en toute logique par une présentation de la grâce et des dons. Il distingue la première des seconds. La grâce est entière, elle est donnée en Christ en totalité, c'est par elle que nous sommes entièrement justifiés. Les dons eux, sont partiels, « ils ne sont pas encore parfaits¹⁶⁷ ». Cela signifie que subsistent encore dans le croyant de mauvais penchants et le péché. Luther présente ainsi la situation du croyant : à la fois juste et pécheur¹⁶⁸ (*simul justus et peccator*). Il s'appuie pour cela sur Romains 7, 7s. et 8, 23 : « Tu comprends donc ainsi le chapitre 7, où saint Paul se traite encore de pécheur, et pourtant au chapitre 8, il dit qu'il n'y a rien de condamnable chez ceux qui sont en Christ à cause des dons, même imparfaits, et de l'Esprit¹⁶⁹. » Pour Luther, ce texte de Romains 7 n'a d'intérêt réel que si Paul parle de lui-même après la justification. Pour la plupart des exégètes anciens, il s'agit du chrétien. Et pour l'exégèse moderne¹⁷⁰, il s'agirait plutôt du pécheur non encore justifié¹⁷¹. La question est toujours en débat.

Poursuivant son explication des termes clé de l'épître, Luther en vient à parler de la foi. C'est l'une des notions centrales de la Réformation. Il commence par dénoncer les

¹⁶⁵ MLO XII, pp. 66-67. WA 56, 313,

¹⁶⁶ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 186.

¹⁶⁷ WA DB 7, 9, 14-15.

¹⁶⁸ Cette simultanéité est déjà présente dans le *Commentaire sur l'épître aux Romains* de 1515-1516 (WA 56, 272, 17). Voir à ce sujet M. Lienhard, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Paris, Genève, 1983, p. 50-51 ; M. Lienhard, *Luther, ses sources*, p. 350-351 ; M. Arnold, *Luther*, p. 73-74.

¹⁶⁹ WA DB 7, 9, 23-25.

¹⁷⁰ Voir par ex. la TOB (2004), *ad loc.* p. 2736, note c : « Il est bien plutôt question de l'homme pécheur non encore justifié par la foi. Certes, la situation décrite ici, transposée, dans la vie du croyant (Ga 5, 17), mais de façon bien différente. Il faut se garder de faire du conflit décrit aux vv 15 à 24 une analyse psychologique ou la description d'une expérience personnelle de Paul. »

¹⁷¹ Voir MLO XX, p. 209, note 23.

fausses conceptions de la foi. Ce faisant, il ne s'élève pas tant contre les scolastiques que contre la fausse compréhension que, selon lui, le peuple a de la prédication du *sola fide*. Ils s'imaginent avoir la foi, mais

Voyant que n'en découlent ni une amélioration de la vie ni les bonnes œuvres, alors qu'ils entendent beaucoup parler de la foi et peuvent en dire tant de choses, ils tombent dans l'erreur d'affirmer que la foi n'est pas suffisante, qu'il faut faire des œuvres si l'on veut devenir juste et être sauvé. Il s'ensuit que lorsqu'ils entendent l'Évangile, ils s'en détournent¹⁷² »

Luther souligne alors deux aspects de la foi. En premier lieu, elle est « une œuvre divine en nous qui nous transforme et nous fait renaître de Dieu à une vie nouvelle¹⁷³ ». C'est donc Dieu qui est le sujet de la foi. Mais cette œuvre de Dieu en nous a comme conséquences des œuvres bonnes, fruits de l'action du Saint-Esprit ; elles sont donc aussi les œuvres de Dieu. Ensuite, la foi est « une confiance vivante et hardie dans la grâce de Dieu, pleine d'assurance au point qu'elle en souffrirait mille morts¹⁷⁴ ». Il s'agit de la réponse de l'homme à l'action de Dieu en Christ, à la grâce. Mais Luther n'exalte pas l'homme. Au contraire, il insiste sur le fait que cette confiance est également le fruit de l'action de Dieu, de la transformation qu'il opère dans le cœur de l'homme et qui le conduit à faire le bien. En effet, « il est par conséquent impossible de séparer les œuvres de la foi ; c'est tout aussi impossible que de séparer le feu qui brûle de sa lumière¹⁷⁵ ». La foi est une « chose vivante¹⁷⁶ » (*lebendig ding*) qui fait du bien là où elle peut pour l'amour de Dieu. La foi, ce n'est pas seulement se

¹⁷² « Und wenn sie sehen, das keine besserung des Lebens noch gute werck folgen, und doch vom glauben viel hören und reden können, Fallen sie in den jrthumb, und sprechen, Der glaube sey nicht gnug, Man müsse werck thun, sol man frum und selig werden. Das macht wenn sie das Euangelium hören, so fallen sie daher. » (WA DB 7, 9, 31-11, 1.)

¹⁷³ WA DB 7, 11, 6-7.

¹⁷⁴ WA DB 7, 11, 16-17.

¹⁷⁵ WA DB 7, 11, 21-23.

¹⁷⁶ WA DB 7, 11, 9.

confier en l'œuvre du Christ, mais c'est aussi un esprit et une vie nouvelle dans le fond du cœur. L'insistance du Réformateur à établir un lien étroit entre la foi et les œuvres qui en sont la conséquence est sans doute une réponse à ceux qui l'accusaient de nier l'importance des œuvres.

Après la foi, Luther aborde la justice, l'un des thèmes principaux de l'épître. L'importance de la justice et de la justification dans la vie et la théologie de Luther est révélée par le regard qu'il porte sur son tournant réformateur dans la préface à ses œuvres latines en 1545 dans laquelle il raconte comment, en méditant Romains 1, 17, « Le juste vivra par la foi » – passage tiré du prophète Habacuc –, il a compris de manière nouvelle la justice de Dieu comme étant la justice passive, et donc donnée par Dieu¹⁷⁷, à cause du Christ. Luther insiste à nouveau sur le centre de l'Évangile, à savoir le Christ et sa Passion. Et cette justice n'est donnée que par la foi, c'est le seul moyen de se l'approprier. Celui qui est juste par la foi « reçoit le désir d'obéir aux commandements de Dieu » : rendre gloire à Dieu, c'est-à-dire obéir au premier commandement – un thème important que Luther reprendra dans plusieurs préfaces à des livres de l'Ancien Testament – et servir le prochain, l'obéissance au deuxième commandement. La justice est donc à la fois une puissance de Dieu qui permet à l'homme de « devenir sans péché » et un don, car « personne ne peut se donner la foi à soi-même¹⁷⁸. »

Luther a jusqu'à présent présenté les mots clés qui résument l'action de Dieu pour l'homme et la situation de l'homme devant Dieu. Il termine par une dernière opposition qui dit la nature profonde de l'homme : chair et Esprit, et éclaire un peu plus son anthropologie. Par ces deux termes, Luther ne décrit pas l'homme extérieur « comme si la chair n'était que

¹⁷⁷ Voir *Préface au premier volume de l'édition des écrits latins*, M. Arnold et M. Lienhard (dir.), Luther, *Œuvres*, t. II, p. 856-858. Pour une discussion sur la qualité de ce témoignage, voir M. Arnold, *Luther*, 2017, p. 81-91.

¹⁷⁸ WA DB 7, 13, 1.

ce qui concerne l'impudicité¹⁷⁹ », ou « le domaine intérieur du cœur¹⁸⁰ » (*das innerliche im herten*). Les théologiens scolastiques avaient affirmé un dualisme entre âme et esprit, mais Luther rétablit les choses et fait ressortir par cette opposition entre chair et Esprit, l'opposition entre l'homme charnel et l'homme spirituel. Il envisage l'être humain dans sa globalité. En effet, c'est l'homme tout entier qui est soit charnel, soit spirituel, soit soumis à la puissance du péché, soit soumis à l'Esprit de Dieu. Est charnel celui qui est né de la chair et en qui tout recherche le charnel. Est spirituel celui qui « vit et agit, intérieurement et extérieurement pour ce qui est utile à l'Esprit et à la vie future¹⁸¹ ». Pour appuyer ses explications, Luther a recours à l'Écriture, en vertu du principe *Scriptura sui interpretes*, en particulier à l'évangile de Jean qu'il cite plusieurs fois dans ces définitions, soulignant ainsi une proximité entre Paul et Jean. Dans sa définition de la chair, Luther s'appuie sur Romains 8 où Paul dit que « la Loi est affaiblie par la chair, et il ne s'agit pas ici de l'impudicité, mais de tous les péchés et surtout de l'incrédulité, qui est le vice le plus spirituel¹⁸² ». Luther revient ici avec insistance sur ce point déjà évoqué dans sa définition du péché. C'est là un point important de son anthropologie¹⁸³. L'incrédulité, comprise comme un manque de confiance en Dieu et d'amour pour lui, se traduit avant tout par l'ingratitude, elle est liée à l'amour égoïste de soi, à la confiance en soi, en ses propres œuvres, en sa propre justice. Véritable petit commentaire des articles de foi, cette explication définit l'herméneutique de Luther telle qu'on la découvre tout au long des préfaces du Nouveau Testament.

Dans la deuxième partie de la préface, Luther résume le contenu de l'épître chapitre par chapitre, comme il le fera, de manière plus ou moins développée, dans la plupart des préfaces aux épîtres. Il le fait en s'appuyant sur les explications qu'il a données des mots clés, et en s'attachant en particulier à montrer comment le thème de la justification par la foi

¹⁷⁹ « [...] Das Fleisch alleine sey, was die unkeuscheit betreffe » (WA DB 7, 13, 5-6)

¹⁸⁰ WA DB 7, 13, 6.

¹⁸¹ WA DB 7, 13, 20-21.

¹⁸² WA DB, 7, 13, 13-15.

¹⁸³ Voir sur ce point M. Lienhard, *Luther, ses sources*, p. 325-326.

est développé tout au long des chapitres. Non seulement, il résume le contenu central de chaque chapitre, mais il fait ressortir le rapport entre eux et la structure de l'argumentation. Quatre aspects de ce résumé retiendront plus particulièrement notre attention.

En premier lieu, Luther a bien observé que Paul ne dit rien sur la communauté de Rome, ni sur les préoccupations de cette Église, et que les questions qu'il traite sont placées dans un cadre trop général pour qu'elles puissent s'appliquer uniquement à une Église particulière. La démarche de Paul est donc celle qui incombe à un « prédicateur évangélique » : sa première tâche est « de tout réprimander par la révélation de la Loi et des péchés¹⁸⁴ ». Luther appelle Paul un « véritable interprète de la Loi¹⁸⁵ ». Comme le fait remarquer Schild, il place Paul dans sa perspective générale de la Loi et de l'Évangile¹⁸⁶. Luther souligne donc que Paul va s'attacher durant les trois premiers chapitres à révéler le péché et à insister sur le fait que tous sont pécheurs, Juifs et païens¹⁸⁷, et à expliquer le rôle de la Loi. Il montre que ni la Loi, ni la nature ne permettent à l'homme d'accéder au salut. Mais il n'en reste pas là : il montre que Paul « commence à enseigner quel est le bon chemin, comment on doit devenir juste et être sauvé¹⁸⁸ ». C'est l'annonce de l'Évangile. Dans des termes très proches, Luther décrira le ministère des prophètes dans les préfaces aux livres prophétiques. Le lien est ici indirectement établi avec l'Ancien Testament.

Deuxièmement, en résumant le chapitre 4, il aborde des objections et critiques contre la justification par la foi, sans les œuvres. À l'aide de l'exemple d'Abraham, il revient sur le rapport entre foi et œuvres et insiste sur le fait qu'Abraham « a été justifié sans bonne œuvre aucune, par la foi seule¹⁸⁹ ». L'œuvre de la circoncision est une œuvre d'obéissance, explique encore Luther et elle n'a servi à rien pour sa justification. En suivant le texte de

¹⁸⁴ WA DB 7, 13, 27-28.

¹⁸⁵ WA DB 7, 15, 13.

¹⁸⁶ M.E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 190.

¹⁸⁷ Cependant, Luther fait une distinction entre eux : à la différence des païens, les Juifs ont eu la Parole de Dieu, mais n'y ont pas cru.

¹⁸⁸ WA DB 7, 15, 25-26.

¹⁸⁹ WA DB 7, 17, 5.

l'épître, il précise, approfondit et détaille ce qu'il a dit dans son explication des termes. Le chapitre 5 est l'occasion de rappeler quels sont les fruits – un concept néotestamentaire auquel Luther accorde une grande importance – et les œuvres de la foi. Il rappelle une fois encore, avec insistance que c'est la conséquence de l'œuvre du Christ, de sa mort et que c'est la foi seule qui justifie. Dans les chapitres 6 à 8, il revient sur la grâce et sur les notions de chair et d'Esprit, en montrant en particulier comment ils se combattent durant dans le cœur du croyant toute sa vie : l'être humain, considéré dans sa totalité est à la fois chair et Esprit, mais également le lieu de ce combat entre les deux, et le combattant. Le moyen de lutte contre la chair est la croix et la Passion du Christ ; et le croyant également de l'aide du Saint-Esprit qui mène ce combat et lui apportera la victoire finale. Dans les chapitres 12 à 16, la partie parénétiq ue de l'épître, Luther souligne combien la foi en Christ oriente l'homme dans sa façon d'agir et dans ses actes, donc sur les œuvres qui découlent de la foi. D'abord, sans la nommer comme telle, l'obéissance au premier commandement, en présentant le véritable culte : « Au chapitre 12, Paul enseigne quel est le véritable culte et il fait de tous les chrétiens des prêtres. Ils doivent offrir en sacrifice non pas de l'argent ou du bétail comme dans la Loi, mais leurs propres corps en tuant leurs mauvais désirs¹⁹⁰. » Soulignons au passage le rappel du sacerdoce universel, que Luther avait exprimé notamment dans l'*Appel à la noblesse allemande*. Ensuite, l'obéissance au deuxième commandement, l'amour du prochain, qui se manifeste dans la vie sociale, dans la recherche de la paix, dans l'attention aux plus faibles et le bon usage de la liberté en Christ. L'idée essentielle mise en exergue par Luther dans ces chapitres, c'est que « la foi ne chôme pas¹⁹¹ » (*Glaube feiret nicht*).

Troisièmement, dans sa présentation des chapitres 9 à 11, Luther aborde en particulier la question complexe de la prédestination : il ne traite certes pas tous les

¹⁹⁰ WA DB 7, 25, 11-13.

¹⁹¹ WA DB 7, 25, 17

problèmes particuliers que cette question soulève, mais l'envisage d'un point de vue pratique et pastoral. Il en souligne le côté consolateur et s'attache à détourner le lecteur des spéculations et des abîmes dans lesquels il peut tomber : « Ils ne peuvent que tomber de haut : ou bien ils désespèrent, ou bien ils s'exposent à tous les risques¹⁹². » Il donne alors un conseil très pastoral :

Mais toi, suis cette épître dans sa progression, préoccupe-toi d'abord du Christ et de l'Évangile, pour que tu reconnaisse ton péché et sa grâce, qu'ensuite tu luttas contre le péché ainsi que les chapitres 1 à 8 te l'ont enseigné. Après cela, quand tu seras arrivé au chapitre 8, sous la croix et la Passion, elles t'enseigneront correctement aux chapitres 9, 10 et 11 combien la prédestination est réconfortante¹⁹³.

Texte magnifique de sollicitude pastorale ! Luther insiste à nouveau sur le caractère central de la Passion et de la croix du Christ, le cœur de l'Évangile. Ce faisant, Luther explique qu'il y a des étapes et une progression dans la vie chrétienne dont le seul fondement est la foi : « C'est pourquoi il faut d'abord qu'Adam soit bien mort avant de supporter cette chose et de boire ce vin fort. Pour cette raison, prends garde de ne pas boire de vin quand tu es encore un nourrisson. Toute doctrine a sa mesure, son temps et son âge¹⁹⁴. »

Quatrièmement, conformément à son principe d'interprétation, à savoir que l'Écriture s'explique par l'Écriture, Luther appuie ses affirmations sur des textes bibliques tirés à la fois du Nouveau Testament – l'évangile de Jean, l'épître aux Galates – et de l'Ancien Testament – les psaumes, mais essentiellement la Genèse, en évoquant Adam et surtout Abraham. Ce dernier exemple montre que pour Luther, une affirmation du Nouveau

¹⁹² WA DB 7, 23, 38-39.

¹⁹³ « Du aber folge dieser Epistel in jrer ordnung, Bekümere dich zuor mit Christo und dem Euangelio, das du deine Sünde und seine Gnade erkennest. Darnach mit der sünden steitest, wie hie das j. ij. iij. iiij. v. vj. vij. viij. Cap. geleret haben. Darnach wenn du in das viij. komen bist, unter das Creutz und leiden, das wird dich recht leren die Versehung im ix. x. xj. Cap. wie tröstlich sie sey. » (WA DB 7, 25, 1-6.)

¹⁹⁴ WA DB 7, 25, 7-10.

Testament sur le lien entre la foi et les œuvres s'explique par un exemple de la manière dont ce lien a été vécu par un patriarche. Cette démarche de Luther met aussi en évidence le lien entre deux Testaments, l'unité de la Bible et la réalité du fil rouge qui le guide dans sa compréhension de l'Écriture : la Loi et l'Évangile et le caractère central de la justification par la foi.

Ainsi, Luther montre par sa manière de présenter l'épître que son contenu, et celui de toute l'Écriture, comme Loi et Évangile concerne chacun aujourd'hui comme hier, parce qu'il n'est pas enfermé dans le passé. Cette préface résume la lecture que fait Luther de cette épître et elle est toute entière centrée sur la justification par la grâce, par la foi seule. Cette lecture a marqué fortement à cette époque, et jusqu'à nos jours, la compréhension du Nouveau Testament. Dans le débat sur cette question fondamentale du salut par la foi, Luther remet en lumière ce qui dans le texte permet de comprendre ce qu'est la foi, la justice par la foi et par conséquent de mesurer les insuffisances de la justice par les œuvres. Pour faire « une lecture profitable » de cette épître, chacun est invité à s'interroger devant Dieu pour savoir si, en faisant ce que Dieu veut, il aime vraiment la volonté de Dieu. Cette question s'est imposée à la conscience du jeune moine. La préface à l'épître aux Romains nous montre où cela l'a conduit. Luther a vu très profondément ce qui est « l'Évangile le plus clairement exprimé » selon ses propres termes. La compréhension de la grâce et du salut par la foi, en un mot l'Évangile, est déjà présente dans l'Ancien Testament, en particulier chez les patriarches, l'exemple d'Abraham longuement développé par Luther en est une preuve évidente. C'est pourquoi cette épître « prépare un chemin d'accès à tout l'Ancien Testament¹⁹⁵ », thème que l'on retrouve ici une fois de plus, parce que l'unité de la Bible est un point capital pour le Réformateur. C'est un autre aspect de cette rupture déjà constatée avec l'exégèse traditionnelle de l'Église ; il ne pense pas ici à une allégorisation des textes

¹⁹⁵ WA DB 7,27, 23-24.

de l'Ancien Testament, mais il veut découvrir le sens caché et spirituel de la loi qui ne peut être comprise et accomplie que dans l'Esprit et la foi au Christ. Il prépare ainsi le résumé qu'il fera de l'Ancien Testament dans sa préface de 1523 : un livre qui enseigne la Loi et raconte les histoires de ceux qui ont obéi et de ceux qui n'ont pas obéi.

3. Les autres préfaces au corpus attribué à l'apôtre Paul

Après les deux grandes préfaces très développées que nous venons de présenter, Luther écrit pour chaque épître attribuée à l'apôtre Paul une préface assez courte qui se présente pour l'essentiel comme un résumé du contenu de l'épître chapitre par chapitre. Nous nous arrêterons un peu plus longuement sur la préface à la première épître aux Corinthiens car son résumé est plus développé que dans les autres épîtres.

A. La première préface à la première épître aux Corinthiens

Cette préface s'ouvre par un court paragraphe qui sert d'argument : « L'épître aux Romains, saint Paul l'a écrite au sujet de la foi et des œuvres de manière bien ordonnée. Mais dans cette première épître aux Corinthiens, il règle différentes questions qui ont surgi de cette épître aux Romains¹⁹⁶. » Luther donne l'impression d'inscrire ces deux épîtres dans un rapport de succession chronologique. Nous pensons avec Armbruster que cette remarque introductive n'est pas d'abord une remarque historique car il n'y a pas de rapport historique entre les deux épîtres ; elle est avant tout une constatation théologique pratique¹⁹⁷. Il nous semble cependant que par ce constat, Luther veut souligner un aspect concret et pratique de l'unité de la Bible : les livres ont des liens d'interdépendance les uns avec les autres par la manière dont certains thèmes sont repris ou précisés, peu importe les questions de

¹⁹⁶ WA DB 7, 80, 1-4.

¹⁹⁷ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 19 : « Dieser Satz ist nicht primär eine historische, sondern eine theologisch-sachliche Feststellung, er ist auch im Blick auf eine kursorische Lektüre des Neuen Testaments formuliert. »

chronologie qui ne l'intéressent pas ici. Mais cette remarque révèle aussi que le Réformateur envisage une lecture cursive suivie du Nouveau Testament¹⁹⁸, elle nous ouvre d'une certaine manière une fenêtre sur l'intimité de la piété de Luther et de sa manière de lire la Bible.

Si l'épître aux Romains consiste en une présentation méthodique de la doctrine du salut par grâce, par la foi seule, et dans sa seconde partie des œuvres qui en découlent, la première épître aux Corinthiens va développer et préciser les conséquences pratiques et les œuvres qui découlent de la foi dans le quotidien du croyant. Cette préface se présente comme un résumé chapitre par chapitre, qui fait ressortir une idée centrale de chaque chapitre et précise un point abordé dans la Préface au Nouveau Testament ou dans l'épître aux Romains. Suivant le raisonnement de Paul dans les deux premiers chapitres, Luther souligne l'opposition de la croix avec la sagesse du monde et insiste sur la vérité centrale et fondamentale de l'Évangile : la croix du Christ.

Dans son approche des troisième et quatrième chapitres, il insiste sur la manière de considérer les apôtres, ce qui lui permet d'expliquer d'où viennent les sectes : c'est préférer certains apôtres à d'autres et oublier la croix. Luther renvoie certes à la situation de l'Église de Corinthe, mais l'histoire de Corinthe est pour lui paradigme de l'histoire de l'Église : il évoque ainsi le grand schisme de 1054, qu'il explique par la place donnée à l'apôtre Pierre dans la chrétienté. Il induit indirectement que le même phénomène de sectes peut se dérouler à son époque.

Le résumé du cinquième chapitre est très rapide : il évoque la vraie excommunication, ce qui renvoie indirectement à sa propre situation. On retrouve la même brièveté dans le résumé du sixième chapitre, où il souligne que Paul dénonce les procès entre

¹⁹⁸ Luther, issu de la tradition monastique, la vivait sans doute lui-même de cette manière. Si l'on relie cette remarque à son activité de cours dans lesquels il traite de livres entiers et à ses prédications, dans lesquelles il commente le péripetées proposées par le lectionnaire, s'inscrivant ainsi dans la continuité de la tradition catholique, nous avons une indication des différentes approches de lecture de la Bible que le Réformateur propose à ses lecteurs : lecture cursive, mais aussi étude par livres ou passages particuliers.

chrétiens qu'il considère comme un comportement non chrétien. Mais il n'en dit pas plus, alors que ce thème sera développé en 1523 dans son traité *De l'autorité temporelle*¹⁹⁹.

On observe la même brièveté dans le résumé des chapitres suivants, où il traite de questions pratiques. Il met en avant les mises en garde et les avertissements du texte, en particulier contre l'orgueil, qui entraîne la chute des orgueilleux. Il insiste sur des aspects pratiques de l'amour fraternel, tel que l'attention que les forts doivent porter aux faibles, sujet déjà mentionné dans la préface aux Romains, ou encore sur le fait que le chrétien doit être serviteur des autres²⁰⁰.

Dans la suite du résumé, il insiste sur les aspects fondamentaux de la confession de foi : un seul Dieu, un seul Seigneur et un seul Esprit. Il insiste encore sur la diversité et l'unité : lui-même ne voulait pas créer de division dans l'Église, mais la réformer et maintenir son unité, en acceptant qu'il y ait de la diversité. Cependant, cette question de l'unité commençait à se poser aussi à l'intérieur du mouvement réformateur au moment où apparaissent des divisions à l'intérieur de ce mouvement.

Le ministère des prédicateurs et l'exercice des dons doivent servir à l'amélioration des gens, personne ne doit travailler pour sa propre gloire. On peut se demander si Luther ne vise pas par ses propos la papauté et les clercs de l'Église romaine. On sent dans sa manière de résumer l'épître le souci de l'Église qui l'animait. Cela est confirmé par le résumé du chapitre 15 : il ne souligne pas ce que Paul enseigne au sujet de la résurrection, mais insiste sur la dénonciation des hérétiques qui enseignent des erreurs au sujet de la résurrection de la chair. Pour le chapitre 16, il insiste sur l'aide fraternelle en subsistance matérielle, sur l'aide

¹⁹⁹ M. Luther, *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit*, MLO IV, p. 13-50 ; WA 11, 245-281. Il montre en particulier que le chrétien doit savoir renoncer à son droit pour lui-même, mais savoir défendre le droit d'autrui.

²⁰⁰ Voir M. Luther, *Le traité de la liberté chrétienne*, 1520. MLO II, p. 275-306 ; WA 7, p. 39-73. Il affirme en ouverture du traité : « Le chrétien est l'homme le plus libre. Maître de toutes choses, il n'est assujéti à personne. L'homme chrétien est en toutes choses le plus serviable des serviteurs ; il est assujéti à tous. (Voir MLO II, p. 275.)

aux pauvres. Il en parlera plus longuement dans un écrit concernant les caisses communes et le soutien aux pauvres²⁰¹.

Dans son résumé, le Réformateur suit le texte, mais par son insistance sur certains points précis, il accentue les aspects importants de sa doctrine et le fait de façon très concrète en reliant les affirmations de l'épître à sa propre situation ou à la situation de son époque.

B. La préface à la deuxième épître aux Corinthiens.

On retrouve dans cette préface le même schéma que dans la précédente. Elle s'ouvre par l'argument qu'il déduit du contenu de l'épître : Paul écrit pour louer et consoler les Corinthiens, qu'il a sévèrement repris dans la première épître. Luther souligne ici de façon pertinente le lien entre les deux épîtres.

Il revient sur le ministère d'un apôtre, et de tout ministre de l'Évangile pour en évoquer une nouvelle dimension qui jaillit du texte : la consolation²⁰². Dans le résumé des chapitres un à cinq, il revient sur l'opposition Loi Évangile, en insistant à nouveau sur la supériorité de l'Évangile sur la Loi en raison de la Croix, source d'espérance. Conformément à son affirmation de la préface aux Romains, « La foi ne chôme pas », Luther souligne avec insistance dans son résumé des chapitres six et sept la nécessité des œuvres qui doivent suivre la foi. Certes, le texte biblique le conduit à cela, mais sa manière de présenter le résumé fait ressortir l'accent qu'il place sur ce qu'il considère comme l'essentiel. On retrouve des thèmes fondamentaux de sa théologie déjà abordés dans la préface précédente : encourager à la persévérance dans l'Évangile, l'importance des œuvres et du soutien matériel aux pauvres – il ajoute dans cette préface le lien avec le livre des Actes –, la dénonciation des faux apôtres et la dénonciation des pécheurs qui ne se repentent pas. On retrouve donc

²⁰¹ Voir M. Lienhard et M. Arnold (dir.), Luther, *Œuvres*, t. II, « Organisation d'une caisse commune » (trad. Annemarie Lienhard), p. 79-86.

²⁰² Cette insistance sur la consolation reviendra dans bien des préfaces ultérieures, en particulier au livre de Daniel (voir p. 203ss) ou à l'Apocalypse (voir p. 191ss).

quelques-uns des grands thèmes déjà abordés dans les préfaces précédentes, mais présentés sous d'autres aspects.

Après l'épître aux Romains et les deux préfaces aux Corinthiens, il s'agit d'examiner à présent les autres préfaces aux épîtres de Paul²⁰³, à commencer par les épîtres adressées à des Églises. Nous les suivrons dans l'ordre du Canon biblique, car il est difficile de dater avec précision la rédaction de ces préfaces²⁰⁴. Nous commencerons donc par la Préface aux Galates.

C. La préface à l'épître aux Galates

Comme les préfaces aux épîtres aux Corinthiens et ensuite les autres préfaces aux différentes épîtres attribuées à Paul, cette préface se présente sous forme d'un résumé du contenu de l'épître chapitre par chapitre. L'épître aux Galates avait une importance particulière pour Luther, en raison du sujet traité, l'opposition entre le salut par les œuvres et le salut par grâce, entre la Loi et l'Évangile et la liberté chrétienne²⁰⁵.

Suivant les informations qui se trouvent dans l'épître, Luther expose l'argument de l'épître et les circonstances de son écriture dans le premier paragraphe de la préface :

Les Galates avaient été conduits par saint Paul de la Loi à la vraie foi chrétienne et à l'Évangile. Mais après son départ vinrent les faux apôtres, qui étaient des disciples des

²⁰³ Nous ne discuterons pas ici les données de la critique et de l'exégèse moderne concernant l'authenticité paulinienne ou non des certaines des épîtres. Nous les considérons à la manière dont Luther les tenait.

²⁰⁴ Rappelons que l'on peut seulement établir en fonction des lettres de Luther que la préface aux Romains a été la dernière à être livrée à l'imprimeur, en septembre 1522, juste avant l'impression de l'ensemble du Nouveau Testament.

²⁰⁵ Luther a donné à plusieurs reprises un cours sur les Galates : le 27 octobre 1516, il commence son cours sur l'épître aux Galates et le poursuit jusqu'en 1517 ; il le retravaillera en février-mars 1519. En 1535, il publie un deuxième cours sur cette épître – une deuxième édition paraîtra en 1538 -. Les circonstances ayant changé, Luther a lui-même porté une appréciation critique sur ses deux premiers commentaires : ils n'étaient plus pertinents pour cette époque et n'étaient que ses premières réflexions critiques sur le salut par les œuvres. Il a également pris ses distances avec Jérôme et Erasme, qu'il suivait en grande partie dans son commentaire de 1519 mais dont il s'est détaché à partir de 1523 et avec lesquels il était dans une vive polémique. Voir WA 40 I, p. 1-2.

vrais apôtres ; ils firent revenir les Galates en arrière et leur firent croire qu'ils seraient sauvés par les œuvres de la Loi et qu'ils commettraient un péché s'ils n'observaient pas les œuvres de la Loi, comme le recommandaient aussi certaines personnes importantes à Jérusalem, Actes 15²⁰⁶. C'est contre ces gens-là que saint Paul brandit son ministère²⁰⁷.

Luther reprendra presque mot pour mot ce qu'il écrit ici au début de son cours sur les Galates de 1535. On peut penser que Luther résume dans cette préface l'essentiel de ses cours. L'épître aux Galates est une lettre écrite par Paul pour s'opposer aux judaïsants, c'est-à-dire ceux qui prênaient une stricte observance de la Loi juive, donc selon le point de vue de Luther, le salut par les œuvres. Il ne précise pas qui sont les Galates, mais il pointe le problème qui les concerne : leur attitude est comprise comme un retour en arrière. S'il peut identifier les judaïsants de l'épître comme « des disciples des vrais apôtres » en s'appuyant – conformément à son principe d'interprétation de la Bible – sur le récit du Concile de Jérusalem dans le chapitre 15 du livre des Actes, il n'actualise pas son propos, même si l'on perçoit à travers l'insistance sur ce point une critique voilée contre la doctrine de l'Église romaine, mais peut-être aussi contre les groupes sectaires qui commençaient à apparaître à cette époque au sein du mouvement réformateur. Peut-être Luther vise-t-il indirectement les iconoclastes comme Carlstadt dont il a dès 1521-1522 dénoncé les abus. Ils se référaient en effet à la stricte application du troisième commandement interdisant les images et toute représentation²⁰⁸. Ainsi, dès les premières lignes de la préface, il présente l'enjeu de l'épître : le salut par les œuvres contre le salut par la grâce, par la foi, autrement dit l'opposition Loi Évangile.

²⁰⁶ Ac 15, 1.

²⁰⁷ « Die Galater waren durch S. Paulum zu dem rechten Christen glauben, und ins Euangelium von dem Gesetz gebracht. Aber nach seinem abschied kamen die falschen Apostel, die der rechten Apostel Jünger waren, und wandten die Galater wider umb, das sie gleubten, Sie müsten durch des Gesetzes werck selig werden, und theten sünde, wo sie nicht des gestzes werck hielten. Wie Act. xv Auch etliche zu Jerusalem hohe Leute furgaben. DJesen zu entgegen, hebet S. Paulus sein Ampt hoch. » (WA DB 7, 173, 1-11.)

²⁰⁸ Ces tendances judaïsantes seront combattues en particulier en 1538 dans son traité *Widder die Sabatther*, WA 50, p. 312-327.

La réponse de Paul consiste à montrer quel est son ministère. Luther souligne le caractère divin de son apostolat et sa validité. Il retient cette affirmation essentielle : il n'y a pas d'autre Évangile que celui qu'il prêche. En retenant ce point dans son résumé, Luther se l'approprie d'une certaine manière et fait valoir son propre ministère.

Luther utilise un vocabulaire très précis : « Les Galates avaient été conduits par Saint Paul de la Loi à la vraie foi chrétienne et à l'Évangile. » L'expression « vraie foi chrétienne » n'appartient pas à l'épître, mais elle est employée par Luther pour définir l'Évangile tel qu'il le comprend et elle marque l'opposition à la doctrine du salut par les œuvres enseignée par l'Église de son temps, qu'il considère comme une fausse foi.

Une fois l'argument énoncé, Luther résume brièvement l'épître par groupe de deux chapitres, en suivant rigoureusement le texte. Il ne fait que souligner dans le résumé l'opposition Loi - Évangile, en montrant les conséquences respectives de la Loi et de l'Évangile. Il reprend son idée réformatrice fondamentale déjà abordée dans la Préface au Nouveau Testament : au centre de l'Évangile, il y a le Christ et c'est Lui qui accomplit le salut. Le salut s'obtient par la foi, sans mérite, sans œuvres, sans la loi, mais par le Christ seul. Seul le Christ justifie.

Cependant, Luther ne se contente pas de résumer le contenu de l'épître. Il le fait de manière à souligner la pertinence des affirmations de l'apôtre pour tous les temps. C'est ainsi qu'il écrit : « C'est sans mérite, sans œuvres, sans la Loi, mais seulement par le Christ que chacun doit devenir juste²⁰⁹. » « Chacun » souligne que ce qui était vrai du temps de l'apôtre l'est encore du temps de Luther et l'est pour tous les temps. C'est ce qui permet à chaque croyant, quelle que soit l'époque, de s'approprier le texte et de l'appliquer à sa situation.

Un autre aspect mérite d'être souligné. Luther montre que Paul explique ce qu'il annonce par des citations bibliques : c'est bien l'application du principe, cher à Luther, selon

²⁰⁹ WA DB 7, 173, 17-18.

lequel l'Écriture s'explique par elle-même. Si Paul annonce bien le salut par grâce, par la foi seule conformément à l'Écriture, Luther le fait aussi et l'épître lui permet de montrer combien son ministère est apostolique et conforme à l'Écriture : ainsi, la prédication du véritable Évangile est ce qui relie l'époque de Paul et celle de Luther, comme le montre Schild²¹⁰.

Dans le résumé des deux derniers chapitres, Luther insiste sur les conséquences pratiques du salut : il parle des « œuvres de l'amour qui doivent être la conséquence de la foi²¹¹ », sans entrer dans le détail. Ce qui importe essentiellement, c'est de remettre dans le bon sens le rapport entre œuvres et foi : la foi d'abord, les œuvres ensuite, comme conséquences de la foi. Ce thème est déjà abordé dans la préface aux Romains, mais il est largement développé dans d'autres ouvrages du Réformateur tels que le traité *De la liberté du chrétien* ou *Des bonnes œuvres*²¹², antérieurs aux préfaces de 1522.

La manière dont est formulé l'argument fait penser à certaines préfaces que l'on trouve dans les Bibles actuelles qui s'attachent à donner des indications historiques sur le contexte des épîtres. Mais pour Luther, le contexte historique n'a d'intérêt que parce qu'il permet de comprendre un point essentiel de sa doctrine : le salut par la foi. On se trouve là face à un exemple de ce que Denis Kraege appelle une lecture dogmatique de la Bible²¹³.

D. La préface à l'épître aux Éphésiens

Cette préface très courte se présente également sous forme d'un résumé chapitre (ou groupe de chapitres) par chapitre. Mais on observera une nouvelle fois que la manière dont Luther résume l'épître induit la lecture qu'il en propose à ses lecteurs. À la différence de

²¹⁰ M.E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 197

²¹¹ WA DB 7, 173, 23-24.

²¹² Voir à ce sujet Marc Lienhard, *Luther ses sources*, p. 351-353.

²¹³ Voir J.-D. Kraege, *L'Écriture seule. Pour une lecture dogmatique de la Bible : l'exemple de Luther et Barth*, Genève, 1995, p. 249-293.

l'épître aux Galates, il ne donne pas d'argument et ne situe pas l'épître dans le contexte de l'époque. Il en aborde directement le contenu.

Tout en suivant le texte biblique, son résumé s'articule autour de trois points que l'on trouve déjà dans la préface à l'épître aux Galates. Il insiste d'abord sur la nature de l'Évangile en s'attachant en particulier à son caractère éternel, « prévu de toute éternité par Dieu seul », et sur le rôle central du Christ qui donne le salut à ceux qui croient en Lui. Il reprend une fois de plus le thème central de la Préface au Nouveau Testament et des grands principes réformateurs. Il précise le double aspect de l'œuvre du Christ et du salut : « devenir juste, pieux et vivant » et « être sauvés et libérés de la Loi, du péché et de la mort²¹⁴ ». Il s'agit pour le Réformateur d'aider le lecteur à consolider sa foi.

Ensuite, il avertit « qu'il faut éviter les déviations doctrinales et les commandements des hommes²¹⁵ » pour rester attaché au Christ seul qui donne tout en plénitude. Il vise ici indirectement, comme dans la préface à l'épître aux Galates, les pratiques de l'Église romaine ou celles des sectes naissantes au sein du mouvement réformateur. Ainsi, Luther veut mettre en garde le lecteur et de l'aider à rester ferme dans la « vraie foi ». En parlant en « nous », il agit en pasteur qui veut permettre à ses lecteurs contemporains de s'approprier le texte mais ce faisant, il fait résonner le texte à chaque époque.

Enfin, en résumant les deux derniers chapitres de l'épître, il fait apparaître un autre thème important pour lui : la foi doit se prouver et se vivre dans la vie quotidienne. Comme les deux précédents points, Luther l'a déjà évoqué dans la fin de la Préface au Nouveau Testament et dans la préface à l'épître aux Galates. Mais cette mise en pratique a pour lui deux aspects qu'il met en avant : d'une part, il s'agit de prouver la foi par de bonnes œuvres, d'autre part il s'agit de « combattre contre le diable avec des armes spirituelles²¹⁶ ». Luther

²¹⁴ WA DB 7, 191, 7. Cette trilogie diffère quelque peu de celle que l'on retrouve habituellement chez Luther : « être délivré du péché, de la mort et de l'enfer ».

²¹⁵ « [Er] leret meiden die Nebenlere und Menschengesetz » (WA DB 7, 191, 9-10).

²¹⁶ WA DB 7, 191, 14-15.

visé ici sans doute essentiellement le combat spirituel de chaque croyant pour rester fidèle au Seigneur, et lui-même l'a vécu ainsi. Mais peut-être faut-il aussi entendre le combat contre les puissances du mal et de ceux qu'il assimile aux agents du diable, en particulier la papauté et ses adversaires²¹⁷.

Luther termine son résumé par la croix, qu'il présente ici comme source d'espérance. C'est donc vers la croix, le cœur de l'Évangile, qu'il tourne le regard de ses lecteurs, dans le seul but de les encourager à tenir ferme. Observons encore que cette préface se présente comme une inclusion : elle s'ouvre avec l'Évangile manifesté dans le Christ, et elle s'achève avec la croix, cœur de l'Évangile, l'œuvre essentielle du Christ. Ce qui est entre ces deux pôles vient préciser comment il comprend l'Évangile. Le résumé ne sert ici qu'à affirmer les fondements de la foi et l'importance de sa mise en pratique dans la vie quotidienne qui forment le cœur de la lecture de cette épître²¹⁸.

E. La préface à l'épître aux Philippiens

Comme dans la Préface aux Galates et aux Éphésiens, Luther propose un résumé peu développé de cette épître chapitre par chapitre, en insistant sur les mêmes thèmes : la nature de l'Évangile, la persévérance dans la vraie foi et la résistance aux fausses doctrines, ainsi que les œuvres qui doivent découler de la foi, en particulier l'amour. Il commence par l'argument qui énonce les deux objectifs de l'épître. D'une part « saint Paul loue les Philippiens²¹⁹ », d'autre part, « il les exhorte à demeurer dans la vraie foi, à y persévérer et à grandir dans l'amour²²⁰ ». On remarquera que Luther ne donne aucune indication concernant et ne se réfère même pas au récit des Actes des Apôtres relatant la visite de Paul

²¹⁷ Voir à ce sujet M. Lienhard, *Luther, ses sources*, p. 238-239.

²¹⁸ Voir Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 196.

²¹⁹ WA DB 7, 211, 1.

²²⁰ WA DB 7, 211, 1-2

à Philippe²²¹. Une fois encore, les questions historiques ne l'intéressent pas ici. Ce qui compte, c'est le message que Paul adresse aux Philippiens.

D'autre part, « il les exhorte à demeurer dans la vraie foi, à y persévérer et à grandir dans l'amour²²² ». Dans cette préface, Luther insiste davantage, dans un souci très pastoral, sur la manière dont Paul encourage les Philippiens pour qu'ils puissent résister aux faux apôtres et à leurs enseignements. Il détaille la nature de la justice humaine issue des œuvres : elle est sans foi, elle « fait du ventre le dieu » de ceux qui la pratiquent ; elle est idolâtrie, et ce qui est le plus important, elle fait d'eux « des ennemis de la croix du Christ ». Il est là encore difficile d'identifier ceux que Luther vise par cette critique : s'agit-il du clergé et de ses excès, des théologiens scolastiques auxquels il a opposé sa théologie de la croix en 1518, de tous ceux qui recherchent leurs propres intérêts au détriment de l'Évangile ou de ses adversaires au sein du mouvement réformateur ? En tout cas, Luther oppose cette justice humaine, qu'il dénonce, à la véritable justice du chrétien : c'est la justice du Christ manifestée à la croix. Une fois encore, il oriente le lecteur vers la croix du Christ. C'est donc à nouveau le cœur de sa pensée réformatrice que Luther met en avant dans cette préface.

Mais il n'en reste pas au texte et souligne la portée universelle de ce qu'il dit : « Mais parce que les faux apôtres et ceux qui enseignent les œuvres font *toujours*²²³ du tort à la foi²²⁴... ». L'emploi du mot « toujours » montre que pour Luther ce texte résonne jusqu'à son époque et permet au lecteur de s'approprier le texte. On observera que Luther ne dit rien sur le thème de la joie qui revient à plusieurs reprises dans l'épître²²⁵. Il se concentre sur les fondements de l'Évangile.

²²¹ Voir Ac 16, 11-40.

²²² WA DB 7, 211, 1-2

²²³ C'est nous qui soulignons

²²⁴ WA DB 7, 211, 6-7.

²²⁵ Voir Ph 1, 5 ; 19 ; 2, 17-18 ; 28-29 ; 3, 1 ; 4, 4.

F. La préface à l'épître aux Colossiens

À la différence des préfaces étudiées jusqu'à présent, Luther commence cette préface par des considérations sur les liens existant entre la préface aux Colossiens et celle aux Éphésiens, de même qu'entre l'épître aux Romains et celle aux Galates. Luther a été sensible aux similitudes de thèmes : « L'épître aux Colossiens tient de celle aux Ephésiens et expose en un bref aperçu le même contenu qu'elle²²⁶. » Schild fait remarquer que Luther ne s'interroge pas sur les raisons de l'ordre canonique des épîtres²²⁷, mais il nous semble que le Réformateur veut plutôt, une fois encore, souligner à sa manière l'unité du Nouveau Testament et l'articulation des épîtres entre elles quant au contenu.

Luther ne donne pas d'indications sur les destinataires de la lettre ni sur leur situation, mais propose un résumé de l'épître chapitre par chapitre, qu'il articule autour des thèmes déjà abordés dans les précédentes préfaces. Il commence par rappeler la nature de l'Évangile en soulignant que Paul « développe ce que sont l'Évangile et la foi²²⁸ », centré sur le Christ seul, et le Christ crucifié. Il ajoute une précision liée au texte de l'épître, qu'il suit attentivement : « [l'Évangile et la foi sont] une sagesse qui permet de reconnaître le Christ comme seul Seigneur et Dieu, crucifié pour nous²²⁹ ». Il exprime de la sorte pour la première fois dans ses préfaces l'idée que la sagesse, c'est de reconnaître le Christ : ainsi l'Évangile est non seulement une bonne nouvelle, mais c'est aussi un chemin de vie centré sur le Christ. Luther reviendra sur la définition du sage dans les préfaces aux Proverbes en 1524 et 1534. L'expression mise en avant par Luther « Crucifié pour nous » montre la portée universelle de la croix, à savoir que si le Christ est crucifié pour nous, alors ce que dit Paul dans cette préface nous concerne aussi. Le sens de la croix, la sagesse, est révélé par le ministère de

²²⁶ WA DB 7, 225, 6-8.

²²⁷ M.E. Schid, *Abendländische Vorreden*, p. 196

²²⁸ WA DB 7, 225, 11.

²²⁹ WA DB 7, 225, 11-12.

Paul, mais Luther avait conscience d'être aussi à son époque celui qui a ramené l'Évangile à la lumière.

Il poursuit par le souci que les chrétiens tiennent bon dans la foi et en se laissent pas séduire par de fausses doctrines : « [Paul] met les Colossiens en garde contre les doctrines humaines qui sont en tout temps opposées à la foi ²³⁰. » L'expression « en tout temps » inclut donc le temps de Luther et lui permet de dénoncer indirectement la doctrine de l'Église romaine.

Il termine en soulignant à nouveau les conséquences pratiques de la foi qui consistent en de bonnes œuvres que les chrétiens doivent pratiquer. Dans cette préface encore, le résumé est théologique et sert à affirmer les grands principes de la Réforme.

G. La préface à la première épître aux Thessaloniens

Cette préface est un résumé assez précis chapitre par chapitre. Elle s'ouvre par l'argument de l'épître : Paul a écrit cette épître « poussé par un amour particulier [pour les Thessaloniens] et par un souci apostolique²³¹ ». Ce souci se traduit de trois manières. Tout d'abord en montrant la fidélité des Thessaloniens au travers des épreuves endurées qui les rendent conformes au Christ crucifié. L'Évangile se vit sous la croix ; l'épreuve et la persécution sont pour lui une marque de la véritable Église et de la fidélité au Christ. On ne peut s'empêcher de penser que Luther trouvait un écho particulier à sa situation dans cette épître, lui qui avait été excommunié et mis au ban de l'Empire.

Ensuite, il s'exprime par le soin apporté par l'apôtre à ce que les Thessaloniens tiennent bon dans la foi sans se laisser détourner par les fausses doctrines et par la mise en garde contre les péchés. Enfin, il rappelle l'importance des bonnes œuvres – ici essentiellement se faire du bien les uns aux autres. On retrouve donc des thèmes déjà

²³⁰ WA DB 7, 225,14-15.

²³¹ WA DB 7, 239, 1-2.

abordés dans les autres préfaces : l'insistance sur la foi, l'Évangile et les actes qui en découlent, avec pour corollaire le refus des doctrines humaines et du salut par les œuvres. Certes, on ne retrouve pas dans cette préface d'actualisation directe, mais la référence à l'époque et à la situation du Réformateur est perceptible en arrière plan.

Par ailleurs, en raison du contenu de l'épître, deux thèmes nouveaux apparaissent : la résurrection des morts²³² et le jugement dernier, sujets que Luther ne développe pas davantage.

H. Préface à la deuxième épître aux Thessaloniens

Cette préface commence par l'argument et les circonstances de rédaction de l'épître : Paul répond à une question des Thessaloniens concernant une mauvaise compréhension du jugement dernier. Ces remarques introductives montrent combien Luther est attentif aux questions d'eschatologie qui vont le préoccuper de plus en plus, surtout après 1530. Luther utilise une formule générale : « comme il arrive d'habitude qu'une question en fasse toujours naître une autre, par une fausse manière de comprendre, les Thessaloniens ont compris que le Jugement dernier était déjà là²³³ ». Cette formule établit le lien entre les deux épîtres aux Thessaloniens et montre que le texte de l'épître concerne aussi l'aujourd'hui de Luther, confronté aux mêmes types de situations et de questions. La question du Jugement dernier était en effet importante à cette époque, et peut expliquer en partie la démarche réformatrice de Luther, dans la mesure où il s'agissait de savoir comment être sûr que l'on échapperait à la condamnation et que l'on serait sauvé.

La suite de la préface consiste en un résumé de chaque chapitre. Il nous faut cependant nous arrêter sur le deuxième paragraphe de cette préface. Le résumé se fait

²³² Luther présente le développement sur la résurrection dans 1 Th 4, 13-18 comme une réponse à une question des Thessaloniens que Timothée aurait transmise de leur part à Paul. Mais rien ne l'indique dans le texte biblique. Luther construit un scénario à partir d'informations qu'il extrapole du texte.

²³³ WA DB 7, 251, 5-8.

interprétation qui permet à Luther d'exposer les signes annonciateurs du jugement dernier tels qu'il les comprend : la disparition de l'Empire romain, la venue de l'Antichrist qui égarrera le monde par de fausses doctrines²³⁴ jusqu'à ce que le Christ revienne ; la mort de l'Antichrist par la prédication spirituelle, c'est-à-dire l'Évangile, prédication orale puissante et efficace qu'il a décrite dans sa Préface au Nouveau Testament. Il présente donc dès 1522 une vision de la fin des temps qu'il développera en détail en particulier dans la Préface à Daniel de 1530 et dans l'ajout de 1541 : il en viendra à affirmer que c'est Lui, Luther qui en remettant l'Évangile au jour fera mourir l'Antichrist, à savoir la papauté qui, selon Luther, égare le monde par ses fausses doctrines telles les indulgences, la messe ou le droit canon et les Décrétales²³⁵. C'est une première esquisse d'interprétation du sens de l'histoire à la lumière du texte biblique. Luther ne s'en prend pas ici directement au pape, ce n'est pas encore le temps de l'opposition la plus virulente contre ce dernier, même s'il l'a déjà attaqué très rudement en 1520-1521. Mais on perçoit déjà le souci du déroulement de l'histoire qui habite Luther : il pressent que l'histoire est en marche vers le jugement dernier et il pressent que son époque en était proche. Toutefois, en 1522, il reste vague alors qu'il va développer une chronologie plus précise dans ses écrits à partir de 1530²³⁶.

Si par l'allusion aux fausses doctrines, Luther pense certainement aux doctrines de l'Église romaine, peut-être songe-t-il aussi aux enseignements des mouvements sectaires en train de naître, ou aux enseignements d'autres religions.

Le troisième chapitre est résumé sous le vocable global d'exhortations. Luther insiste en particulier sur l'une d'entre elles qui concerne les paresseux : il vise expressément de façon très polémique le clergé de son époque, accusé de paresse et de profiter des gens.

²³⁴ Luther précisera de plus en plus clairement que l'Antichrist c'est le pape. Ce chapitre 2 prendra d'ailleurs toujours plus de place dans le combat de Luther contre la papauté. Voir Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 256.

²³⁵ Il s'en prendra violemment à la messe et aux Décrétales dans le commentaire du chapitre 11 de la préface à Daniel en 1541.

²³⁶ Voir *Supputatio annorum mundi* de 1541, traité dans lequel il livre une vision du déroulement de l'histoire et affirme la proximité du retour du Christ (WA 53, 22-182).

Voyons à présent comment Luther présente les épîtres dites pastorales, adressées à des personnes particulières, responsables d'Église ou collaborateurs, et quels thèmes il y développe.

I. La préface à la première épître à Timothée.

Dans cette préface, on retrouve la même structure que dans les précédentes. D'abord l'argument : Paul a écrit cette épître pour que tous les évêques y trouvent un modèle de la manière d'enseigner et de gouverner l'Église. Par cette formulation actualisante, Luther montre que cette épître concerne aussi les évêques de son temps et de tous les temps. Elle revêt un caractère critique contre le clergé de son époque, mais également un caractère positif pour la formation du clergé de la Réforme. Ici apparaît clairement pour la première fois dans les préfaces la question de l'Église et de son gouvernement.

Or le point essentiel sur lequel Luther insiste, c'est que pour bien diriger l'Église, il faut se centrer sur l'Évangile et sur le Christ. Marc Lienhard rappelle que déjà en 1521, dans une réponse au théologien romain Ambroise Catharin, Luther évoque « les trois signes qui, dans la chrétienté, attestent que le Christ est à l'œuvre : le baptême, l'eucharistie et l'Évangile. C'est l'Évangile qui est le plus important²³⁷. » Luther écrit en effet dans cette réponse : « de l'Évangile seul et par l'Évangile seul l'Église est conçue, formée, nourrie, engendrée, constituée, bref toute la vie et toute la substance de l'Église consistent en la Parole de Dieu²³⁸ ». Il s'agit de l'Évangile prêché. C'est pourquoi il distingue les bons prédicateurs, ceux qui enseignent l'Évangile, et les mauvais, ceux qui enseignent la Loi à côté de l'Évangile et le salut par les œuvres. Un évêque doit être fidèle à l'Évangile, annoncer l'Évangile et le Christ et s'opposer aux fausses doctrines humaines, contrairement

²³⁷ M. Lienhard, *Luther, ses sources*, p. 380.

²³⁸ WA 7, 721, 12, cité par M. Lienhard, *ibid.*

à ce qui se passe à son époque. Il n'est pas étonnant alors que Luther présente cette épître comme un résumé de la doctrine chrétienne : « à quoi sert la Loi et ce qu'est l'Évangile²³⁹ », des thèmes abordés dans la Préface au Nouveau Testament.

Il poursuit le résumé de l'épître chapitre par chapitre en soulignant des aspects pratiques de la vie et de la discipline dans l'Église. Il insiste en particulier sur le rôle des évêques : un bon évêque est celui qui reste attaché « au pur Évangile » et qui l'annonce en paroles et en actes sans se perdre dans des discussions oiseuses. Le texte est aussi l'occasion de dénoncer, dans son résumé du chapitre 4,

les faux évêques et le faux clergé lequel est à l'opposé celui dont nous avons parlé auparavant, où il n'y aura pas de telles personnes, mais des gens qui interdiront le mariage et la nourriture et qui propageront avec des doctrines humaines, tout le contraire de l'image qu'il a montrée²⁴⁰.

La critique est à peine voilée contre le clergé et les doctrines de l'Église romaine, ici en particulier l'interdiction du mariage, alors qu'il souligne que dans le texte, il est question des évêques, des prêtres *et de leurs femmes*²⁴¹. Luther reviendra sur ce point avec virulence en 1541 dans la Préface à Daniel.

Arrêtons-nous encore brièvement sur une remarque de Luther dans son résumé du chapitre 5 : « au chapitre 5, il ordonne [...] aussi de quelle manière il faut honorer ou châtier des évêques et des prêtres qui sont justes ou au contraire dignes d'un châtement²⁴² ». On peut voir dans cette présentation qu'il attribue à la communauté chrétienne le droit de juger du travail et de la qualité d'un évêque ou d'un prêtre. Il développera ce thème, dont on trouve

²³⁹ WA DB 7, 259, 3-6. Voir M.E. Schild *Abendländische Bibelvorreden*, p. 197.

²⁴⁰ « den falschen bischoff und geystlichen stand, der dem vorgesagten entgegen ist, da solche person nicht seyn werden, sondern die ehe und speyse verpieten, und gantz das widderspiel mit menschen leren treyben solten, des bilds, das er angetzeyget hat. » (WA DB 7, 258, 17-20.)

²⁴¹ C'est nous qui soulignons.

²⁴² WA DB 7, 259,

ici l'une des sources, dans son traité *Qu'une assemblée ou communauté chrétienne a le droit et le pouvoir de juger de toutes les doctrines, d'appeler, d'installer et de destituer des prédicateurs* de 1523²⁴³.

Cette préface se présente, comme d'autres, comme une inclusion : il commence et termine par le rôle des évêques et leur nécessaire attachement à l'Évangile et au Christ qu'ils sont chargés d'annoncer : c'est ce qui détermine la qualité d'un évêque ou d'un prêtre. Entre ces deux pôles, Luther présente des aspects de la bonne direction d'une communauté chrétienne.

Portons pour terminer un regard diachronique sur cette préface. En effet, deux petits ajouts datés de 1530, viennent renforcer et préciser la pensée du réformateur. Dans son résumé du premier chapitre, il présente en 1522 Paul « comme un exemple réconfortant pour les pécheurs ». En 1530, il ajoute « et pour les consciences troublées ». Par ces mots « et les consciences troublées », il faut peut-être comprendre qu'il s'agit des consciences affligées par leur péché, des chrétiens scrupuleux – un thème récurrent chez Luther. Mais il pourrait également s'agir des chrétiens troublés par les fausses doctrines que Luther a dénoncées.

Le deuxième ajout concerne les diacres dont il parle dans le résumé du chapitre 3. S'il ne fait que les mentionner en 1522, en 1530, il précise « diacres de l'Église ». Sans doute voulait-il souligner qu'il s'agit là d'un véritable ministère de l'Église, ou souligner la responsabilité sociale de l'Église au sein de la société. Pour autant, moins que Calvin ou Bucer, Luther ne s'attardera dans ses écrits sur ce ministère.

J. La préface à la deuxième épître à Timothée.

Luther présente d'abord l'argument de l'épître : il s'agit d'une lettre d'adieux de Paul à Timothée pour l'exhorter « à continuer à prêcher l'Évangile comme il a commencé de le

²⁴³ Voir M. Lienhard et M. Arnold (dir.), Luther, *Œuvres*, t. II, Paris, 2017, p. 51-63 (trad. Franck Gueutal).

faire²⁴⁴ », « un testament de Paul » pour reprendre l'expression de Armbruster²⁴⁵. Luther insiste ici comme il l'a fait dans les autres préfaces sur la nécessaire persévérance du chrétien et ajoute une fonction à l'évêque : « toujours veiller », être vigilant en plus de se mettre en peine pour l'Évangile, ce qu'il avait déjà dit dans la préface à la première épître à Timothée. On peut percevoir dans ces propos une critique indirecte contre les évêques de son temps, accusés de négligence. Sur ce point, la manière dont Luther s'exprime montre qu'il pense à son époque et il veut encourager les prédicateurs de son temps à persévérer. Car il dresse un constat amer : comme du temps de Paul, des gens tombent et ne restent pas fidèles à l'Évangile, et des faux docteurs se lèvent partout. Luther pense à nouveau aux mouvements sectaires qui commencent à se développer au sein du mouvement réformateur. En résumant l'épître, Luther actualise la situation de l'époque de Paul et l'applique à la sienne et à sa propre situation.

Le résumé des deux derniers chapitres de l'épître est centré sur les questions d'eschatologie, l'annonce des temps de la fin et les signes, en particulier les vices, qui en indiquent la proximité. Là encore, Luther applique le texte à la situation de son temps et pour lui, le constat est sans appel : de très nombreux signes annoncés par Paul s'accomplissent à son époque. Il induit donc l'idée que la Fin est proche, comme il l'a fait dans les préfaces aux épîtres aux Thessaloniens. Il développera et précisera ces critiques contre les manquements, les travers, les vices et la fausse vie spirituelle du clergé de son époque dans ses polémiques ultérieures de plus en plus virulentes contre l'Église romaine et le pape, mais il n'épargnera pas non plus les « sectaires ». La préface devient ici outil de polémique, qui veut ouvrir les yeux des contemporains sur la situation spirituelle de l'Église et du clergé, et par conséquent sur la situation spirituelle dans laquelle les chrétiens se trouvent eux-mêmes et les dangers auxquels ils sont confrontés.

²⁴⁴ WA DB 7, 273, 1-2.

²⁴⁵ Voir J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 43.

K. La préface à l'épître à Tite

Suivant le modèle des préfaces précédentes, Luther commence par l'argument : l'épître est présentée comme une sorte de catéchisme universel pour tous les chrétiens. La formule « toutes sortes de choses qu'un chrétien doit nécessairement savoir et vivre²⁴⁶ » montre la portée générale pour tous les temps de ce que Paul enseigne. Il souligne également les deux dimensions de l'Évangile que l'on trouve dans les préfaces des épîtres adressées aux Églises : le contenu, ce qu'est l'Évangile et qu'il faut connaître, mais aussi et de façon inséparable, sa mise en pratique, c'est-à-dire les conséquences éthiques et les œuvres qui en découlent pour chacun, tant dans la vie personnelle que dans la vie en société. Avec, en toile de fond, la distinction entre Loi et Évangile, cette préface oriente ainsi la lecture de l'épître : elle met l'accent d'une part sur l'importance de l'Évangile, de sa prédication, sur la grâce et sur l'œuvre du Christ, et d'autre part sur le combat contre les doctrines humaines, le salut par les œuvres et le refus des relations avec les hérétiques. C'est le programme du mouvement réformateur réaffirmé ici de façon indirecte à travers sa proposition de lecture de l'épître. C'est également le sens qu Luther donne à son ministère.

Portons un regard diachronique sur cette préface. En 1522, Luther parle en résumant le chapitre 1 des faux docteurs qui « détournent les consciences de la liberté chrétienne pour les enfermer dans la prison de leurs œuvres humaines, qui pourtant ne servent à rien ». En 1530, il accentue son propos : « la prison de leurs œuvres humaines comme si elles devaient rendre juste devant Dieu²⁴⁷ ». En 1522, il souligne seulement la vanité des œuvres humaines, mais en 1530, il insiste sur leur incapacité à rendre juste pour renforcer ce point de doctrine au moment où se tient la Diète d'Augsbourg et où il faut réaffirmer avec force les grands principes réformateurs.

²⁴⁶ WA DB 7, 284, 4-5.

²⁴⁷ WA DB 7, 285, 6.

L. La préface à l'épître à Philémon

La préface à cette petite épître mérite une attention particulière. Elle commence par l'argument : cette épître montre « un exemple magistral et délicieux d'amour chrétien ». Luther a perçu de façon aiguë la valeur particulière et la finesse de cette épître²⁴⁸.

Il résume ensuite le contenu de l'épître, avec un commentaire qui retient l'attention. Luther s'attarde longuement sur l'attitude de Paul et sa manière d'agir. « Paul se dépouille de son droit », explique le réformateur, pour contraindre Philémon à renoncer au sien. Il montre alors que Paul suit l'exemple du Christ « qui a fait de même pour nous », le « nous » indiquant la portée générale du texte pour tous les humains de tous les temps.

Il ne donne aucune indication sur le contexte historique et les circonstances de rédaction de l'épître, il ne dit rien sur les conditions de vie des esclaves, sur le rapport maître esclave, sur la situation et le conflit que devait connaître Philémon ni sur les enjeux pour l'apôtre Paul dans cette affaire. Comme c'est le cas dans la plupart des préfaces aux livres du Nouveau Testament, ces questions historiques ne l'intéressent guère. Il se concentre par contre sur l'aspect fondamental de l'Évangile : ce que Paul a fait, c'est ce que le Christ a fait pour nous envers le Père qui ainsi a dû renoncer à sa colère et donc nous faire grâce. Luther fait une lecture christologique de l'épître. Notre situation est celle d'Onésime : nous avons mal agi, mais le Christ a plaidé notre cause auprès du Père et nous sommes accueillis, pardonnés, si nous croyons. On peut même dire que Luther anticipe une réponse positive de Philémon à Paul. C'est là une manière originale de présenter l'Évangile et le salut par grâce, par la foi. Il propose donc une lecture spirituelle et christocentrique de cette épître, qui nous permet de nous approprier le texte. Sans doute y a-t-il un reste de lecture tropologique quand

²⁴⁸ Paul n'a pas demandé la suppression de l'esclavage, il a laissé la décision à la discrétion de Philémon. En matière sociale, Luther semble avoir été plutôt fidèle à l'épître à Philémon : les transformations sociales ne sont pas imposées, mais laissées à la discrétion du chrétien (en l'occurrence, les princes).

Luther affirme en conclusion de cette préface: « En effet, nous sommes tous ses Onésime si nous croyons cela²⁴⁹. »

Malgré sa brièveté, cette préface est un joyau qui atteste l'Évangile selon les termes de Schild²⁵⁰, et montre la situation de l'homme devant Dieu, et les conséquences de l'œuvre du Christ pour la vie du croyant. D'une certaine manière, cette préface est un sommaire pertinent du message que Luther veut faire ressortir de ces épîtres pauliniennes : l'Évangile et le Christ comme centre de l'Écriture et de la vie de l'Église.

Esquissons une brève synthèse des préfaces aux épîtres pauliniennes. Avec Schild²⁵¹, nous pensons qu'avec insistance, elles présentent l'Évangile, le Christ et la foi comme le centre à partir duquel rayonne le salut et la vie des chrétiens et des communautés et qu'autour de ce centre se déroule le combat contre la chair et les « saints fous ». Mais à cette présentation, il nous faut ajouter qu'elles présentent non seulement l'Évangile du salut par la foi, mais qu'elles insistent encore sur la persévérance et sur les œuvres qui découlent de la foi. Luther résume à partir de ces épîtres les fondements scripturaires de ses idées réformatrices.

4. Les épîtres de Pierre et de Jean

Venons-en à présent aux épîtres qui ne font pas partie du corpus paulinien. Nous aborderons ces préfaces dans l'ordre selon lequel Luther les a placées dans son Nouveau Testament, en conséquence des indications tirées de l'appendice à la Préface du Nouveau Testament : *Quels sont les livres les plus nobles*.

²⁴⁹ WA DB 7, 293,15-16.

²⁵⁰ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 198. On regrettera qu'il n'ait consacré que 7 lignes (dont la moitié en citations) à cette préface dans sa partie consacrée aux épîtres pauliniennes, de même que que J. Armbruster dans *Luthers Bibelvorreden*, p. 183.

²⁵¹ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p.197.

A. La préface à la première épître de Pierre

Nous retrouvons dans la Préface à la première épître de Pierre la même structure que dans les préfaces aux épîtres pauliniennes. Luther commence par l'argument : il s'agit d'une lettre écrite à des païens convertis pour les exhorter à grandir dans la foi dans une situation de crise et d'épreuve. Comment grandit-on dans la foi ? En traversant les épreuves et en pratiquant de bonnes œuvres, c'est-à-dire en vivant dans l'obéissance aux exigences du Christ. La persévérance et la croissance dans la foi sont donc le centre de l'épître pour Luther. Pierre veut fortifier la foi des chrétiens et les encourage à vivre les conséquences pratiques de la foi. Cette insistance sur les œuvres qui doivent suivre la foi, thème présent dans de nombreuses préfaces, montre que la sanctification joue un rôle important chez Luther et que l'on aurait tort de l'opposer sur ce point à Calvin.

Puis on retrouve la structure en résumé chapitre par chapitre. Une fois encore, le résumé se concentre sur l'importance de la foi, tout est articulé autour du Christ et de la croix. Le modèle du Christ revient comme un refrain dans cette épître. Il faut se souvenir que la première épître de Pierre fait partie pour le Réformateur des « livres essentiels » du Nouveau Testament, et c'est pourquoi il insiste tant sur le Christ dans la lecture de cette épître : ce qui « promet » le Christ est le critère par excellence de l'apostolicité. Il présente également un sommaire du catéchisme pour les différentes catégories de personnes. En parlant en « nous » dans le résumé du chapitre 1 à propos de la promesse divine et de la félicité future, Luther permet l'appropriation du texte et en souligne la portée universelle pour tous les chrétiens.

Deux points particuliers retiendront notre attention. Le premier concerne la nécessité pour Luther de supporter, à titre personnel, des injustices de la part des maîtres, comme le Christ qui a lui-même souffert l'injustice, un thème qu'il a déjà abordé dans sa préface à la

première épître aux Corinthiens²⁵². Le deuxième, qui est nouveau dans les préfaces, mais découle du texte biblique²⁵³, c'est que tous les chrétiens sont des prêtres qui doivent se consacrer à Dieu : c'est le fondement du sacerdoce universel. Il a déjà parlé de cette question dans son *Sermon sur le Nouveau Testament*²⁵⁴ et dans le manifeste *À la noblesse chrétienne de la nation allemande*²⁵⁵, deux écrits de 1520.

Une dernière remarque d'ordre diachronique s'impose. Résumant le quatrième chapitre, il écrit en 1522 : « Au chapitre 4, il enseigne à *soumettre la chair*²⁵⁶ par la sobriété, par des veilles, par la modération, par la prière *et la contemplation de la Passion du Christ*²⁵⁷. » On perçoit dans cette description l'influence de la spiritualité de la fin du Moyen-Âge dont le cœur est la contemplation de la Passion. Luther considère donc que la contemplation de la Passion du Christ est un moyen de soumettre la chair en ce qu'elle amène l'homme à la pénitence en prenant conscience de sa responsabilité dans la Passion. Il s'est expliqué à ce sujet dans un sermon de 1519, le *Sermon sur la contemplation de la sainte Passion du Christ*²⁵⁸. Mais à partir de 1530, Luther a modifié le texte de la préface et a écrit : « Au chapitre 4, il enseigne à soumettre la chair par la sobriété, par des veilles, par la modération, par la prière *et à se reconforter et se fortifier par la passion du Christ*²⁵⁹. » La passion du Christ est toujours l'élément central pour la foi, mais elle est présentée ici comme le moyen de se reconforter et de se fortifier, ce qui renvoie à des situations difficiles d'épreuves auxquelles sont confrontés les chrétiens et l'Église véritable. La passion du

²⁵² Voir p. 84-85.

²⁵³ 1 P 2, 5 ; 9.

²⁵⁴ Voir M. Lienhard et M. Arnold (dir.), Luther, *Œuvres*, t. I, p. 697s.

²⁵⁵ Voir M. Lienhard et M. Arnold (dir.), Luther, *Œuvres*, t. I, p. 595s.

²⁵⁶ C'est nous qui soulignons.

²⁵⁷ C'est nous qui soulignons. WA DB 7, 298, 22-23.

²⁵⁸ Dans cet écrit, Luther explique en quoi consiste une méditation fructueuse de la passion du Christ : elle conduit le fidèle à reconnaître sa responsabilité dans la mort du Christ, donc à se reconnaître pécheur et à faire pénitence. Mais elle l'amène également à découvrir l'amour libérateur de Dieu et à se laisser saisir par le Christ. Il le prendra alors comme exemple dans les difficultés et les épreuves de la vie et de la mort. Voir M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Luther Œuvres*, t. I, p. 218-229 ; M. Lienhard, « Notice sur le Sermon sur la contemplation de la sainte Passion du Christ », in : M. Lienhard et M. Arnold (dir.), Luther, *Œuvres*, t. I, p.1302-1303.

²⁵⁹ C'est nous qui soulignons. WA DB 7, 299, 22-23.

Christ est le gage de l'amour de Dieu pour les hommes. Il est difficile d'expliquer pourquoi Luther a ainsi modifié son texte. Peut-être l'accumulation d'oppositions et de persécutions contre le mouvement réformateur l'a-t-elle conduit à insister davantage sur le besoin d'encouragement et de consolation. De manière générale, on voit que, dans les préfaces postérieures à 1522, Luther insistera davantage sur le réconfort. Mais il est possible également qu'il ait trouvé que la simple contemplation de la Passion, trop mystique, était trop extérieure à la vie du chrétien et qu'il lui fallait s'approprier la Passion qui est le chemin de vie de l'Église et de croyant. Cependant quelle que soit la formule utilisée, cela confirme le caractère central du Christ crucifié dans sa théologie et dans sa lecture de l'Écriture sainte.

Une deuxième modification retient l'attention. En 1522, Luther écrit toujours dans le résumé du chapitre 4 : « Et il instruit le royaume spirituel : comment il faut pratiquer seulement la Parole et l'œuvre de Dieu parmi les chrétiens²⁶⁰. » Il met ainsi l'accent sur la pratique et les œuvres qui découlent de la foi et sur l'obéissance à la Parole de Dieu, un aspect récurrent dans toutes les préfaces précédentes. Mais à partir de 1530, il simplifie la phrase : « Et il instruit le royaume spirituel : comment il faut proclamer (*treiben*) seulement la Parole et l'œuvre de Dieu²⁶¹. » Il met davantage l'accent sur la responsabilité qu'ont les prédicateurs (le royaume spirituel) de la proclamation de la Parole de Dieu. Nous pensons que si Luther a ainsi modifié son texte, c'est qu'il a été marqué, entre autres, par les mauvaises interprétations des « sectaires » qui ont conduit, selon lui, à la guerre des Paysans : il était donc impératif de s'en tenir à la prédication du seul Évangile.

B. La préface à la deuxième épître de Pierre

Elle s'ouvre également par l'argument : l'épître est écrite contre ceux qui veulent vivre la foi sans faire les œuvres qui en sont la conséquence. Il s'agit donc d'une épître

²⁶⁰ WA DB 7, 298, 23-24.

²⁶¹ WA DB 7, 299, 23-24.

exhortatoire pour mettre en pratique la foi. Il la résume chapitre par chapitre et souligne des thèmes présents dans les autres préfaces : l'importance de se centrer sur l'Évangile, la mise en garde contre les faux docteurs qui se confieront dans les œuvres et qui de ce fait nieront le Christ, en refusant l'œuvre salutaire du Christ, et donc la grâce. Or c'est ce point qui détermine la qualité d'un docteur ou d'un prédicateur. Luther renvoie le lecteur à sa propre époque et voit dans ces faux docteurs le clergé de son temps. Il termine en 1522 le résumé de façon abrupte et tragique par des considérations eschatologiques concernant le jugement dernier où tout sera consumé par le feu.

Il nous faut encore porter un regard diachronique sur cette préface. Luther a apporté deux modifications importantes à cette préface à partir de 1530. En 1522, il écrit dans le résumé du chapitre 3 : « [...] c'est pourtant comme un jour aux yeux de Dieu. Or, tout ce qui meurt est devant Dieu, mais tout ce qui vit est devant les hommes. C'est pourquoi, pour chacun, le jugement dernier est vite arrivé après sa mort.²⁶² » Mais en 1530, Luther a supprimé le passage « Or, tout ce qui meurt [...] après sa mort », sans doute parce qu'il était obscur et nuisait à la compréhension de l'ensemble. La deuxième modification est bien plus significative. Jusqu'en 1522, il termine le résumé du chapitre 3, et donc la préface, de manière abrupte, par l'annonce du jugement : « Et il décrit la manière dont cela se passera au jugement dernier : tout sera consumé par le feu²⁶³. » En 1530, il ajoute en guise de conclusion un très surprenant résumé de l'épître :

Mais il prédit aussi qu'en ce temps-là, les hommes seront très moqueurs et ne feront aucun cas de la foi, comme les Épicuriens. En résumé : Le chapitre 1 montre comment devait être la chrétienté au temps du pur Évangile. Le chapitre 2 montre comment elle sera au temps du pape et des doctrines humaines. Le chapitre 3 montre comment, par la suite, les gens

²⁶² WA DB 7, 314, 17-20.

²⁶³ WA DB 7, 314, 20-22.

mépriseront à la fois l'Évangile et toutes les doctrines et ne croiront en rien. Et c'est tout à fait ce qui est en train de se passer en ce moment et jusqu'à ce que le Christ vienne²⁶⁴.

Cette nouvelle conclusion appelle deux remarques. La première, c'est qu'elle se clôt sur une note d'espérance, à savoir le retour du Christ et non plus sur le seul jugement dernier. La deuxième concerne sa manière de résumer l'épître en établissant un parallèle avec l'histoire de l'Église, et d'envisager son époque comme celle où s'accomplissent les annonces faites dans l'épître, et donc comme proche du retour de Jésus. Cela pose des questions sur les conceptions du Réformateur concernant l'histoire et l'eschatologie, ainsi que le fait remarquer Schild²⁶⁵. Ici, l'histoire, en particulier l'histoire de l'Église, est une clé herméneutique. Il nous faudra revenir sur ce point car ces modifications sont contemporaines de la nouvelle préface à l'Apocalypse écrite par Luther en 1530, comme le remarque à juste titre Armbruster²⁶⁶, et de la Préface à Daniel. Elles s'inscrivent dans la droite ligne de la manière dont l'histoire est envisagée dans ces préfaces.

C. Les préfaces aux épîtres de Jean

La partie de la préface consacrée à la première épître de Jean commence par deux affirmations d'ordre critique. Pour Luther, elle est une épître apostolique, qu'il avait comptée au nombre des livres essentiels du Nouveau Testament dans l'appendice à la préface au Nouveau Testament *Quels sont les livres essentiels*. Cela signifie qu'elle répond aux critères de Luther : cette épître annonce le Christ et elle est centrée sur lui. Luther souligne ainsi la cohérence du Nouveau Testament. La deuxième affirmation lie l'épître à l'évangile de Jean.

²⁶⁴ « Er weissaget aber Auch, daszur selbigen zeit, die Leute gantz spöttisch sein, und nichts vom glauben halten werden, wie die Epicurer. Summa, Das j. Cap. zeigt, wie die Christenheit stehen solt, zur zeit des reinen Euangelij. Das ij. Cap. zeigt, wie sie zur zeit des Babsts und Menschenlere stehen würde. Das iij. wie hernach die Leute beide Euangelium und alle Lere verachten, und nichts gleuben werden, Und das gehet itzt im vollen schwang bis Christus kome. » (WA DB 7, 315, 20-26.)

²⁶⁵ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 202.

²⁶⁶ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 257.

La démarche vise à souligner la cohérence entre l'évangile qui « annonce la foi », c'est-à-dire le fondement et l'épître qui montre quelles doivent être les œuvres découlant de la foi. Les œuvres de la foi doivent suivre. Luther rejoint ainsi sa définition de la foi dans l'épître aux Romains : « la foi ne chôme pas ». De fait, il s'intéresse à la relation existant entre foi, œuvres et loi : il oppose Jean à Jacques en rappelant qu'il n'insiste pas « sur la loi comme le fait l'épître de Jacques²⁶⁹ », sujet sur lequel il reviendra dans la Préface à l'épître de Jacques. Libérés du péché par la foi, explique Luther, le croyant accomplit les œuvres qui en découlent à cause de Dieu.

La particularité de cette préface est l'absence de résumé chapitre par chapitre. Luther se contente de la présenter dans son ensemble. Il ouvre ainsi une discussion théologique à propos du Christ. Il rappelle les fondements, l'Évangile. Il se réfère à l'époque de l'épître, citant la secte des Cérinthiens, adeptes du docétisme, qui nient donc que le Christ soit venu en chair. Mais Luther ne reste pas ici sur le terrain purement historique ou théologique : il montre aussi comment se manifeste cette hérésie à son époque. Il présente les choses du point de vue sotériologique : les faux docteurs ne s'en prennent plus à l'être du Christ, mais à son œuvre, souligne Schild²⁷⁰. On ne nie plus le Christ par des paroles, mais dans les cœurs, dans les attitudes et dans la doctrine. En fait, Luther associe la doctrine du salut par les œuvres et le fait de nier que Jésus soit venu en chair. C'est toujours contre l'Évangile que se dressent les faux docteurs, quelle que soit la forme que cela prend. Luther souligne l'importance de l'incarnation qui a « permis » la croix, et par conséquent le salut. L'incarnation revêt un caractère très important dans la théologie de Luther qui l'exprime de différentes manières, mais en particulier dans sa compréhension de l'Écriture sainte. Il écrira en 1523 dans sa Préface à l'Ancien Testament que même si ce sont des discours humains, c'est le trésor qu'il faut découvrir, le Christ.

²⁶⁹ WA DB 7, 327, 9-10.

²⁷⁰ Voir M. E. Schild, *Luthers Bibelvorreden*, p. 201.

Avec audace, il fait sortir le texte de son époque pour l'appliquer à son temps. Il souligne la portée de l'épître pour tous les temps en dénonçant l'état de la vie religieuse de son époque. Nous rejoignons Maurice Schild lorsqu'il écrit : « Il n'y a pour lui qu'une seule hérésie, c'est de nier l'Évangile²⁷¹. » Luther résume la situation : Jean écrit contre ceux qui veulent être dans la foi sans les œuvres, et ceux qui veulent être sauvés par les œuvres sans la foi. Il rappelle le fondement : le salut par la foi et ensuite les œuvres qui en découlent, et en particulier l'amour. Il s'agit donc dans le corpus de 1522 d'une préface plus profondément théologique que les autres, qui fait écho à la Préface aux Romains et en reprend des thèmes, et qui recentre le croyant une fois de plus sur l'Évangile, le Christ, les œuvres et la foi.

Luther dénonce donc l'esprit de l'Antichrist « très en vogue de nos jours » et il analyse comment il se manifeste : c'est renier le Christ et promouvoir des doctrines humaines. Il parle ici d'Antichrist (*Widerchrist*), celui qui s'oppose au Christ, et il désigne par là, mais à mots couverts, la papauté et sa doctrine, et même le pape lui-même²⁷².

Une dernière remarque s'impose : Luther consacre trois paragraphes à la première épître, et seulement deux lignes aux deux autres, présentées comme « des exemples d'amour et de foi ». Il souligne néanmoins leur caractère apostolique, ce qui justifie leur présence dans le canon. Sans doute cette concision est-elle due à la brièveté de ces deux épîtres et au fait qu'elles ne contiennent pas d'éléments dont Luther pouvait faire usage pour souligner ses idées réformatrices.

Rappeler le caractère apostolique des épîtres de Jean permet à Luther (de façon indirecte) de faire la transition avec les préfaces et les livres suivants qu'il a placés à la fin du Canon du Nouveau Testament, en rupture avec l'ordre classique. Pour Luther en effet, ce ne sont pas des livres essentiels parce que leur caractère apostolique n'est pas avéré. Aussi la

²⁷¹ Voir M. E. Schild, *Luthers Bibelvorreden*, p. 201.

²⁷² Dès 1520, dans *La lettre à la Noblesse allemande*, Luther avait identifié le pape à l'Antichrist. Voir M. Lienhard, *Luther, ses sources*, p. 461-462.

question de la canonicité et de l'apostolicité des livres, c'est-à-dire la question de savoir s'ils promeuvent le Christ ou non, sera-t-elle la principale préoccupation des préfaces suivantes.

5. Les préfaces à l'épître aux Hébreux, aux épîtres de Jacques et de Jude et à l'Apocalypse.

Conformément à sa définition du caractère apostolique et canonique d'un livre biblique exprimée dans l'appendice à la préface au Nouveau Testament *Quels sont les livres essentiels*²⁷³, Luther a placé l'épître aux Hébreux, les épîtres de Jacques et de Jude avant l'Apocalypse, à la fin du Canon du Nouveau Testament. Il ne remet donc pas fondamentalement en cause le Canon du Nouveau Testament tel qu'on le trouve dans la Vulgate, mais le réorganise en fonction de ses propres critères, qui l'amènent à mettre en question leur apostolicité et donc leur canonicité. Même dans les éditions de la Bible complète, il ne changera pas cet ordre.

A. L'épître aux Hébreux

Cette préface s'ouvre par un résumé qui reprend des expressions de l'appendice à la préface au Nouveau Testament *Quels sont les livres essentiels de Nouveau Testament* : « Jusqu'à présent, nous avons eu devant nous les livres essentiels, légitimes et sûrs du Nouveau Testament²⁷⁴. » Pour Luther, il n'en va pas de même pour l'Épître aux Hébreux, et il l'aborde donc de manière différente. En effet, sa préface ne comporte ni argument, ni résumé chapitre par chapitre, mais elle est exclusivement une discussion sur l'autorité, l'apostolicité et la valeur de l'épître pour le lecteur. Luther se fait ici critique et prend une certaine distance avec le texte biblique.

²⁷³ Rappelons que ce petit texte ne figure plus dans les Bibles complètes à partir de 1534.

²⁷⁴ WA DB 7, 345, 1-2.

Une première série de remarques critiques porte sur l'auteur de l'épître : « elle n'est ni de Paul, ni d'aucun apôtre²⁷⁵ ». Luther fonde cette affirmation sur une parole de l'épître elle-même : « cet enseignement nous est parvenu et nous est resté par l'intermédiaire de ceux qui l'ont eux-mêmes entendu du Seigneur²⁷⁶ », qu'il confronte à une parole du premier chapitre de l'épître aux Galates où Paul rappelle qu'il a reçu l'Évangile directement du Seigneur, ce qui, pour le Réformateur, est la caractéristique d'un apôtre. L'auteur n'est donc lui-même qu'un disciple des apôtres. Luther revient sur la question de l'auteur à la fin de la Préface. Avec prudence, il constate simplement que l'auteur restera inconnu, c'est-à-dire qu'on a aucun élément pour dire de qui il s'agit²⁷⁷. Par conséquent, l'épître ne peut pas avoir la même valeur canonique et apostolique que les autres livres du Nouveau Testament, et elle n'a donc pas la même autorité que les épîtres des autres apôtres, en particulier de Paul.

Une deuxième série de remarques de Luther relève de la critique littéraire et porte sur la composition de l'épître. Selon lui, l'épître est faite de divers ensembles mis bout à bout, sans ordre logique²⁷⁸, passant d'un sujet à l'autre sans réelle cohérence. Pour Armbruster, il semble vouloir ainsi excuser l'auteur pour ses prises de position contradictoires avec d'autres textes du Nouveau Testament, en particulier de Paul, et en attribuer plutôt la responsabilité à celui qui a composé l'épître²⁷⁹.

Luther formule enfin une troisième critique très vive à l'encontre de cette épître, mais cette fois d'ordre théologique, fondée sur son principe : l'Écriture s'interprète par elle-même. Sur un point important, elle est, selon le Réformateur, en contradiction absolue avec les évangiles et les lettres de Paul parce qu'elle nie la possibilité de la repentance aux

²⁷⁵ WA DB 7, 345, 5-6.

²⁷⁶ He 2, 3. WA DB 7, 345, 6-9.

²⁷⁷ La recherche contemporaine n'a guère avancé sur cette question. En ce sens, le constat du Réformateur reste pertinent : « L'auteur restera inconnu pendant un moment. » On a avancé l'hypothèse qu'il s'agisse d'Apollon, qui est effectivement un disciple des apôtres. Pour un résumé, certes un peu ancien, des hypothèses, voir J. Héring, *L'épître aux Hébreux*, Neuchâtel-Paris, 1954, p. 11-12.

²⁷⁸ En fait l'épître est très structurée, mais elle ne suit pas aux yeux de Luther la logique des épîtres de Paul qui lui servent de référence.

²⁷⁹ Voir J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 84

pêcheurs après le baptême²⁸⁰. Luther y voit une opposition irréductible avec ce que d'autres textes disent de la grâce et de l'efficacité de l'œuvre rédemptrice du Christ sur la croix. On observera cependant que si, en 1522 et jusqu'à la révision de 1529, le jugement est radical, à partir de 1530, il nuance son propos et écrit : « *ce qui exprimé ainsi semble*²⁸¹ être contraire à tous les évangiles et à toutes les épîtres de saint Paul²⁸². » Il ne s'en explique pas davantage. Il met donc en avant la divergence avec le reste de l'Écriture pour douter de l'apostolicité de l'épître.

Cependant, ces critiques négatives n'empêchent pas Luther de souligner les aspects qu'il estime très positifs de l'épître. En partant une nouvelle fois de son principe que l'Écriture s'interprète par elle-même, il souligne qu'elle explique très bien la prêtrise du Christ à partir de l'Ancien Testament. Luther insiste ainsi sur le fait que l'épître propose une lecture christologique de l'Ancien Testament. Cette lecture christologique est une clé herméneutique essentielle pour Luther et elle explique pourquoi il exprime aussi un jugement très positif sur cette épître.

Comme le remarque Armbruster²⁸³, à partir du même critère – l'Écriture s'interprète par elle-même –, Luther peut porter un jugement négatif très critique sur une épître, réduire son autorité ou au contraire la mettre en valeur, l'apprécier et la louer, ainsi qu'il le fait pour l'épître aux Hébreux.

²⁸⁰ Cette question avait agité l'Église primitive dans les périodes qui ont suivi des temps de persécution.

²⁸¹ C'est nous qui soulignons.

²⁸² WA DB 7, 345, 15-16.

²⁸³ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorrede*, p. 140.

B. La préface à Jacques et à Jude

Luther a traité des deux épîtres²⁸⁴ en une seule préface dans presque toutes les éditions de la Bible, sauf dans l'édition de 1539 et celle de 1541 où elles sont séparées et placées avant l'épître concernée²⁸⁵. Tout comme dans la préface à l'épître aux Hébreux, il n'y a dans ces préfaces ni argument, ni résumé, ni même d'indication d'auteur, mais essentiellement une discussion sur le caractère apostolique et canonique de ces épîtres.

« Cette épître de Jacques, je la loue et je la considère malgré tout comme bonne²⁸⁶ » : par cette affirmation, Luther donne le ton de sa préface. Il porte sur l'épître un jugement positif, même si les Pères l'ont rejetée, qu'il nuance cependant d'emblée par une réserve exprimée par les mots « malgré tout ». Son appréciation positive de l'épître repose sur deux arguments : tout d'abord, « elle n'établit pas de doctrine humaine », reproche qu'il adresse à l'Église romaine qui utilise beaucoup l'épître de Jacques. Ensuite, « elle annonce rigoureusement la loi de Dieu » ; l'emploi du terme « rigoureusement (*hart*) » souligne combien l'épître est conforme sur ce point à l'enseignement de l'Ancien Testament.

Mais ces arguments ne suffisent pas à Luther pour considérer cette épître comme apostolique. Même s'il la garde dans le Canon, il émet trois réserves majeures au sujet de son caractère apostolique. Sa préface va expliciter ce qu'il a écrit à son sujet dans l'appendice à la Préface au Nouveau Testament *Quels sont les livres essentiels* : « l'épître de saint Jacques, comparée à eux, est une vraie épître de paille²⁸⁷ », mais on notera qu'il ne reprend pas cette comparaison dans cette préface. La première réserve est dogmatique : Jacques s'oppose à Paul et aux autres écrits du Nouveau Testament parce qu'elle accorde la justice aux œuvres. Il l'explique en s'appuyant sur l'exemple d'Abraham en Genèse 15 :

²⁸⁴ Sur Luther et l'épître de Jacques, voir M. Arnold, « L'épître de Jacques dans quelques Bibles et commentaires protestants du XVIe siècle », in : M. Arnold, G. Dahan et A. Noblesse-Rocher (dir.), *L'épître de Jacques dans sa tradition d'exégèse*, Paris, 2012, p. 99-117.

²⁸⁵ Elle porte le titre Préface à l'épître de Jude » dans ces deux éditions.

²⁸⁶ WA DB 7, 385, 1-2.

²⁸⁷ WA DB 6, 10, 33-34.

pour Jacques, Abraham est juste à cause de ses œuvres, pour Paul, il est juste par la foi sans les œuvres. Le critère dominant et déterminant d'apostolicité est pour Luther le salut par la foi, tel qu'il est expliqué par Paul et l'épître aux Romains ; cette dernière est l'aune à laquelle mesurer les textes du Nouveau Testament. Cet argument suffirait à Luther pour dénier à cette épître son caractère apostolique. C'est d'une lecture dogmatique qu'il s'agit encore ici, en fonction du seul critère de la justification par la foi sans œuvres telle qu'elle est présentée dans l'épître aux Romains.

La deuxième réserve tient au fait que Jacques met l'accent sur la Loi, et non pas sur l'Évangile. Luther ne sait pas quoi faire d'une tension entre la conception de la Loi comprise comme Loi de liberté qu'il décèle chez Jacques, et d'autre part la Loi comprise par Paul comme Loi de l'esclavage. C'est une autre raison pour laquelle il oppose si vigoureusement Paul et Jacques²⁸⁸.

La troisième réserve découle directement du critère mentionné dans l'appendice *Quels sont les livres essentiels*, à savoir « ce qui montre le Christ ». Luther ne trouve rien sur le Christ, ni sur la Passion et la croix dans l'épître de Jacques²⁸⁹. Or il a insisté dans d'autres préfaces sur le fait que le ministère d'un apôtre, c'est d'annoncer le Christ. Ce critère, « ce qui annonce [promeut] le Christ », c'est la pierre de touche, la mesure de toute chose. Il reprécise à cette occasion : « [...] ce qui n'annonce pas le Christ n'est pas apostolique, même si c'est un apôtre qui l'enseigne. À l'inverse, ce qui prêche le Christ, cela est apostolique, même si c'était Judas, Hanne, Pilate ou Hérode qui le faisait²⁹⁰. » Il faut comprendre par là que ne pas annoncer le Christ, c'est trahir la vocation apostolique. À l'inverse, même si

²⁸⁸ On notera que Carlstadt s'était opposé à la critique de Luther contre l'épître de Jacques : il ne voyait pour sa part aucune opposition entre Paul et Jacques. Voir M. E. Schild, *Abenländische Bibelvorreden*, p.248. L'exégèse contemporaine souligne la différence de contexte entre les deux épîtres.

²⁸⁹ Dans un *Propos de table* de 1542, donc vers la fin de sa vie, Luther voit dans l'épître de Jacques une opposition juive contre la doctrine chrétienne de la justification. Il conclut son propos par ces mots : « les Anciens ont aussi remarqué cela, c'est pourquoi ils ne l'ont pas considérée comme une épître catholique ». WA TR 5, 157, 29-31 (n° 5443). Cet exemple montre que Luther est resté tout au long de sa vie très critique vis-à-vis de l'épître de Jacques.

²⁹⁰ WA DB 7, 385, 31-32.

quelqu'un qui n'est pas un apôtre écrivait à propos du Christ en conformité avec l'Évangile, son écrit serait apostolique ; cependant, il ne serait pas canonique. Or, le centre de l'épître de Jacques, pour Luther, c'est l'annonce de la Loi et des œuvres, et non pas du Christ et de l'Évangile, ce qui a pour conséquence de rendre impossible la distinction entre Loi et Évangile.

Luther énonce encore une quatrième réserve, de forme celle-là, qui rejoint celle qu'il a faite pour l'épître aux Hébreux : l'épître n'a pas d'ordre. Deux explications sont possibles : il s'agit de la compilation d'extraits de prédications des apôtres effectuée par Jacques lui-même ou c'est un autre auteur qui l'a rédigée. Quant aux références à des paroles de l'apôtre Paul, elles amènent Luther à s'interroger indirectement sur l'identité de Jacques, qui est mort martyr avant l'apôtre Paul.

Pour Luther, la conclusion est donc sans appel. L'objectif de Jacques était juste : s'opposer à ceux qui ne vivent pas conformément à la foi, c'est-à-dire dont les œuvres ne suivent pas la foi, selon sa définition de la foi qui « ne chôme pas ». Mais pour le Réformateur, il a été trop faible et il a donc mal compris, et il a conduit de la sorte à une mauvaise interprétation de l'Écriture. Jacques s'oppose à Paul et à toute l'Écriture en annonçant la Loi et la justification par les œuvres. Cette épître n'est donc pas un livre essentiel, d'autant plus qu'un seul homme ne peut pas avoir raison contre tous les autres, et donc Jacques avoir raison contre Paul et le reste de l'Écriture qui annoncent la grâce et l'Évangile et qui prêchent le Christ.

Relevons cependant qu'après 1530, Luther est devenu plus prudent et a atténué son jugement sur cette épître, tout comme il l'a fait pour l'épître aux Hébreux, sans toutefois changer le fond de sa pensée. Luther reste fidèle à ses préoccupations de la période de 1520-1522, il faut asseoir les idées réformatrices, insister sur le salut par grâce, par la foi seule, sur l'Évangile et le Christ contre toutes les doctrines humaines du salut par les œuvres. Ce qui ne

cadre pas avec cette unique préoccupation ne peut entrer dans les livres essentiels du Nouveau Testament. C'est dans ce sens qu'il faut également comprendre la formule « une épître de paille (*stroern Epistel*) » : non pas dans l'absolu, puisque Jacques contient de bonnes choses, mais comparée aux épîtres de Paul parce que, insistant sur la Loi, elle n'annonce pas clairement et directement le Christ.

La Préface à l'épître de Jacques présente donc un intérêt théologique particulier car elle pose très bien les questions relatives au Canon et au centre de l'Écriture, le Christ. On observera en conclusion que Luther ne veut pas imposer son point de vue. Il précise qu'il ne donne qu'un avis, sa façon d'aborder cette épître, et ne veut pas faire de tort à quelqu'un, c'est-à-dire semer le trouble dans le cœur des croyants. On sent ici le souci de rigueur théologique, mais aussi le souci pastoral.

Dans sa préface aux épîtres de Jacques et de Jude, Luther ne consacre qu'un court paragraphe à Jude. Cela montre le peu de cas que le Réformateur fait de cette épître. Dans cette préface, tout comme dans les précédentes, il n'y a pas d'argument ni de résumé, ni de présentation du contexte historique. Certes, Luther n'émet aucune réserve quant au contenu de l'épître, mais il en a de sérieuses quant au caractère apostolique et canonique de cette épître. Pour les fonder, il utilise des arguments de type historico-critique et de critique littéraire²⁹¹.

Ses critiques à l'encontre de l'apostolicité et la canonicité de cette épître ne reposent pas sur des questions de fond, mais sur deux arguments, fondés sur la critique littéraire. Le premier est la proximité de Jude avec la deuxième épître de Pierre²⁹² ; il considère en conséquence que Jude en est un extrait ou une copie, car elle contient les mêmes termes. Le

²⁹¹ En cela Luther apparaît comme un précurseur de l'étude critique de la Bible. Il y donne des informations de même genre que celles que l'on retrouve dans les introductions de nos Bibles contemporaines.

²⁹² L'exégèse moderne part plutôt du point de vue que c'est la deuxième épître de Pierre qui dépend littérairement de l'épître de Jude. Voir J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 149, note 577.

deuxième concerne les histoires et les citations de livres apocryphes, tels que Hénoc, qui ne sont pas dans la Bible. Luther se range à l'avis des Pères qui avaient rejeté Jude du Canon principal de l'Écriture, comme il le fait lui-même en la plaçant à la fin du Nouveau Testament. Luther se sert de sa clé herméneutique « l'Écriture s'interprète par elle-même » qui le conduit à ne pouvoir accepter des idées, des paroles ou des histoires qui ne se trouvent pas dans la Bible.

Un troisième argument concerne l'identité de l'auteur. Tout comme l'auteur de l'épître aux Hébreux, Jude est aussi un disciple des disciples, mais un disciple « qui a vécu longtemps après eux ». Il y joint un deuxième argument plus surprenant, d'autant plus qu'il ne le développe pas : Jude aurait vécu en Perse et n'a pas écrit en grec, la langue de Canon du Nouveau Testament. Peut-on alors aller jusqu'à dire que Luther considère le grec comme une langue sacrée ?

Son jugement sur cette épître est d'ailleurs paradoxal : il la loue, mais considère qu'elle est inutile, sans dire pourquoi. On peut supposer que c'est parce qu'elle ne contient pas d'enseignement clair sur le Christ, sur l'Évangile ou sur le fondement de la foi. Par conséquent, elle ne fait pas partie de ce qu'il appelle les livres essentiels, cités dans l'appendice à la préface au Nouveau Testament.

C. La préface à l'Apocalypse

Dans la brève préface à l'Apocalypse écrite par Luther en 1522, il n'y a ni argument, ni résumé, ni même d'indication sur la manière de lire ce livre. Cette préface s'inscrit, comme les deux précédentes préfaces, dans la ligne de l'appendice à la préface au Nouveau Testament *Quels sont les livres essentiels du Nouveau Testament*. Mais elle est plus virulente : Luther n'est en effet pas préoccupé par le contenu du livre, mais par la question de sa canonicité et son apostolicité. S'il perçoit bien le caractère particulier de ce livre, ce

qu'on appelle le genre apocalyptique, il avoue ne pouvoir rien faire de ce livre, avec lequel il est mal à l'aise. Marc Vial, dans un article intitulé *Luther et l'Apocalypse d'après les préfaces de 1522 et 1530*²⁹³ rappelle qu'il n'est pas le seul à avoir des difficultés avec ce livre et à se demander s'il a bien sa place dans le Canon biblique. Influencés par Érasme, Carlstadt, Ecolampade et Zwingli se posaient également cette question.

Cette préface très critique justifie par quatre raisons l'appréciation bien plus négative sur l'Apocalypse que celle portée sur les trois précédents livres. Luther va s'attacher à montrer en quoi ce livre n'est ni apostolique ni même prophétique. Notons cependant que sans vouloir imposer son opinion, Luther place le lecteur seul face à lui-même pour qu'il se fasse son idée, mais également seul face au contenu du livre, à lui de se débrouiller pour le comprendre et en faire quelque chose.

La première raison, qu'il présente comme essentielle, « c'est que les apôtres n'usent pas de visions, mais prophétisent par des paroles claires et sobres. C'est ce que font Pierre, Paul et le Christ dans l'Évangile. En effet, il appartient aussi au ministère apostolique de parler du Christ et de son action clairement et sans images ou visions²⁹⁴ ». Luther dénonce donc le défaut essentiel de l'Apocalypse, son manque de clarté. En effet, à partir de son critère « l'Écriture s'interprète par l'Écriture », il constate que nulle part dans l'Écriture, les apôtres ou les prophètes n'utilisent que des images sans explications. Érasme a fait le même constat et, jugeant le livre sans intérêt suffisant, il n'a pas voulu s'abaisser à le commenter, explique Marc Vial dans l'article cité plus haut. Il rappelle que Luther utilisait l'édition de 1519 du Nouveau Testament d'Érasme et qu'il ne pouvait de ce fait pas ignorer les réserves de l'humaniste hollandais²⁹⁵. Cependant, si l'un et l'autre s'accordent à dénoncer le caractère

²⁹³ Voir Marc Vial, « Luther et l'Apocalypse d'après les préfaces de 1522 et 1530 », *Revue de théologie et de philosophie*, 49, 1999, p. 25.

²⁹⁴ « das die Apostel nicht mit gesichten unbgehen, sondern mit klaren und durren wortten weussagen, wie Petrus, Paulus, Christus ym Euangelio Auch thun, denn es Auch dem Apostolischen ampt gepurt, klerlich und on bild odder gesicht von Christo und seynem thun zu reden. » (WA DB 7, 404, 7-9.)

²⁹⁵ Nous suivons ici l'analyse de Marc Vial, art. cit., p. 26-30.

obscur du livre ou de certaines de ses figures, ils ne comprennent pas de la même façon ce manque de clarté. Pour Luther, le manque de clarté, ou l'obscurité du livre, est bien davantage qu'un « manque de limpidité stylistique ou conceptuelle ou qu'une question philologique ». Sur ces points, il estime qu'en se familiarisant avec le vocabulaire biblique, on peut accéder à une pleine clarté de l'Écriture²⁹⁶. L'Apocalypse est obscure parce qu'elle ne révèle pas le Christ, et obscurcit même son œuvre et ses bienfaits. C'est bien là ce qui gêne Luther : « le Christ n'y est ni enseigné ni reconnu ». Or c'est le caractère essentiel que doit avoir tout livre du Nouveau Testament, et c'est par excellence la mission d'un apôtre. C'est la pierre de touche pour juger les différents livres, telle qu'il la définit dans la préface à Jacques : c'est de savoir s'ils annoncent ou pas le Christ. Marc Vial résume parfaitement le propos du Réformateur lorsqu'il écrit : « 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 dépourvue²⁹⁷ ».

La deuxième raison, également formulée à partir de l'argument scripturaire, c'est qu'« il n'y a pas non plus dans l'Ancien Testament, et moins encore dans le Nouveau, de prophètes qui utilisent ainsi d'un bout à l'autre des visions et des images²⁹⁸ ». Peut-être influencé par Carlstadt²⁹⁹, Luther estime que l'Apocalypse est plus proche du IV^e Esdras, une apocalypse juive du I^{er} siècle ap. J. C., que des écrits bibliques, en raison de son utilisation exclusive de visions et d'images sans explication aucune. Le verdict est donc sans appel : ce ne peut être l'œuvre du Saint-Esprit, et donc ce ne peut être un livre inspiré, un livre apostolique. En rédigeant cette préface et en y dénonçant le recours exclusif à des visions, Luther visait « des trublions qui se revêtaient du titre de prophètes sous prétexte de

²⁹⁶ Albrecht Beutel (éd.), *Luther Handbuch*, p. 367-369.

²⁹⁷ Marc Vial, art. cit., p. 29.

²⁹⁸ WA DB 7, 404,12.

²⁹⁹ Dans son ouvrage *De canonicis scripturis*, de 1520, Carlstadt établissait déjà un parallèle entre l'Apocalypse et le IV^e Esdras. Cité par M. Vial, art. cit., p. 28.

révélations particulières³⁰⁰ ». Il pensait sans doute aux prophètes de Zwickau, au sujet desquels il avait écrit, dans une lettre adressée à Melanchthon au début de 1522, qu'il ne les reconnaîtra pas sur la seule base d'une révélation³⁰¹. Il explique donc que la prophétie n'est pas affaire de vision, la vision perd ici toute sa normativité³⁰².

Une troisième raison vient s'ajouter aux deux précédentes : « il recommande très fortement son propre livre, bien plus que ne le font tous les autres livres saints (qui ont beaucoup plus d'importance)³⁰³. » Pour Luther, cette recommandation est incompréhensible en raison de son obscurité et parce que l'on ne sait pas ce qu'il faut suivre ou pas. Encore une fois, c'est l'argument scripturaire qui est déterminant, ici par comparaison avec d'autres écrits de Nouveau Testament.

La quatrième raison est l'attitude des Pères vis-à-vis de l'Apocalypse. Luther s'appuie sur la tradition de l'Église pour appuyer son point de vue : « De nombreux Pères ont également rejeté ce livre³⁰⁴. » S'il reste vague quant aux Pères auxquels il pense, il s'attarde un peu sur Jérôme : il loue l'Apocalypse, mais il critique la faiblesse de son argumentation. On observera la manière dont Luther utilise les Pères de l'Église en ne retenant d'eux que ce qui correspond à ses idées.

Enfin, il avance une dernière raison qui résume les précédentes, mais est pour lui la plus décisive et la plus importante : « Le Christ n'y est ni enseigné, ni reconnu, ce qu'un apôtre se doit [pourtant] de faire³⁰⁵. » « Ce qui promet le Christ » est à nouveau le critère déterminant de la canonicité et de l'apostolicité d'un écrit biblique, mais aussi de sa clarté. Placé en fin de la dernière préface, il prend toute son importance et souligne le caractère central du Christ dans la lecture de la Bible pour Luther. Conformément à l'appendice de la

³⁰⁰ M. Vial, art. cit., p. 28.

³⁰¹ WA Br 2, 424s. n° 450, cité par M. Vial, art. cit., p. 28, note 10.

³⁰² Voir M. Vial, *ibid.*, p. 28.

³⁰³ WA DB 7, 404, 15-17.

³⁰⁴ WA DB 7, 404, 21.

³⁰⁵ WA DB 7, 404, 27-28.

préface au Nouveau Testament, il s'en tient aux livres qui « présentent le Christ de façon claire et pure ».

On peut toutefois se demander si la brièveté de la préface ne tient pas également au fait que Luther n'a pas pu prendre le temps d'aller plus loin en raison de l'urgence de terminer rapidement le Nouveau Testament, surtout quand on considère la manière dont il traite l'Apocalypse dans la nouvelle préface qu'il écrira en 1530.

6. Quelques éléments de synthèse

Il est temps de dresser un bilan des préfaces de 1522. Mises à part les préfaces plus « théologiques » et très élaborées, au Nouveau Testament et à l'épître aux Romains, les autres préfaces laissent souvent l'impression d'un travail fait sous la pression du temps pour permettre la publication le plus rapidement possible du Nouveau Testament de Septembre, et donner ainsi l'accès au fondement de la pensée du réformateur : la Bible, à commencer par le Nouveau Testament. Le centre des préfaces de 1522 est l'Évangile : une prédication orale, mise ensuite par écrit, et qui témoigne du Christ et de l'œuvre de salut, de la justification par la grâce, par la foi seule. Dans toutes les préfaces qui se présentent comme un résumé, Luther insiste sur ce qui met en avant l'Évangile, le Christ, et les conséquences qu'il faut en tirer. Il insiste sur l'opposition Loi – Évangile qui structure sa pensée et il montre comment dans le Nouveau Testament s'articule cette opposition : le Nouveau Testament est l'Évangile, il accomplit les promesses de l'Ancien Testament, qui, lui, est essentiellement livre de Loi. Cependant l'Évangile est aussi annoncé dans l'Ancien, et dans le Nouveau, dans les évangiles ou les épîtres, il y a aussi des commandements et des exhortations qu'il faut comprendre comme un cadeau du Christ et qui amènent à accomplir les œuvres qui découlent de la foi. L'affirmation qui domine est celle de la préface aux Romains : « la foi ne chôme pas ». Luther montre dans plusieurs préfaces aux épîtres de Paul comment s'articule

la foi et les œuvres. L'insistance sur l'Évangile est en particulier le fil rouge, le noyau central et la raison d'être des préfaces aux épîtres de Paul. À partir de là, Luther dénonce les fausses doctrines humaines, que ce soit l'enseignement de l'Église de son temps, on trouve déjà des traces de son discours plus radical sur l'Antichrist et la papauté ou sur les « sectaires » qui commencent à apparaître à cette époque. On note également le regard orienté sur la perspective eschatologique qui s'accroîtra au fil des préfaces : la perspective du Jugement dernier et des conséquences sur la vie du croyant et sur le déroulement de l'Histoire y sont ébauchés.

Le rapport très particulier de Luther à l'histoire se dessine déjà : elle ne l'intéresse que dans la mesure où elle permet de présenter le message de l'Évangile, le Christ crucifié, centre de sa théologie et de son herméneutique, et quand elle présente des exemples de ceux qui ont cru ou de ceux qui n'ont pas cru. On ne trouve dans ses préfaces aucune allusion à l'histoire des communautés primitives, ni les raisons qui ont conduit à mettre les épîtres dans l'ordre où elles sont dans le Nouveau Testament, ni sur leur contexte historique. Le centre des préoccupations du Réformateur, c'est bien l'Évangile, et les fruits qu'il produit dans la vie des gens.

Ses préfaces au Nouveau Testament, qui déjà balayent l'ensemble de la Bible, en donnent des clés herméneutiques qui se préciseront au fil des préfaces : le Christ centre de l'Écriture, et en particulier le Christ crucifié, l'opposition Loi – Évangile, l'Écriture qui s'interprète par elle-même. Mais l'Écriture devient aussi instrument critique pour déterminer l'apostolicité et la canonicité d'un livre : c'est l'élément dominant des quatre dernières préfaces du Nouveau Testament. On observe enfin une diversité de styles et de formes de préfaces qui se retrouvera dans les Préfaces à l'Ancien Testament. Cette diversité manifeste la manière dont Luther a pris en compte spécificité et les particularités de chaque livre biblique.

Les préfaces sont aussi l'expression d'une appréciation de Luther et d'un jugement de valeur sur les livres du Nouveau Testament, en fonction de son critère principal : « ce qui annonce le Christ ». Dès la préface générale au Nouveau Testament, on remarque la distance que Luther établit entre l'Évangile, prédication orale, et le texte écrit. Le texte écrit n'est que le témoin du Christ, c'est ce qui lui permet de prendre une distance critique avec certains écrits bibliques. Il articule de fait entre Parole de Dieu, qu'il n'a pas besoin de définir, et parole humaine, l'expression par laquelle l'Évangile s'adresse aux hommes de tout temps à travers la Bible³⁰⁶.

On constate enfin l'importance de l'actualisation qui va dans deux directions : d'une part la critique contre le clergé et l'Église de son temps, ce que Luther fait dès que le texte le lui permet. D'autre part, l'appropriation, à savoir comment le texte vient parler au lecteur contemporain, que ce soit celui du XVI^e siècle ou celui des époques ultérieures. En effet, Luther souligne dès qu'il le peut la validité de la parole biblique pour tous les temps et tous les humains.

Luther se montre dès cette première série de préfaces comme le théologien qui enseigne, le pasteur qui veut guider le lecteur dans sa lecture de la Bible et l'homme dans son rapport personnel à la Bible.

³⁰⁶ Voir à ce sujet A. Beutel, *In dem Anfang war das Wort*, Tübingen, 1991 (2^e éd., 2006).

Chapitre 3

Les préfaces de 1523 à 1525

Nous abordons à présent l'étude des préfaces aux livres de l'Ancien Testament entre 1523, date de la Préface générale à l'Ancien Testament, et 1525. Cette année 1525 est une année « cruciale » dans la vie et l'œuvre de Luther, marquée en particulier par la guerre de Paysans³⁰⁷. Nous y avons inclus la Postface au Psautier de Wittenberg de 1525. En effet, il semble qu'il en existe des éditions datant du premier trimestre de 1525³⁰⁸, soit avant la guerre des Paysans. On observe également que dans cette postface, Luther ne fait aucune mention de cet événement, alors que dans d'autres préfaces, il fait le lien avec des événements contemporains.

1. La Préface de 1523 à l'Ancien Testament

En 1523, en vue de la parution de sa traduction du Pentateuque, Luther rédige une préface à l'Ancien Testament. Cette préface est le pendant de la préface au Nouveau Testament, et, tout comme cette dernière, elle a une valeur programmatique : Luther y expose les grands axes de sa théologie et de son herméneutique de l'Ancien Testament et veut donner à son lecteur « une introduction et une instruction pour lire utilement l'Ancien Testament³⁰⁹ ». Sa démarche est parallèle à celle qu'il a mise en œuvre pour sa préface au Nouveau Testament. De même qu'il a reproché aux Pères, en particulier Jérôme, d'avoir obscurci le sens du Nouveau Testament, il reproche à certains Pères comme Origène ou Jérôme, de tenir l'Ancien Testament pour peu important. Dans un cas comme dans l'autre, les lacunes de ses devanciers l'ont amené à écrire une préface afin d'éclairer ses lecteurs.

³⁰⁷ Voir M. Arnold, *Luther*, Paris, 2017, p. 332s.

³⁰⁸ Voir WA 10 II, p. XLIII.

³⁰⁹ WA DB 8, 11, 22-23.

Dès le début de la préface, Luther aborde la question de la place de l'Ancien Testament dans le Canon. Cette question a été présente à travers toute l'histoire de l'Église, et le Réformateur se fait l'écho des débats qui l'ont entourée. Il ne se satisfaisait pas de la réponse de l'Église ancienne, qui voulait amener l'Ancien Testament à la hauteur du Nouveau par l'allégorisation et la spiritualisation. Mais il ne veut pas non plus en rester au point de vue purement historique, selon lequel il serait utile pour comprendre le message du Christ et de la chrétienté primitive de prendre en considération l'histoire antérieure telle qu'elle est rapportée dans l'Ancien Testament. Il rejette les positions proches de celles de Marcion et de tous ceux qui considéraient que l'Ancien Testament était dépassé ou le voyaient comme un livre « donné aux Juifs seulement ». Ces positions, en effet, avaient conduit à un rejet de l'Ancien Testament.

Pour répondre à la question de la place du Nouveau Testament dans la Bible chrétienne, Luther montre quel est le lien qui unit les deux Testaments et affirme l'unité de la Bible. Pour ce faire, en vertu de son principe herméneutique de la Bible qui s'interprète par elle-même, il s'appuie sur les textes du Nouveau Testament. Mais il le fait d'une manière bien précise : il choisit ceux qui montrent que les premiers chrétiens et les apôtres se référaient toujours à l'Ancien Testament, la seule Écriture dont ils disposaient, ou qui expliquent que le Christ est venu, est mort et ressuscité « selon les Écritures ». Pour parler de l'Ancien Testament, Luther cite abondamment le Nouveau, tout comme dans sa préface au Nouveau Testament, il cite abondamment l'Ancien : il souligne ainsi la continuité et l'unité entre les deux Testaments, et démontre que l'Ancien Testament est le fondement du Nouveau. L'Évangile, accompli par le Christ, est déjà présent dans l'Ancien Testament. Ainsi, le Nouveau Testament est l'accomplissement de l'Ancien. Cette affirmation fait écho à ce qu'il a écrit dans la préface au Nouveau Testament.

Aussi Luther invite-t-il le lecteur à considérer

cette Écriture comme la chose sainte la plus haute et la plus noble, comme la mine la plus riche, qu'on ne pourra jamais assez exploiter, afin que tu y trouves la sagesse divine que Dieu présente ici d'une façon si simple et si élémentaire qu'il en étouffe tout orgueil. Tu y trouveras les langes et la crèche où le Christ est couché, et vers lesquels l'ange conduit les bergers. Ce sont des langes simples et ordinaires, mais précieux est le trésor, le Christ, qui y est couché³¹⁰.

D'emblée, Luther invite à une lecture christologique de l'Ancien Testament, seule à même, selon lui, d'en comprendre les richesses, de souligner l'unité des deux Testaments et de justifier le maintien de l'Ancien Testament dans le Canon. Mais arrêtons-nous un instant sur le passage que nous venons de citer. La comparaison avec les « langes simples et ordinaires » montre que Luther distingue entre le texte écrit, les histoires racontées dans l'Ancien Testament, et la Parole de Dieu transmise à travers les paroles humaines. Le texte écrit est donc un témoignage de l'Évangile, du Christ « couché dans les langes », mais il n'est pas en soi la Parole de Dieu ou l'Évangile. Comme nous l'avons vu, Luther a rappelé dans sa Préface au Nouveau Testament que l'Évangile était d'abord une prédication orale avant d'être mise par écrit³¹¹. La distance que le Réformateur prend avec le texte écrit lui permet d'aborder de façon critique les textes, mais aussi les questions d'auteur, de composition des livres et plus directement parfois de leur canonicité. Mais il invite toujours son lecteur à aller au centre du texte, à l'essentiel de son message : « ce ne sont que des paroles, des œuvres, des jugements et des histoires au sujet de la majesté, de la puissance et

³¹⁰ « halte von dieser Schrift, als von dem allerhöhesten, edlesten Heiligthum, als von der allerreichen Fundgruben, die nimer mehr gnug ausgegründet werden mag ; Auff das du die Göttliche weisheit finden mügest, welche Gott hie so alber und schlecht furlegt, das er allen hohmut dempffe. Hie wirstu die Windeln und die Krippen finden, da Christus innen ligt, Da hin Auch dr Engel die Hirten weiset. Schlecht und geringe Windel sind es, Aber thewr ist der Schatz Christus, der drinnen ligt. » (WA DB 8, 13, 2-8.)

³¹¹ Voir à ce sujet A. Beutel (éd.), *Luther Handbuch*, Tübingen, 2005, p. 362-371.

de la sagesse élevées et divines³¹² ». En d'autres termes, Luther convie son lecteur à comprendre que ces histoires le mènent vers le Christ, centre de la Bible.

Il en vient ensuite à la présentation générale de l'Ancien Testament. Ce dernier est essentiellement un livre de lois, c'est même sa « doctrine centrale ». Mais Luther précise sa pensée en montrant comme l'Ancien et le Nouveau Testament s'articulent l'un à l'autre. Pour lui, l'Évangile est la tonalité dominante dans le Nouveau Testament et la Loi dans l'Ancien Testament, mais l'un et l'autre renferment à la fois la Loi et l'Évangile. Les lois de l'Ancien Testament enseignent ce qu'il faut faire et ne pas faire, et il donne des exemples de ceux qui les ont observées ou transgressées. Mais à côté de la Loi, il y a dans l'Ancien Testament des promesses et des paroles de grâce, donc l'Évangile. À l'inverse, le Nouveau Testament est un Évangile, un livre au sujet de la grâce. Mais il renferme aussi des commandements et des lois qui permettent de gouverner le chair, car le croyant n'atteint pas la perfection dans cette vie-ci. Luther reprend ici ce qu'il a déjà affirmé dans la préface au Nouveau Testament. Comme il l'a fait pour le Nouveau Testament, il structure donc sa lecture de l'Ancien Testament à partir de la distinction entre Loi et Évangile, fondamentale pour sa théologie.

Dans la deuxième partie de sa préface, Luther présente les « cinq premiers livres de Moïse », à savoir le Pentateuque³¹³. Dans son résumé de la Genèse, il insiste longuement sur les trois premiers chapitres : la création et la chute. Mais il insiste sur un point particulier : avant même que ne vienne la Loi, Moïse enseigne d'où viendra le salut, qui sera délivrance du péché et de la mort. Luther ne cite ici que ces deux éléments ; plus tard, il ajoutera souvent un troisième élément, l'enfer ou le diable. Ce secours salutaire ne viendra ni de la Loi, ni des œuvres de chacun, ainsi qu'il l'a exposé dans la Préface aux Romains, mais du Christ déjà annoncé à Adam et à Abraham. Luther fait référence à Genèse 3, 15 et 12, 3,

³¹² WA DB 8, 11, 27-28.

³¹³ Luther suit la tradition qui attribue les cinq premiers livres de la Bible à Moïse.

qu'il interprète de façon christologique en suivant la tradition de l'Église. Cela prouve bien que l'Évangile est aussi présent dans l'Ancien Testament, comme il l'a dit dès le début de la préface. Mais l'Évangile est inséparable de la foi, cette dernière est supérieure à tout, et il résume le reste de la Genèse comme un livre qui parle des réactions des hommes à l'annonce de ce salut : elle est un livre « qui ne présente rien d'autre que des exemples de foi et d'incrédulité. Elle est presque un livre évangélique³¹⁴ ».

Son résumé de l'Exode se concentre sur le don de la Loi et son rôle. Le monde s'est enfoncé de plus en plus dans le mal et il est aveugle sur l'origine du péché et de la mort. Alors Dieu a suscité Moïse et la Loi. Luther présente la Loi comme la réaction de Dieu au péché qui ne cesse de croître, sans être pour autant le jugement. Pour Schild, la Loi porte même « le caractère paradoxal d'un don de la grâce accordé par Dieu³¹⁵ ». Le Réformateur se concentre ensuite sur le peuple d'Israël, adopté par Dieu, dont la vocation est d'éclairer le monde, et sur la manière dont Dieu organise la vie du peuple, politique, sociale et spirituelle. Il résume le rôle des lois pour le peuple d'Israël : elles servent à créer un lien unique entre Dieu et son peuple : « [Dieu] lie le peuple par toutes sortes de lois³¹⁶ ». Remarquons au passage qu'il utilise la même expression dans son sermon *En quoi les chrétiens sont-ils concerné par Moïse ?* (1525) : « la Loi de Moïse ne lie pas les païens, mais les Juifs seulement³¹⁷ ». Luther insiste ici sur deux usages de la Loi : le premier, révéler le péché, c'est l'usage spirituel de la Loi ; le deuxième est l'usage temporel ou politique, qui touche au gouvernement civil. Arrêtons-nous encore brièvement sur la présentation du peuple d'Israël. Luther explique que Dieu « les sépare de tous les autres peuples³¹⁸ ». Ce qui ressort de cette formulation et de l'ensemble de la présentation, c'est le lien particulier qui unit Dieu à son

³¹⁴ WA DB 8, 13, 34.

³¹⁵ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 173.

³¹⁶ WA DB 8, 13, 38-15, 1.

³¹⁷ *En quoi les chrétiens sont-ils concerné par Moïse ?* (trad. P. Hickel), in : M. Lienhard et M. Arnold (dir.), Luther, *Œuvres*, t. II, Paris, 2017, p. 313.

³¹⁸ WA DB 8, 15, 2-3.

peuple, mais aussi la vocation spécifique du peuple comme lumière du monde. Cette mise à part est donc une qualité particulière pour que le peuple puisse remplir sa mission. Mais dans la suite de la préface, comme dans des écrits plus tardifs, il leur reproche cette même mise à part des autres, qui contribue à animer l'hostilité envers eux.

Son résumé du Lévitique est tout entier consacré à la prêtrise et à la fonction des prêtres. Ils ne sont là que pour faire connaître le péché au peuple, c'est-à-dire instruire le peuple, et pour faire l'expiation du péché. Détail intéressant : Luther précise que les prêtres ne reçoivent aucun bien temporel. Il explique avec insistance que leur fonction est uniquement spirituelle et donc qu'il ne faut pas mélanger gouvernement spirituel et gouvernement temporel. Trois fois en quelques lignes, il est question du ministère du prêtre comme ministère établi à cause du péché et pour « prendre soin du peuple en ce qui concerne le péché³¹⁹ ». Quelle insistance ! Nous pensons que cette insistance vise indirectement les évêques et la papauté de son époque qui se mêlaient souvent de politique et avaient de grands biens.

Le livre des Nombres montre la mise en œuvre de toutes les lois et institutions temporelles et spirituelles données par Dieu. Mais le déroulement de l'histoire du peuple ne révèle qu'une seule chose : la désobéissance du peuple et les plaies qu'il a subies. Le constat est sans appel : on peut pas rendre les gens justes par des lois. S'appuyant sur Romains 4, 15³²⁰, Luther montre que « la Loi ne produit que le péché et la colère³²¹ ». Ainsi, la Loi produit le péché et révèle le péché. Notons au passage comment Luther utilise son principe herméneutique « l'Écriture s'interprète par elle-même » : ici, un texte du Nouveau Testament sur le péché vient confirmer un livre biblique qui décrit cette réalité.

Le Deutéronome commence par un rappel de l'histoire du peuple d'Israël : la manière dont il a été châtié en raison de ses désobéissances à la Loi, mais aussi la grâce que Dieu lui

³¹⁹ WA DB 8, 15, 11-12.

³²⁰ Rm 4, 15 affirme : « Car la Loi produit la colère ».

³²¹ WA DB 8, 15, 22-23.

a manifestée pour l'amener à observer la Loi avec « joie et amour ». Le deuxième aspect que souligne Luther dans ce livre, c'est le ministère de Moïse. Ce dernier rappelle la Loi, veille à son application et l'explique toujours à nouveau. Luther explique que le véritable cœur de la Loi, c'est la foi et l'amour : « mais cette explication [de la Loi] ne contient rien d'autre que la foi en Dieu et l'amour du prochain³²² ». Le véritable accomplissement de la Loi, c'est la foi en Dieu, qui conduit à l'amour du prochain. Sans doute faut-il comprendre par là que le véritable amour du prochain ne peut se vivre que dans la foi en Dieu. Luther termine son résumé du Deutéronome par une intéressante présentation du plan du livre en deux parties : la première, dans laquelle « Moïse réprime tout ce qui peut altérer la foi », et la deuxième, dans laquelle il réprime « tout ce qui fait obstacle à l'amour », chaque partie étant ainsi consacrée à l'un des aspects fondamentaux de la Loi. Ainsi, pour Luther, le véritable accomplissement de la Loi va bien au-delà de l'obéissance extérieure aux commandements, il est d'abord une disposition du fond du cœur. On retrouve ici des thèmes abordés par Luther dans sa préface à l'épître aux Romains : il y a expliqué que le véritable accomplissement de la Loi, c'est d'obéir du fond du cœur, avec joie, avec entrain et amour de la Loi. Mais Luther souligne également que la Loi, et par conséquent l'obéissance à la Loi, concerne l'existence tout entière, que ce soit celle du peuple, ou celle de l'individu.

Dans sa présentation des livres du Pentateuque, Luther a exposé les idées essentielles de sa compréhension de la Loi. Il en fait ensuite la synthèse en reprenant et précisant encore ce qu'il vient d'exposer. Premièrement, il rappelle les trois points essentiels de la Loi. D'abord enseigner à craindre Dieu, ensuite montrer comment célébrer le culte que Dieu veut, et enfin régir tous les aspects de la vie quotidienne jusque dans les moindres détails. Luther introduit alors une dimension nouvelle à sa compréhension de la Loi : cette dernière est formulée de manière si précise qu'il n'y a pas de place pour que la raison humaine invente

³²² WA DB 8, 15, 33-34.

ses propres œuvres, et son propre culte. Luther pense ici à la suite de l'histoire d'Israël et aux cultes païens, mais il vise aussi sans doute aussi la messe, qu'il considère comme un culte inventé par les humains, et qu'il tiendra même pour l'idole par excellence du pape (ajout à la Préface à Daniel, 1541). Il s'agit ici d'une polémique générale contre les œuvres et les pratiques forgées par les partisans de la foi traditionnelle

Deuxièmement, il rappelle la vocation particulière du peuple d'Israël. Israël est le peuple de Dieu, et Dieu est son Dieu. Les lois lui sont données pour qu'il puisse marcher dans la certitude qu'il agit selon la volonté de Dieu et ne tombe pas dans les errements de la raison humaine en suivant sa propre raison. Cela vaut pour tous les aspects de la vie, et tout particulièrement pour le culte : Luther insiste à nouveau pour montrer qu'il n'y a pas besoin d'inventer un culte humain parce que tout est dit dans la Loi sur le culte agréable à Dieu. Luther met donc l'accent sur une obéissance radicale à la Loi dans tous les domaines de la vie, car c'est la seule obéissance qui plaise à Dieu. Il n'a pas manqué d'être frappé par l'abondance et la diversité des lois dans l'Ancien Testament, mais « cette diversité trouve sa source, selon Luther, dans le souci paternel de Dieu pour son peuple élu », résume Schild³²³.

Troisièmement, Luther distingue dans la foison des lois trois groupes de lois. Le premier, ce sont les lois temporelles qui régissent la vie civile et sociale, et les rapports entre les membres du peuple. Luther les compare aux lois impériales de l'Allemagne. Leur raison d'être est principalement de faire barrière aux méchants. Le deuxième groupe, ce sont les lois cultuelles qui exposent comment il faut célébrer Dieu ; Luther ne revient pas sur ce point déjà expliqué longuement. Le troisième groupe, que Luther présente comme au-dessus de toutes les autres lois, a trait aux lois concernant la foi et l'amour, qui sont la mesure de toutes les autres, et de l'obéissance. Il en avait déjà parlé à propos du Deutéronome. À l'aide d'exemples tirés de l'histoire d'Israël, il montre que des rois ou des prêtres ont transgressé la

³²³ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 174.

loi « quand la foi et l'amour l'ont exigé³²⁴ ». Il en tire la conséquence suivante : une loi qui n'aboutit pas à la foi ou à l'amour n'a plus de valeur et doit être supprimée. Cette compréhension de la Loi est « nécessaire à tous ceux qui vivent sous des lois », Juifs ou non Juifs. Cette remarque générale ne nous semble pas sans lien avec ce que Luther écrit dans son traité *De l'autorité temporelle et des limites dans lesquelles on lui doit obéissance* (1523) dans lequel il montre que l'on peut refuser d'obéir à des lois qui imposeraient au croyant de renoncer à la foi évangélique³²⁵.

À partir de ce sens profond de la Loi, Luther critique les Juifs de son temps. La question des relations avec eux était l'une des préoccupations du Réformateur en cette année 1523. Il publie en effet son traité *Que Jésus-Christ est né juif* dans lequel, déplorant la méchanceté avec laquelle les Juifs de son temps sont traités, il appelle à faire preuve à leur égard de fraternité et d'humanité, certes dans l'espoir de leur conversion³²⁶. Il plaide donc pour des rapports pacifiés avec la communauté juive. Mais cela ne l'empêche pas de montrer ce qu'il considère comme leurs erreurs et de dénoncer leur application trop rigoureuse de la Loi. Ils ne comprennent pas le sens profond de la Loi, qu'ils ont d'une certaine manière absolutisée, et ont par conséquent fait disparaître l'amour : « les Juifs se trompent beaucoup lorsqu'ils observent certaines lois de Moïse de manière si sévère et rigide, et qu'ils préfèrent faire disparaître l'amour et la paix plutôt que de manger, de boire [...] avec nous³²⁷ ». Ce qu'il avait présenté plus haut à propos de l'Exode comme la particularité du lien entre Dieu et son peuple est à présent l'objet d'une critique contre le peuple d'Israël contemporain. Ce reproche fait partie de l'arsenal classique de l'antijudaïsme, que Luther reprend à son

³²⁴ WA DB 8, 19, 15.

³²⁵ *De l'autorité temporelle et des limites dans lesquelles on lui doit obéissance* (trad. F. Hartweg), in : M. Lienhard et M. Arnold (dir.), Luther, *Œuvres*, t. II, p. 33. (voir MLO 11, 267, 1-13.)

³²⁶ Luther écrit dans son traité *Que Jésus est né juif* (1523) « Il faut bien qu'à notre tour, nous traitions les Juifs en frères, si nous voulons en convertir quelques-uns. » (MLO IV, p. 56. WA 11, 315, 22-24.) Et à la fin du traité, il explique : « Si l'on veut les aider, il faut pratiquer envers eux, non pas la loi du pape, mais celle de l'amour chrétien, les accueillir amicalement[...] » (MLO IV, p. 76. WA 11, 336, 29-30. Trad. F. Gueutal.)

³²⁷ WA DB 8, 19, 20-22.

compte. À nouveau, il justifie son point de vue par des citations titrées cette fois-ci du Nouveau Testament pour montrer qu'il faut parfois transgresser la loi pour faire triompher la foi et l'amour. On observera qu'une fois encore Luther utilise son principe herméneutique « l'Écriture s'interprète par elle-même » d'une façon très judicieuse : il explique le sens profond de la Loi, à savoir l'amour, par des paroles du Christ qui le montrent également.

Quatrièmement, Luther observe que les lois ne sont pas données dans un ordre structuré en trois groupes tel qu'il l'a défini, mais pêle-mêle. Ainsi, même la manière de présenter les lois a une signification. Pour Luther, c'est parce que la vie n'est pas structurée de façon rigide qu'il faut donc présenter les lois au fur et à mesure que les situations le demandent. Il souligne ainsi le rapport étroit entre la vie et la Loi, et combien la Loi concerne la totalité de la vie, l'homme dans son ensemble.

Il a remarqué également combien sont nombreuses les répétitions dans le Pentateuque. Il explique par là un autre caractère de la Loi : elle n'est que contrainte, car personne n'accomplit les œuvres de la Loi de bon cœur. Il reprend ici ce qu'il a expliqué dans les préfaces au Nouveau Testament et dans la préface à l'épître aux Romains en 1522. L'insistance de Moïse ne vise qu'un seul but : amener l'homme à reconnaître son manque d'entrain à accomplir la Loi d'une part, et à aspirer à la grâce d'autre part. Ainsi, la Loi doit conduire à l'Évangile. Luther met l'accent sur le rôle accusateur de la Loi : Moïse « révèle le péché par la Loi et il anéantit toute prétention des capacités humaines³²⁸ ». C'est pourquoi « Saint Paul « l'appelle dans Galates 2³²⁹ ministre du péché et il qualifie son ministère de ministère de la mort, 2 Corinthiens 3³³⁰ ». La Loi est donnée pour indiquer à l'homme comment bien vivre, mais par son incapacité à obéir, l'homme est pris dans son péché. Ainsi, la Loi révèle le péché. Et le jugement du péché, c'est la mort. La Loi conduit donc à la mort.

³²⁸ WA DB 8, 21, 14-15.

³²⁹ Ga 2, 17.

³³⁰ 2 Co 3, 7. WA DB 8, 21,

Luther montre ensuite que ce ministère de la Loi est nécessaire. En effet, sans la Loi, la raison humaine est aveugle et donc incapable de reconnaître le péché – que ce dernier ce soit incrédulité, qui est péché contre le premier commandement, aimer Dieu, ou manque d’amour envers le prochain, qui est péché contre le deuxième commandement, aimer son prochain. La Loi veut donc abattre toute prétention de l’homme et le conduire à désespérer de lui-même et à reconnaître qu’il ne pourra jamais être sauvé, car les œuvres de la Loi ne rendent pas justes. Dans tout ce développement, Luther reprend et explicite ce qu’il a écrit dans la préface à l’épître aux Romains lorsqu’il y a défini les termes « Loi » et « péché ». Il le fait en s’appuyant sur de nombreux textes bibliques du Nouveau Testament. Il utilise de façon très fine son principe herméneutique de « l’Écriture s’interprète par elle-même » : un texte du Nouveau Testament sur la Loi ou sur le ministère de Moïse explique un texte de l’Ancien sur la Loi, ou sur le ministère de Moïse. Luther ne se réfère jamais sans raison aux textes bibliques.

La Loi est donc responsable du péché. Luther l’explique d’une manière déconcertante. Non seulement, elle met en évidence les péchés naturels, contre les Dix commandements – qui sont pour lui assimilables à la loi naturelle – mais, selon la formule de Schild, elle amène aussi le pécheur à produire du péché³³¹ ! En effet, pour Luther, il y a deux sortes de lois : les Dix commandements, qui ont une valeur universelle, car ils sont proches de la Loi naturelle, et les lois propres au peuple d’Israël, à savoir les prescriptions issues de la prêtrise lévitique concernant en particulier la vie quotidienne, qui ne sont pas assimilables à des lois naturelles ; les secondes concernent par exemple le fait de ne pas manger d’animal impur ou ne pas manger de pain avec du levain à la Pâque. « Cela ne devient péché que parce que c’est interdit par la Loi, Loi qui peut bien être abolie³³² »,

³³¹ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvreden*, p. 178.

³³² WA DB 8, 25, 1-2.

explique Luther. Désobéir à ces prescriptions, c'est commettre un péché parce que c'est désobéir la loi de Moïse.

Luther en vient alors à exposer une dernière fonction de la Loi. Non seulement la Loi contraint l'homme à sentir sa méchanceté, mais encore elle le contraint de « chercher quelque chose de plus grand que la Loi et que ses propres capacités, à savoir la grâce de Dieu promise dans le Christ qui doit venir³³³ ». La Loi ne se contente donc pas d'accuser l'être humain, elle est donnée pour le conduire au Christ et à l'Évangile. De cette manière, l'Évangile est déjà présent dans l'Ancien Testament. Déjà dans l'histoire des patriarches qu'il a évoquée dans les livres du Pentateuque, Luther trouve des expériences de la grâce et l'annonce de ce salut. Cette affirmation montre que Luther ne s'est pas contenté d'opposer Loi et Évangile, dans sa présentation de l'Ancien et du Nouveau Testament, mais qu'il s'est aussi attaché à les coordonner. Marc Lienhard résume ainsi la position de Luther : « La Loi, la Parole de Dieu, ne remplit sa fonction que si elle conduit à l'Évangile. Inversement, si l'Évangile n'est pas perçu dans son rapport à la Loi accusatrice, il n'est pas une libération³³⁴. »

Le dernier aspect de la Loi que Luther met en avant, c'est que la Loi cesse avec la venue du Christ. Il le souligne par deux fois. Il rappelle que Moïse lui-même l'avait annoncé en prophétisant qu'il y aurait après lui un prophète comme lui, envoyé par Dieu que le peuple devra écouter³³⁵. Il s'agit du Christ, qui apporte le ministère de la grâce, le pardon. Il donne la justice par sa grâce et par conséquent la force d'accomplir la loi et de triompher de la mort et de l'enfer.

En se référant au texte d'Exode 34 relatant l'épisode du voile sur le visage de Moïse, nécessaire parce que le Christ n'était pas là, Luther présente les trois types d'attitude face à la Loi, qu'il définit comme trois sortes de « disciples de la Loi ». Il montre ainsi trois types

³³³ WA DB 8, 25, 12-14.

³³⁴ M. Lienhard, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, 2016, p. 336.

³³⁵ Voir Dt 18, 15.

de comportements humains face à la Parole de Dieu. Les premiers sont ceux qui méprisent la Loi, assimilés aux adorateurs du veau d'or, donc aux idolâtres. Les deuxièmes sont ceux qui veulent accomplir la Loi par leurs propres forces. Mais ils en sont incapables car il faut la grâce pour accomplir la Loi. En d'autres termes, nos œuvres ne servent à rien. Les troisièmes « sont ceux qui voient Moïse clairement, sans voile³³⁶ ». Ils ont compris quelle est l'intention profonde de la Loi et leur incapacité à l'accomplir. Ils font bon usage de la Loi : ils apprennent à reconnaître leur péché et à chercher le Christ. Luther cite pour appuyer son propos le récit de David et Goliath, qu'il a aussi évoqué dans sa préface au Nouveau Testament pour en tirer la même conclusion : le Christ nous libère du péché. Il en revient à cette affirmation importante pour lui : la Loi et le ministère de Moïse cessent avec le Christ. Il y a un transfert de la Loi vers l'Évangile. C'est la raison pour laquelle la Loi de Moïse est appelée Ancien Testament par Paul, et par le Christ qui institue le Nouveau Testament. Par Testament, il faut entendre que Dieu a donné à son peuple le pays de Canaan, à la condition qu'il observe la Loi. Mais ce testament, qui ne reposait que les œuvres humaines et non sur la grâce, a cessé, et il a fallu un autre testament, éternel celui-là parce qu'il repose sur la mort du Christ, le cœur de l'Évangile, et promet un pays éternel en opposition au pays de Canaan. Tel est le raisonnement de Luther. Mais la conclusion qu'il en tire concernant le pays de Canaan ne va pas sans poser de questions : en effet, il affirme que la fin de la Loi signifie aussi la perte du pays de Canaan. Autrement dit, Luther justifie la dispersion du peuple juif dans le monde entier parce qu'il n'a pas obéi à la Loi de Dieu puisque l'on ne peut satisfaire à la Loi par les œuvres.

Luther présente ensuite sommairement les livres historiques, pour lesquels il n'écrit pas de préfaces particulières : ils ne sont « rien d'autre que Moïse », et contiennent des

³³⁶ WA DB 8, 27, 15.

exemples de ceux qui obéissent et de ceux qui n'obéissent pas à la Loi. Dans cette préface à l'Ancien Testament, il ne fait que résumer le message des prophètes en ces termes : ils

s'opposent aux faux prophètes et ne conduisent pas le peuple vers les œuvres mais le font rester dans le vrai ministère de Moïse et dans la connaissance de la Loi. Ils tiennent fermement à maintenir les gens dans leur propre incapacité par la bonne compréhension de la Loi, et ils conduisent au Christ comme le fait Moïse³³⁷.

En effet, les prophètes défendent Moïse et son ministère d'une part en défendant la Loi et en dénonçant le péché et l'incapacité des humains à accomplir la Loi ; d'autre part, en annonçant, bien davantage que lui, le Christ, et le sens profond de la Loi, à savoir conduire chacun au Christ par la Loi. Il développera ces thèmes dans sa préface aux prophètes en 1532.

Pour terminer sa présentation de l'Ancien Testament, Luther explique de façon allégorique³³⁸ la prêtrise lévitique en se référant à l'épître aux Hébreux. Aaron le grand prêtre est le Christ. Mais en même temps, le Christ est le sacrifice expiatoire qui a une valeur permanente alors que celui du grand prêtre avait une valeur limitée. Quant aux fils du grand prêtre, il s'agit de « nous-mêmes » dont le ministère consiste à prêcher l'Évangile. Par l'usage du « nous », Luther permet à ses lecteurs de s'approprier le message du texte. Mais on peut voir dans cette interprétation une allusion au sacerdoce universel des chrétiens. Ainsi, Luther termine sa présentation de l'Ancien Testament sur l'Évangile et le Christ : « Ce sera suffisant pour cette fois-ci en guise de brève introduction sur la manière de

³³⁷ « wehren den falschen Propheten, das sie das Volck nicht auff die werck füren, sondern in dem rechten ampt Mose und erkenntnis des Gestzes bleiben lassen. Und halten fest drob das sie durch des Gestzes rechten verstand, die Leute in jrer Eigen untüchtigkeit behalten, und auff Christum treiben, wie Mose thut. » (WA DB 8, 29, 15-19.)

³³⁸ Luther avait de moins en moins recours à l'allégorie. Mais il lui est apparu que c'était le meilleur moyen d'interpréter dans un sens spirituel la prêtrise lévitique.

chercher Christ et l'Évangile dans l'Ancien Testament³³⁹. » Luther a expliqué que la Loi a été donnée d'une part pour montrer aux humains comment il faut se conduire et comment il faut servir Dieu, d'autre part pour leur révéler leur péché, les conduire à l'humiliation et à la pénitence et surtout à chercher le Christ et l'Évangile. Avec Schild, nous pouvons résumer les résultats de la présentation de la préface à l'Ancien Testament, comme de celle du Nouveau Testament au chapitre précédent³⁴⁰ par ce constat : l'Évangile est la véritable préface à l'Écriture sainte³⁴¹.

Terminons par quelques remarques d'ordre diachronique. Jusqu'en 1534 et la Bible complète, la préface au Pentateuque s'achevait par un long développement sur des considérations d'un tout autre ordre. Premièrement, Luther s'explique sur sa manière d'écrire le nom « Seigneur ». Il a tenu compte, précise-t-il, des deux noms principaux utilisés par les Juifs pour parler de Dieu. Pour rendre le premier, le tétragramme, il a écrit Seigneur entièrement en majuscules : « SEIGNEUR » ; et pour rendre l'autre nom, Adonaï, il a écrit pour moitié en capitales et pour moitié en minuscules : « SEIgneur ». Il justifie cet usage par le fait que le Christ est « vrai Dieu », en s'appuyant sur Jérémie 23, 6. Cette manière de faire est donc une conséquence de sa lecture christologique de l'Ancien Testament. Deuxièmement, il parle de son travail de traduction. Tout d'abord pour se recommander à la prière de ses lecteurs afin de parvenir à mener à bien la tâche de traduire tout l'Ancien Testament, qui à ce moment-là lui paraît trop grande pour lui. Il évoque les difficultés de traduction dues à sa méconnaissance de la langue hébraïque et au manque de fiabilité des gloses juives ; il signale des erreurs commises par Jérôme dans la Vulgate. Il déplore également les difficultés à parler un bon allemand et les nouveaux mots qui sont inventés par les chancelleries, les prédicateurs, en haillons et autres écrivains, dont la plupart sont

³³⁹ WA DB 8, 31, 17-18.

³⁴⁰ Voir p. 56ss.

³⁴¹ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 182.

cependant couramment utilisés actuellement. Enfin et surtout, il défend par avance sa traduction contre les critiques de ceux qui prétendent tout savoir. Mais il réaffirme avec force l'importance de bien comprendre qui est le Christ, même pour le travail de traduction, car c'est Lui qui éclaire tout le sens de l'Écriture ainsi qu'il l'a montré dans le reste de la préface : « Si la Bible doit paraître, nous qui sommes chrétiens nous devons faire comme ceux qui ont la compréhension du Christ sans laquelle même l'art de la langue n'est rien³⁴². »

Ces considérations personnelles et l'évocation des difficultés de traduction – que l'on retrouve exposées à chaque nouvelle parution de livres bibliques – n'avaient plus de raison d'être lorsque le travail a été achevé et que Luther a publié la Bible complète. C'est pourquoi, il a supprimé ce long passage à partir de cette édition complète de la Bible en 1534.

2. Les Préfaces de 1524

En 1524, Luther écrit les préfaces aux livres bibliques qu'il a traduits durant cette année, à la suite des cinq premiers livres et des livres dits historiques.

A. La préface au livre de Job

Avec la préface au livre de Job, nous nous trouvons face à un nouveau style de préface. Il n'y a ni résumé chapitre par chapitre, ni considération sur l'auteur, ni considérations sur sa canonicité. Luther se concentre exclusivement sur la présentation et l'explication du thème central du livre³⁴³ : « Le malheur est-il envoyé par Dieu même au juste³⁴⁴ ? » Job est le premier livre de l'Ancien Testament auquel Luther donne une préface propre. Cela lui est apparu nécessaire parce que la problématique du livre de Job n'a pas de rapport direct avec les perspectives ouvertes dans sa préface à l'Ancien Testament

³⁴² WA DB 8, 30, 34-35.

³⁴³ Luther abordera de la même manière le livre des Actes dans la Préface à ce livre en 1533.

³⁴⁴ WA DB 10 I, 5, 2.

concernant la Loi et l'annonce du Christ. En effet, la question posée avec cette thématique est celle du Dieu caché, mystérieux, dont l'action est parfois incompréhensible. En traitant de la Loi et de l'Évangile, Luther explique comment Dieu se manifeste et parle aux hommes ; dans cette préface il aborde l'autre aspect, le Dieu qui se cache, ou selon la formule qu'il utilise dans son cours sur l'épître aux Romains : « Dieu tel qu'il est véridique, juste et puissant en lui-même³⁴⁵. »

Cette courte préface est structurée en deux parties. Dans la première, il présente la problématique du livre en suivant le fil de l'histoire : d'abord le point de vue de Job, ensuite les avis des amis de Job. Dans la deuxième partie, il montre quelle est sa signification pour la vie chrétienne et comment le message de ce livre concerne le lecteur et chacun de nous. Ainsi, pour Luther, ce n'est pas tant l'histoire du livre de Job qui compte, mais avant tout son côté exemplaire et réconfortant.

Luther fait ressortir les deux points forts de la pensée de Job. Le premier, c'est qu'il tient ferme et maintient, contre les affirmations de ses amis, cette idée : « Dieu fait souffrir même les justes sans raison, pour sa seule gloire³⁴⁶. » En 1524, le premier paragraphe qui présente le thème du livre s'arrête là, de façon abrupte, sans autre considération sur le rapport entre souffrance et péché. Le deuxième, c'est l'attitude de Job face à cette souffrance injuste : d'une part, « il parle trop contre Dieu par faiblesse humaine³⁴⁷ », c'est-à-dire de manière inconsidérée, tant le mystère de Dieu est grand et insondable. Luther intervient dans le débat et donne son avis, et ce faisant, il laisse entendre que devant le mystère de Dieu, on peut que se taire et se soumettre. D'autre part, Job exprime de la révolte face à la souffrance et à la mort.

³⁴⁵ MLO XI, p. 304. Cité par M. Lienhard, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, 2016, p. 271.

³⁴⁶ WA DB 10 I, 5, 3-4.

³⁴⁷ WA DB 10 I, 5, 11-12.

Quant aux amis de Job, ils ont une conception très humaine de la justice de Dieu : il est impossible pour eux que Dieu punisse un juste, Il punit toujours celui qui a péché. Ils défendent donc l'idée d'une rigoureuse justice rétributive. Nous observons que leur conception de la justice de Dieu rejoint la compréhension qu'en avait Luther avant sa découverte réformatrice, conforme à l'enseignement de l'Église de son temps. Cependant, Luther ne se contente pas de résumer les propos des amis de Job, il intervient là aussi dans la discussion et donne son avis : leur conception de la justice est une conception humaine et « conforme à la pensée du monde », elle revient à abaisser Dieu au même rang que l'homme.

Au cœur du livre de Job, se pose pour Luther la question du sens de la souffrance et de la justice et de la colère de Dieu, et cette question de la justice de Dieu établit un lien entre cette préface et celle à l'épître aux Romains, fait remarquer Armbruster³⁴⁸. Luther souligne que la justice de Dieu est différente de la justice des hommes, comme il le fait dans la préface à l'épître aux Romains. Mais ici, il n'oppose pas justification par la foi à la justification par les œuvres, mais distingue entre la justice de Dieu qui peut faire souffrir même les justes et la justice humaine qui ne comprend la souffrance que comme expression de la justice rétributive. Il s'exprime de façon étonnante sur la justice par rapport à ses propos dans les préfaces de 1522 : s'il affirme avec force que Dieu seul est juste, il souligne que « si un homme est juste envers les autres, il l'est aussi aux yeux de Dieu³⁴⁹ ». Il nous semble difficile de dire que Luther veut dire qu'être juste envers les autres vient du fait que l'on est juste aux yeux de Dieu, donc que l'œuvre de justice suit la justice obtenue par la foi, ou s'il y reste dans cette affirmation un soupçon de justice obtenue par les œuvres.

Dans cette première partie de la préface, c'est surtout le théologien qui s'exprime. Dans la deuxième, c'est le pasteur, mais aussi l'homme qui parle. La conclusion de la préface montre en effet la signification du livre et sa raison d'être pour la vie chrétienne :

³⁴⁸ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden. Studien zu ihrer Theologie*, Stuttgart, 2015 (2^e éd., 2016), p. 121.

³⁴⁹ WA DB 10 I, 5, 17-18.

« C'est pour notre réconfort qu'il est écrit que Dieu laisse ainsi ses grands saints trébucher, en particulier dans l'adversité³⁵⁰. » C'est la première fois que Luther insiste aussi directement sur la consolation et le réconfort apportés par l'Écriture. Certes, il a montré dans la préface à la deuxième épître aux Corinthiens que le ministère de la prédication apostolique doit servir à la consolation et au réconfort. Mais ici, il souligne que c'est la raison d'être même du livre et que le réconfort est au cœur du propos. Pourquoi est-ce un réconfort ? Parce que le livre révèle les pensées de tout homme face à la souffrance et à la mort, parce qu'il montre ses doutes et ses révoltes contre Dieu, « comment il lui semble que Dieu n'est pas Dieu, mais rien qu'un juge et un tyran furieux qui use de violence et ne se préoccupe pas de celui qui mène une vie bonne³⁵¹ ». Luther rejoint les croyants de son temps troublés par ces questions.

Mais il semble bien que Luther évoque de façon indirecte sa propre expérience qui donne aussi une dimension autobiographique à cette préface. Quand il parle des conceptions humaines de la justice formulées par les amis de Job, on ne peut s'empêcher de faire, avec Armbruster³⁵², le rapprochement avec sa propre expérience racontée dans sa *Préface à l'édition des écrits latins* de 1545 : « Je haïssais en effet ce terme de « justice de Dieu », que j'avais appris, selon l'usage et la coutume de tous les docteurs, à comprendre philosophiquement comme la justice formelle et active, par laquelle Dieu est juste et punit les pécheurs et les injustes³⁵³. » Le danger lorsque Dieu se cache, c'est de ne plus voir en lui qu'un juge et un tyran. Nous pensons que Luther parle non seulement en général de l'expérience des hommes confrontés à la souffrance, mais qu'il évoque également la sienne lorsqu'il écrit en conclusion de la préface : « Cela le comprennent seuls ceux qui expérimentent et ressentent ce que c'est que subir la colère et le jugement de Dieu et

³⁵⁰ WA DB 10 I, 5, 19-20.

³⁵¹ WA DB 10 I, 5, 24-26.

³⁵² J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 122

³⁵³ M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Luther, Œuvres*, t. II, « Préface à l'édition des écrits latins » (éd. M. Arnold), p. 856.

éprouver que sa grâce est cachée³⁵⁴. » Là réside la clé de compréhension et d'interprétation du livre.

Il nous faut encore porter un regard diachronique sur cette préface. En effet, Luther a apporté d'importantes modifications à sa préface à partir de l'édition complète de la Bible de 1534, il en a supprimé certains passages et a ajouté une précision non négligeable.

Les suppressions d'abord. En 1524, La préface s'ouvre par une remarque sur les difficultés du livre en raison de la langue. Elle s'achève par des considérations sur le style du livre, en écho à sa remarque du début, sur son travail de traducteur et sur la qualité de sa traduction. Luther n'était pas un très bon hébraïsant. Il avait fait part de ses difficultés à traduire Job, et leurs conséquences, dans une lettre à son ami Spalatin datée du 23 février 1524 :

La traduction de Job nous demande beaucoup de travail, à cause de la sublimité du style ; on dirait que notre traduction lui cause encore plus d'impatience que les consolations de ses amis ; ou bien il veut rester perpétuellement sur son fumier ; à moins que peut-être l'auteur du livre ait voulu qu'il ne soit jamais traduit. Cela retarde l'impression de cette troisième partie de la Bible³⁵⁵.

Il fait trois remarques. La première souligne le caractère particulier, « audacieux et magnifique » du langage du livre de Job, et donc la difficulté et la complexité du texte. La deuxième concerne ses choix de traduction : non pas le mot à mot, critiquant au passage les Juifs et « les traducteurs inintelligents³⁵⁶ », mais s'attacher à rendre le sens, « pour donner des paroles claires et compréhensibles³⁵⁷ », ce que les traducteurs modernes appellent le principe de l'équivalence dynamique. La troisième remarque concerne la manière dont il s'attend à être critiqué. Au passage, il rejette la Vulgate trop obscure à son avis, et vante les

³⁵⁴ WA DB 10 I, 5,

³⁵⁵ MLO VIII, p. 98. WA Br 3, 258.

³⁵⁶ Il s'en prend entre autres à Emser, qui a publié une traduction du Nouveau Testament pour contrer la sienne.

³⁵⁷ WA DB 10 I, 6, 11.

mérites de sa traduction : il a mis tout son zèle afin que cette dernière soit claire³⁵⁸, et permette une bonne manière de comprendre.

En 1534, pour la publication de la Bible entière, Luther a supprimé tout ce qui concerne ces questions de langue et de traduction. La traduction de la Bible est achevée, il n'est donc plus besoin de faire part des difficultés de traduction, ou de se prémunir face aux attaques et critiques qui avaient déjà été formulées. Il pensait également que la polémique sur ces questions n'avait pas vraiment sa place dans les préfaces et il avait répondu par sa *Missive sur la traduction* de 1530³⁵⁹. Luther supprime donc ce qui lui apparaît comme inutile ou dépassé au moment de la parution de la Bible complète de 1534. Cela ne change rien au contenu théologique de la préface.

Luther fait encore une autre modification, plus significative. C'est un bref ajout au début de la préface. En application de son principe « l'Écriture s'explique par elle-même », que nous avons déjà évoqué à plusieurs reprises, il cite le récit de la guérison de l'aveugle né dans l'évangile de Jean au chapitre 9³⁶⁰. Le choix de ce passage pour confirmer l'affirmation de Job est très judicieux. Non seulement le Christ affirme que tout malheur tout malheur n'a pas forcément pour origine une faute, mais il dit aussi que ce qui arrive à cet aveugle est pour la gloire de Dieu. Il reprend les termes mêmes du résumé que fait Luther de la pensée de Job. Par cet ajout, Luther souligne indirectement deux aspects de sa lecture de la Bible. D'une part, il montre avec quel soin il utilise son principe scripturaire d'interprétation de l'Écriture. En effet, il ne choisit pas ses références bibliques au hasard, mais en fonction du sujet : ici, un récit concernant la souffrance est interprété par un récit de maladie. D'autre part, par cette référence néotestamentaire et par son approche de la question

³⁵⁸ Cette remarque fait écho à ses remarques sur la clarté de l'Évangile dans la préface à l'épître aux Romains, ou à l'Apocalypse de 1522. De même, la traduction doit rendre un texte clair, donc aisément accessible par le lecteur.

³⁵⁹ *Missive sur la traduction et sur l'intercession des saints* (trad. H. Guicharrousse), in : M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Œuvres*, t. II, p. 437-457.

³⁶⁰ Jn 9, 3.

de la justice, il insiste une fois de plus l'unité et la cohérence de la Bible, et comment des situations similaires se retrouvent dans toute l'Écriture. Ce qui est essentiel, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, dans la Loi comme dans l'Évangile, c'est la manifestation de la gloire de Dieu. Pour Luther, il faut lire l'Écriture dans son unité, comme un ensemble, tenir compte de tous ses éléments et non pas en faire une lecture littérale, ou partielle, reproche qu'il fait en particulier aux *Schwärmer*.

B. La préface au psautier

C'est la première d'une série de préfaces et postfaces que le Réformateur a consacrées au psautier en 1524, 1525, 1528, 1531 et 1545. Nous sommes d'accord avec Armbruster³⁶¹ pour dire que ce seul fait montre l'importance et la valeur particulière de ce livre biblique pour lui. Au fil de notre étude, nous serons amené à comparer ces différentes préfaces et postfaces, ce qui nous permettra de cerner les diverses approches que Luther avait de ce livre et la manière dont ce dernier a nourri sa spiritualité. La préface générale à l'Ancien Testament n'était pas une aide suffisante pour comprendre les psaumes. Il fallait donc, comme pour Job, et ensuite les Proverbes et l'Ecclésiaste une préface spécifique en raison du caractère particulier de ces livres.

Nous nous limiterons à quelques aspects de cette préface. Premièrement, Luther ne dit rien quant à la nature des psaumes comme prières, ou quant aux différents types de psaumes, comme il le fera en 1528. Il ne s'intéresse pas non plus véritablement au contenu des psaumes ni à l'organisation du livre. En se concentrant essentiellement sur des questions de vocabulaire et de traduction, et sur leur portée théologique, cette préface s'inscrit dans la continuité avec la préface au livre de Job. De par sa forme, elle est comparable à la première partie de la préface à l'épître aux Romains.

³⁶¹ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 24.

Deuxièmement, cette préface donne un aperçu de Luther comme linguiste. Elle commence par une surprenante comparaison entre la langue hébraïque, dont il vante la richesse, et la langue allemande, dont il regrette la pauvreté. Par là, il veut aussi montrer, comme dans la préface à Job, quelles difficultés il a rencontrées dans la traduction du psautier. En effet,

elle a beaucoup de mots qui veulent dire chanter, louer, glorifier, honorer, se réjouir, affliger, etc., là où nous en avons à peine un. Et dans les choses divines et saintes en particulier, elle est si riche en mots qu'elle a bien dix noms par lesquels elle nomme Dieu là où nous n'avons rien de plus que le seul mot « Dieu³⁶² ».

Toutes ces raisons l'amènent à qualifier l'hébreu de langue « sainte ». Peut-on alors parler d'une idéalisation de cette langue de sa part³⁶³ ? En même temps cependant, cela lui permet de justifier indirectement son choix de traduire à partir de l'hébreu.

Troisièmement, partant de considérations philologiques et de l'explication de vocabulaire, Luther explique ses choix de traduction, critique au passage ceux faits par d'autres³⁶⁴ et précise quelques aspects de sa méthode : rester fidèle au texte hébreu, mais sans traduire mot à mot, sans toutefois se donner « le droit de [s']éloigner autant des mots³⁶⁵ », tout en cherchant la meilleure manière de le dire en allemand, dans les termes avec lesquels les gens s'expriment. Luther exprime très bien les difficiles choix à faire en matière de traduction et les hésitations qu'un traducteur peut avoir³⁶⁶.

³⁶² « Denn sie hat viel wörter die da, singen, loben, preysen, ehren, frewen, betrüben etc. heyssen, da wyr kaum eynes haben. Und sonderlich ynn göttlichen heyligen sachen ist sie reich mit worten, das sie wol zehen namen hat, da sie Gott mit nennet, da wyr nicht mehr haben denn das eynige wort, Gott. » (WA DB 10 I, 94, 3-7.)

³⁶³ On peut s'interroger sur cette valorisation de la langue hébraïque, langue de la culture juive, et son attitude de plus en plus hostile aux Juifs. Sans doute y a-t-il une autre raison à cette valorisation de la langue : l'hébreu est une langue sainte parce qu'elle permet l'expression du message biblique. Pour d'autres jugements portés sur l'hébreu, voir M. Lienhard, *Luther. Ses sources*, p. 212-213.

³⁶⁴ Ce qu'il fait également dans la préface au livre de Job.

³⁶⁵ WA DB 10 I, 96, 21-22.

³⁶⁶ À ce propos, voir MLO XX, p. 276, note 3.

Quatrièmement, on peut découvrir dans cette préface de nouveaux aspects de son principe herméneutique, l'Écriture est son propre interprète. Par le choix de citations du Nouveau Testament, il souligne une nouvelle fois l'unité de la Bible. Pour expliquer certains termes comme justice et jugement, il procède par cercles concentriques : il s'applique à montrer comment ces termes sont utilisés d'abord à l'intérieur du psautier, et ensuite plus largement dans l'Ancien Testament, et enfin dans le Nouveau, afin d'établir une signification cohérente pour l'ensemble des textes. Ce faisant, il montre une nouvelle fois l'unité de la Bible et la nécessité de la lire dans son ensemble.

Cinquièmement, cette explication de vocabulaire le conduit au cœur même de sa théologie. Il consacre deux paragraphes à l'expression « miséricorde et vérité » qu'il explique comme signifiant « amour et fidélité » en insistant sur la fidélité de Dieu. C'est la raison pour laquelle on loue Dieu dans les psaumes : il est miséricordieux et fidèle, « il nous témoigne de l'amour et de la fidélité, nous manifeste toute l'amitié et les bienfaits possibles et nous pouvons compter sur lui en toute confiance il fait et il tient fidèlement ce à quoi on s'attend de sa part ». Sans le dire, Luther montre comment Dieu est fidèle à son alliance et quelle est la nature du salut. Mais ce qui intéresse surtout Luther, c'est le Dieu miséricordieux qu'il a découvert en étudiant l'épître aux Romains. S'il précise la racine hébraïque des termes, c'est parce qu'elle le renvoie à une deuxième vérité théologique fondamentale pour lui : la foi. Et Luther de citer Romains 1, 17, en montrant que Paul a traduit de la même manière que lui le terme hébreu *emuna* par « foi », partir de Habacuc 2, 4. Il établit donc une proximité entre foi, vérité et fidélité, en précisant que qu'il a dit dans la préface aux Romains : ici la foi est foi en Dieu et foi de Dieu, elle a son fondement en Dieu.

Luther traite ensuite en deux longs paragraphes de deux autres termes qui sont essentiels dans sa théologie : le jugement et la justice (*gericht und gerechtigkeit*). D'abord le terme « jugement » qui, pris isolément, désigne ou la fonction du juge, soit le

commandement de Dieu, donc la Loi, ou encore un droit. Ensuite, dans son lien avec le terme « justice », un des termes clé de la théologie de Luther. Pris seuls, ces deux termes désignent les deux aspects de l'œuvre de jugement : le « jugement » désigne « la moitié de l'œuvre de jugement (*des gericht's werck die helfft*), à savoir la condamnation de « ce qui est impie et injuste », et « " justice " désigne l'autre partie, celle par laquelle l'innocence est protégée, soutenue et encouragée³⁶⁷ ». À partir de là, Luther précise la compréhension du jugement et de la justice de Dieu qu'il avait exprimée dans sa préface à l'épître aux Romains³⁶⁸. La justice a deux faces : le jugement qui est la condamnation du mal par « la parole de sa Loi », c'est la mise à mort du vieil Adam. Cela renvoie au rôle de la Loi comme révélateur du péché, tel qu'il l'a défini dans la préface à l'Ancien Testament en 1523. La justice, Dieu l'exerce « par la parole de l'Évangile, que l'esprit accepte par la foi³⁶⁹ ». Luther s'appuie une nouvelle fois sur Romains 1, 16-17, le texte qui est à l'origine de sa découverte réformatrice et qui revêt donc une importance capitale pour lui. Il explique ces deux termes, « jugement » et « justice » en se fondant une fois encore sur la distinction entre Loi et Évangile. Il confirme donc ce qu'il a écrit dans sa Préface à l'Ancien Testament : on trouve aussi dans les psaumes ces deux notions.

Ainsi, dans cette préface Luther veut rendre clair le sens de termes centraux de sa théologie, et justifier à partir de là ses choix de traduction, afin que l'on puisse faire du psautier une lecture profitable. Il en revient aux fondamentaux de sa « percée réformatrice », la Loi et l'Évangile, la foi. Par deux fois, il renvoie à Romains 1, 16-17, ce qui montre l'importance des affirmations de ce texte pour lui. Il applique au psautier ce qu'il dit dans les Préfaces générales à l'Ancien et au Nouveau Testament concernant la Loi et l'Évangile.

³⁶⁷ WA DB 10 I, 96, 19-20.

³⁶⁸ Dès son cours sur les Psaumes, 1513-1515, donc avant celui sur les Romains, Luther avait commencé à esquisser une conception nouvelle du jugement et la justice. Voir M. Arnold, *Luther*, p. 95.

³⁶⁹ WA DB 10 I, 96, 30-31.

Sixièmement, comme pour la Préface au Nouveau Testament ou à l'épître aux Romains, il invite mais indirectement ici, le lecteur à entrer dans le texte : c'est à l'usage qu'il apprendra à saisir et comprendre le vocabulaire et les idées du psautier. Il faut en fait apprendre le langage biblique et c'est précisément ce que Luther a voulu faire dans cette préface.

C. La Préface aux Proverbes de Salomon.

En 1524, Luther écrit une préface pour les Proverbes et une pour l'Ecclésiaste. Mais il n'en rédige pas pour le Cantique des cantiques, sans donner aucune explication à ce sujet. Toutefois, pour la parution de la Bible complète en 1534, il écrira une seule préface pour les trois livres attribués à Salomon, incluant des remarques sur le Cantique des cantiques³⁷⁰.

Nous nous arrêterons à deux aspects principaux qui sont au cœur de cette préface de 1524. Le premier concerne des questions de vocabulaire et de langue. Dès le premier paragraphe, Luther présente son objectif en des termes très proches de ceux qu'il a utilisés dans la Préface à l'épître aux Romains pour introduire l'explication des termes principaux de l'épître :

Parce que ce livre traite abondamment en particulier des fous et des sages et qu'il célèbre partout la sagesse et dénonce la folie, il est nécessaire d'en saisir la langue et les mots et ce qu'il veut que l'on comprenne par fou et sage. Pour que ce livre utile devienne plus clair, je veux expliquer ici quelques mots, brièvement et le plus intelligiblement possible³⁷¹.

³⁷⁰ Voir p. 264ss.

³⁷¹ « Weyl dis buch ynn sonderheyt viel mit narren und weysen zu schaffen hat, und allenthalben die weysheyt rhümet, und die torheyt schillt, ist von nöthen, das man die sprache und wort verneme, was er durch narren und weysen verstanden haben will, Darumb das dis nützlich buche deute liechter werde, Will ich etlich wort hie kürztlich auff's aller deutlichst ich mag, austreichen. » (WA DB 10 II, 2, 2-4.) Dans la préface à l'épître aux Romains, il écrit : « Pour commencer, il nous faut en maîtriser la langue et savoir ce que Paul veut dire par ces mots : loi, péché, grâce, foi, justice, chair, esprit et autres mots de ce genre. Sinon, aucune lecture n'en sera profitable. »

Il apparaît donc que Luther insiste sur une bonne compréhension des mots pour permettre au lecteur d'atteindre la clarté du texte, une notion importante que le guide dans la rédaction des préfaces. On constate la même démarche que dans la préface à l'épître aux Romains, qui est d'une certaine manière le modèle pour les préfaces à Job, au psautier et ici au livre des Proverbes. Mais il ne s'étend pas sur un grand nombre de termes comme dans la préface au psautier, ou en 1522 dans la Préface aux Romains, et se limite aux deux termes essentiels qui sont, selon lui, au cœur du livre : « fou » et « sage » (ou « folie » et « sagesse »). D'emblée, il affirme que les « sages » et les « fous » sont souvent le contraire de ce que l'homme entend par eux. Comment les définit-il alors ?

Le fou, c'est celui qui vit agit et parle sans la Parole de Dieu, en ne s'appuyant que sur sa propre raison. Pour soutenir cette interprétation, Luther s'appuie sur l'épître de Paul aux Galates et sur les évangiles³⁷² et montre l'unité de l'écriture sur ce point. Pour Luther, même les gens les meilleurs – aux yeux du monde – peuvent être des fous. Faut-il y voir dans ces lignes une critique des scholastiques, ou de l'Église de son temps, ou encore de certains princes ? Cela est difficile à dire. En fait, sans doute son interprétation du « fou » peut-elle viser tout un chacun.

Et le sage, et la sagesse ? Il s'agit uniquement de la sagesse de Dieu, qu'on ne trouve que dans la Parole et dans les œuvres de Dieu :

Salomon n'appelle ici sagesse rien d'autre que la sagesse de Dieu enseignée dans les paroles et les œuvres de Dieu. C'est pourquoi il cite toujours le commandement et l'œuvre de Dieu. En outre, il n'y a pas d'autre source à tous les proverbes que la Parole et l'œuvre de Dieu³⁷³.

³⁷² Voir Galates 3, 1 ; Mt 23, 17 ou Lc 11, 40.

³⁷³ « Salomo heysset weysheytt hie nicht Anders denn Gottes weysheytt, die ynn Gottes worten und wercken geleret wird, Darumb er Auch ymer Gottes gepott und werck anzeucht. Dazu ist aller Sprichwort keyn ander ursprung, denn Gottes wort und werck. » (WA DB 10 II, 2, 18-21.)

Les paroles de Dieu viennent en premier, ce qui en souligne l'importance pour le Réformateur. Il insiste sur ce point. Il souligne ainsi également combien l'homme n'est pas maître de sa destinée ; c'est toujours la volonté de Dieu qui s'accomplit « parce que les projets de tous les hommes sont vains et faux et que cela ne finit pas autrement que selon la volonté de Dieu et sa manière d'agir³⁷⁴. » Le critère essentiel, pour ne pas dire unique, pour définir la sagesse ou la folie, c'est la Parole de Dieu.

Le deuxième aspect de cette préface consiste en une présentation générale du livre. Luther y présente d'abord la raison d'être du livre et son contenu : il s'agit d'un livre d'éducation de la jeunesse dans tous les domaines de la vie, pour lui indiquer comment « agir saintement devant Dieu, selon l'Esprit, et avec sagesse devant le monde avec son corps et ses biens³⁷⁵ ». Cette double dimension est importante pour le Réformateur, qui par elle souligne que la foi se vit aussi concrètement dans le monde. Incarner l'Évangile est essentiel. Luther insiste sur la nécessité d'éduquer la jeunesse pour faire advenir des adultes tels que les décrit Salomon dans les Proverbes. Il souligne également la pertinence du livre comme manuel d'éducation pour le monde entier.

Mais Luther en souligne également la portée politique : il y voit un manuel pour les rois et les seigneurs pour leur montrer « qu'ils doivent se préoccuper de la jeunesse³⁷⁶ » et les encourager à la faire. Dès la fin de janvier ou en février 1524, il avait fait paraître une lettre ouverte *Aux magistrats de toutes les villes pour les inciter à ouvrir et à entretenir des écoles chrétiennes*³⁷⁷ dans laquelle il développait ses vues sur l'éducation. On perçoit ici le grand souci de Luther pour la jeunesse, un thème qui deviendra le thème central de la nouvelle préface qu'il écrira en 1534 aux livres de Salomon.

³⁷⁴ WA DB 10 II, 2, 21-22. Voir en particulier Proverbes 16, 1-3, passage auquel pense sans doute Luther.

³⁷⁵ WA DB 10 II, 4, 6-7.

³⁷⁶ WA DB 10 II, 4, 13.

³⁷⁷ M. Lienhard et M. Arnold (dir.), Luther, *Œuvres*, t. II, p. 113-143 (trad. N. de Laharpe), et la « Notice sur le texte » (M. Weyer), p. 899-903.

Nous terminerons par deux remarques. La première, c'est que cette préface exprime le plaisir que Luther trouve dans cette littérature, facilement compréhensible, très proche des proverbes allemands, qu'il affectionne. Il en cite dans la préface pour montrer combien le livre des proverbes est proche des proverbes de la sagesse populaire. Il en souligne la pertinence pour la vie quotidienne, dans toutes sortes de langages. La deuxième, c'est que la conclusion de cette préface lui confère le ton solennel d'une prédication : « Que Dieu nous accorde sa grâce. Amen ! » Luther donne ainsi du poids à ce qu'il vient de dire, mais aussi à l'ensemble du livre des Proverbes lui-même. C'est une dimension assez rare dans les préfaces pour que nous la soulignons.

D. La préface à l'Ecclésiaste

Cette préface se compose de deux parties. La première moitié de la préface est centrée essentiellement sur des questions d'auteur et d'histoire de la composition du livre, donc de critique littéraire. Pour Luther, le livre a été composé à partir de paroles recueillies de la bouche de Salomon et mises ensemble par un ou plusieurs auteurs. Mais l'auteur ultime est Salomon présenté ici comme « l'unique berger ». Il va même jusqu'à expliquer en détail la composition du livre : « les livres ont du être acceptés par leurs [des maîtres de la communauté] mains et leur ministère.[...] Et on a rajouté des proverbes d'hommes sages³⁷⁸. » C'est ainsi qu'il explique aussi l'apparent désordre de ce livre. Cette composition à partir d'éléments multiples et disparates est aussi, selon lui, celle du livre du Cantique des cantiques, ou encore des Proverbes. Il semble en tout cas que la composition des livres soit un des points communs entre les livres de Salomon. Nous remarquerons cependant que Luther ne s'en tient, pour exposer sa théorie, qu'aux données internes du livre de l'Ecclésiaste. Notons également que c'est la première fois que les questions d'histoire de la

³⁷⁸ WA DB 10 II, 104, 14-15 ; 17-18.

rédaction, évoquées dans la préface à l'épître de Jacques, sont présentes dans la préface à un livre de l'Ancien Testament.

La deuxième moitié de cette préface présente le contenu et l'objectif de l'Ecclésiaste, que Luther interprète comme un livre écrit contre le libre arbitre. Or, dans la dernière décade de septembre 1524, c'est-à-dire au moment où Luther rédigeait sa préface à l'Ecclésiaste, le traité d'Érasme *Diatribes sur le libre arbitre* parvint à Wittenberg. Luther en a sans doute pris connaissance³⁷⁹. La préface pourrait alors être une première réponse à ce traité, réponse que le Réformateur développera dans son traité *Du serf arbitre* paru en décembre 1525³⁸⁰. Pour Luther, le cours des vies individuelles, le cours de l'histoire du monde n'est pas entre les mains des hommes ; les projets, le comportement, le conseil des êtres humains aboutissent à tout autre chose que ce qu'ils voulaient obtenir. Il reprend à ce propos certaines idées exprimées dans sa préface aux Proverbes sur la vanité et l'inutilité des projets des hommes. Le but de l'Ecclésiaste est donc d'apprendre aux hommes à être soumis en toute chose à Dieu. Conscient que son propos peut être pris pour une dévalorisation des créatures de Dieu, il rappelle que les créatures de Dieu sont toutes bonnes et appuie son argument sur d'autres passages bibliques de la Genèse et du Nouveau Testament, toujours soucieux de montrer que son interprétation est corroborée par l'ensemble de la Bible. Pour Luther, il importe de vivre pleinement le présent, car l'être humain n'est pas maître de l'avenir. C'est Dieu qui prend soin de lui, aussi n'y a-t-il pas lieu de se faire du souci. Cet enracinement dans le présent, le fait de ne pas faire de souci pour l'avenir est appuyé par une parole du Christ dans Matthieu 6³⁸¹, insufflant ainsi dans le texte de l'Ecclésiaste l'esprit du sermon sur la Montagne. En effet, ces paroles du Christ sont pour Luther le résumé et le commentaire de ce livre.

³⁷⁹ Sur le débat entre Luther et Érasme au sujet du libre arbitre, voir M. Arnold, *Luther*, p. 357-370.

³⁸⁰ WA 18, p. 600-787. M. Luther, *Du serf arbitre*. Édition et traduction du latin par Georges Lagarrigue, Paris, 2001.

³⁸¹ Mt 6, 34.

Dans cette préface, le Réformateur a le souci d'édifier et de fortifier les croyants en leur apprenant à vivre leur foi au présent. À moins que, pressentant les événements à venir, la Guerre des Paysans en particulier, il n'appelle aussi au calme et à la confiance en Dieu qui en toutes circonstances nous protège, et permet de relativiser l'agitation humaine.

5. Synthèse

Tentons une rapide synthèse de ces quatre préfaces de 1524. Nous ferons pour cela quatre remarques. Premièrement, les questions de vocabulaire et les questions de linguistique et de traduction, en tout cas dans Job, le psautier et dans une moindre mesure pour les Proverbes, occupent une place importante dans ces préfaces. Luther a rencontré de nombreuses difficultés pour traduire ces livres poétiques. Il semble avoir été confronté à un hébreu plus difficile que celui du Pentateuque et des livres historiques, et il en découvre la richesse mais aussi la complexité. Il lui faut donc expliquer le sens de termes clés, comme il l'a fait dans la Préface à l'épître aux Romains, mais aussi justifier ses choix de traduction face aux critiques, et expliquer sa méthode. On n'est pas loin de certains aspects des prologues de Jérôme quand ce dernier défend la « vérité hébraïque » contre la Septante et son choix de traduire à partir de l'hébreu et non plus du grec de la Septante³⁸². Mais ces explications de mots amènent toujours Luther sur le terrain de la théologie et lui permettent de préciser ses idées, ou de clarifier le sens du texte pour en permettre une lecture profitable.

Deuxièmement, on voit apparaître, pour la première fois dans des préfaces à l'Ancien Testament, et surtout à partir de la Préface aux Proverbes, les questions d'auteur et de composition des livres, donc de critique littéraire. Ces questions occuperont une place bien plus grande que dans les préfaces au Nouveau Testament, où elles ne sont apparues que pour

³⁸² Voir à ce sujet M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 24-41.

les livres que Luther qualifie de non essentiels, à savoir les épîtres de Jacques et de Jude et l'épître aux Hébreux.

Troisièmement, dans ces préfaces, il aborde la question de l'homme devant Dieu et des points fondamentaux de sa théologie : la Loi et l'Évangile, la foi, le jugement et la justice, la sagesse et la folie, l'importance de la Parole de Dieu, ou encore l'engagement dans le présent. Il souligne dans toutes ces préfaces la souveraineté de Dieu qui rend juste, sauve, protège et conduit l'histoire. Ainsi, l'homme est appelé à se soumettre à Dieu, à lui faire confiance et à vivre en chrétien dans le monde.

Quatrièmement, on note une évolution dans les thèmes. Les motifs de la confiance en Dieu et de la vie juste à mener dans le monde se font davantage présents en 1524. Sans doute était-il nécessaire de les rappeler avec plus d'insistance en fonction des événements difficiles qui se préparaient, en particulier les troubles occasionnés par Müntzer, puis la guerre des Paysans, mais aussi de l'actualité théologique, avec la parution du traité d'Érasme sur le libre arbitre. Ainsi, dans les préfaces, l'actualité est sous-jacente, fût-ce de manière assez discrète. Cela confirme ce que nous avons vu par ailleurs : la théologie de Luther s'ancre dans le concret de la vie, elle est une théologie existentielle³⁸³.

3. La postface au psautier de 1525

Un certain nombre d'interprètes de Luther tiennent l'année 1525 pour une « une année cruciale », « une année de rupture³⁸⁴ » : rupture avec les paysans lors de la guerre des Paysans, rupture avec des théologiens d'Allemagne du sud et de Suisse sur la question de la Cène, rupture avec l'humanisme et Érasme. C'est aussi l'année durant laquelle Luther épouse Catherine de Bora. Au milieu de tous ces événements, son travail de traduction marque le pas et il n'écrit que cette seule postface au Psautier, destinée à une édition séparée

³⁸³ L'expression est de M. Lienhard, *Luther. Ses sources*, p. 435.

³⁸⁴ Voir en particulier M. Arnold, *Luther*, p. 333.

du Psautier de Wittenberg en 1525. Ce fait souligne combien le psautier était important pour lui.

C'est la tonalité de cette postface qui est intéressante. Nous ferons quatre observations à propos de cette postface. La première concerne sa tonalité générale. D'une part, on n'y trouve aucune mention de la révolte des paysans, sans doute parce que la matière ne s'y prête pas, mais aussi parce que Luther y a consacré des écrits spécifiques. D'autre part, Luther ne se préoccupe plus de questions de traduction et de compréhension du vocabulaire : cela n'était plus nécessaire puisqu'il l'avait fait dans la préface de 1524, qui concerne la même traduction du psautier. Par contre, il s'intéresse au contenu et à la spécificité de ce recueil.

La deuxième observation concerne sa manière de présenter le contenu du psautier. Luther en souligne les deux aspects essentiels : d'une part, le psautier « enseigne de bonnes choses et donne des exemples », d'autre part, il montre et expose « de la manière la plus excellente et par des paroles choisies avec soin comment on doit observer et accomplir les commandements de Dieu ; c'est-à-dire comment doit être disposé un cœur qui a une vraie foi³⁸⁵ ». La qualité essentielle de ce livre, qui le distingue de tous les autres livres, c'est d'être une école d'obéissance et de foi. On discerne, en toile de fond de ces propos, la tension entre Loi et Évangile. L'obéissance aux commandements renvoie à l'explication que Luther donne de la Loi dans la Préface à l'Ancien Testament. Pour le Réformateur, la très grande majorité des psaumes célèbrent Dieu : sa fidélité, sa Parole, sa justice et sa vérité. En d'autres termes et selon la formule de Schild, « chaque psaume veut tourner notre cœur vers Dieu »³⁸⁶. L'essentiel du développement est consacré à la foi : elle est l'accomplissement véritable du commandement de Dieu, de même que l'assurance dans la grâce et « une conscience joyeuse à cause de sa miséricorde ». Cette présentation de l'obéissance définit

³⁸⁵ WA DB 10 I, 588, 13-15.

³⁸⁶ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 204.

une « cœur bien disposé en Dieu » qui agit alors selon ce que Dieu veut, et supporte librement, de son plein gré, tout ce que Dieu veut. Luther insiste donc une nouvelle fois sur le cœur bien disposé, condition de la véritable obéissance, ce qu'il a déjà souligné dans l'épître aux Romains dans laquelle il montre que l'obéissance véritable, c'est faire ce que Dieu veut *du fond du cœur, d'un cœur bien disposé*³⁸⁷. Le psautier est donc une école du cœur³⁸⁸, pour apprendre et exercer la foi.

À côté de la Loi, Luther met en avant le deuxième aspect présent dans les psaumes : la croix. En effet, une vie authentiquement vécue dans la foi conduit inévitablement à la croix et sous la croix. C'est pour Luther une des marques de la foi véritable, et cette conviction s'enracine dans sa propre expérience. Luther insiste sur les deux formes que prend la croix dans le psautier : les souffrances « extérieures », en raison de la fidélité à Dieu, et la mise à mort du vieil Adam, c'est-à-dire « crucifier la chair ». La foi est donc un combat pour lequel psautier nous rend forts et fermes : « Ainsi la foi marche à l'ombre de la mort, mais pourtant, elle vit³⁸⁹. » Ce sont là des thèmes qui viennent également de la préface à l'épître aux Romains. Luther indique ainsi comment faire une lecture profitable du psautier. La parole de Dieu nourrit la foi, lui permet de s'enraciner. Mais cela signifie que la chair meurt. Il rappelle donc l'importance de la Parole de Dieu et montre que la théologie de la croix s'applique au quotidien du chrétien. La foi ne peut vivre que par la mort de la chair.

La troisième touche à la nature du psautier. Il contient deux sortes de psaumes. D'une part des psaumes de louange, dans lesquels sont célébrés « la fidélité, la vérité, la Parole, la justice de Dieu³⁹⁰ ». On perçoit dans les attributs de Dieu mentionnés dans cette énumération des accents de sa préface plus technique de 1524. D'autre part, il y a des psaumes de lamentations, de « cris contre les persécuteurs, des châtiments et des invectives contre les

³⁸⁷ C'est nous qui soulignons.

³⁸⁸ Voir J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 25.

³⁸⁹ WA DB 10 I, 590, 32-33.

³⁹⁰ WA DB 10 I, 588, 19-20.

impies³⁹¹ », donc des psaumes exprimant la tristesse et la souffrance. Si Luther n'affirme pas encore qu'il s'agit de prières, il présente une première typologie sommaire des psaumes.

La dernière remarque concerne son jugement de valeur sur le psautier. Il exprime son attachement aux psaumes, sa tendresse vis-à-vis du psautier : il le qualifie de « « petit livre charmant et excellent ». Mais il souligne aussi l'importance qu'il revêt pour tout croyant non seulement par les deux thèmes qui y sont enseignés, mais encore par ce qu'il apporte à chacun. D'une part, le réconfort et la force dans les difficultés, un thème déjà abordé dans la Préface à Job ; d'autre part, la joie, l'allégresse et tout ce qui peut combler un cœur.

Il faut se mettre à l'école du psautier : c'est ce à quoi Luther invite le lecteur. Cette idée sera formulée de différentes manières dans les différentes préfaces et postfaces que Luther écrira encore par la suite pour le psautier. Par les thèmes abordés et sa présentation du psautier, cette postface préfigure plus particulièrement les développements de la préface magistrale qu'il rédigera en 1528.

³⁹¹ WA DB 10 I, 590, 26-28.

Chapitre 4

Les préfaces de 1528 et 1529

De 1525 à 1528, Luther n'a guère avancé sur sa traduction de la Bible et n'a donc pas écrit de préface. La guerre des Paysans l'a amené à réfléchir à la manière de lire les textes de l'Ancien Testament. Une des raisons de ce conflit tenait selon lui à une mauvaise interprétation, trop littéraliste de la Bible, faite par les Sectaires qu'il jugeait responsables de cette révolte. Il a donc été conduit à préciser la manière dont il faut lire et interpréter la Bible, surtout l'Ancien Testament. Les préfaces de cette époque en sont le témoignage.

1. Les préfaces de 1528

En 1528, Luther écrit deux préfaces pour des livres très différents : il écrit une nouvelle préface pour le psautier, pour accompagner la révision qu'il a faite de sa traduction, et en rédige une pour le prophète Ésaïe dont il achève la traduction. Quatre années séparent la parution de la troisième partie de l'Ancien Testament de la parution du prophète Ésaïe, et par conséquent de la préface qui lui est consacrée. Plusieurs raisons liées aux circonstances extérieures et aux difficultés de traduction expliquent ce laps de temps³⁹².

A. La préface au psautier

Cette préface au psautier revêt un caractère tout à fait particulier au sein du corpus des préfaces. Ce constat d'Armbruster³⁹³ s'accorde avec celui de Schild qui affirme que

³⁹² Sur l'explication de ce laps de temps, voir p. 40-41.

³⁹³ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 25. Il cite dans sa note 61, une remarque de Volz dans son édition de la *Deutsche Bibel* (p. 12) expliquant que la deuxième préface au psautier de 1528 est considérée avec raison comme la plus belle de toutes les préfaces à la Bible de Luther tant du point de vue littéraire que du point de vue théologique.

d'ordinaire, on la considère comme la plus belle des préfaces³⁹⁴. Nous partageons cet avis et notre analyse en fera ressortir les raisons.

Luther introduit sa préface au psautier en affirmant son intention de « lui témoigner [sa] louange et [sa] reconnaissance³⁹⁵ ». Il témoigne ainsi non seulement de la qualité du psautier, mais aussi de l'importance particulière qu'il revêt pour lui et pour tout croyant. Cet attachement au psautier s'explique peut-être en partie par la tradition monastique dont il est issu. Son appréciation très positive sur ce livre a des accents qui rappellent la postface de 1525. Pour appuyer son propos, Luther s'appuie sur les Pères de l'Église qui eux aussi ont apprécié le psautier, sans toutefois les nommer. Mais il pense probablement à Augustin ou à Hilaire de Poitiers, et plus encore à Athanase et à *son Épître à Marcellinus* sur l'interprétation des psaumes.

Le cadre général de son propos est une comparaison avec les légendes de saints, livres d'exemples et autres passionnaires que l'Église a répandus dans la chrétienté. Il dénonce et critique ces livres, qui ont occulté le psautier. Il exprimera la même crainte de voir le psautier oublié en 1545 dans la préface au Psautier de Neubourg. Mais par cette comparaison, il assimile le psautier à un livre d'*exempla* ou de légende de saints, pour montrer que le psautier est le meilleur de tous et qu'il ne pourra jamais y en avoir de « sur la terre plus excellent ». Luther va en expliquer les raisons tout au long de la préface.

Il souligne la fadeur et la pauvreté des recueils d'*exempla* et autres légendes de saints en leur opposant « le parfum si suave et si noble » du psautier, le recueillement et la force que, même sans le connaître vraiment, chacun pouvait trouver en lui. Il n'a donc rien à voir avec ces livres qui ont même empêché de comprendre correctement les psaumes. On retrouve ici une fois encore le thème, abordé dès la préface au Nouveau Testament³⁹⁶, de la clarté de l'Écriture que Luther se propose mettre en évidence et qu'il oppose à l'obscurité à

³⁹⁴ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 204.

³⁹⁵ WA DB 10 II, 99, 4-5.

³⁹⁶ Voir p. 56ss.

laquelle ont conduit ces livres. Il déplore et dénonce donc la misère de la situation spirituelle de son temps.

Pourquoi le psautier « nous est-il si précieux » ? Luther va l'expliquer de façon très méthodique. On observera d'abord qu'en parlant en « nous », Luther veut montrer que chaque croyant est concerné et qu'il peut s'approprier le psautier. La première raison se présente sous forme d'un rapide sommaire du psautier : les psaumes montrent ce que font tous les saints, et « le chef de tous les saints lui-même³⁹⁷ », comment ils se comportent devant Dieu, quels sentiments ils éprouvent envers les autres hommes, amis ou ennemis, et dans toutes les circonstances de la vie. En utilisant le terme de « saints », Luther évoque indirectement la communauté des croyants de tous les temps et de tous les lieux. Mais il renvoie aussi à la diversité d'auteurs qui apparaît dans le psautier. Les psaumes nous révèlent donc la manière dont les « saints » vivent et mettent en pratique les commandements de Dieu et sont donc des exemples de ceux qui obéissent – ou parfois ont désobéi – à Dieu évoqués par la préface à l'Ancien Testament. Plus encore, le psautier contient « toutes sortes d'enseignements et de commandements de Dieu », c'est-à-dire qu'il présente la Loi³⁹⁸, comme le fait tout l'Ancien Testament selon la préface à l'Ancien Testament. Les psaumes ont donc un rôle pédagogique, ils sont une école d'obéissance. On retrouve ici des accents de la postface de 1525.

La deuxième raison devrait être selon Luther la seule raison de considérer le psautier comme précieux : c'est qu'il annonce l'Évangile, le Christ, et le Christ crucifié et ressuscité, ce qui est au cœur de la théologie luthérienne, mais également le Royaume du Christ et toute la chrétienté. Déjà dans sa préface à l'Ancien Testament, il avait montré comment l'Évangile s'y trouve. Dans la continuité de cette préface, il propose une lecture christologique du psautier, qui permet à l'Église de faire siennes les prières des psaumes. Le psautier est par

³⁹⁷ WA DB 10 II, 99, 18. On pense à David, à qui sont attribués de nombreux psaumes.

³⁹⁸ Luther pense ici certainement à des psaumes comme les psaumes 19 ou 119, qui parlent de l'attachement et de l'obéissance à la Loi.

conséquent qualifié par Luther de « petite Bible où se trouve résumé de la manière la plus belle et la plus brève tout ce qui se trouve dans la Bible entière³⁹⁹ ». On trouve dans cette affirmation un écho de la lettre d'Athanase à Marcellinus sur l'interprétation des psaumes, dans laquelle Athanase présente le psautier comme un condensé de l'Écriture et de l'Histoire du salut⁴⁰⁰. À partir de cette interprétation christologique des psaumes, le psautier est présenté comme somme de toute la Bible, comme c'est le cas pour l'épître aux Romains⁴⁰¹. Cette épître est pour Luther le résumé de la doctrine chrétienne, et le psautier la somme de toutes les situations de vie, des sentiments et des prières qui en découlent. Ainsi Luther souligne-t-il dans ses préfaces respectivement le caractère central du psautier dans l'Ancien Testament et de l'épître aux Romains dans le Nouveau.

La troisième raison, c'est que le psautier expose non seulement les actes des saints, ce que font aussi les livres d'*exempla*, mais aussi leurs paroles, ce qui est le plus important pour le Réformateur. Cette importance accordée aux paroles des hommes,— et du Christ, Luther l'a soulignée dans l'appendice à la préface au Nouveau Testament *Quels sont les livres les plus nobles* à propos de l'évangile de Jean. Pour Luther, c'est aussi l'essentiel dans le psautier. Et c'est ce qui le différencie des livres de saints qui eux présentent surtout les actes des saints, mais « ne nous présentent guère que des saints muets⁴⁰² ». Or les psaumes nous présentent non seulement les discours ordinaires des saints, mais encore « les meilleurs

³⁹⁹ WA DB 10 II, 99, 24-26.

⁴⁰⁰ « Ainsi disposé, j'ai rencontré un vieillard studieux, et je veux t'écrire ce que, s'emparant du Psautier, il m'en a raconté. Grâce et instruction accompagnent l'éloquence de [son] récit. Voici donc ce qu'il disait : Toute notre Écriture, mon enfant, aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament, est inspirée par Dieu et utile pour l'enseignement (2 Tm 3,16), comme il est écrit. Toutefois, si on réfléchit, le livre des psaumes mérite une attention particulière. 2. Chaque livre de l'Écriture, en effet, sert et annonce son propre message : ainsi fait le Pentateuque pour la genèse du monde, les actes des Patriarches, la sortie d'Égypte par Israël et la promulgation de la Loi ; le Triteuque, pour le partage [de la terre promise], les actes des Juges et la généalogie de David ; les livres des Règnes [...] pour les actes des Rois ; Esdras aussi, pour la délivrance et le retour du peuple captif ainsi que pour la construction du Temple et de la ville ; ainsi les Prophètes, pour les prophéties sur l'avènement du Sauveur, pour les avertissements au sujet des commandements, pour les reproches [faits] aux prévaricateurs et pour les prophéties aux nations. Mais le livre des Psaumes, tel un jardin ayant en soi toutes ces choses, les fait chanter et montre de surcroît, en les psalmodiant, ce qu'il a en propre. » écrit Athanase dans cette lettre. (source : <https://metz.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/19/2017/05/LettreMarcellin.pdf>)

⁴⁰¹ Voir J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 123. Il met également le psautier en parallèle avec le catéchisme.

⁴⁰² WA DB 10 II, 101, 10.

de tous », c'est-à-dire ceux qu'ils ont adressé à Dieu avec le plus grand sérieux : en un mot, leurs prières. C'est donc seulement dans ce troisième texte sur le psautier que Luther le présente comme un recueil de prières.

Arrêtons-nous un instant sur une intéressante digression que fait Luther à propos de l'homme. Ce qui distingue le plus l'homme des plantes et des animaux, qui ont les mêmes facultés physiques que l'être humain, c'est la parole⁴⁰³. Dans un *Propos de table*, il s'exprime de la même manière : « Parmi tous les dons de Dieu, le plus remarquable est la capacité de parler. C'est par elle seule que l'homme se distingue des animaux⁴⁰⁴. » Pour Luther, l'homme muet est à demi mort – c'est pourquoi il estime que lorsque Jésus guérit un muet, il lui redonne sa véritable condition d'homme. Observons toutefois qu'il insiste ici essentiellement sur la parole comme moyen permettant de communiquer avec Dieu par la prière, mais n'indique pas d'autre fonction de la parole, par exemple servir à établir du lien social⁴⁰⁵. C'est cette compréhension de la parole qui permet de comprendre pourquoi Luther insiste tant sur la qualité des discours adressés à Dieu.

Luther ajoute une quatrième raison, qui découle de la précédente. Les psaumes ne nous présentent pas seulement les paroles des saints, mais « leur cœur et le trésor enfoui dans leur âme ». Ils nous permettent de voir « comment se comportait leur cœur et quelles paroles ils ont adressées à Dieu et à chaque homme⁴⁰⁶ ». Connaître le fond du cœur, les dispositions du cœur, c'est le point essentiel pour Luther, car c'est là que se dévoile la vérité de l'être dans sa relation à Dieu. Comparant le cœur de l'homme à un navire essuyant toutes sortes de vents, il évoque les mouvements de l'âme confrontée soit au malheur, aux tempêtes, soit à l'espérance et au bonheur. Armbruster parle à ce propos du psautier comme « école des

⁴⁰³ Sur l'homme comme être qui parle, voir la synthèse de M. Lienhard, *Luther. Ses sources*, p 324.

⁴⁰⁴ WA TR 1, 565, 28-34, n° 1148.

⁴⁰⁵ C'est ce que remarque A. Beutel, dans sa contribution « Sprache », in : A. Beutel (éd.), *Luther Handbuch*, Tübingen, 2005, p. 253.

⁴⁰⁶ WA DB 10 II, 101, 33.

affects⁴⁰⁷ ». C'est à partir de ces situations que Luther distingue entre différentes catégories de psaumes : psaumes de louange qui expriment la joie, et d'action de grâce pour les bienfaits de Dieu ; mais aussi psaumes de lamentation qui expriment la tristesse et sont le fruit de la « contemplation de la colère de Dieu ». Ce thème, récurrent chez Luther, rappelle le châtement, et renvoie à la Loi. Et Luther d'insister une fois encore, pour souligner la haute qualité du psautier, sur le sérieux, la profondeur et l'authenticité de ces prières. En nous faisant pénétrer au cœur de la prière des saints et en montrant l'humanité des saints dans leur vie de prière, le psautier apprend selon le Réformateur la vraie nature de la prière.

La cinquième raison qui fait du psautier un livre précieux tient à l'usage que l'on en peut faire. Luther ne se contente pas de présenter la nature et le contenu des psaumes, mais il explique longuement pour terminer sa préface comment chacun est concerné par les psaumes et peut en faire un bon usage. Telle est la raison d'être de la préface : apprendre au croyant l'usage méditatif des psaumes. Après avoir présenté dans la postface de 1525 le psautier comme école d'obéissance et de foi, il le présente à présent comme école de prière. Parce que les psaumes sont des prières jaillies de toutes les situations de la vie, chacun peut donc trouver « des paroles qui correspondent à son cas » et se les approprier. Luther souligne donc la proximité des psaumes avec la vie quotidienne de chacun.

Luther expose enfin une dernière raison pour laquelle le psautier a une grande valeur. En s'appropriant les paroles des psaumes qui conviennent à sa situation, pour en faire sa prière devant Dieu, dans la foi au Christ, le croyant aura l'assurance d'être dans la communion des saints. Cette dernière est définie ici de manière très concrète : il y a communion de sentiment, de ressenti, de foi à travers la prière des psaumes. Luther souligne ainsi la proximité chaleureuse des saints dans le psautier à l'opposé des saints des légendes

⁴⁰⁷ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 72. Voir aussi MLO XVIII, p. 15 : Georges Lagarrigue, dans sa présentation de l'herméneutique de Luther dans les *Operationes in Psalmos*, évoque l'épître dédicatoire au Prince-Électeur de Saxe et explique « que l'on voit donc que dans les psaumes le Saint-Esprit, en tant que « maître d'école » [terme utilisé par Luther], éduque en premier lieu les *affectus* que doit cultiver le chrétien. »

de saints présentés comme des saints inaccessibles, dont on ne sait pas ce qu'ils ressentent ni ce qu'il y a au fond de leur cœur. Ces légendes de saints présentent des saints, qui engendrent sectes et partis, qui sont cause de division dans l'Église et détournent en fait de la véritable communion des saints. Il rappelle avec insistance que le psautier maintient dans la véritable communion des saints. Le psautier a donc une fonction importante pour l'unité de l'Église.

Luther présente ensuite un surprenant résumé du psautier. En effet, au cœur de l'Ancien Testament, il trouve l'occasion de traiter de l'Église, dans la continuité de sa lecture christologique du psautier. Il invite le lecteur à franchir la frontière entre les deux testaments. L'unité de la Bible n'est pas seulement l'unité d'un livre, mais celle de l'histoire de Dieu avec les hommes⁴⁰⁸. Pour le Réformateur, le psautier est donc « un miroir » qui projette une double image : celle de l'Église dépeinte dans toute sa vitalité. Notons au passage qu'il utilise ici les deux termes « Église » (*Kirche*) et « chrétienté » (*Christenheit*). Il montre également par là que les psaumes sont, au-delà des prières du peuple Juif, aussi des prières, dont d'une certaine manière l'histoire est déjà présente dans l'Ancien Testament. Mais le psautier renvoie également une autre image : il permet de se connaître véritablement soi-même, le « véritable *Gnôthi seauton*⁴⁰⁹ », parce qu'il présente tous les mouvements de l'âme qui agitent tout un chacun. Le psautier permet donc de découvrir et connaître Dieu, toutes les créatures, soi-même et l'Église.

Après avoir présenté les raisons qui expliquent la valeur du psautier, la préface change de ton et devient prédication et exhortation à la reconnaissance. Que signifie pour Luther être reconnaissant pour le psautier ? C'est tout d'abord utiliser les prières du psautier pour sa propre prière. Ensuite, c'est être reconnaissant de pouvoir les comprendre parce qu'elles ont été traduites et sont donc intelligibles par tous. Luther valorise et défend sa

⁴⁰⁸ Voir M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 206-207.

⁴⁰⁹ C'est la devise de Socrate. Ces mots sont gravés au froton du temple d'Apollon à Delphes.

traduction des psaumes (et de la Bible) en allemand avec fierté, alors qu'avant lui, on ne pouvait pas les comprendre et on les rejetait. Mais il est lucide sur la situation contemporaine : il craint le dégoût de la Parole, et donc du psautier, comme les Juifs qui, au désert, ont été dégoûtés de la manne. L'histoire du peuple d'Israël lui sert ici d'avertissement pour son époque. Cette courte exhortation à recevoir le psautier et à être reconnaissant pour lui s'achève par une bénédiction et un « Amen » final, lequel confère à cette préface le caractère solennel d'une prédication.

Dans cette préface, c'est donc d'abord le théologien qui parle. Il saisit la multiplicité des auteurs des psaumes, souligne la diversité des genres de psaumes. Il insiste aussi sur le double caractère du psautier, conformément à sa lecture de la Bible et de l'Ancien Testament : on y trouve la Loi et l'Évangile, l'annonce du Christ. C'est ensuite le pasteur, qui exhorte à entrer à l'école de la prière pour apprendre à prier avec les psaumes, à être reconnaissant pour eux, mais aussi à rester dans la communion des saints. C'est enfin l'homme qui apprécie le psautier pour sa piété personnelle et en fait son livre de prière, qui en souligne la proximité avec sa propre situation et celle de son temps.

Il nous faut encore porter un regard diachronique sur cette préface. On remarque à sa lecture qu'elle est totalement différente dans le ton et le contenu de la préface de 1524. Cette dernière était centrée exclusivement sur des questions de langue et de traduction, donc sur des questions plus techniques de compréhension. Ces questions étaient également présentes à propos de Job, elles le seront encore à propos d'Esaië, mais dans une moindre mesure. Or en 1528, si l'on excepte une allusion au fait que lui-même a permis la compréhension du psautier (et de la Bible) par sa traduction, Luther a laissé de côté ces questions pour se concentrer sur le sens et sur la manière de lire les textes. La préface de 1528 est donc de nature plus spirituelle : elle est davantage centrée sur la manière d'utiliser et de s'approprier

les psaumes. Luther y invite le lecteur à une intimité avec les psaumes. Il insiste également davantage sur le contenu des psaumes, en en détaillant les différents types. Cette préface nous révèle un Luther plus intérieur et nous fait pénétrer dans sa propre piété. On ne saurait toutefois en conclure qu'il s'agit là d'une évolution générale de Luther. En effet, d'autres préfaces écrites plus tard sont plus théologiques ou plus techniques. On se rend compte également que le ton est moins magistériel qu'il ne l'est dans les premières préfaces à l'Ancien Testament et dans certaines préfaces du Nouveau Testament, comme la première partie de la préface aux Romains. Si l'on retrouve des éléments théologiques propres à Luther, telle que sa distinction Loi Évangile, mais aussi le Christ comme centre de l'Écriture, on a ici une préface moins dogmatique ; sans doute Luther estime-t-il avoir écrit, sous ce rapport, l'essentiel en 1524. Si, en 1524, Luther se défend aussi contre les traductions existantes, en 1528 il critique directement les ouvrages tels que les légendes de saints et les livres de piété en usage dans l'Église romaine. Ce ton polémique va aller en s'accroissant au fil des années suivantes.

B. La préface au prophète Ésaïe

En 1528, Luther rédige également une préface au livre du prophète Ésaïe. Il aborde donc, en suivant son travail méthodique de traduction de la Bible, des livres d'un genre totalement différent, les livres prophétiques. Sa préface s'ouvre par un conseil qui doit permettre une lecture profitable du prophète et par une mise en garde contre la mauvaise compréhension que l'on pourrait en avoir. Pour bien comprendre le prophète, explique Luther, il faut s'appuyer sur l'histoire du peuple d'Israël et s'attacher au « Titre », c'est-à-dire au premier verset du chapitre 1 qui est une indication donnée par le livre prophétique lui-même. Deux principes herméneutiques sont utilisés ensemble ici. Premier principe, qui nous est désormais bien connu : la Bible s'interprète par elle-même. En effet, Luther renvoie

au deuxième livre des Rois, et des Chroniques, qui raconte l'histoire des rois mentionnés dans ce premier verset. Deuxième principe : l'utilisation de l'histoire. Il s'agit d'une part de l'histoire du peuple d'Israël, et d'autre part de l'histoire plus générale du monde de l'époque. Il s'agit de situer le prophète dans son contexte et de préciser quel est ce que nous appellerions son « *Sitz im Leben* ». Schild observe que cet intérêt pour les circonstances et le contexte historiques du prophète n'était pas nouveau, en tout cas pour le lecteur de la Vulgate : c'est en effet un élément présent dans la plupart des prologues de Jérôme. Ce qui est différent ici, c'est le fait que Luther appelle son lecteur à se faire lui-même une image de l'histoire⁴¹⁰. Et Luther de se faire alors pédagogue en donnant des instructions très précises :

je veux que prennes devant toi le dernier livre des Rois et le dernier livre des Chroniques et que tu saisisse bien en particulier l'histoire, le discours et les événements qui se sont produits sous les rois nommés dans le titre jusqu'à la fin de ces livres⁴¹¹.

Il invite donc son lecteur à une véritable étude biblique pour s'imprégner du contexte historique et lire ainsi « avec profit » le prophète Ésaïe.

La première partie de la préface est donc consacrée à un long développement sur les circonstances dans lesquelles le prophète a prêché et les sujets qu'il a traités en fonction de ce contexte. On pourrait dire que, d'une certaine manière, cette préface au prophète Ésaïe sert de préface aux livres historiques pour lesquels Luther n'en a pas écrite⁴¹². Cette importance très grande accordée par Luther au contexte historique ne se rencontrait que très rarement dans les préfaces aux livres du Nouveau Testament, centrées essentiellement sur leur message et l'affirmation des grands principes réformateurs. Cette insistance sur le

⁴¹⁰ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 218.

⁴¹¹ « Sondern für dich nimmst das letzte Buch von den Königen, und das letzte Buch der Chronica, dieselbigen wol einnimmst, Sonderlich die Geschichte, rede, und zufelle, so sich begeben haben unter den Königen, die im Titel genennet sind, bis zu ende der selbigen Bücher. » (WA DB 11 I, 17, 17-21.)

⁴¹² Il les évoque très rapidement dans sa préface générale à l'Ancien Testament.

contexte historique s'inscrit à notre avis dans la droite ligne de ce que le Réformateur a écrit dans le sermon *En quoi les chrétiens sont-ils concernés par Moïse ?*⁴¹³ de 1525. Avec plus de précision et de vigueur que dans la Préface à l'Ancien Testament, il y rappelle qu'il faut replacer les paroles et les commandements de la Loi de l'Ancien Testament dans leur contexte, et toujours vérifier à qui s'adresse la Parole de Dieu. Pour avoir ignoré ce point, les « sectaires » ont égaré le peuple et l'ont conduit à la violence de la guerre des Paysans. Luther a été très affecté par la guerre des Paysans, qu'il attribuait en partie à une interprétation erronée de la Bible. C'est pourquoi il insiste tant pour montrer que Dieu s'adresse par le prophète Ésaïe – et par tous les prophètes – à des hommes ou à des peuples dans un contexte et une situation bien précis. Ces questions de contexte historique imprèneront très fortement les préfaces d'après 1525, entre autres les préfaces aux prophètes. Il nous semble donc que dans la lecture de l'Ancien Testament, 1525 marque un tournant et une évolution très nette. Plus largement, Luther fait preuve ici d'une grande modernité qui confère à sa préface le caractère des introductions contemporaines que l'on trouve dans les éditions de nos Bibles actuelles.

Pour aider ses « simples Allemands », à saisir la grande richesse du message du prophète, il articule sa préface autour de trois parties annoncées par des titres, fait exceptionnel qui ne se retrouvera que dans la Préface aux prophètes en 1532. La première partie est un précis de géographie biblique destiné à présenter les différents peuples auxquels le prophète s'adresse et permettre au lecteur de comprendre de qui il s'agit et quels liens ils ont les uns avec les autres. Il veut en effet « éviter un refus de lire le livre » et faire en sorte que ces noms de géographie ne soient pas « source d'obscurité ou de difficultés pour la compréhension⁴¹⁴ ». Il part de Jérusalem, qu'il considère comme le siège de la prophétie d'Ésaïe, et élargit le cercle. Pour compléter ce tableau géographique, Luther explique le jeu

⁴¹³ WA 24, p. 2-15. *En quoi les chrétiens sont-ils concernés par Moïse ?* (trad. P. Hickel), in : M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Luther, Œuvres*, t. II, p. 307-324.

⁴¹⁴ WA DB 11 I, 17, 30. On retrouve ici le souci de Luther d'accéder à la clarté du message biblique.

des alliances et montre la complexité des relations entre Juda et ses voisins, autant d'éléments dont il faut tenir compte pour la compréhension du livre. Schild souligne avec justesse qu'il s'agit pour le Réformateur de montrer combien les paroles du prophète ne sont pas des vérités abstraites, mais s'inscrivent dans la réalité concrète d'une époque et d'une région⁴¹⁵.

La deuxième partie, la plus importante de cette préface, structure le contenu du livre autour de trois points. Ces trois points ne correspondent pas forcément chez Luther à trois moments historiques distincts⁴¹⁶. Le premier point concerne la Loi et l'Évangile et comporte deux aspects. Le premier est la condamnation des péchés du peuple, mais surtout de son idolâtrie. Il renvoie indirectement premier commandement, n'adorer qu'un seul Dieu, et par-delà, à la Loi.

Le deuxième aspect, c'est l'annonce du royaume futur du Christ, donc de l'Évangile, « au sujet duquel [Ésaïe] prophétise de façon plus claire et plus variée qu'aucun autre prophète⁴¹⁷ ». Pour appuyer son propos, Luther cite Ésaïe 7, qui « décrit » la mère du Christ, et surtout Ésaïe 53, qui annonce « avec puissance et sans voile » la mort et la résurrection du Christ, en donnant l'impression qu'Ésaïe était contemporain de cet événement. Luther élargit son propos pour affirmer que telle est la fonction et le rôle de tous les prophètes : annoncer le jugement de Dieu, la Loi, et annoncer la venue du Christ, l'Évangile, pour que les gens se tournent vers Lui. Il le formule dans termes très semblables à ceux utilisés dans la préface aux Romains pour définir le rôle des apôtres et de tout « prédicateur évangélique » : tout condamner sous le péché et ensuite annoncer la grâce et le Christ. C'est le cœur de la prédication, qu'elle soit portée par les prophètes, les apôtres ou les prédicateurs : condamner le péché, en référence à la Loi, et annoncer la grâce et l'Évangile. Pour décrire le ministère des prophètes, Luther utilise une formulation très semblable à celle qu'il avait employée

⁴¹⁵ M. E. Schild, *Abenländische Bibelvorreden*, p. 218.

⁴¹⁶ L'exégèse moderne discerne trois auteurs pour le livre d'Ésaïe avec des perspectives différentes.

⁴¹⁷ WA DB 11 I, 19, 28-29.

pour parler de la rédaction des évangiles dans la Préface au Nouveau Testament : « l'un le fait plus qu'un autre, l'un plus abondamment que l'autre⁴¹⁸ ». Mais pour Luther, « Ésaïe les surpasse tous ». Selon M. Schild, Luther présente l'unité de la Parole de Dieu comme Loi et Évangile présente dans le passé de l'Ancien Testament et dans le présent de l'Église⁴¹⁹. En présentant ainsi le rôle des prophètes en général, Luther annonce ce qu'il dira en 1532 dans la Préface aux Prophètes au sujet du rôle des prophètes qui annoncent la Loi de Moïse et le Christ.

Le deuxième point est consacré à l'empire d'Assyrie, l'une des deux grandes puissances de l'époque concernées par la prophétie d'Ésaïe. Il évoque ce qui s'est passé du vivant du prophète et rappelle comment Jérusalem a été délivrée de la main de Sennakérib. Il voit dans la délivrance miraculeuse de Jérusalem évoquée dans Ésaïe 37 l'accomplissement des annonces du prophète. Mais ce qui l'intéresse particulièrement, c'est la question de la foi. Il parle « du grand miracle de la foi », cette foi qui, au vu des circonstances, a cru fermement à la Parole prophétique de Dieu et à ce qui apparaissait comme impossible. Ainsi, après avoir souligné l'annonce de la Loi et de l'Évangile, il souligne l'importance de la foi.

Le troisième point est consacré à l'autre grande puissance, l'empire de Babylone. Il s'agit de l'annonce d'événements futurs, qui se sont produits après la mort du prophète. On retrouve ici les deux éléments de la prophétie soulignés dans la première partie : l'annonce du jugement du peuple et son exil, et l'annonce de la grâce, de la délivrance du peuple et de la destruction de Babylone. À nouveau, Luther montre comment cette annonce de l'Évangile sert à la consolation du peuple, à le préserver du découragement. Car tous les événements de l'Histoire sont « en rapport avec la venue du Royaume » du Christ et toute la prophétie est orientée vers le Christ.

⁴¹⁸ WA DB 11 I, 19, 37-38. Dans la Préface au Nouveau Testament, Luther écrit : « L'un l'exposera brièvement, l'autre l'exposera longuement. » (WA DB 6, 7, 27.)

⁴¹⁹ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 219.

Il ressort clairement que pour Luther, il n'y a qu'un seul auteur du livre, que ce soit le prophète lui-même ou un rédacteur. Mais il voit bien quelles sont les données historiques et les différentes périodes de l'histoire annoncées dans la prophétie. L'exégèse moderne a montré qu'il y avait probablement trois Ésaïe, trois auteurs différents qui correspondent aux différentes périodes annoncées par la prophétie⁴²⁰. Pour Schild, Luther ne pouvait considérer ces différentes périodes que comme des périodes futures, annoncées par le prophète avant l'exil⁴²¹. Prophétie et histoire sont très proches l'une de l'autre. La prophétie n'est compréhensible qu'à partir de l'histoire.

Luther consacre pour terminer une troisième partie de sa préface aux questions d'organisation et de composition du livre, c'est-à-dire à des problèmes de critique littéraire. Il explique le désordre du livre et l'enchevêtrement des thèmes par le travail soit d'un rédacteur « qui a rassemblé ses prophéties », soit du prophète lui-même qui s'est laissé guider par les circonstances et les temps, qui par essence n'ont pas d'ordre⁴²². Mais ce désordre et l'identité de l'auteur ne décident en rien de la valeur du livre : seul son contenu, son message est déterminant.

Luther revient sur le thème central et essentiel du livre : l'annonce du châtement et l'annonce du Christ qui traversent tout le livre et en sont comme le fil rouge. Il présente donc le prophète comme exemple d'un bon prédicateur évangélique. Car telle est la manière de prêcher de Luther : « condamner les gens et prêcher au sujet du Christ⁴²³ » est le thème central, mais à l'occasion, il fait des digressions sur des sujets d'actualité, par exemple l'empereur ou le Turc. C'est la première fois qu'il évoque ce sujet dans les préfaces, et ce n'est pas un hasard : en effet, la menace turque se fait de plus en plus pressante et va

⁴²⁰ Voir par exemple Anne-Marie Pelletier, *Le livre d'Ésaïe ou l'histoire au prisme de la prophétie*, Paris, 2008.

⁴²¹ M. E. Schild, *Abenländische Bibelvorreden*, p. 219, note 51.

⁴²² Ce constat posé par Luther renvoie au premier verset et à l'évocation des différents rois sous le règne desquels le prophète a prêché.

⁴²³ WA DB 11 I, 23, 8-9.

culminer l'année suivante avec l'arrivée des armées ottomanes aux portes de Vienne. Ainsi, pour Luther, la prédication, tout comme la prophétie de l'Ancien Testament, est toujours aux prises avec l'actualité de son temps.

Trois remarques concluent cette préface. Premièrement, Luther évoque ses difficultés à traduire Ésaïe. C'est une fois encore le philologue qui s'exprime pour valoriser l'hébreu en soulignant à nouveau les carences de la langue allemande, « inadaptée » et « qui convenait mal » à Ésaïe, pourtant « si éloquent en hébreu ». Il avait déjà évoqué la richesse de l'hébreu et la pauvreté de l'allemand dans la première préface au psautier en 1524. Il défend également sa traduction et polémique donc aussi avec ses détracteurs – un thème déjà présent dans les préfaces à Job ou au psautier en 1524. Il écrivait en 1528 dans la préface⁴²⁴ :

C'est pourquoi, nous avons été conduits à publier séparément Esaïe afin de voir ce qu'il adviendra de lui parmi les gens dans cette époque confuse, sauvage et ingrate, afin que nous puissions publier d'autant plus sûrement les autres prophètes après lui, si Dieu veut⁴²⁵.

Ainsi, la première édition de cette traduction d'Ésaïe est aussi pour Luther l'occasion de voir les réactions de ses lecteurs à cette traduction, avant de poursuivre la traduction des autres prophètes. Lorsqu'en 1532, Luther publie *Die Propheten alle deutsch* – édition complète des prophètes – avec les préfaces, le passage ci-dessus y est supprimé ; il le sera aussi dans les éditions complètes de la Bible à partir de 1534, car il sera devenu inutile.

Deuxièmement, Luther place le lecteur devant ses responsabilités quant au profit qu'il peut tirer de la lecture du prophète. Il laisse au lecteur le soin de s'en faire lui-même une idée ; il l'invite donc, mais ici indirectement, à lire le texte biblique. Lui-même en donne

⁴²⁴ Esaïe n'a pu paraître en édition séparée que le 20 octobre 1528. Sur les raisons de cette parution tardive, voir p. 40-41.

⁴²⁵ « Derhalben wir verursacht, Jesajam einzelen aus zu lassen, das wir sehen yn dieser wüsten, wilden, undanckbarn zeit, wie es yhm unter den leuten gehen will, auff das wir die andern Propheten, so Gott wil, deste sicherer mügen hinach komen lassen. » (WA 11 I, 22, 19-22.)

une appréciation très positive. Il le résume par deux aspects : le réconfort et le jugement, autrement dit l'Évangile et la Loi.

Troisièmement, il revient sur la personne du prophète, moqué et persécuté en son temps. Au passage, il fait une remarque critique envers les Juifs de l'époque du prophète : « Car c'était l'habitude chez ce peuple de se moquer des prophètes et de les tenir pour insensés⁴²⁶. » Indirectement, il critique les Juifs de son temps dans leur refus de croire au Christ. L'actualisation se fait encore plus présente quand il montre à quel point tous les serviteurs de Dieu fidèles à l'Évangile sont toujours moqués et persécutés. Il évoque à mots couverts sa propre situation. Quant au sort du prophète, il reprend la tradition juive, et il s'appuie sur le Talmud qui rapporte comment Esaïe a été découpé à la scie par le roi Manassé. Cela est aussi évoqué par Nicolas de Lyre. On trouve une allusion au supplice de la scie dans Hébreux 11, 37⁴²⁷. Même pour ce sujet, Luther applique le principe : l'Écriture s'interprète par elle-même.

L'accent final de la préface est placé sur la condamnation de l'idolâtrie, qui devient l'un des grands sujets de préoccupation de Luther jusque dans les dernières préfaces qu'il rédigera en 1541. Il dénonce la « confiance présomptueuse dans le culte idolâtre qu'ils ont choisi et dans leurs propres œuvres⁴²⁸ ». Il renvoie à la préface générale à l'Ancien Testament, dans laquelle il insiste sur le fait que les lois concernant le culte sont si détaillées qu'il n'y a pas besoin d'inventer une autre forme de culte. Ce thème sera repris dans la Préface aux prophètes. Si Luther ne dénonce pas encore la messe comme culte idolâtre dans cette préface, il le fera de plus en plus violemment par la suite, en particulier dans l'ajout à la préface à Daniel en 1541. Il dénonce en fait la désobéissance au premier commandement, qui deviendra un thème récurrent dans les préfaces aux différents livres prophétiques. Par les

⁴²⁶ WA DB 11 I, 23, 33-34.

⁴²⁷ Cependant, dans un Propos de table du début de 1533, Luther cite les Écrits des Juifs (*Judaeorum scripta*) selon lesquels Esaïe aurait été tué par Ahaz. (Voir WA TR 1, n° 796.)

⁴²⁸ WA DB 11 I, 25, 3-4.

thèmes évoqués et les questions abordées, la préface au prophète Esaïe apparaît donc comme l'archétype de ce que seront les préfaces aux prophètes en 1532⁴²⁹.

Tentons à présent une synthèse sur ces préfaces de 1528. Il semble de prime abord difficile d'établir un lien entre elles, tant les livres préfacés sont différents. Et l'on voit bien que même si Luther a une lecture « dogmatique » de la Bible, il tient rigoureusement compte de la spécificité de chaque livre.

On peut cependant observer quelques points communs. Premièrement, Luther accorde une grande valeur tant au psautier qu'au livre d'Esaïe, même si c'est pour des raisons différentes, mais pas si éloignées l'une à l'autre. En effet, il souligne comment chacun est utile au lecteur parce qu'il peut y trouver ce qui lui correspond, y entendre la Loi et l'Évangile et en tirer grand profit.

Deuxièmement, suivant les affirmations de la préface à l'Ancien Testament, les deux préfaces insistent sur l'œuvre du Christ, et en particulier sur la croix et la résurrection, mais également sur la foi et sur le châtement des péchés, donc sur la Loi. Si les psaumes sont considérés comme une « petite Bible », Luther voit en Esaïe l'Évangile, le Nouveau Testament, dans l'Ancien Testament : il souligne dans les deux cas l'unité de la Bible. Dans la continuité de la préface générale à l'Ancien Testament, il insiste dans les deux préfaces sur la Loi et l'Évangile, sur les commandements et sur l'annonce du Christ. Cependant, un aspect particulier de la Loi prend de l'importance dans ces deux préfaces : l'obéissance au premier commandement.

⁴²⁹ Dans sa présentation de cette préface, J. Armbruster considère les préfaces dans l'ordre où elles se présentent dans la Bible complète de 1534. Par conséquent, il considère que les deux éléments essentiels de la prédication, la condamnation du péché et l'annonce du Royaume du Christ présents dans le livre d'Esaïe, étaient déjà présents dans la Préface aux prophètes, comme si elle avait été écrite avant la préface à Esaïe. Mais la chronologie des préfaces nous indique que c'est à partir de la préface à Esaïe qu'il a ensuite présentés ces thèmes comme communs à tous les prophètes. (Voir J. Armbruster, *Luthers Biblvorredn*, p. 30.)

Troisièmement, il considère que ces deux livres bibliques sont une compilation de morceaux divers, de prières pour le psautier, de prophéties pour Esaïe. Il le dit expressément dans la préface à Ésaïe. Ces questions d'auteur, de critique littéraire et de composition des livres bibliques vont prendre de l'importance au fil des préfaces à venir.

Quatrièmement, il insiste dans les deux préfaces sur la consolation et le réconfort contenu dans le message du livre. Ce thème, déjà présent dans la préface à Job en 1524, sera de plus en plus présent dans les préfaces. Pour Luther, il est important de réconforter le lecteur en des temps troublés et de lui permettre d'affermir sa foi et son espérance.

2. Préface de 1529 : La préface à la Sagesse de Salomon

Luther n'écrit que cette seule préface en 1529. Avec elle, il aborde pour la première fois les livres qu'il appelle, dans la Bible complète de 1534, « Apocryphes ». Nous commencerons notre analyse de cette préface par une remarque diachronique. En 1529, la préface commençait par un long paragraphe consacré à des considérations autobiographiques sur les circonstances de traduction de ce livre et de rédaction de cette préface. Nous en avons parlé au chapitre 2, dans la présentation du corpus, nous ne reviendrons donc pas sur cet aspect du texte. Mais dans ce premier paragraphe, une fois encore, Luther vante les mérites de sa traduction et en souligne la nécessité de manière polémique en critiquant la Vulgate, qu'il trouve obscure : « Nous l'avons amené [ce livre] des ténèbres du latin et du grec à la lumière de l'allemand⁴³⁰. » En comparant les préfaces dans lesquelles Luther traite des questions de traduction et défend sa traduction, nous observons qu'il le fait lorsqu'il aborde un nouveau type de livre, donc un nouveau genre littéraire. C'est le cas pour Job et le Psautier en 1524, pour Esaïe en 1528 et pour la Sagesse de Salomon en 1529. Luther

⁴³⁰ WA DB 12, 48, 8-9.

procède également de la sorte lorsqu'il révisé sa traduction : tel est le cas pour le psautier en 1528 et en 1531.

Luther supprimera ce premier paragraphe à partir de la Bible complète de 1534 : trop lié aux circonstances de l'époque, il n'avait plus de raison d'être dans une édition complète de la Bible. Après ses remarques introductives, Luther poursuit son propos⁴³¹ par un résumé de la querelle sur la place du livre dans le Canon et sur son auteur. Il présente d'une part l'avis « des anciens Pères » qui l'ont rejeté du Canon, essentiellement de Jérôme qui, dans son prologue au livre des Rois (*prologus gelatus*), fait une liste des livres qui ne sont pas dans le Canon, à commencer par la Sagesse de Salomon. Ils le rejettent parce qu'il a été attribué à tort à Salomon, en raison de sa qualité de roi et de sage, ce qui confère au livre de l'autorité et du crédit pour s'adresser « aux puissants de la terre ». Or, il s'agit en fait d'un pseudépigraphe, dont l'auteur est, selon ces « Pères », probablement Philon. Luther s'est rallié à cet avis dès 1518 dans son cours sur l'épître aux Hébreux. Il s'appuie sur Jérôme et sur d'autres auteurs, Nicolas de Lyre ou encore Antonius Florentinus⁴³² dans sa *Weltchronik*. Viennent ensuite des considérations sur les raisons qui ont poussé à l'écriture du livre : l'intervention de Philon pour défendre et disculper les Juifs accusés à tort et traduits en Justice devant l'empereur qui leur était hostile. Devant le refus de l'Empereur, Philon veut reconforter les Juifs, il les appelle alors à la confiance en Dieu qui leur portera secours et menace les méchants et les persécuteurs en s'appuyant sur les dix plaies d'Égypte. Luther s'appuie sur ce qu'en dit Flavius Josèphe dans ses *Antiquités juives*.

Il présente d'autre part l'avis de ceux qui ont considéré la Sagesse comme « un véritable livre de l'Écriture sainte ». S'il explique l'intérêt de l'Église romaine pour ce livre par les circonstances historiques liées aux persécutions à Rome et les menaces contenues dans le livre contre les tyrans et les persécuteurs, il critique l'utilisation qu'elle en a faite

⁴³¹ La préface commence par les questions d'auteur et de place dans le Canon à partir de 1534.

⁴³² 1389-1459. Cet auteur se réfère aussi explicitement à Jérôme.

dans le *Missel romain* et de nombreux cantiques ; il dénonce aussi les interprétations forcées qui selon lui prouvent que l'Église n'en comprenait pas grand chose. L'histoire sert de grille d'évaluation de l'utilisation du livre. Cependant, ces questions d'auteur ne sont pas pour Luther des critères décisifs pour déterminer la valeur d'un livre⁴³³. Luther a gardé ce livre dans sa Bible, mais il le place, avec les autres Apocryphes, à la fin du Canon de l'Ancien Testament, tout comme il a mis à la fin du Canon du Nouveau Testament les livres dont il mettait en question l'apostolicité et la canonicité.

Le critère déterminant pour apprécier la valeur d'un livre est son contenu : « Quoiqu'il en soit, il y a dans ce livre beaucoup de bonnes choses qui valent bien qu'on les lise⁴³⁴. » Luther en énumère trois qui justifient sa parution.

La première raison, c'est que la Sagesse menace les tyrans et dénonce en particulier leur idolâtrie et leur mauvaise manière d'utiliser leur autorité, reçue de Dieu, notamment lorsqu'ils persécutent leurs sujets en raison de leur foi. Luther renvoie donc à la situation de son époque et fait référence aux difficultés et aux persécutions endurées par les adeptes de la Réformation en Allemagne⁴³⁵. Ce sont donc surtout ces grands seigneurs qui devraient lire ce livre, « eux qui se déchainent contre leurs sujets et qui sont en fureur contre les innocents à cause de la Parole de Dieu⁴³⁶ », et c'est à eux précisément qu'il est destiné. Luther vise les princes en général, et en particulier ceux qui s'en prennent aux adeptes de la foi évangélique. Mais Luther souligne également qu'à côté de ses menaces, l'auteur reconforte les fidèles et les martyrs.

⁴³³ Voir M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 249.

⁴³⁴ WA DB 12, 53, 13-14.

⁴³⁵ Il fait allusion aux premiers martyrs luthériens brûlés en 1523 et aux autres, et indirectement à sa propre situation.

⁴³⁶ WA DB 12, 53, 14-15.

La deuxième raison, c'est que la Sagesse exalte la sagesse et la définit sous tous ses aspects. Dans le même temps, Luther affirme, de façon plus personnelle⁴³⁷ : « Ce qui me plait par-dessus tout, c'est qu'il célèbre hautement la Parole de Dieu⁴³⁸. » Il reprend ce thème, qu'il avait exposé dans la Préface aux Proverbes de 1524. Il revient sur la définition de la sagesse selon la Bible, qu'il oppose à la conception ordinaire de la sagesse comme « pensées cachées au fond d'un cœur sage⁴³⁹ ». Il souligne qu'elle ne s'identifie pas aux pensées de la raison humaine, ce qu'il affirmait déjà dans la préface aux Proverbes dans laquelle il définissait la sagesse comme « ce qui repose sur la parole et l'œuvre de Dieu. ». Dans cette préface, il va plus loin encore : à partir du texte, il montre que l'auteur appelle sagesse « la sainte parole divine ». Luther identifie donc très directement sagesse et Parole de Dieu⁴⁴⁰. C'est là l'essentiel pour lui. Il explique ainsi le titre et la signification de ce livre : ce dernier revient aux aspects fondamentaux de l'Évangile. Il montre alors que l'Esprit de la sagesse, c'est la foi qui peut tout et le fait. On retrouve dans ce propos des accents de la préface à l'épître aux Romains.

La troisième raison qui fait de la Sagesse de Salomon un livre utile à lire, c'est qu'il « est une véritable explication et une illustration du premier commandement. Car tu vois qu'il enseigne d'un bout à l'autre à craindre Dieu et à mettre en lui notre confiance⁴⁴¹ ». Ces remarques écrites en mai 1529 sont à mettre en relation étroite avec la rédaction des catéchismes, qui occupait Luther depuis la fin de 1528. Elles reprennent des termes que l'on trouve dans l'explication qu'il donne du premier commandement dans le *Petit catéchisme* daté de 1529 : « Nous devons craindre Dieu plus que toute chose, l'aimer plus que toute

⁴³⁷ Ce n'est donc pas seulement le théologien qui s'exprime ici, mais l'homme dans son rapport plus intime au texte.

⁴³⁸ WA DB 12, 53, 29-30.

⁴³⁹ WA DB 12, 55, 19-20.

⁴⁴⁰ Voir J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 108. À partir de 1538, Luther appuiera son propos sur la parole du Christ en Matthieu 4, 4 : « L'homme ne vivra pas de pain seulement, mais de tout Parole qui sort de la bouche de Dieu. »

⁴⁴¹ WA DB 12, 55,20-21.

chose et avoir confiance en lui plus qu'en toute chose⁴⁴². » On retrouve également ces termes dans le *Grand Catéchisme* (1529) : « avoir un dieu n'est autre chose que croire en lui de tous son cœur et, de tout son cœur, mettre en lui sa confiance⁴⁴³. » Le premier commandement est donc la source de toute sagesse. Le fou, c'est celui qui n'obéit pas au commandement et le méprise. En conséquence, Dieu l'effraye par des exemples de sa colère. Le sage, par contre, est celui qui obéit à ce commandement. Dieu le réconforte par des exemples de sa grâce. On retrouve exposées ici les caractéristiques de la prédication évangélique telle que Luther l'a définie dans la préface aux Romains ou dans la préface au prophète Esaïe. La sagesse vient de la crainte de Dieu, Luther ne fait ici que reprendre Qoheleth et Proverbes. Ainsi, le premier commandement – et partant, l'obéissance qui lui est due, déjà soulignée dans la préface au prophète Esaïe en 1528 – apparaît-il comme la somme de la théologie et une véritable clé herméneutique pour Luther.

En dehors de l'évocation des circonstances qui ont conduit Luther à traduire la Sagesse de Salomon⁴⁴⁴, cette préface nous apparaît comme l'archétype des préfaces aux Apocryphes, en raison des questions d'auteur et de canonicité qu'elle aborde, et de l'explication des bonnes choses que la Sagesse contient et qui en font un livre utile à lire. Ce sont en effet les deux éléments qui se trouvent dans le titre de la partie du Canon consacrée aux Apocryphes dans la Bible de 1534 : « Les Apocryphes, c'est-à-dire des livres qui ne sont pas considérés comme égaux à l'Écriture sainte, mais qui sont tout de même utiles et bons à lire. » On observe également que Luther aborde dans cette préface un thème qu'il a déjà traité dans la préface à Esaïe, et qui le sera souvent dans les préfaces aux prophètes : l'importance du premier commandement, qui amène Luther à évoquer à la fois les menaces

⁴⁴² WA 30 I, 284, 1-3 ; MLO VII, p. 169 (trad. P. Jundt).

⁴⁴³ WA 30 I, 133, 2-3 ; MLO VII, p. 33 (trad. P. Jundt).

⁴⁴⁴ Voir plus haut p. 41ss.

et le châtement de ceux qui désobéissent et le réconfort de ceux qui obéissent. Ainsi, Luther veut faire comprendre les exigences de la Loi et la grâce de l'Évangile.

3. Éléments de synthèse

Les préfaces de cette période marquent une évolution tant dans leur style que dans leur contenu. Les remarques sur les questions de traduction, qui ont été pour Luther l'occasion non seulement de défendre sa traduction au fur et à mesure de sa parution, mais encore – et surtout – l'occasion de définir le sens du vocabulaire biblique, ainsi qu'il l'a fait dans sa Préface à l'épître aux Romains, se font plus rares dans ces préfaces postérieures à 1525.

Les grands thèmes évoqués dans la préface à l'Ancien Testament en 1523 vont être développés. L'année 1525 et la guerre des Paysans marquent un tournant dans la manière de les aborder : Luther a dénoncé une lecture littérale de la Bible, en particulier de l'Ancien Testament, faite par les « sectaires »⁴⁴⁵ pour montrer qu'il faut d'abord comprendre le contexte avant de prendre le texte pour soi. Il le met en évidence de façon magistrale dans la préface à Esaïe. On constate donc qu'à partir de 1525, l'Histoire commence à jouer un rôle plus important dans l'interprétation des textes, que ce soit pour situer les écrits dans leur contexte, pour définir l'auteur d'un livre, ou encore pour expliquer le message biblique et montrer l'interaction entre le texte biblique et la vie dans ce monde. On voit également émerger la question du rapport avec l'exégèse juive, ainsi que, en 1528, des questions politiques comme celle des Turcs. La critique de l'Église de son temps se fait plus précise et acerbe. Pour Luther, on ne peut pas lire la Bible et vivre sa foi en étant coupé de la réalité des événements du monde. Quelques grands thèmes plus théologiques sont également développés dans la continuité des préfaces au Nouveau Testament : le rapport entre Loi et

⁴⁴⁵ Voir la prédication *En quoi les chrétiens sont-ils concernés par Moïse ?* (trad. P. Hickel), in : M. Lienhard et M. Arnold (dir.), Luther, *Œuvres*, t. II, p. 307-324.

Évangile, l'annonce du Christ dans les écrits vétérotestamentaires et l'accomplissement des prophéties, en particulier concernant la venue du Christ ; la sagesse et la folie comprises comme attitude vis-à-vis de Dieu et de sa Parole, mais également l'importance du premier commandement et de l'obéissance qu'on lui doit. Enfin, un thème plus pastoral revient de plus en plus souvent : celui de la consolation et du réconfort des chrétiens. Ces préfaces de 1528 et 1529 préfigurent ce que seront les préfaces ultérieures et les thèmes qui y seront abordés.

Chapitre 5

Les Préfaces de 1530

En 1530, à l'occasion de la publication du Nouveau Testament révisé, Luther a réécrit deux préfaces, en plus des modifications déjà signalées au chapitre 3: la préface à la première épître aux Corinthiens et la préface à l'Apocalypse. Il n'écrit qu'une seule nouvelle préface, la préface au livre du prophète Daniel. Si l'on peut d'emblée constater que Luther aborde Daniel et l'Apocalypse de la même manière, il est plus difficile de discerner les raisons qui l'ont conduit, cette même année, à réécrire la préface à la première épître aux Corinthiens. Nous commencerons par analyser les deux nouvelles préfaces du Nouveau Testament.

1. La préface à la première épître aux Corinthiens

Nous analyserons cette préface d'un point de vue essentiellement diachronique, en montrant comment les différences d'avec la préface de 1522 traduisent l'évolution de la pensée de Luther depuis la parution du Testament de Septembre. Comme la préface de 1522, cette préface est essentiellement un résumé des chapitres de l'épître. Mais on constate que Luther amplifie ce résumé en développant un certain nombre de thèmes, surtout dans sa présentation de la première partie de l'épître. Il met davantage l'accent sur l'aspect pastoral, ainsi que sur l'actualisation en soulignant la pertinence de la Parole de Dieu pour son temps. C'est là un exemple très intéressant de la théologie existentielle de Luther. Il ne lit pas la Bible de façon déconnectée de la réalité dans laquelle il vit et des événements auxquels il est confronté. Telle est la première différence avec la version de 1522.

La deuxième différence tient à la manière d'aborder l'épître. En 1522, Luther considérait la première épître aux Corinthiens comme une réponse à des questions surgies des enseignements sur la foi et les œuvres dans l'épître aux Romains, ce qui traduisait chez lui une lecture cursive de l'Écriture⁴⁴⁷. Mais en 1530, Luther n'évoque plus cette relation entre les deux épîtres. Il considère 1 Corinthiens comme une épître autonome, qui répond à une situation particulière. Alors qu'en 1522, il aborde très rapidement le résumé de l'épître, il commence, en 1530, par présenter son argument. Ce faisant, il insiste sur le caractère d'exhortation de cette épître. C'est d'abord une exhortation à un nécessaire retour des Corinthiens à l'essentiel, à savoir « que le Christ est notre salut⁴⁴⁸ », donc à se recentrer sur l'Évangile qu'ils ont abandonné pour se tourner vers des choses secondaires. Luther rappelle à ce propos que la sagesse humaine butte toujours sur cette doctrine essentielle. C'est ensuite une exhortation à l'unité dans la doctrine et dans la foi, comprise aussi dans sa dimension pratique et vécue.

Luther poursuit en exposant les raisons et les enjeux qui ont conduit Paul à écrire cette épître. Dans un long développement consacré aux quatre premiers chapitres qu'il regroupe⁴⁴⁹, il décrit, avec un accent très polémique, la situation de son époque à laquelle il se trouve confronté. Il met l'accent sur deux aspects contradictoires de son époque. D'une part, « l'Évangile est arrivé au grand jour », expression qui fait clairement référence à la Réformation et à son œuvre. Mais dans le même temps, il constate une situation de division : chacun tire dans son sens et prétend tout savoir, nul ne veut se soumettre à autrui, ni accepter les idées des autres, et bien sûr pas celles de Luther. Il dénonce les nombreux « saints insensés (on les nomme esprits séditieux, enthousiastes et hérétiques)⁴⁵⁰ ». Luther vise sans

⁴⁴⁷ Voir p. 83s.

⁴⁴⁸ WA DB 7, 83, 3

⁴⁴⁹ En 1522, il avait résumé d'abord les chapitres 1 et 2, puis les chapitres 3 et 4. Il les trait ici comme une unité.

⁴⁵⁰ « [...] der tollen Heiligen viel (welche man Rottengeister, Schwermer und Ketzer heisst) » (WA DB 7, 83, 18-19).

doute les anabaptistes, peut-être les zwingliens avec qui il est en conflit sur la question de la Cène, Müntzer, accusé d'être le fauteur des troubles de la révolte des paysans, qui négligeaient et insistaient sur l'inspiration directe du Saint-Esprit. La guerre des Paysans et ses enjeux théologiques sont toujours présents à son esprit. Ainsi qu'il le fera de plus en plus souvent à partir de 1530, Luther se montre de plus en plus dur à l'égard de ceux qu'il considère comme ses adversaires, qu'il accuse de ne rien comprendre à l'Évangile. En 1530, il n'y a plus de front uni de la Réformation, les divisions minent le mouvement réformateur, mais elles mettent également en danger, selon Luther, l'intégrité de l'Évangile.

Luther compare les circonstances auxquelles il est confronté à la situation à laquelle Paul fait face à Corinthe. L'Apôtre a annoncé l'Évangile, comme Luther le fera de son temps, et il est confronté à toutes sortes de « saint insensés et de raisonneurs immatures ; ils ont brisé l'unité de la doctrine et ont créé des divisions parmi les croyants⁴⁵¹ ». Le principal reproche que Paul leur adresse est d'avoir abandonné l'Évangile, « l'essentiel, à savoir que le Christ est notre salut notre justice, notre rédemption⁴⁵² », et d'enseigner ce que bon leur plaît. Luther fait ressortir aussi les conséquences morales désastreuses de ces hérésies. Il actualise ensuite ce que Paul écrit en montrant comment cela s'applique à son époque : il dénonce les séditions et les scandales qui en découlent qui sont l'œuvre de la sagesse humaine. Et de cette sagesse, il fait une folie. Luther reprend ces thèmes et les développe en faisant toujours le parallèle entre le texte de l'épître et la situation de son époque pour arriver à la conclusion que les gens de son temps auraient bien besoin d'un telle lettre.

C'est la démarche herméneutique de Luther qui retient surtout notre attention ici. Luther part de son actualité et de la situation dans laquelle il est, et il fait le parallèle avec la situation de Paul face aux Corinthiens, également confronté à des divisions. Il faut souligner

⁴⁵¹ WA DB 7, 83, 27-29.

⁴⁵² WA DB 7, 85, 7-8.

ici le rôle de l'histoire, plus précisément de l'histoire contemporaine et de l'actualité, dans l'approche de l'épître. Luther ne part pas de l'épître dans une démarche déductive pour éclairer son actualité, mais il part de l'actualité, dans une démarche inductive pour faire comprendre le texte. L'histoire contemporaine, et son expérience, donc son histoire personnelle, devient ici principe herméneutique de l'épître. Mais elle lui permet également l'actualisation, c'est-à-dire de montrer en quoi la situation des Corinthiens éclaire son époque.

Ainsi donc, le chemin d'entrée dans l'épître est radicalement différent de celui de 1522. L'épître permet aussi à Luther, en se comparant implicitement à Paul, de faire l'apologie de sa propre action.

Arrêtons-nous brièvement sur une remarque de Luther dans cette présentation des quatre premiers chapitres. Il affirme : « Mais il *faut*⁴⁵³ qu'il en soit ainsi ; il faut que cela se passe ainsi pour l'Évangile, c'est-à-dire que des saints insensés et des raisonneurs immatures provoquent séditions et scandales afin que les gens qui ont fait leurs preuves (comme saint Paul le dit également ici) soient manifestés⁴⁵⁴. » Les divisions, les scandales sont là pour révéler la fidélité de ceux qui ont persévéré jusqu'au bout dans l'Évangile. Il s'agit pour le Réformateur d'un des signes de la fin des temps, un temps de mise à l'épreuve des fidèles. En le présentant de cette manière, il nous semble que Luther veut encourager, certes indirectement, les « vrais fidèles » à tenir bon et leur montrer qu'ils vivent ces temps de la fin. Plusieurs préfaces qui vont être écrites entre 1530 et 1545 vont le redire.

Abordons à présent d'autres différences et ce qu'elles signifient. Premièrement, en 1522, Luther résume en deux lignes le chapitre 5 pour faire ressortir ce qu'est « la juste excommunication » et la nécessité de punir les pécheurs publics. En 1530, il insiste sur « la

⁴⁵³ C'est nous qui soulignons.

⁴⁵⁴ « Es mus aber also sein, und sol dem Euangelio so gehen, das tolle Heiligen und unzeitige Kluglinge, Rotten und Ergernis anrichten, Auff das die bewereten (wie hie S. Paul auch sagt) offenbar werden. » (WA DB 7, 85, 17-19.).

grande débauche de celui avait pris sa belle-mère [pour femme] » et sur le fait que Paul veut l'excommunier. Le sujet est le même, mais Luther en profite pour expliquer plus précisément le « le bon usage de l'excommunication⁴⁵⁵ ». D'une part, il doit s'agir d'une décision prise en commun par les croyants, et non pas par un seul homme, le pape ; d'autre part, elle doit concerner les vices publics, et par conséquent on ne doit pas excommunier quelqu'un qui annonce la vérité de l'Évangile. Luther relie le texte des Corinthiens à celui de l'évangile de Matthieu : ici une affirmation de l'apôtre sur l'excommunication s'explique par une parole du Christ sur le même sujet. Ainsi, partant de l'Écriture, Luther conteste la manière dont le pape utilise l'excommunication, lui qui est directement concerné par cette pratique de l'Église romaine de son temps. La visée polémique contre l'Église romaine et contre sa propre excommunication est à peine voilée. C'est là un indice du durcissement de la polémique contre le pape à partir de 1530.

Deuxièmement, Luther consacre en 1522, une seule ligne pour condamner les procès, qui ne sont pas une attitude chrétienne. En 1530, il est plus précis et développe son approche, en reprenant des arguments qu'il avait développés dans son traité *De l'autorité temporelle* (1523). En 1530, il relève, comme en 1522, la critique de Paul contre les procès entre croyants devant les tribunaux et devant les incroyants et les païens. Sa formulation sous-entend qu'il considère cela comme inconvenant, mais en 1530, il ne mentionne plus expressément son jugement négatif qui qualifiait ces procès de « comportement non chrétien ». Par contre, il montre à partir du texte qu'il faut, soit que les chrétiens règlent leurs affaires entre eux, au sein de la communauté, soit qu'ils soient disposés à supporter l'injustice, en tout cas à titre personnel. En tant que chrétien, faire un procès devant les tribunaux païens est une mauvaise chose. Pour Luther, les affaires entre chrétiens doivent se

⁴⁵⁵ Sur l'excommunication chez Luther, voir R. Götze, *Wie Luther Kirchengenossenschaft übte. Eine kritische Untersuchung von Luthers Bannsprüchen und ihrer exegetischen Grundlegung aus der Sicht unserer Zeit*, Berlin, 1959.

régler devant les autorités spirituelles⁴⁵⁶. Mais le Réformateur en reste là et ne donne pas d'autres implications du texte de Paul pour son temps.

Troisièmement, Luther précise également davantage son propos lorsqu'il aborde le chapitre 7. En 1522, il se contente de donner un plan de ce chapitre. Mais en 1530, il développe la question de la chasteté (*keuscheit*). Il loue certes la chasteté et la virginité en reprenant l'argumentaire classique utilisé par l'Église romaine. Une fois encore il renvoie à l'évangile de Matthieu dans lequel le Christ évoque le même sujet⁴⁵⁷. Il applique toujours le même principe scripturaire qu'à propos de l'excommunication. Cependant, il va plus loin. « Mais Paul... », écrit-il pour introduire une réflexion critique à propos de la prêtrise et des désordres monastiques romains : la chasteté, explique-t-il à la lumière du texte de l'épître, ne doit être ni forcée ni contrainte. Il présente le mariage comme une alternative nécessaire pour éviter le péché d'immoralité. La préface prend ici, mais indirectement, un tour polémique absent en 1522, année où pourtant il avait critiqué sévèrement le célibat monastique. De façon à peine voilée, il dénonce le célibat forcé des prêtres et veut ainsi faire comprendre à ses lecteurs que les pasteurs peuvent se marier⁴⁵⁸. Par contre, il ne s'étend pas sur « les dangers d'un plus grand péché⁴⁵⁹ », mais sans doute peut-on voir là une critique des comportements immoraux de certains ecclésiastiques de son temps.

À partir du résumé du chapitre 8, la préface est peu modifiée par rapport à la version de 1522. Luther a conservé les mêmes regroupements de chapitres : dans les chapitres 8 à 12, il souligne moins le caractère de mise en garde des lecteurs, présent en 1522, mais il insiste davantage dans sa préface de 1530 sur le caractère d'avertissement et d'exhortation aux forts pour qu'ils prennent soin des faibles dans tous les domaines. Il présente de la même

⁴⁵⁶ On remarquera que Luther n'aborde pas ici les situations dans lesquelles il s'agit de défendre les intérêts d'autrui.

⁴⁵⁷ Voir Mt 19, 12.

⁴⁵⁸ Luther est davantage sensible à cette question dans la mesure où il s'est lui-même marié en 1525, et où il était préoccupé par les questions de conjugalité. Il a publié en janvier 1530 un écrit intitulé *Des affaires conjugales*. Peut-être avait-il également besoin de justifier, même indirectement, le mariage des pasteurs luthériens.

⁴⁵⁹ WA DB 7, 87, 5.

manière qu'en 1522 les chapitres 12 à 14. Le chapitre 15 consacré à la résurrection demeure également inchangé. Il en va de même pour le chapitre 16, dans lequel Luther garde la même terminologie. Il exhorte au soutien matériel des nécessiteux (*zeitliche Narung den Dürfftigen*). On parlerait aujourd'hui de diaconie. Ainsi est soulignée la force du lien fraternel dans l'Église, et le soutien aux pauvres est envisagé clairement comme responsabilité envers les plus démunis. Entre 1522 et 1530, Luther a développé ce point dans son traité portant sur l'organisation d'une caisse commune⁴⁶⁰.

On constate donc, en 1530, l'affirmation renouvelée du rôle central du Christ et de la croix dans le salut et dans la foi, autour de qui doit se faire l'unité de l'Église, non seulement sur le plan de la doctrine, mais aussi des relations au sein de la communauté. Luther précise les grands thèmes qu'il a développés dans les années précédentes concernant la chasteté et l'excommunication. Là encore, son expérience personnelle joue un grand rôle : il a été excommunié, il s'est marié, ce qui l'amène à repenser ces aspects de la vie du ministre et de l'Église. Il faut souligner aussi le rôle important donné à l'Histoire dans la compréhension de l'épître et le dialogue intense entre le texte et le présent de Luther. Enfin, le ton devient plus polémique que dans les préfaces précédentes. Ce changement va aller en s'accroissant dans les préfaces à partir de cette année 1530.

2. La deuxième préface à l'Apocalypse

Luther écrit pour cette même édition du Nouveau Testament révisé une nouvelle préface à l'Apocalypse qui se distingue d'emblée de celle de 1522 par sa longueur et son style. Plusieurs raisons peuvent en expliquer la rédaction. Tout d'abord, des motifs très personnels : Luther n'était guère satisfait de sa préface de 1522, qui n'éclairait pas le texte. En effet, cette préface était dépourvue de sommaire et de tentative d'expliquer l'Apocalypse.

⁴⁶⁰ M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Œuvres*, t. II, « Organisation d'une caisse commune », p. 79 – 86.

Luther s’y limitait à un jugement négatif très sévère sur ce livre, en exprimant ses réserves sur son caractère apostolique à partir de son critère essentiel, « ce qui promeut le Christ ». En effet, selon lui, l’Apocalypse ne disait rien sur le Christ. Aussi son constat était-il sans appel : il « ne peut rien faire de ce livre. ». Une deuxième raison pour laquelle Luther a remis sur le métier son ouvrage nous est fournie par Réformateur lui-même. Il avait laissé l’Apocalypse de côté en raison des explications incertaines et inappropriées⁴⁶¹, de son sens caché et parce que certains Pères avaient mis en doute que l’apôtre Jean en fût l’auteur⁴⁶². À cela s’ajoutait sans doute le fait qu’en 1522, il n’avait pas eu le temps travailler ce livre pour trouver une méthode d’interprétation, en raison de la brièveté des délais pour publier le Nouveau Testament de Septembre.

Le sens de ce livre le préoccupait toujours, non seulement à cause du problème lié à son auteur et à son apostolicité, mais aussi en raison de son rapport avec les autres ouvrages bibliques, et en particulier avec les livres prophétiques et les autres visions rapportées dans la Bible. Luther était également préoccupé par la manière dont les « enthousiastes » s’appuyaient sur des visions sans se référer à l’Écriture, ce qui était, selon lui, l’une des raisons qui avaient conduits à la guerre des Paysans en 1525. Mais d’autres raisons encore l’ont amené à écrire cette nouvelle préface. Luther observait attentivement le déroulement de l’Histoire de son temps et, au fil des années, sa réflexion prend de plus en plus un tour eschatologique : pour lui, le dernier jour est proche ; l’abandon de l’Évangile, la misère spirituelle qu’il constate, l’état de délabrement de la société en étaient des signes annonciateurs, tout comme le siège de Vienne en 1529 par les Turcs, qu’il tenait pour des instruments de la colère de Dieu et « derrière lesquels il y a le diable ou l’Antichrist annoncé par la Bible pour la fin des temps⁴⁶³ ». Par ailleurs, en 1529, Luther a travaillé sur le *Grand*

⁴⁶¹ Luther ne précise pas à qui il fait référence.

⁴⁶² Luther précise à ce sujet qu’il ne se prononce pas non plus sur cette question d’auteur et laisse planer le doute, pour n’empêcher personne de croire que Jean est l’auteur. WA DB 7, 409.

⁴⁶³ Voir M. Lienhard, *Luther. Ses sources*, p. 490.

Catéchisme, dans lequel il a approfondi et formalisé sa compréhension de l'Église, un thème qu'il reprend à la fin de la préface.

Dans cette préface de 1530, Luther exprime un infléchissement de sa pensée par rapport à la préface de 1522. Il commence par présenter les trois types de prophéties que l'on trouve dans la Bible. Tout d'abord, il y a la prédication, qui est explication des prophètes. Il s'agit de la prédication évangélique telle que Paul l'a définie dans la préface à l'épître aux Romains, qui est la plus nécessaire pour fonder et affermir la foi des chrétiens. Ensuite, il y a les prophéties annonçant les choses à venir. Il peut s'agir de paroles claires et directes, sans images ni visions. Ces paroles de l'Ancien Testament parlent de la venue du Christ, ou, dans le Nouveau Testament, elles évoquent la venue de l'Antichrist et des fausses doctrines. Il peut s'agir d'images, mais accompagnées d'explications claires⁴⁶⁴. Il peut s'agir enfin de paroles qui ne sont qu'images et visions et nécessitent par conséquent impérativement une explication. C'est à ce dernier genre qu'appartient l'Apocalypse. Si on ne l'explique pas et ne l'interprète pas, elle reste pour Luther « une prédication muette et cachée, incapable de rendre le service et de porter le fruit qu'elle doit donner à la chrétienté⁴⁶⁵ ». Or, pour le Réformateur, la prédication de l'Évangile doit toujours être exprimée en un langage clair.

Luther ne connaît pas le genre apocalyptique en tant que tel, il le traite comme une prophétie⁴⁶⁶. Cependant, il a bien perçu les particularités de ce genre littéraire. Son objectif est donc de proposer des réflexions, qu'il ne veut pas imposer, pour donner de ce livre une interprétation qui si, elle n'est pas infaillible, doit toutefois être irrécusable, c'est-à-dire solidement fondée et argumentée. Fait unique dans les préfaces, voire dans l'ensemble de son œuvre, Luther explique ici son principe herméneutique. En 1530, l'Apocalypse est pour

⁴⁶⁴ Luther cite en exemple les explications de songes par Joseph. Voir Gn 40, 5-19 ; 41, 14-36.

⁴⁶⁵ WA DB 7, 409, 10-11.

⁴⁶⁶ M. E. Schild dans *Abendländische Bibelvorreden*, p. 238, rappelle que selon la tradition exprimée par Gilbert de la Porrée au début du XVI^e siècle, l'Apocalypse était considérée comme prophétie. Toutefois, Luther avait de la peine à s'inscrire dans cette tradition puisque, comme il l'exprime dans sa préface de 1522, il ne voyait nulle part dans la Bible un prophète s'exprimer uniquement par des images et des visions.

lui une « prophétie prédictive⁴⁶⁷ » des événements à venir depuis l'origine de l'Église jusqu'à sa propre époque, voire jusqu'au jugement dernier. Mais il se concentre essentiellement sur les malheurs et les tribulations de la chrétienté. Il propose donc de comparer l'Histoire de l'Église avec les textes de l'Apocalypse : la concordance entre le texte et les données historiques permettra, selon lui, d'avoir la certitude que l'on tient une explication irrécusable. La signification du texte lui vient d'une source extérieure⁴⁶⁸. L'histoire, ici l'histoire de l'Église, devient clé herméneutique.

Avant de présenter quelques aspects du contenu de la préface, arrêtons-nous brièvement sur des questions de vocabulaire utilisé dans cette préface pour parler de l'Église. Luther utilise le terme de *Christenheit*, chrétienté, plutôt que *Kirche*, Église. Il s'en est expliqué dans le *Grand Catéchisme*⁴⁶⁹. Le terme *Christenheit* rend mieux compte, selon lui, de la signification théologique de l'Église, à savoir la communauté des fidèles répandue dans le monde entier, donc l'Église universelle⁴⁷⁰. Il est insatisfait de l'utilisation du terme *Kirche* pour au moins deux raisons : la première, c'est que les « simples Allemands » le comprennent comme étant le bâtiment dans lequel on se rassemble ; la deuxième, c'est que le mot a été selon lui galvaudé par l'Église romaine qui se l'applique trop abondamment à elle-même. Cependant, quand il se réfère au Credo ou le cite, comme il le fait à la fin de cette préface, il parle de la « sainte Église chrétienne » (*heilige Christliche Kirche*)⁴⁷¹. Une telle définition de l'Église n'est pas sans conséquence sur la signification et la portée de l'histoire de l'Église pour le Réformateur.

Venons-en à présent aux principaux aspects de la préface de 1530. Suivant le principe d'interprétation annoncé au début, Luther construit sa préface de façon thématique

⁴⁶⁷ « Predictive prophecy ». L'expression est de W. A. Quanbeck, « Luther and Apocalyptic », in : *Luther und Melanchthon, Referate und Berichte des Zweiten internationalen Kongresse für Lutherforschung*, Göttingen, 1961, p. 120. Cité par M. E. Schild, *Abenländische Bibelvorreden*, p. 134.

⁴⁶⁸ Luther connaît la tradition d'exégèse de l'Apocalypse, en particulier Rupert de Deutz et Nicolas de Lyre, mais on peut se demander jusqu'à quel point, car il ne les cite pas.

⁴⁶⁹ Voir MLO VII, p. 21-153. (WA 30, p. 123-238.)

⁴⁷⁰ Il s'explique sur ce point dans une prédication prononcée le 6 mars 1523. Voir WA 11, 53s.

⁴⁷¹ Voir à ce sujet M. Lienhard, *Luther. Ses sources*, p. 382-383.

et systématique, sans donner d'indication chronologique, mais tout en suivant l'ordre des chapitres. Dans les chapitres 1 à 5, il rappelle la situation générale et ordinaire de l'Église et son propos est plutôt intemporel. Il fait ressortir l'idée que l'Église n'est pas un corps pur : les sept Églises citées aux chapitres 2 et 3 sont exhortées à persévérer et à s'amender, preuve qu'elles ne sont pas parfaites. Il montre ensuite que l'Église est dirigée par des évêques et des docteurs, désignés selon son interprétation par le terme « Anges » : il distingue entre les « bons anges », les saints Pères et les saints évêques, qu'il oppose aux « mauvais anges », les hérétiques et les faux évêques, dont il déplore qu'ils soient plus nombreux dans le livre que les « bons anges ». Cette description générale s'achève par la présentation de la chrétienté qui va souffrir les tribulations et les fléaux. Il s'agit des 24 vieillards qui, par leur prédication et par leurs prières, servent fidèlement le Christ, l'Agneau de Dieu ; ce titre évoque le Christ souffrant. Le cadre général est posé : ce sont les chrétiens fidèles à l'Évangile qui connaissent la persécution. Pour Luther, c'est là une marque essentielle de la véritable Église, qu'il a déjà évoquée dans les Préfaces à Ésaïe et au Psautier. Mais ces croyants fidèles ont leur récompense : ils se tiennent devant Dieu. Dès le début de sa préface, Luther montre la visée du livre : il est écrit « pour la consolation des chrétiens ». Cette consolation, c'est de savoir que la chrétienté subsistera toujours, quelles que soient les tribulations et les fléaux qu'elle aura à affronter. Luther le pasteur insiste donc sur la visée réconfortante du livre. Ce message de réconfort structure d'une certaine manière, l'interprétation qu'il donne de l'Apocalypse : en effet, chaque fois qu'un malheur est annoncé, Luther montre que le texte apporte d'abord une parole de réconfort.

Au chapitre 6, il aborde les tribulations physiques. Il en énumère quatre, selon le nombre des cavaliers cités dans le texte : d'abord les persécutions provoquées par les autorités temporelles – ce par quoi il vise également les princes de son temps ; ensuite la guerre et la violence, puis la famine et enfin la peste et la pourriture (*pestilentz und*

drüse), qu'il considère comme des jugements sur ceux qui rejettent la parole de Dieu. Il inscrit ces fléaux dans une perspective eschatologique qui dominera de plus en plus ses réflexions. Au chapitre 7 et 8, il aborde les tribulations spirituelles : il s'agit des hérésies. Mais tout d'abord, il y a le signe du réconfort, la marque sur le front des chrétiens qui rappelle que, même sous le règne des hérétiques, la chrétienté aura toujours accès à la Parole de Dieu dans toute sa pureté. Cette Parole est portée par les bons anges, à savoir tous les Pères qui sont en accord avec le concile de Nicée et le défendent. Luther leur oppose les mauvais anges⁴⁷² : il s'agit de tous les hérétiques, de ceux qui fondamentalement s'opposent au Concile de Nicée, et à la doctrine de Luther. Les Encratites s'opposent au *sola fide* : en effet, Luther soupçonne leurs pratiques ascétiques de s'inscrire dans une logique de justification par les œuvres, et il en profite pour adresser ce même reproche aux Juifs. Quant à Marcion, il s'oppose au *sola scriptura* en se croyant supérieur à la Parole ; c'est l'occasion pour Luther d'actualiser le propos et de s'en prendre à Müntzer et aux « enthousiastes » qui accordent davantage de crédit à des révélations particulières qu'à l'Écriture. Origène a fait une fausse théologie en y introduisant la philosophie. Les Cathares, quant à eux, s'estiment supérieurs dans la foi, et portent ainsi un rude coup au sacerdoce universel.

Suit la présentation de malheurs que Luther considère comme pires encore que les tribulations physiques et spirituelles. Trois malheurs vont se succéder. Le premier, c'est Arius, présenté comme l'un des ennemis de la chrétienté les plus néfastes parce qu'il nie que le Christ soit de même nature que le Père, et donc la divinité du Christ. Mais Luther dénonce également le fait qu'il ait provoqué une grande division dans l'Église et persécuté les « vrais chrétiens ». En un mot, il est terrible parce qu'il a pour chef le Diable lui-même. Le deuxième malheur évoqué, c'est Mahomet. D'une part, il nie le Christ, sa divinité et l'œuvre

⁴⁷² L'identification des bons et des mauvais anges a été proposée pour la première fois par Joachim de Flore au XII^e siècle dans *Expositio magni prophète Abbatis Joachim in Apocalypsim*, Venise, F Bindoni – M. palyni, 1527, fol 109r. Cité par M. Vial, « Luther et l'Apocalypse d'après les préfaces de 1522 et 1530 », p. 31, note 27.

de salut par la croix, c'est-à-dire le cœur de l'Évangile ; d'autre part, il a persécuté et a fait souffrir les chrétiens, il fait peser sur eux une menace physique. Pour Luther, le danger représenté par l'islam était très réel et concret : en effet, les Turcs étaient arrivés jusqu'aux portes de Vienne en 1529. Cependant, il associe à Mahomet la papauté qui menace la chrétienté sur le plan spirituel⁴⁷³ et gouverne avec le « livre amer », sans doute une allusion au Droit Canon, et crée « une Église de façade ou une sainteté extérieure (*Laruenkirche und eusserliche Heiligkeit*) ».

Avant d'en venir au malheur suivant, il montre à nouveau le caractère réconfortant de l'Apocalypse dans les mêmes termes que précédemment. Avec le chapitre 13, commence l'activité du troisième malheur, « l'empire papal et la papauté impériale », qu'il identifie, mais indirectement dans ce texte, à l'Antichrist⁴⁷⁴. Luther s'étend sur sa manière de gouverner par le glaive temporel et décrit toutes les malversations de la papauté dans une grande fresque historique et un terrible réquisitoire. Il souligne d'une part toutes les formes d'idolâtries imposées par elle, et de l'autre toute la violence et les guerres qu'elle a provoquées.

Mais il annonce le déclin de la papauté à partir de la prédication de l'Évangile, dont il souligne l'importance comme il l'a fait dans les préfaces au Nouveau Testament et à l'épître aux Romains. On peut comprendre par « l'ange qui apporte l'Évangile » Luther lui-même, qui a remis l'Évangile en lumière et fait vaciller la papauté. Il décrit les résistances de la papauté et sa lutte contre la vérité évangélique, et annonce enfin le sort final qui lui est réservé : l'anéantissement. On remarquera que le langage de Luther est à ce moment-là

⁴⁷³ Cette mise en parallèle de Mahomet (ou de l'islam, incarné par « le Turc ») et de la papauté est une constante de la pensée du Réformateur. Ce sont deux agents de l'Antichrist, mais qui ne sont pas exactement placés sur le même plan : la papauté, qui prétend régner à l'intérieur de l'Église, est de ce fait pire. Voir à ce sujet M. Lienhard, *Luther, ses sources*, p. 485-492.

⁴⁷⁴ Marc Vial rappelle à ce propos une autre préface de Luther rédigée à l'occasion de son édition d'un commentaire wycliffite de l'Apocalypse. Il observe que Luther ne s'intéresse dans cette préface ni au livre commenté, ni au commentaire, mais seulement au fait qu'il y a eu avant lui un homme qui avait déjà traité le pape d'Antichrist. Voir M. Vial, « Luther et l'Apocalypse d'après les préfaces de 1522 et 1530 », p. 29.

encore mesuré, si l'on excepte la comparaison dégradante de Eck et Emser avec des grenouilles « qui coassent beaucoup contre l'Évangile, mais n'arrivent à rien⁴⁷⁵ ».

Après avoir appliqué les prophéties à l'histoire passée, Luther en vient à considérer l'histoire contemporaine de son époque. La question qui le préoccupe alors est celle de savoir à quelle période de l'histoire il situe sa propre époque. Il le fait à propos du chapitre 20 en évoquant le millenium⁴⁷⁶. Pour lui, les mille ans sont révolus. Satan et ses hordes sont lâchés et se déchainent : les Turcs sont aux portes de l'Europe, les Juifs rouges⁴⁷⁷ menacent de submerger l'Europe, la papauté même affaiblie sévit encore. La fin du monde, le Jugement dernier, évoqué par l'allusion à Gog et Magog⁴⁷⁸, est proche : tel est le message que Luther entend proclamer.

Cependant, c'est par la consolation que Luther termine son résumé de l'Apocalypse. D'une part, le Christ est et sera le seul Seigneur, il y aura une union totale entre le Christ et son Église ; c'est l'Évangile. D'autre part, les impies seront damnés et jetés en enfer avec le diable ; c'est une manière de présenter le ministère de la Loi qui condamne le péché. Luther lit également l'Apocalypse en fonction de l'opposition Loi - Évangile.

Luther met en évidence deux objectifs de ce livre : consoler et avertir. Ce sont deux fonctions principales de la prophétie et du ministère du prophète qu'il a déjà évoqués dans la préface au prophète Ésaïe. Le premier objectif, c'est d'apporter le réconfort. Luther montre comment la véritable Église a toujours été protégée et le sera encore. Rien ne pourra l'anéantir, elle finira toujours par triompher. Luther insiste sur cet aspect de la consolation, qui lui apparaît comme très nécessaire à l'époque dans laquelle il se trouve. Le deuxième objectif, c'est d'avertir les chrétiens. En effet, l'Apocalypse met en garde contre ceux qui prétendent être la véritable Église et ne le sont pas, et qui condamnent comme hérétiques

⁴⁷⁵ WA DB 7, 417, 6-7.

⁴⁷⁶ Il compte le début de ces mille ans à partir de la date de rédaction de l'Apocalypse.

⁴⁷⁷ Les Juifs rouges sont considérés comme des sauvages démoniaques par l'antisémitisme chrétien, croyance que Luther partage ici. Sur les Juifs rouges, voir MLO XX, p. 270, note 33.

⁴⁷⁸ Voir Ap. 20, 7 ; Ez 38-39.

ceux qui sont la véritable Église. Il explique ainsi le manque de discernement de la raison humaine qui, à cause des scandales, de la violence et de tous les vices, se détourne de ce qu'elle croit être la chrétienté. Le véritable enjeu, c'est de comprendre correctement ce que signifie « Je crois la sainte Église chrétienne ».

Luther révèle ainsi un troisième objectif de l'Apocalypse, même s'il ne le nomme pas expressément : aider au discernement. Il a présenté l'histoire de l'Église avec toutes ses vicissitudes et ses scandales pour montrer sa nature apparente, à laquelle il ne faut pas s'arrêter. Mais, sur le fondement de la confession de foi, il affirme que l'Église est un objet de foi. Cette affirmation « revient à distinguer entre la nature profonde de l'Église et sa réalité quotidienne, et donc à relativiser l'effet de ses avanies qui ne cessent de la défigurer »⁴⁷⁹. Il montre qu'en fait, la véritable Église est cachée sous toutes sortes d'erreurs, de tribulations et de souffrances. L'Église véritable ne peut donc avoir qu'une existence vécue sous la croix. L'interprétation que Luther donne de l'Apocalypse peut donc être comprise aussi comme un commentaire du Credo, « Je crois une sainte Eglise chrétienne⁴⁸⁰. » La confession de foi permet donc de distinguer entre la véritable nature de l'Église et sa réalité terrestre.

Luther applique à l'Église ce qu'il a dit très souvent à propos du chrétien : *simul justus, simul peccator*, à la fois juste et pécheur. Le chrétien est caché à lui-même, il ne voit que sa misère et son péché, même s'il est justifié par grâce. De même, la sainteté de l'Église est au ciel avec le Christ, mais elle est cachée sous ses défauts et ses vices. L'histoire ne remet pas en cause la nature de l'Église, mais la manière de l'appréhender. L'Église authentique est bien présente dans l'histoire, et elle est bien présente aujourd'hui, même si elle est cachée par les tourments de l'histoire. Elle est à la fois sainte et infirme, tout comme le chrétien.

⁴⁷⁹ M. Vial, « Luther et l'Apocalypse dans les préfaces de 1522 et 1530 », p. 33-34.

⁴⁸⁰ Luther a expliqué cet article dans son *Grand Catéchisme*, MLO VII, p. 96-99 ; WA 30, p. 189-191.

Toutefois, Luther n'en reste pas à ces considérations théologiques, il conclut sa préface en s'exprimant comme un pasteur. Il encourage ses lecteurs à garder et à aimer la Parole de l'Évangile dans sa pureté. L'Église ne doit son existence qu'à la seule Parole de l'Évangile. Luther reconforte ses lecteurs en leur rappelant que la sainteté de l'Église, et celle de chaque chrétien, est dans le ciel, avec le Christ. Il affermit leur confiance en leur rappelant que, quelles que soient les circonstances et les événements, le Christ est présent et il est toujours vainqueur.

Pour conclure cette présentation de la préface, nous ferons trois observations. La première concerne l'attitude de Luther face à l'Apocalypse. On constate un infléchissement dans son attitude vis-à-vis du livre. S'il a toujours de fortes réticences à son égard, il ne le rejette plus entièrement, et il ne lui reproche plus de ne pas parler du Christ. Lui qui ne pouvait « rien faire de ce livre » en 1522, ne se résigne pas au sens caché du livre, mais veut le faire parler. Mais s'il faut le faire parler, c'est qu'au départ, il est muet ; Luther reste fidèle sur ce point à sa préface de 1522. Ce n'est donc qu'après avoir expliqué l'Apocalypse comme il l'a fait que « nous pouvons tirer profit de ce livre et bien l'utiliser⁴⁸¹ ». Il ne dit jamais que l'Apocalypse est utile, mais que l'on peut tirer profit de ce livre si on le lit comme il le propose. Nous avons ainsi une preuve que Luther n'a cessé d'évoluer, de préciser sa pensée et de travailler le texte biblique pour tenter de l'interpréter toujours mieux, sans se figer dans ses conceptions initiales.

La deuxième remarque porte sur son interprétation. Pour interpréter le texte, il part de l'histoire, ici plus précisément de l'histoire de l'Église. C'est donc un élément extérieur au texte qui est utilisé pour en donner la signification. Il ne s'agit pas d'une exégèse qui part du texte, mais c'est à partir de données extérieures qu'il interprète le texte. C'est pour Luther conforme à l'idée même de révélation. Comme nombre de ses contemporains, Luther était

⁴⁸¹ WA DB 7, 419, 5-6.

préoccupé par la question de savoir quand viendrait la Fin, et il était de plus en plus soucieux de savoir en quels temps il vivait⁴⁸². Cela explique, du moins en partie, son recours toujours plus fréquent à l'histoire, à partir de 1528, pour interpréter l'Écriture. Au moment où la chrétienté est menacée par les Turcs, où se durcit la lutte contre le pape et les « enthousiastes », c'est-à-dire où les signes des temps se manifestent fortement, il éprouve le besoin d'expliquer le message de ce livre en recourant à l'histoire de l'Église qui lui semble donner des clés pour comprendre le livre. Mais en même temps, elle lui permet de mieux comprendre en quel temps il se situe dans le déroulement de l'histoire. C'est unique dans l'œuvre de Luther, remarque Marc Vial⁴⁸³, qui estime que l'Apocalypse ne débouche pas sur des données inédites, mais sur le donné révélé de l'histoire écoulée⁴⁸⁴. Ce type d'interprétation historique, visant en particulier à montrer à quel moment de l'histoire nous sommes, est toujours en usage, en particulier dans des milieux de type fondamentaliste. Mais les travaux de l'exégèse moderne ont montré les limites et les impasses de ce type d'interprétation. Pierre Prigent⁴⁸⁵ montre en particulier qu'il faut replacer l'Apocalypse dans son contexte historique et littéraire ; il explique que son message essentiel est de montrer la victoire définitive du Christ crucifié et ressuscité dans le combat qu'il mène contre toutes les puissances du Mal. Sur ce point, il rejoint, en partie tout au moins, les affirmations de Luther à la fin de sa préface.

Mais tout comme dans la nouvelle préface à la première épître aux Corinthiens, Luther opère un mouvement circulaire. Il part de l'histoire, clé herméneutique, pour arriver au sens du texte, et ensuite il revient à l'histoire, mais contemporaine cette fois-ci, pour actualiser le texte et l'appliquer à sa situation contemporaine. Son époque est marquée par la

⁴⁸² Ces réflexions le conduiront à publier en 1541 l'ouvrage *Supputatio annorum mundi* (WA 53, 22-182) dans lequel il fait le point sur le déroulement de l'Histoire et confirme sa conviction que le Jugement dernier et le retour de Jésus-Christ sont proches.

⁴⁸³ M. Vial, « Luther et l'Apocalypse d'après les Préfaces de 1522 et 1530 », p. 29-30.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁸⁵ P. Prigent, *Commentaire de l'Apocalypse*, édition revue et augmentée, Genève, 2014.

lutte et la résistance de la papauté contre la « lumière de l'Évangile » qui l'a ébranlée, par la menace des Turcs, par les mouvements sectaires qui divisent le mouvement réformateur et ce qu'il perçoit comme l'endurcissement des Juifs. Tous ces signes montrent pour le Réformateur que la fin est proche. Il se place donc résolument dans une perspective eschatologique.

La troisième observation concerne le durcissement que l'on peut constater dans la polémique contre ses adversaires. Dans cette préface, tous ses adversaires sont convoqués. Luther s'en prend violemment à l'Église romaine et à la papauté pour en dénoncer les excès, les hérésies, l'idolâtrie, mais aussi la violence et les persécutions contre ceux qui pour lui sont les chrétiens véritables. Cette préface à l'Apocalypse fait partie des écrits les plus violemment hostiles au pape du Réformateur et elle est, d'une certaine manière, précurseur du commentaire du chapitre 12 de Daniel en 1541. En montrant qu'il est vain de vouloir prétendre à une Église parfaite et pure qui n'existe pas ici-bas, Luther s'en prend, plus indirectement certes, aux « enthousiastes » qui se pensaient meilleurs ou plus purs que les autres. Il s'en prend aux Turcs et à l'Islam qui font souffrir et menacent la chrétienté. Il durcit également son opposition aux Juifs en relayant des mythes et croyances populaires à propos des Juifs rouges qui vont s'abattre sur la chrétienté.

La dernière observation concerne la consolation / le réconfort. Luther encadre et structure sa préface par des affirmations montrant que l'Apocalypse a été écrite pour la consolation des vrais croyants. C'est le point central de cette préface, et tout tend à le prouver. Ici, le théologien s'efface pour laisser la place au pasteur. Luther montre à ses lecteurs que cette consolation et ce réconfort tiennent à la présence du Christ auprès des chrétiens, quelles que soient les circonstances, et à sa victoire finale. C'est la raison essentielle qui rend ce livre utile pour ses lecteurs contemporains, et pour tous à travers les époques.

3. La préface au livre du prophète Daniel

La préface au livre de Daniel occupe une place à part dans le corpus des préfaces tant par sa longueur – c’est la plus longue de toutes – que par son style. Luther lui ajoutera en 1541 un long commentaire sur le chapitre 12 (dans sa traduction de la Bible⁴⁸⁶) au ton polémique particulièrement virulent, qui renforcera encore ce caractère particulier qu’elle avait dès 1530.

Mais pour quelles raisons Luther fait-il paraître en une édition séparée le livre de Daniel en 1530 ? Autant, il était compréhensible que, profitant d’une réédition du Nouveau Testament révisé, il retravaille ou réécrit des préfaces dont il n’était pas satisfait, autant on peut s’étonner qu’il ait bousculé l’ordre de traduction des livres prophétiques, commencé en 1528 avec la traduction d’Ésaïe, en traduisant Daniel avant Jérémie, Ezéchiel et les autres prophètes⁴⁸⁷. On en trouve l’explication dans l’épître dédicatoire qu’il adresse au Prince Électeur Johann Friedrich pour accompagner la traduction de Daniel. Dans cette lettre, il explique que le monde se précipite vers sa fin et qu’il craint de ne pouvoir achever sa traduction de la Bible avant le Jugement dernier. En effet, il constate que l’Empire romain touche à sa fin, que la menace turque est à son comble depuis l’arrivée des Turcs devant Vienne en 1529, que la gloire de la papauté s’écroule, et que le monde se fissure de tous les côtés, comme s’il allait bientôt s’effondrer⁴⁸⁸. Autant de signes de la Fin qui l’ont donc conduit à traduire Daniel en cette année 1530. Cette épître au Prince Électeur permet de comprendre la pensée de Luther et la tonalité fortement eschatologique de la préface. Nous y reviendrons en conclusion.

⁴⁸⁶ A la différence de la Vulgate et de Nicolas de Lyre, Luther fait commencer le chapitre 12 de Daniel au chapitre 11, v. 36.

⁴⁸⁷ Il avait déjà traduit Jonas, Habaquq et Zacharie pour ses cours en 1526.

⁴⁸⁸ Voir WA DB 11, II, 381, 4-11. Dans cette épître, Il explique également pourquoi il adresse cette traduction de Daniel justement au Prince Électeur. Le livre de Daniel n’est pas écrit seulement pour consoler les chrétiens, mais aussi pour être utile aux princes et aux rois, parce qu’il ne parle que de rois et de princes, et que ses prophéties ne concernent que royaumes et des principautés. Voir WA DB 11 II, 383, 12-18. Cité par J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 32, note 101.

Luther considérait Daniel comme un véritable prophète. Mais, comme pour l'Apocalypse, il perçoit le caractère particulier de son livre, qui nécessite des explications. Il commence donc la préface en expliquant son objectif :

Afin que les gens simples et ceux qui ne connaissent ni ne peuvent lire les récits historiques puissent tout de même comprendre quelque peu ce livre de saint Daniel, je veux leur donner avec cette préface une brève instruction⁴⁸⁹.

Luther annonce dès le début de la préface son intention : instruire les « gens simples » sur la manière dont on peut comprendre Daniel. Mais il présente également, même si c'est de façon moins claire que dans la préface à l'Apocalypse, sa méthode, à savoir lire Daniel en prenant en compte l'histoire. Il aborde ensuite, d'un point de vue formel, le livre comme il l'a fait pour Esaïe et comme il le fera pour les autres prophètes, en s'intéressant d'abord à l'auteur et aux circonstances historiques le concernant.

Luther ne connaissait pas la pseudonymie et n'avait pas les connaissances historiques et archéologiques actuelles, acquises surtout depuis le XIX^e siècle. Il est donc compréhensible qu'il ne mette pas en question le fait que Daniel soit l'auteur du livre. Pour expliquer qui il est et dans quelles circonstances il est venu à Babylone, Luther renvoie au deuxième livre des Rois et au deuxième livre des Chroniques, et aux indications de Daniel. Il date donc le livre de l'époque de l'exil à Babylone. L'exil est l'arrière plan historique de la prophétie. Il s'appuie sur l'histoire biblique pour expliquer la situation de Daniel : des récits historiques permettent d'expliquer un autre récit historique.

La préface reprend la forme déjà rencontrée du résumé chapitre par chapitre. Mais il s'agit d'un résumé interprétatif très développé, quand il ne devient pas un vrai commentaire. On en trouve une forme très proche, quoique moins développée, dans la préface aux

⁴⁸⁹ WA DB 11 II, 3, 1-2.

Romains. La préface se divise en deux parties, qui suivent la logique du texte biblique. Le résumé des chapitres 1 à 6 permet d'expliquer la vie de Daniel, celui des chapitres 7 à 12 vise à expliquer ses visions. Pour ce faire, Luther utilise un abondant matériau historique provenant de différentes sources, principalement de Jérôme et de Nicolas de Lyre, mais également d'historiens tels que Junianus Justinus et Antonius Florentinus, et peut-être même de Flavius Josèphe. S. Strohm signale aussi que Luther s'est servi de faux écrits par Johannes Annus Viterbo et devant servir à combler les trous de l'histoire dans le calcul des années jusqu'à l'avènement du Christ au chapitre 9⁴⁹⁰.

Venons-en à un rapide survol du résumé que fait Luther. Le chapitre 1 montre comment Daniel a tenu ferme au milieu du paganisme et de tous les scandales qu'il a dû affronter et comment Dieu l'a récompensé sur le plan spirituel et temporel. Luther le présente comme un exemple de foi et de crainte de Dieu, mais également de l'amour de Dieu pour ceux qui le craignent et lui font confiance. Dès le début de la préface, il actualise le texte en montrant en quoi il concerne les croyants : c'est un appel à la foi et à la confiance en Dieu adressé à chacun.

Dans le chapitre 2, il explique Daniel à partir du livre lui-même, mais aussi de la tradition et du déroulement de l'histoire. Il interprète les quatre royaumes comme étant respectivement celui Babylone, celui des Mèdes et des Perses, celui d'Alexandre le Grand et des Grecs, et enfin le dernier, l'Empire romain. C'est ainsi qu'on le faisait au Moyen Âge, et auparavant dans la tradition patristique, en particulier Jérôme. Ce n'est en effet qu'au XIX^e siècle avec les découvertes archéologiques et les progrès de la recherche qu'on les a interprétés un peu différemment, et plus conformément à l'histoire : d'abord Babylone, puis l'Empire de Mèdes, ensuite celui des Perses et enfin la domination des Grecs. Luther montre que l'Empire romain existe toujours, mais à travers des pays du présent, et il évoque la

⁴⁹⁰ Voir S. Strohm, « Luthers Vorrede zum propheten Daniel in seiner Deutschen Bibel » in : Katharina Bracht et David S. du Toit (éd.), *Die Geschichte der Daniel-Auslegung Judentum, Christentum und Islam*, Berlin, 2007, p. 227. Egalement WA DB 11 II, p. XXXII-XXXIII.

théorie de la *Translatio imperii*, le passage de l'Empire romain des Grecs aux Allemands. Il veut souligner que l'Empire romain sera le dernier empire, même s'il est faible, et qu'aucune puissance ne pourra l'anéantir, pas même les Turcs qui pourtant se déchainent contre lui⁴⁹¹ : « Elle [Cette racine] doit subsister jusqu'au jugement dernier, aussi faible soit-elle⁴⁹². » Le spectacle du monde sous ses yeux confirme cette affirmation.

Mais un autre point retient son attention. Luther identifie la pierre qui se détache de la montagne sans l'aide de personne comme le Christ, « qui est de leur [des Juifs] chair et de leur sang ; cependant, il leur a été arraché, il est venu parmi les païens, il est devenu Seigneur dans le monde entier, dans tous ces quatre royaumes et il le restera⁴⁹³ ». La vision est donc orientée vers le Christ. Ainsi, dès les deux premiers chapitres, on trouve deux thèmes importants de la prophétie : l'encouragement à la foi et à la persévérance dans l'adversité, et l'annonce du Christ.

Le chapitre 3 relate le miracle des trois amis délivrés de la fournaise ardente pour en montrer les conséquences, à savoir que Dieu a été glorifié. Cet épisode est surtout relaté « pour les [les captifs juifs] reconforter, eux qui, avec leur Dieu, étaient très méprisés et n'étaient rien à Babylone⁴⁹⁴ ». C'est une autre des fonctions importantes des prophéties que Daniel met en avant ici : la consolation.

Les chapitres 4 et 5 présentent les jugements de Dieu contre les tyrans et « les despotes sanguinaires ». Luther souligne que l'un est devenu certainement un grand saint après avoir connu le jugement de Dieu, mais que l'autre s'est endurci et est mort. Luther

⁴⁹¹ Dans sa *Prédication contre le Turc*, parue peu avant cette préface en décembre 1529, Luther affirme : « Ainsi le Turc ne sera et ne pourra jamais être aussi puissant que ne l'a été l'Empire romain, sinon ce ne sont pas quatre, mais cinq empires qui viendraient sur terre. C'est pourquoi le Turc ne peut pas devenir empereur ni établir un nouvel empire, comme il en a certes l'intention. Mais il est certain qu'il échouera et qu'il doit échouer dans cette entreprise, sinon Daniel deviendrait un menteur, ce qui est pas possible. » (« So wird und kann der Türcke nymer mehr so mechtig werden, als das Römisch reich gewesen ist, sonst würden nicht vier, sondern funnff keiserthum auff erden komen. Darumb mus der Türcke kein keiser werden noch ein new odder Eigen keiserthum auffrichten, wie ers wol ym syn habt, Aber es wird und mus yhm gewislich feylen odder Danil würde zum lügener, Das ist nicht möglich. ») (WA 30 II, 166, 14-19.)

⁴⁹² WA DB 11 II, 7, 8-9.

⁴⁹³ WA DB 11 II, 7, 20-23.

⁴⁹⁴ WA DB 11 II, 7, 27-28.

interprète ces deux exemples comme un avertissement adressé aux tyrans de tous les temps, et en particulier à ceux de son époque. Mais une fois encore, il souligne que ces exemples ont aussi été écrits pour la consolation de ceux qui souffrent des tyrans.

Le chapitre 6, l'histoire de Daniel dans la fosse aux lions, montre comment Dieu vient en aide à celui qui tient bon, et retourne la situation de telle sorte qu'un acte mauvais se retourne contre ses auteurs. Il souligne que si les Juifs ont été affligés, Dieu s'est montré fidèle à leur égard et les a réconfortés. Ces épisodes de la vie de Daniel sont pour Luther « un miroir de grande qualité » dans lequel on voit « le combat et la victoire de la foi, par la grâce de Dieu, contre tous les diables et tous les hommes⁴⁹⁵ ». Ainsi la foi est au cœur de cette première partie du livre : Luther montre que le ministère de Daniel est vécu par et dans la foi, sous la croix, comme il l'a montré pour le prophète Ésaïe. On trouve dans cette partie du livre tous les éléments de la prédication des prophètes tels qu'il les présentera dans la préface générale aux prophètes en 1532 : le châtement contre les tyrans et les méchants, l'exhortation à persévérer dans la foi et le réconfort et la consolation pour ceux qui traversent l'épreuve, et, brièvement mentionnée dès le chapitre 2, la venue du Christ.

Le chapitre 7 marque le début des visions et des prophéties. Pour Luther, qui suit la tradition d'interprétation des chapitres 7 à 12, il s'agit de visions « concernant les Royaumes à venir, en particulier le Royaume du Christ qui est la raison pour laquelle se produisent toutes ces visions⁴⁹⁶ ». Ainsi, d'une part l'histoire du monde est convoquée pour interpréter les visions, et d'autre part, les visions servent à interpréter l'histoire, dans un mouvement circulaire déjà évoqué à propos de l'Apocalypse. Le centre de la prophétie, ce vers quoi tendent toutes les visions, c'est l'annonce de la venue du Christ, qui apparaît également comme le centre de l'histoire. Il s'agit de la deuxième fonction de la prophétie : annoncer le

⁴⁹⁵ WA DB 11 II, 11, 14-15.

⁴⁹⁶ WA DB 11 II, 11, 17-18.

Christ. Ne retrouve-t-on pas dans ces affirmations de Luther, en toile de fond, la distinction Loi Évangile qui structure sa lecture de la Bible ?

Luther reprend l'explication des quatre animaux à la lumière de ce qu'il en a dit au chapitre 2. Cette prophétie concerne l'histoire du monde entier, mais c'est à nouveau l'Empire romain en particulier qui est au centre de ses préoccupations. En effet, c'est « sous l'Empire romain que devait se produire la chose la plus grande sur terre, à savoir le venue du Christ pour sauver les hommes et conduire le monde à sa fin⁴⁹⁷ ». Luther place cette prophétie dans une perspective eschatologique : le Christ accomplit les prophéties et conduit le monde à sa fin. Mais Luther n'est resté pas aux événements du passé. Il actualise le propos en montrant que l'histoire de son époque est aussi concernée par Daniel et ses prophéties. L'Empire romain existe toujours, mais il est divisé en dix royaumes. Luther concentre cependant son attention sur la petite corne qui en a fait tomber trois autres⁴⁹⁸. Il assimile cette corne à Mahomet qui a conquis l'Égypte, la Grèce et l'Asie⁴⁹⁹. Si Mahomet n'est pas présenté comme l'ennemi absolu, ses victoires contre la chrétienté, et la menace qu'il représente, sont le signe indéniable de la proximité du jugement dernier. L'époque de Luther est donc directement concernée par cette prophétie, dont l'accomplissement se déroule sous ses yeux

Luther présente le chapitre 8 comme une prophétie concernant l'histoire particulière du peuple juif. Il s'agit d'événements qui se sont produits avant l'avènement de l'Empire romain et la venue du Christ : il décrit très en détail le déroulement de l'histoire qui va de l'ascension d'Alexandre le Grand jusqu'à l'effondrement de son empire et la venue d'Antiochus Épiphane. Il présente tous les méfaits de ce dernier, ses attaques contre les Juifs et leur religion, mais également la résistance des Juifs emmenés par Judas Maccabée, et

⁴⁹⁷ WA DB 11 II, 11, 23-25.

⁴⁹⁸ Voir Dn 7, 8.

⁴⁹⁹ Luther donne déjà de ce passage la même interprétation dans son *Sermon aux armées contre les Turcs* publié en décembre 1529.

enfin la fin du tyran Antiochus Épiphane. En raison de la violence de ses persécutions contre les Juifs, Luther l'appelle « Diable » et le présente, en se référant à Jérôme, comme « une figure de l'Antéchrist (*Endechrist*) ». Mais il en fait également le type de tous les tyrans. Cette histoire sert pour Luther de consolation et d'encouragement aux croyants à persévérer et tenir bon.

Un sujet majeur retient l'attention de Luther quand il aborde le chapitre 9. Après avoir évoqué la prière du début du chapitre, il montre que Daniel a été exaucé au delà de ses attentes. En effet, il aura la révélation du temps qui reste à attendre jusqu'à la venue du Christ. Luther se lance dans de grandes explications et des calculs détaillés pour interpréter les 70 semaines dont il est question dans la vision. Il s'appuie en cela sur l'interprétation traditionnelle. Après avoir précisé qu'il faut compter en semaines d'années, il fait commencer les 70 semaines au moment de l'édit de Cyrus autorisant la reconstruction du Temple de Jérusalem et compte jusqu'au baptême de Jésus et au début de son ministère. La mort du Christ intervient au milieu de la 70^e semaine. Ainsi donc, toute la vision tend vers la venue du Christ, vers son ministère et sa mort. Luther se réfère aux prophètes Zacharie et Aggée, et renvoie également au livre d'Esdras et de Néhémie pour appuyer sa démonstration.

Luther évoque également les conséquences de la mort du Christ. Sa mort est « le véritable sacrifice ». Par conséquent, elle signifie la fin du sacrifice et du culte juifs. De la même manière, la profanation du temple par l'empereur Caligula⁵⁰⁰ montre que c'en est « fini du Temple de Jérusalem ». Dans le contexte polémique de cette préface, on peut se demander s'il ne faut voir dans cette indication qu'un constat historique, ou s'il faut y discerner une mise en cause par Luther du judaïsme lui-même à son époque.

⁵⁰⁰ S. Strohm signale que Josèphe avait décrit une intention de Caligula, mais que cela ne correspond pas à un fait historique avéré. Voir S. Strohm, *Luthers Vorrede zum Propheten Daniel*, p. 231.

Luther ne s'étend pas longuement sur le chapitre 10, qu'il considère « comme une préface au onzième⁵⁰¹ ». Il s'arrête cependant sur une originalité du message de Daniel concernant les anges : « Les bons anges combattent les mauvais et défendent les hommes⁵⁰². » Il y a donc des puissances célestes à l'œuvre derrière les princes et les puissants de ce monde, qui font agir ces princes d'une manière ou d'une autre. Mais Luther ne propose pas ici d'identification avec tel ou tel personnage particulier, comme il l'a fait dans la préface à l'Apocalypse. Il insiste dans ce passage sur l'action du diable et des démons qui suscitent un malheur après l'autre dans le déroulement de l'histoire.

Luther consacre un long développement au chapitre 11, dont la prophétie se rapporte essentiellement, selon lui, à Antiochus Épiphane. C'est une prophétie destinée aux Juifs seulement, tout comme ce fut le cas au chapitre 8. Avec force détails⁵⁰³, il retrace l'histoire des successeurs d'Alexandre le Grand, les guerres qui les ont opposés, leurs alliances et leurs mésalliances. Il s'attarde longuement sur les méfaits d'Antiochus Épiphane, dont il souligne, à travers tous ses agissements, la ruse et la perfidie. Non seulement, on peut voir en lui le type de tous les tyrans, mais encore – comme l'ont fait « les docteurs » – l'Antéchrist :

Il [Daniel] le dépeint de telle manière que pour finir, il tourne les paroles de façon à décrire l'Antéchrist sous le personnage d'Antiochus. [...] Les mots aussi font ressortir et imposent l'idée qu'il ne pense pas seulement et uniquement à Épiphane, mais qu'il associe Épiphane et l'Antéchrist⁵⁰⁴.

⁵⁰¹ WA DB 11 II, 31, 9.

⁵⁰² WA DB 11 II, 31, 11-12.

⁵⁰³ Pour permettre à ses lecteurs de s'y retrouver, il insère un arbre généalogique des successeurs d'Alexandre le Grand, en s'inspirant des indications de Jérôme dans son *Commentaire de Daniel*.

⁵⁰⁴ « also, das er seine wort, endlich da hin lendet, das er unter der Person Antiochi, den Endechrist beschreibt, und also diese unser letzte zeit trifft, hart vor dem Jüngstentag. [...] Und die gebens und zwingens auch, das er nicht gar und alleinden Eddelen meine, sondern menget den Eddelen und Endechrist untereinander. » (WA DB 11 II, 33, 1-2 ; 4-6.)

Mais Luther ne donne pas d'autres indications qui permettraient d'identifier clairement cet Antéchrist. En tout cas, en identifiant Antiochus à l'Antéchrist, il donne à la prophétie une dimension eschatologique : « Il concerne ainsi notre époque, qui est la dernière et précède de peu le Jugement dernier⁵⁰⁵. » Mais quelle est la raison d'être de cette vision ? Elle ne sert pas seulement à indiquer que la Fin est proche, mais elle vise surtout à reconforter les Juifs qui auront à souffrir des agissements d'Antiochus Épiphane : « C'est essentiellement à cause de ce voyou et de ce mauvais parent que la vision a été donnée pour reconforter les Juifs qu'il allait faire souffrir par toutes sortes de plaies⁵⁰⁶. »

Luther considère, en accord avec les « docteurs », que le chapitre 12 ne parle lui aussi que de l'Antéchrist, derrière le nom d'Antiochus Épiphane, et des temps de la fin, à savoir l'époque à laquelle lui-même vit. Il ne s'agit alors plus de l'histoire des Juifs jusqu'à l'époque des Maccabées, mais de l'histoire du monde qui se précipite vers sa fin. Avec ce chapitre, on quitte la description de faits historiques pour entrer dans l'interprétation spirituelle de ces faits. Elle est donnée par « l'Évangile qui est clair » et qui révèle qui est le véritable Antiochus. La description que Luther en fait laisse peu de doute sur l'identité de ce véritable Antiochus : il s'agit du pape, assimilé à mots couverts à l'Antéchrist. Il s'élève au-dessus de tous les dieux, il méprise l'amour pour la femme et a interdit le mariage, ce qui est « l'un des vices les plus importants de l'Antéchrist » ; il a rempli le monde de « l'idolâtrie de son dieu, avec en plus l'inconduite ». L'Évangile dévoile ce qui est contraire à la foi chrétienne et la manière dont cela se manifeste dans l'Église. L'Évangile devient la lumière critique qui rend visible l'adversaire⁵⁰⁷. Certes, l'assimilation du pape à l'Antéchrist n'est pas directe, mais on peut supposer que les lecteurs ne s'y sont pas trompés, car ils avaient sans doute en mémoire les illustrations de Cranach sur l'Apocalypse dans le Testament de Septembre, par lesquelles le pape est clairement identifié comme l'Antéchrist. Et l'on trouve

⁵⁰⁵ WA DB 11 II, 33, 2-3.

⁵⁰⁶ WA DB 11 II, 43, 13-45, 2.

⁵⁰⁷ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 238.

la même interprétation dans la préface à l'Apocalypse. C'est un signe du durcissement de la polémique contre le pape.

Luther porte un regard très positif sur Daniel. En effet, non seulement il annonce le Christ, comme le font tous les prophètes, mais il présente le déroulement de l'histoire jusqu'au Christ avec tant de précision qu'il était impossible d'ignorer sa venue, sauf à le faire volontairement : c'est le reproche qu'il adresse aux Juifs. Il présente également l'histoire de l'empire romain et le cours du monde jusqu'au jugement dernier de manière si claire que selon Luther, on ne pourra pas ignorer l'arrivée de ce jour, sauf à le vouloir délibérément. C'est pourquoi il est utile à lire : « Nous recommandons donc à tous les pieux chrétiens de lire ce livre de Daniel, car il est réconfortant pour eux, en ces malheureux temps de la fin⁵⁰⁸. » Daniel apporte un grand réconfort autant par sa vie et sa persévérance dans les épreuves que par son message. Daniel ne veut pas satisfaire la curiosité de ses lecteurs en annonçant toutes de sortes de tribulations à venir, mais il veut réconforter les gens pieux et les fortifier dans leur foi afin qu'ils ne perdent pas patience et soient assurés « qu'ils seront libérés du péché, de la mort, du diable et de tout mal et qu'ils iront au ciel vers le Christ dans son Royaume éternel et bienheureux⁵⁰⁹ ». Selon Luther, Daniel annonce également, en présentant dans le bon ordre les différents empires et par sa manière d'interpréter les 70 semaines, la venue du Christ en chair ; puis en parlant en particulier de l'Empire romain, il annonce ce qui se passera dans les temps qui suivent la venue du Christ jusqu'au Jugement dernier et au retour du Christ que Luther considère comme imminent. La menace turque et l'action de l'Antéchrist en la personne du pape en sont des signes indéniables.

Au terme de l'analyse de cette préface, quatre observations s'imposent. Premièrement, Luther insiste sur le fait que l'on ne pouvait pas manquer la première venue du Christ car tous les signes en étaient évidents. Or les Juifs ne le reconnaissent pas. Luther

⁵⁰⁸ WA DB 11 II, 129, 24-25.

⁵⁰⁹ WA DB 11 II, 129, 33-33.

parle au présent et critique donc les Juifs de son temps en leur reprochant leur aveuglement et leur endurcissement. C'est un reproche traditionnel de l'antijudaïsme partagé par le Réformateur. Mais il avertit que les signes sont suffisamment clairs à son époque pour que l'on puisse reconnaître la prochaine venue de la Fin. On ne pourra pas être surpris par la venue du Jugement dernier. Luther reproche aussi cet aveuglement face à l'imminence de la Fin aux gens de son époque.

Deuxièmement, Luther utilise dans ses explications son principe herméneutique « l'Écriture s'interprète par elle-même ». Ainsi, pour appuyer son interprétation des 70 semaines, il se fonde sur les prophètes Aggée et Zacharie et montre ainsi qu'une prophétie s'explique par une autre prophétie ; mais il cite également les livres de Néhémie et d'Esdras, signifiant par là qu'un récit historique explique un autre récit historique. Pour conclure son approche de Daniel, il cite une parole de Jésus dans l'évangile de Luc, prononcée après l'annonce des signes de la fin : « Quand vous verrez ces choses arriver, alors levez les yeux et redressez la tête, car votre salut est proche⁵¹⁰. » Une parole de Jésus sur la fin des temps devient la clé herméneutique pour les annonces de la fin des temps dans Daniel⁵¹¹. Par cette citation, Luther souligne davantage encore le sens du message de Daniel : Il faut redresser la tête, et tenir bon, car la Fin et la libération finales sont proches.

Troisièmement, comme dans la Préface à l'Apocalypse, l'histoire sert de clé herméneutique à Luther pour interpréter les visions de Daniel. Il utilise l'histoire générale du monde, mais aussi l'histoire des Juifs. Il utilise l'histoire passée, mais également l'histoire qui lui est contemporaine. Il montre également que cette histoire a un centre, le Christ, et une orientation eschatologique : le Jugement dernier, le retour du Christ et la venue du Royaume. L'histoire a donc un sens. Ainsi l'histoire permet de comprendre le texte, mais le texte renvoie à l'histoire et permet à Luther d'actualiser, de reconforter et d'encourager ses

⁵¹⁰ Lc 21, 28 ; WA DB 11 II, 129, 35-36.

⁵¹¹ Voir J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 128.

lecteurs contemporains à tenir bon face aux événements auxquels ils sont confrontés, des événements qui annoncent l'imminence de la Fin. Il veut soutenir en particulier les consciences des chrétiens persécutés et menacés en son temps, que ce soit, sans doute, les évangéliques persécutés par des princes fidèles à la foi traditionnelle ou des chrétiens persécutés par les musulmans. Il veut rendre un service utile aux chrétiens, mais non pas comme le font les « Schwärmer » ou ceux qui interprètent le texte de façon allégorique. Ces derniers, en effet, proposent des interprétations abstraites et spirituelles de Daniel, ou de l'Apocalypse, sans se soucier de leur utilité pour les chrétiens ordinaires confrontés à des situations difficiles bien réelles.

Enfin, Luther termine sa préface en pasteur, sur le ton de la prédication marqué par un double « Amen » final. Il donne ainsi davantage de poids au message qu'il veut faire passer : lire Daniel utilement, ce n'est pas en rester aux récits historiques, mais se nourrir et se reconforter de la promesse du retour de Jésus-Christ qui « délivre avec bonheur et joie de cette vallée de larmes et de misère⁵¹² ».

4. Quelques points communs aux préfaces de 1530

S'il est aisé de trouver un lien entre la nouvelle préface à l'Apocalypse et à celle de Daniel, on peut se demander quel est le lien avec la nouvelle version de sa préface à la première épître aux Corinthiens. À y regarder de près, le lien entre les trois est l'utilisation de l'histoire : l'histoire du monde pour Daniel, de la chrétienté pour l'Apocalypse et l'histoire présente du temps de Luther dans la première épître aux Corinthiens. L'histoire devient en 1530 une clé herméneutique importante qui sera utilisée encore dans les préfaces des années ultérieures. Le Réformateur utilise, nous semble-t-il, cette clé de façon très fine et très pertinente. Il entraîne son lecteur dans un cercle herméneutique : pour interpréter le

⁵¹² WA DB 11 II, 131, 7-8.

texte, il faut utiliser l'histoire, mais en retour, le texte biblique interprète cette même histoire et permet d'actualiser le message pour le temps présent.

Un deuxième point commun est l'affirmation de la proximité de la Fin et du Jugement dernier, et l'explication des signes qui l'annoncent. C'est un thème explicite dans les préfaces à l'Apocalypse et à Daniel : Luther y parle de la menace des Turcs, des malversations de la papauté, de l'aveuglement de ses contemporains face aux événements. Mais à y regarder de près, cette dimension est aussi présente dans la préface à la première épître aux Corinthiens. Luther y dénonce les divisions et les désordres provoquées par les « esprits sédicioux, les enthousiastes et les hérétiques⁵¹³ », mais aussi la déliquescence de la morale. Ce sont tous des signes annonçant l'imminence de la Fin et du Jugement dernier.

Un troisième point commun, c'est le durcissement de la polémique contre le pape qualifié d'Antéchrist, mais aussi contre le Turc et les Juifs. Cette trilogie va prendre de plus en plus d'importance dans les derniers écrits de Luther.

Le quatrième point commun se trouve dans l'affirmation du rôle essentiel et central du Christ, sans cesse souligné par Luther : il est le pivot de l'unité des chrétiens et de l'Église, il est le Seigneur qui est présent auprès de l'Église et des chrétiens, les soutient et les reconforte ; il est le Sauveur qui est venu en chair et qui revient bientôt. Le Christ est la source de la consolation et du réconfort ainsi que de la persévérance dans les épreuves.

Ainsi, ces trois préfaces marquent une évolution dans le développement et l'expression de la pensée du Réformateur.

⁵¹³ WA DB 7, 19.

Chapitre 6

Les Préfaces et les postfaces de 1531 à 1534

Nous abordons à présent la dernière série de préfaces que Luther a rédigées en vue de la parution de la Bible complète en 1534. Il s'agit tout d'abord d'une postface au psautier qui accompagne la nouvelle traduction du psautier éditée en 1531, puis d'un groupe de quatorze préfaces aux livres prophétiques en 1532. Ensuite, le Réformateur a complété les préfaces aux livres du Nouveau Testament en rédigeant une préface aux Actes des apôtres en 1533, et enfin, entre 1533 et 1534, il a traduit les Apocryphes et a rédigé les préfaces afférentes. Il s'agira en particulier de voir comment se poursuivent les évolutions amorcées en 1530.

1. La postface au psautier de 1531

La postface au psautier de 1531 a été rédigée par Luther après la profonde révision de sa traduction du psautier qu'il a effectuée avec ses collaborateurs Melanchthon, Cruciger et Aurogallus. Il s'agit là du quatrième texte consacré au psautier, il a trait essentiellement à des questions de traduction.

En effet, dans ce bref texte, Luther justifie ses choix de traducteur face à ses critiques. Toutefois, il est d'avis que les préfaces et les postfaces ne sont pas le lieu pour se livrer à une longue polémique sur ces questions, et il développera ses explications détaillées dans les *Sommaires sur les psaumes et les fondements de la traduction*⁵¹⁴. Il insiste sur le soin qu'il a apporté à sa traduction, et souligne qu'il a travaillé avec une équipe qualifiée :

⁵¹⁴ *Summarien über die Psalmen und Ursachen des Dolmetschens*. Cet ouvrage ne paraîtra qu'en décembre 1532. Depuis 1535, les éditions du Psautier de Wittenberg en haut allemand seront publiées par Hans Lufft avec les *Sommaires* après qu'une édition combinée a paru à Wittenberg en 1533 en bas-allemand.

« Il y a eu assez de gens savants qui y ont participé⁵¹⁵. » Tout comme il l'avait fait en 1524 dans sa première préface au psautier, il pose avec pertinence la question principale de la traduction, même s'il le fait de façon moins détaillée : la question de savoir quel est le public visé par la traduction, et donc du rapport entre langue source et langue cible. Si, en 1524, il a choisi de ne pas trop s'éloigner de l'hébreu, il a décidé dans sa révision de 1531 d'être plus proche de l'allemand, donc plus accessible pour ses lecteurs. Il a appliqué ainsi dans cette révision ce qu'il avait longuement expliqué dans sa *Missive sur la traduction et sur l'intercession des saints*⁵¹⁶. Il justifie ce choix avec l'argument qu'il a longuement présenté dans cet écrit : s'exprimer avec les mots et les tournures de phrases dont se servent les Allemands au quotidien.

Luther a donc livré à ses lecteurs, et en particulier à ceux qui s'intéressent de plus près à son travail de traduction et voudraient suivre son exemple, deux versions successives du psautier : il garde celle de 1528, plus littérale, mais propose désormais celle, profondément révisée, de 1531, plus proche de l'allemand⁵¹⁷. Son propos sur la traduction est très moderne, car les questions d'adéquation du niveau de langue utilisé au public concerné par la traduction sont toujours au cœur des différents efforts de traduction de la Bible aujourd'hui⁵¹⁸. Luther se révèle aussi comme un linguiste qui ne se contente pas de traduire, mais expose également sa théorie de la traduction : « Si quelqu'un voulait ergoter et prétendre que nous nous sommes trop éloigné des mots dans le psautier, [...] nous l'avons fait consciemment ; nous avons vraiment pesé tous les mots et nous les avons traduits en

⁵¹⁵ WA DB 10 I, 590, 43. Sur l'importance du travail en équipe pour Luther, voir par exemple *La préface à la Sagesse de Salomon*, p. 42.

⁵¹⁶ *Sendbrief vom Dolmetschen*, WA 30 II, p. 632-646 ; M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Œuvres*, t. II, p. 437-457 (trad. Hubert Guicharrousse).

⁵¹⁷ Luther a-t-il présenté les deux versions dans l'édition de 1531, ou a-t-il simplement voulu dire qu'il laissait poursuivre la diffusion de l'édition de 1528 ? On ne peut répondre à cette question avec certitude. La WA, elle, met toutes les versions en regard les unes des autres.

⁵¹⁸ On peut voir la mise en œuvre de ces différentes approches en comparant la Bible Darby, traduction littérale, et la Bible en Français Fondamental « Parole de Vie », destinée à un public qui ne maîtrise pas bien la langue française. Les théories de la traduction parlent d'équivalence dynamique. Il existe en Allemagne une version en allemand courant, *Die Bibel im heutigen Deutsch*.

allemand avec grande application et grande fidélité.⁵¹⁹ » Il s'agit pour Luther de privilégier la langue cible.

2. Les préfaces aux prophètes de 1532

C'est en 1532 seulement que Luther publie *Alle propheten deutsch*, « Tous les prophètes [traduits] en allemand⁵²⁰ », alors qu'il avait commencé à les traduire dès 1528 en partant du prophète Esaïe. Mais les difficultés rencontrées pour traduire le prophète Esaïe ont retardé l'ensemble de la parution de l'ensemble des prophètes. Il a muni chaque livre d'une préface et a rédigé une préface générale aux prophètes. Ces préfaces forment un corpus homogène qui présente une organisation semblable au corpus des préfaces aux épîtres dans le Nouveau Testament : une préface générale qui donne les thèmes essentiels, comme le font les préfaces au Nouveau Testament et l'épître aux Romains, puis des préfaces, en général brèves, qui présentent les différents livres. Similitude de forme donc, mais non de plan. En effet, les préfaces aux prophètes ne donnent que rarement un résumé du livre, mais se concentrent sur les questions d'auteur, de contexte historique et de visée de ces livres prophétiques.

A. La préface aux prophètes

Au moment où Luther s'apprête à publier la traduction des prophètes, il rédige une préface générale pour expliquer comment il faut les lire. Cette préface complète ce que Luther n'a pas développé dans la préface à l'Ancien Testament. On peut de ce fait la mettre en parallèle avec la préface aux Romains, qui complète la préface générale au Nouveau Testament. Du point de vue de la forme, cette préface aux prophètes est très structurée, avec des sous-titres, ce que l'on ne trouve que dans la préface à l'Ancien Testament et dans la

⁵¹⁹ WA DB 10 I, 590, 39-42.

⁵²⁰ Il y a inclus la traduction du prophète Esaïe, avec sa préface, datant de 1528.

préface à Ésaïe qui pourrait lui avoir servi de modèle, ainsi que nous l'avons dit plus haut⁵²¹. Luther reprend d'ailleurs, en les appliquant à tous les prophètes, quelques thèmes déjà abordés dans la préface à Ésaïe.

Luther commence par une réflexion sur les raisons qui ont conduit à négliger les prophètes. Il s'en prend à la raison humaine qui ne trouve pas grand-chose d'utile dans les prophètes et les considère donc comme insignifiants. Le problème vient, selon lui, de la distance qui s'est établie entre les lecteurs de son temps et les événements historiques dont parlent les prophètes. Par conséquent, on les considère « uniquement comme un bavardage creux et mort⁵²² » (*für eitel faul, tod Gewesche*). Mais il y a selon Luther une raison plus profonde encore : c'est le rejet de la Parole de Dieu. Le Réformateur établit un parallèle entre son époque, à laquelle les gens rejettent la Parole de Dieu alors qu'ils ont sous leurs yeux des signes concrets du Royaume du Christ, et celle des prophètes, à laquelle le peuple d'Israël a rejeté la Parole alors qu'il avait sous les yeux tous les signes de l'action et de la présence de Dieu. C'est donc l'attitude du lecteur qui est en cause. Pour cette raison, Luther invite dans sa préface le lecteur à l'accompagner, comme le fait remarquer Schild⁵²³ à juste titre, en s'exprimant en « nous » ou en « nous, les chrétiens ». Il veut lui montrer combien les prophètes ont un message important pour lui à l'époque dans laquelle il vit. Par conséquent, il ne faut pas les rejeter, mais « lire et utiliser les prophètes avec sérieux et profit⁵²⁴ ». Ainsi, avec cette préface, Luther pose de manière plus directe que dans d'autres la question de l'attitude du croyant face à la Parole de Dieu. Il ne s'agit pas seulement d'en comprendre les mots et les idées, il ne s'agit pas non plus de la lire seulement, mais il s'agit avant tout de la recevoir et d'en faire un usage utile. C'est ce à quoi Luther s'attache dans la suite de la préface.

⁵²¹ Voir p. 177.

⁵²² WA DB 11 I, 3, 4-5.

⁵²³ « Der Leser gehört also, gerade weil er so schwer hört, in diese Vorrede mit hinein. » (M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 213.)

⁵²⁴ WA DB 11 I, 3, 14-16.

Le premier thème que Luther trouve dans les prophètes, c'est l'annonce du Royaume du Christ. Il se reçoit et se vit dans la foi ; tous ceux qui croient au Christ ont vécu, vivent et vivront dans le Royaume du Christ. C'est donc la foi qui est déterminante. Luther reprend ici à propos du message des prophètes ce qu'il a écrit dans la préface aux Romains. Pour Luther, qui s'appuie sur la parole de 1 Pierre 1, les prophètes ont prêché pour « nous », c'est-à-dire les gens de son époque et de tous les temps. Par conséquent, il peut affirmer que les prophètes apportent du réconfort et fortifient la foi de manière à pouvoir tenir ferme face aux doctrines humaines et à tous ceux qui scandalisent les cœurs faibles : Luther évoque les « sectes du Turc, du pape et d'autres encore », sans doute vise-t-il par cette dernière expression les mouvements dissidents contre lesquels il se bat et peut-être même les Juifs. Il souligne enfin un aspect important de sa théologie, qu'il trouve dans les prophètes, la croix. Le message des prophètes est un soutien parce qu'il aide celui qui veut être dans le Royaume du Christ à se préparer à souffrir, à endurer la croix. Les prophètes apportent donc encouragement dans le découragement, espérance dans l'impatience, foi dans l'incrédulité. Ils l'ont fait dans le passé, ils le font encore dans le présent de chaque croyant. Luther reprendra ce thème de la croix dans de nombreuses préfaces aux prophètes lorsqu'il évoquera leur sort. L'Évangile, « le Royaume du Christ » et le réconfort qu'il apporte, tel est le premier aspect de la prophétie.

Le deuxième thème de la prophétie que relève Luther, ce sont les exemples et les expériences relatives au premier commandement : les prophètes « nous poussent fortement à la crainte de Dieu et à la foi⁵²⁵ ». Cette formulation reprend celle du commentaire du premier commandement dans le *Grand Catéchisme*. Les prophètes enseignent donc la Loi. Pour Luther, ils le font de deux manières. La première, c'est l'annonce du châtement de ceux qui ont désobéi, accomplissant ainsi les menaces qui accompagnent le premier

⁵²⁵ WA DB 11 I, 5, 8-9.

commandement⁵²⁶. La deuxième, c'est le réconfort de ceux qui craignent Dieu et sont plongés dans les souffrances et les misères, par des miracles et des victoires contre « la puissance du diable et de monde ». Ce n'est rien d'autre que l'accomplissement des promesses qui accompagnent le premier commandement⁵²⁷. Ce réconfort prend deux formes : d'une part, l'assurance de l'avenir dans le Royaume du Christ pour celui qui croit, d'autre part, l'aide que Dieu apporte aux croyants face à la souffrance et aux attaques de diable. À travers ce propos, Luther souligne l'importance du premier commandement comme « somme de la théologie » (*das erste Gebot als Summe der Theologie*) selon l'expression de Armbruster⁵²⁸, et comme clé herméneutique des prophètes. Mais il nous révèle également comment il perçoit Dieu : un Père pour « les pauvres et les croyants », image d'un Dieu d'amour bienveillant, mais un « juge plein de colère » contre les impies et les orgueilleux, à qui personne ne peut échapper, pas même le pape, le Turc ou le diable. Le choix du terme « pauvre » n'est pas anodin : il renvoie à la première béatitude, « Heureux les pauvres car le Royaume des cieux est à eux⁵²⁹ ».

Luther établit un autre parallèle entre l'époque des prophètes et la sienne pour montrer en quoi ils sont utiles. Les prophètes ont annoncé le châtement du peuple et la destruction de Jérusalem, et l'époque de Luther pourrait bien être celle de la fin, car elle connaît de nombreuses tribulations : d'abord « le Turc », qui méprise Jésus et son Royaume ; ensuite la papauté, qui méprise l'Évangile et la Parole de Dieu par l'abondance des commandements humains qu'elle a établis ; les « sectaires » et tous ceux qui font mauvais usage de la liberté chrétienne ; enfin, tous ceux qui vivent selon leur désir et non selon l'Évangile. Luther confère à sa lecture des prophètes une dimension eschatologique.

⁵²⁶ Voir Ex 20, 5.

⁵²⁷ Voir Ex 20, 6.

⁵²⁸ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 190.

⁵²⁹ Mt 5, 3.

Luther fait un dernier constat : il y a davantage de menaces et de châtiments que de promesses. C'est, explique-t-il, qu'il y a toujours plus d'impies que de gens pieux. Il constate un endurcissement général qui mène irrémédiablement le monde à la ruine. C'est pourquoi il faut bien plus annoncer la Loi, donc les menaces et les châtiments, que les promesses. Son propos ne fait que développer et préciser ce qu'il a dit au sujet des prophètes dans la préface à l'Ancien Testament : « ils promeuvent tous le ministère de Moïse », et « conduisent au Christ, comme le fait Moïse ». Luther invite donc à lire les prophètes en fonction de sa distinction fondamentale entre Loi, en particulier le premier commandement, et Évangile. Il se tiendra à cette ligne dans toutes les préfaces aux prophètes en accentuant plus ou moins l'une ou l'autre en fonction de la particularité de la situation de chacun.

La question du premier commandement apparaît comme la question centrale de cette préface. Luther consacre un long développement à l'une des formes les plus fréquentes de désobéissance à ce premier commandement : l'idolâtrie, qui est le péché contre lequel « les prophètes crient le plus⁵³⁰ ». Pour bien faire comprendre à ses lecteurs de quoi il s'agit, il aborde tout d'abord le sujet d'un point de vue historique, à savoir la nature de l'idolâtrie chez les Juifs au temps des prophètes, avant de traiter de la nature de l'idolâtrie à son époque. L'histoire n'est utilisée que pour éclairer le sens du message des prophètes et sa portée pour l'époque du Réformateur. À partir de nombreux exemples de l'Ancien Testament, en particulier le veau d'or, il explique la véritable nature de l'idolâtrie. C'est le fait non seulement d'adorer des statues, mais encore et surtout d'abandonner le culte voulu par Dieu pour inventer sa propre manière de l'adorer en prétendant que c'est là un culte rendu au Seigneur. Luther souligne que l'idolâtrie ne se reconnaît jamais comme telle. Elle est pourtant la désobéissance par excellence au premier commandement.

⁵³⁰ WA DB 11 II, 7, 28.

Toutefois, l'idolâtrie n'est pas seulement un péché du passé. À lire Luther, elle a toujours cours à son époque. Il se livre à une intéressante analyse des pratiques de son temps. Sont idolâtres « tous ceux qui ont inventé de nouveaux cultes ou qui les pratiquent encore sans ordre, ni commandement de Dieu, à partir de leurs propres pensées, et (comme on l'a dit) de bonne foi⁵³¹ ». Cela revient à placer sa confiance dans les œuvres et pas seulement dans le Christ, dont il rappelle l'œuvre gracieuse et salutaire sur la croix. Il reprend pour parler des idolâtres de son époque l'expression utilisée par les prophètes, à savoir « femme adultère » et les décrit de la manière suivante : « ce sont ceux qui ne se contentent pas du Christ, leur mari, mais qui courent aussi après d'autres maris, comme si le Christ ne pouvait pas venir en aide seul⁵³² [...] ». En reliant ainsi l'époque des prophètes à la sienne, Luther insiste encore une fois sur l'actualité du message des prophètes.

Il s'appuie toujours sur de nombreux textes de l'Ancien Testament, qui montrent la manière subtile dont l'idolâtrie s'installe. L'une de ces références a retenu notre attention. Luther cite Osée 2 : « Car ainsi parle le Seigneur : “Tu m'appelleras mon mari et tu ne m'appelleras plus mon Baal, car j'ôterai de leur bouche le nom des Baals, de sorte que l'on ne se souviendra plus des noms des Baals⁵³³.” » Pour Luther, ce texte signifie que Dieu lui-même reconnaît que les Israélites ne pensaient pas adorer une idole, mais lui seul. Il reconnaît donc leur intention de l'adorer, mais l'intention ne suffit pas : il s'agit bien d'idolâtrie. Si Osée annonce que Dieu va changer leur cœur, c'est bien la preuve que les Israélites sont dans l'erreur. Par ces propos, Luther vise indiscutablement la messe et les pratiques de l'Église romaine. Il a déjà évoqué cela dans la préface à Daniel de 1530, et il y reviendra de façon virulente dans le commentaire du chapitre 12 de Daniel qu'il ajoutera à la préface en 1541. Mais il dénonce aussi « le Turc », qui pense adorer le vrai Dieu, les Juifs, et enfin, tous les incroyants de son époque. Ces réflexions sur l'idolâtrie amènent Luther à

⁵³¹ WA DB 11 I, 11, 10-13.

⁵³² WA DB 11 I, 11, 15-17.

⁵³³ Os 2, 18-19. La traduction suit le texte tel qu'il est cité par Luther. WA DB 11 I, 13, 33-36.

exhorter les croyants. Le véritable culte, c'est celui qui est fondé sur la Parole de Dieu, qui est le seul critère valable. L'idolâtrie, c'est tout ce qui est fait sans la Parole de Dieu. Luther avait déjà exprimé cette idée dans la préface à l'Ancien Testament : Dieu a tout donné pour qu'il n'y ait pas besoin d'inventer un culte selon ses pensées. Le faire, c'est être idolâtre et donc désobéir au premier commandement.

Pour donner du poids à ce qu'il vient de dire, Luther termine sa préface par une doxologie qui rappelle qu'il n'y a qu'un seul Dieu et une seule manière de lui rendre un culte et de le servir : se fonder sur sa Parole. Ainsi, par cette préface, Luther ne veut pas seulement indiquer à ses lecteurs comment il faut lire les prophètes et les comprendre pour leur époque. Il entend aussi leur donner des éléments simples pour s'assurer qu'ils ne tombent pas dans l'idolâtrie, mais rendent à Dieu le culte conforme à sa Parole et restent fermes dans la foi dans un monde impie et hostile qui touche à sa fin. Aussi place-t-il ses lecteurs face à un choix : celui de la foi et de l'obéissance ou celui de l'idolâtrie. Tel était bien le message des prophètes, auxquels il s'identifie.

B. La préface au prophète Jérémie

Comme il l'a fait pour le prophète Ésaïe, Luther commence sa préface au prophète Jérémie en rappelant l'importance de l'histoire biblique pour comprendre le prophète et situer sa prophétie dans son contexte. Nous avons vu que depuis 1528, l'intérêt de Luther pour l'histoire va grandissant. Cependant, il ne s'y intéresse pas pour elle-même mais en tant que lieu théologique et clé herméneutique. Dans le cas de Jérémie, c'est l'histoire biblique qui permet de comprendre le message du prophète « car sa prédication était conforme à la situation d'alors dans le pays⁵³⁴ ».

⁵³⁴ WA DB 11 I, 191, 3-4.

Luther traite de trois thèmes au fil de la préface : l'auteur, la composition du livre et le contenu du message. Nous nous intéresserons en premier lieu au message du prophète. Luther distingue trois éléments dans la prophétie de Jérémie, comme il l'avait fait dans le prophète Esaïe⁵³⁵. Le premier, c'est la dénonciation de l'idolâtrie, qui occupe vingt chapitres du livre. Le deuxième élément, c'est l'annonce du jugement, à savoir la destruction de Jérusalem et la captivité babylonienne. Mais cette annonce ne va jamais sans celle du réconfort et de la consolation, à savoir l'annonce du retour de l'exil. Annoncer à la fois le jugement et la consolation est pour Luther la raison d'être du ministère de Jérémie.

Jérémie annonce donc la Loi, le châtement de la désobéissance à Dieu, mais aussi l'Évangile, la consolation et l'intervention de Dieu par amour pour son peuple. En présentant la prédication de Jérémie sous ces deux aspects, Luther fait ressortir que le ministère du prophète est très proche du ministère de l'apôtre tel qu'il l'a présenté dans la préface à l'épître aux Romains. Mais pourquoi cette consolation était-elle si nécessaire ? Elle s'explique par la « situation psychologique⁵³⁶ » des exilés à Babylone que Luther imagine et décrit. La violence de cette situation les aurait plongés dans un profond désespoir, un désespoir tel qu'ils en viendraient à douter qu'il y ait une espérance, à douter que Dieu les aime encore ou leur enverrait un messie. Luther reste sur le terrain des événements historiques et de leur accomplissement.

Le troisième élément, c'est l'annonce du Christ, que Luther trouve en particulier dans les chapitres 23 et 31. En cela, Jérémie prêche comme tous les prophètes. Avec Schild, nous observons que l'annonce de la Loi et de l'Évangile encadre la thématique traitée entre ces deux pôles, à savoir l'histoire de Jérusalem et Juda au temps de Jérémie. « Chute et retour d'exil, châtement et consolation sont la dialectique de l'histoire d'Israël. Cette histoire est

⁵³⁵ Voir nos remarques p. 169ss.

⁵³⁶ L'expression est de J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 52.

insérée entre le Jugement et la grâce⁵³⁷. » C'est là « le point le plus important dans Jérémie⁵³⁸ ». Le passage de la Loi à l'Évangile se traduit de façon bien réelle dans l'histoire d'Israël. Luther met en évidence une vraie succession historique, même si le livre de Jérémie présente ces éléments de façon désordonnée : la désobéissance, le jugement, c'est-à-dire l'exil, et le retour de l'exil qui est un pas important vers l'Évangile. Ainsi, le passage de la Loi à l'Évangile est un fait historique bien réel, aussi réel que le retour de l'exil. Luther affirme que la venue du Christ signifie la fin de l'Ancien Testament et le passage au Nouveau Testament.

Le deuxième thème abordé par Luther touche à la manière dont le message de Jérémie a été reçu – et tout d'abord à son époque. La tâche principale du prophète était d'annoncer au peuple d'Israël le châtement de Dieu, et ensuite le salut. Mais il a été confronté à l'adversité et à l'endurcissement du peuple, « des gens méchants et à la nuque raide⁵³⁹ » qui ont rejeté les promesses de Dieu. Jérémie vit et éprouve jusque dans sa chair le refus de la Parole de Dieu.

Mais Luther n'en reste pas à l'époque de Jérémie. Le message du salut doit être sans cesse réactualisé. Luther tient le raisonnement suivant : plus le châtement est proche, plus les gens deviennent méchants. Luther souligne que Dieu laisse grandir l'endurcissement parce que le châtement doit venir. C'est dans le livre de Jérémie que le Réformateur observe le refus de la repentance, fruit de l'endurcissement, mais il le décrit en des termes suffisamment généraux pour que ses lecteurs puissent s'approprier ses propos. Et il confirme ce qu'il dit par des exemples tirés de l'Ancien Testament : Sodome, l'endurcissement de Pharaon, ou encore l'endurcissement de Jérusalem qui crucifie le Christ alors que sa destruction est imminente. Ainsi, c'est à toutes les époques que l'on peut observer ce refus

⁵³⁷ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 222.

⁵³⁸ WA DB 11 I, 191, 14-15.

⁵³⁹ WA DB 11 I, 191, 32-33.

des avertissements de Dieu : « De nos jours, il en est encore ainsi partout⁵⁴⁰. » Ainsi, le thème du jugement et de l'endurcissement permet à Luther d'actualiser le message de Jérémie. Pour lui, la fin du monde, le Jugement dernier, est proche. Deux signes ne trompent pas : le rejet de la Parole de Dieu par ses contemporains, comme à l'époque de Jérémie ; les signes dans le ciel, tels ceux annoncés dans le discours apocalyptique de Jésus (Matthieu 24). Luther pense à la comète de Halley, visible depuis le deuxième tiers d'avril jusqu'au début de septembre 1531⁵⁴¹. Le constat qu'il dresse sur son époque est sans illusion : « c'est aussi une époque méchante et lamentable que celle-ci, et bien pire encore que l'époque de Jérémie⁵⁴² ». Sans doute vise-t-il l'attitude de l'Église romaine et celle de ses adversaires au sein du mouvement réformateur, mais il pense également à sa propre situation et aux menaces dont il est l'objet, comme l'a été Jérémie. Le propos du Réformateur prend donc une tournure eschatologique, que nous avons déjà constatée dans les préfaces de 1530.

Comme il l'a fait dans la deuxième préface à l'Apocalypse en 1530, Luther termine son propos sur une parole réconfortante pour ceux qui sont fidèles au Christ, la vraie Église : malgré l'ignominie, la Parole du Christ « brille » à son époque et le Christ préservera les siens, tout comme il a préservé Daniel qui avait été encouragé par la prophétie de Jérémie. La doxologie finale et le « Amen » final donnent à cette préface le caractère d'une prédication : c'est le pasteur qui s'exprime pour encourager les fidèles dans une période difficile.

Le troisième thème a pour objet le personnage de Jérémie. Luther souligne qu'« il a exercé un ministère de prédication particulièrement difficile⁵⁴³ », qu'il a été un « prophète misérable et affligé qui a vécu en des temps particulièrement difficiles⁵⁴⁴ », en bute à des

⁵⁴⁰ WA DB 11 I, 193, 28.

⁵⁴¹ Luther évoque aussi des signes horribles et des prodiges sur presque toutes les créatures. Il est difficile de savoir à quoi il fait allusion.

⁵⁴² WA DB 11 I, 193, 33.

⁵⁴³ WA DB 11 I, 191, 30-31.

⁵⁴⁴ WA DB 11 I, 191, 31-32.

gens méchants et rebelles. Non seulement, il a annoncé le châtement de Dieu, mais il a vu de ses propres yeux la réalisation de ses prophéties. Luther évoque sa fin comme martyr, lapidé par les Juifs qui s'étaient réfugiés en Égypte. Il se réfère pour cela aux Pères, en particulier Tertullien ou Jérôme. Ainsi, le ministère de Jérémie est placé sous le signe de la croix, comme c'est d'ailleurs le cas pour tous les prophètes. La personne et le destin de Jérémie sont inséparables, plus encore que pour les autres prophètes. Luther l'a clairement reconnu.

Le quatrième thème tourne autour des questions d'auteur et de composition du livre, comme dans la préface à Esaïe. S'il a mis en évidence la succession des événements au cours de la vie de Jérémie, il constate que le livre est écrit en désordre et que les différents éléments s'entrecroisent. Luther en conclut que Jérémie n'est pas lui-même l'auteur du livre, mais que quelqu'un d'autre l'a composé à partir de ses prédictions. On constate la modernité de l'approche de Luther. Toutefois, pour Armbruster, ces remarques de critique littéraire ne viennent pas d'un intérêt purement historique ou philologique ; Luther veut aider le lecteur qui pourrait avoir des difficultés de compréhension en raison du désordre du livre⁵⁴⁵.

Nous terminerons l'analyse de cette préface par deux brèves remarques plus générales. Premièrement, Luther applique avec finesse et précision son principe herméneutique : « l'Écriture s'explique par elle-même ». Ainsi, dans cette préface, un texte parlant d'endurcissement, la réaction du peuple au message de Jérémie, est éclairé par d'autres textes parlant d'endurcissement, les exemples de Lot et du Pharaon, et, dans le Nouveau Testament, les récits de la Passion et de la mort du Christ. Deuxièmement, ses propos concernant les Juifs doivent être considérés de près. Il souligne à nouveau, comme dans la Préface à l'Ancien Testament, ou dans la préface à Daniel, que l'avènement du Christ et de son Royaume signifie la fin de l'Ancien Testament. Ce fait est pour lui inscrit dans l'histoire. Pourquoi Luther insiste-t-il tant sur ce point ? On peut s'interroger pour

⁵⁴⁵ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 89. Armbruster ajoute que le processus d'élaboration du livre est encore bien plus compliqué que ce que Luther suppose et indique dans sa préface.

savoir s'il n'y a pas derrière cette observation une critique adressée aux Juifs de son temps contre leur culte et leur attachement à la Loi qui n'auraient plus lieu d'être. On constate également qu'il lie étroitement la mort du Christ à la destruction de Jérusalem : il reprend le thème du peuple déicide dont le châtement, mérité, a été la destruction de Jérusalem. Il prend donc à son compte les clichés de l'antijudaïsme chrétien. Il est difficile cependant de mesurer la visée que poursuit Luther dans cette préface par ces propos. Nous reviendrons sur cette question au chapitre 8⁵⁴⁶.

C. La préface au prophète Ézéchiël

En 1532, Luther écrit une première préface à Ézéchiël. Sa brièveté, rapportée à l'importance du livre et comparée à celles des préfaces à Esaïe et Jérémie, est surprenante, et elle l'est d'autant plus que les deux tiers du texte sont consacrés à des considérations historiques. Le dernier tiers est un résumé du contenu du message du prophète.

Comme il l'a fait dans la préface à Jérémie, Luther commence par décrire le contexte historique dans lequel Ézéchiël a prêché. Il fait le lien avec Jérémie : celui-ci avait annoncé et vécu le début de l'exil, Ezéchiël en vit la pleine réalité. Luther porte un regard pertinent sur l'état d'esprit du peuple dans son exil à Babylone et y reconnaît la misère intérieure des Israélites ; il se représente la désillusion croissante et l'amertume parmi les exilés juifs, qui étaient venus volontairement à Babylone sur le conseil de Jérémie et voyaient que Jérusalem était toujours debout. Au lieu de faire confiance à la Parole de Dieu, ils se considéraient comme victimes d'une trahison humaine. Il rappelle combien Jérémie a dû subir d'attaques et souffrir pour avoir conseillé de se rendre aux Babyloniens, il souligne les doutes des exilés qui se sont rendus face à ceux qui sont restés à Jérusalem et qui se croient justes et pensent être du côté de Dieu. La foi en Dieu de ces exilés est ainsi menacée, d'autant que les faux

⁵⁴⁶ Voir pp. 318-320.

prophètes continuent de proclamer un message qui se veut réconfortant en annonçant que Jérusalem ne sera pas détruite. Tel est le contexte historique dans lequel Ézéchiël est appelé par Dieu à exercer son ministère⁵⁴⁷. Luther distingue entre les Juifs qui se croient justes et ne le sont pas en raison de leur refus de croire à la Parole de Dieu adressée par Jérémie, et ceux qui le sont vraiment, parce qu'ils ont cru et ont suivi Jérémie. Il montre donc que le critère essentiel de la justice, c'est la foi en Dieu. On peut se demander si la finesse de la description faite par Luther de la situation du peuple n'est pas aussi l'écho des interrogations qu'il percevait parmi les adeptes du mouvement réformateur confrontés à de nombreuses difficultés et menaces, tout comme il l'est lui-même.

Schild a montré que l'intérêt de Luther pour l'histoire et la chronologie est théologique⁵⁴⁸ et doit d'abord servir à la compréhension du texte. Cela ressort de cette préface. Mais l'histoire, la réalité historique dans laquelle chacun se trouve, est aussi le lieu où se vit concrètement la foi. C'est une des expressions de l'incarnation. C'est ce que Luther veut montrer dans cette longue introduction historique d'Ézéchiël, mais aussi dans les autres préfaces aux prophètes.

Luther ne consacre ensuite que deux paragraphes au prophète Ézéchiël lui-même et à son message. Il y présente, sous la forme d'un résumé succinct, les thèmes principaux qu'il y distingue, comme dans toutes les prophéties. Le premier aspect de la prophétie d'Ézéchiël est le réconfort, en particulier par l'annonce du retour de l'exil. C'est l'annonce de la grâce. Le deuxième aspect est l'annonce du jugement et de la condamnation, et la prédication contre les faux prophètes. Ézéchiël vient confirmer, en des termes plus durs, les prophéties de Jérémie sur la destruction de Jérusalem. C'est le ministère de la Loi, qui punit les désobéissances commises par le peuple. Le troisième aspect de la prophétie d'Ézéchiël est

⁵⁴⁷ Armbruster souligne combien Luther a déterminé de façon pertinente et précise le contexte historique d'Ézéchiël. Il renvoie au volume II de la *Théologie de l'Ancien Testament* de Gerhard von Rad, lequel estime qu'Ézéchiël est arrivé en exil en 598, lors de la première déportation, que sa vocation date de 593 et qu'il a exercé son ministère jusqu'en 571 environ. (Voir J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 54 et note 200.)

⁵⁴⁸ Voir M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 223.

l'annonce dans « quatre chapitres excellents » du Christ et de son Royaume. Cette annonce de l'Évangile s'inscrit dans une perspective eschatologique. En effet, Luther assimile Gog et Magog au « dernier tyran dans le royaume du Christ⁵⁴⁹ », trait d'actualisation polémique visant sans doute le pape⁵⁵⁰, avant d'annoncer la fin, la reconstruction de Jérusalem, qu'il faut comprendre spirituellement : il s'agit de la Jérusalem céleste décrite dans l'Apocalypse⁵⁵¹. Ainsi, une vision s'explique par vision et ce renvoi à l'Apocalypse, et à l'interprétation qu'il en donne dans sa préface de 1530, justifie son approche spirituelle des derniers chapitres du prophète. En effet, une interprétation littérale de ces chapitres était pour Luther totalement exclue. Luther n'ajoute rien de plus, mais on peut penser qu'il y a, implicitement dans cette préface, un aspect polémique contre les Juifs⁵⁵² : Luther pense en effet qu'ils ne reviendront plus jamais dans leur pays. Luther le formulera en termes très virulents dans la nouvelle préface à Ézéchiel de 1541, et reviendra en détail sur l'interprétation des derniers chapitres dans l'Instruction qui suit cette nouvelle préface en 1541⁵⁵³.

Luther structure donc le livre en 4 parties, chacune bien marquée et distincte des autres : le jugement d'Israël et des nations, le retour de l'exil, à savoir l'histoire du monde, puis l'annonce du Christ et enfin les temps de la fin avec la Jérusalem céleste, à savoir l'histoire du salut. Contrairement à Esaïe et Jérémie, où ces thématiques sont imbriquées les unes dans les autres, elles sont ici distinctes pour le Réformateur.

En insistant sur le lien avec le prophète Jérémie, Luther montre non seulement le contexte de la prophétie d'Ézéchiel, mais également le lien entre les livres bibliques et le

⁵⁴⁹ WA DB 11 I, 393, 33-34.

⁵⁵⁰ Dans sa préface à l'Apocalypse, il lie Gog et Magog aux Turcs.

⁵⁵¹ Armbruster fait observer que la dimension apocalyptique, ou eschatologique, est à peine exprimée dans cette préface, sauf dans la brève allusion à l'interprétation des derniers chapitres du livre. Mais on notera que même brièvement évoquée, elle est affirmée avec force. (Voir J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 277.)

⁵⁵² Mais on observe que Luther a aussi distingué entre les Juifs justes, qui ont obéi à la parole de Dieu transmise par Jérémie et sont partis en exil, et les Juifs injustes qui n'ont pas suivi les injonctions de Jérémie. Cela prouve qu'il y a pour lui des Juifs justes.

⁵⁵³ Voir p. 289.

ministère des différents prophètes ainsi que la continuité de l'intervention de Dieu dans l'histoire d'Israël. C'est là une autre manière de souligner l'unité de la Bible.

Nous observons avec Schild que les grands prophètes Esaïe, Jérémie, Ezéchiel sont unanimes. Tous annoncent le malheur comme conséquence du péché. Mais ils veulent sortir le peuple du gouffre du désespoir et du doute par le réconfort. La prophétie s'articule autour de la Loi et de la Promesse, mais à l'encontre de Moïse qui se concentre sur la Loi, elle se concentre sur la promesse. Ésaïe voit le salut dans le futur, Jérémie le prêche à Jérusalem et Ezéchiel l'annonce au milieu de Babylone à ses compagnons d'exil. La consolation et l'appel à croire aux promesses de Dieu sont adressés au peuple dans sa situation particulière. Le message de consolation « politique » n'a de solide consistance que dans les promesses au sujet de Christ, explique Schild. Leur message vise toujours la foi. Le croyant ne peut percevoir aujourd'hui cet appel à la foi qui se trouve dans le message des prophètes que lorsqu'il actualise les situations historiques uniques du peuple, avec ses tentations et ses obstacles à la foi. Selon Schild, c'est donc l'intérêt pour la foi qui fait que Luther interroge constamment l'histoire passée⁵⁵⁴. Il faut sans doute aller plus loin encore : la foi devient chez Luther un principe herméneutique.

D. La préface au prophète Osée

Dans la continuité de ce qu'il a fait dans les préfaces à Ésaïe, Jérémie et Ézéchiel, Luther présente les douze petits prophètes de façon systématique en utilisant les mêmes thèmes pour chacun d'eux : le contexte historique, des informations sur le prophète, des remarques sur l'auteur et la composition du livre, la présentation du message et quelques remarques particulières en fonction de la spécificité de chacun des livres concernés.

⁵⁵⁴ Voir M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 224.

Quel est le contexte d'Osée ? En s'appuyant sur le premier verset du livre, Luther situe le prophète dans son époque et le présente comme contemporain d'Ésaïe, Amos et Michée. Il s'attarde ensuite sur l'idolâtrie pratiquée sous le règne de Jéroboam. Il souligne l'endurcissement du peuple, qui ne s'est pas laissé transformer par les hommes justes et a tué les prophètes. Derrière ces manifestations, Luther voit l'œuvre du diable. Il l'affirme plus clairement qu'il ne l'a fait dans la préface à Daniel quand il évoquait les mauvais anges à l'œuvre dans les réalités politiques. Tel est le contexte de la prédication du prophète Osée.

Il s'intéresse ensuite aux questions d'auteur et de composition. Osée n'est pas l'auteur du livre, quelqu'un d'autre l'a composé à partir des prédications du prophète. Ces informations permettent de comprendre l'organisation du livre et d'accéder au contenu de la prophétie.

Luther présente ensuite le contenu du message : « On y sent et on y trouve beaucoup de choses avec lesquelles il a richement et courageusement exercé les deux ministères⁵⁵⁵. » Le premier ministère, c'est de prêcher contre l'idolâtrie et de condamner le peuple dans son ensemble, y compris les chefs politiques et religieux. C'est le ministère de la Loi, qui révèle le péché. Le deuxième ministère, c'est l'annonce du Christ et l'annonce du réconfort. C'est le ministère de l'Évangile. Cette manière de résumer la prédication d'Osée rejoint ce que Luther écrit au sujet de la prédication apostolique dans la préface aux Romains : elle enferme tout sous le péché et annonce la grâce et le salut en Jésus-Christ. On retrouve les deux grands thèmes de sa théologie et de son herméneutique. Tout en faisant ressortir les deux éléments constitutifs de toute prophétie – il s'en explique dans la préface générale aux prophètes –, Luther suit le texte et tient compte de la spécificité de chaque prophète.

Il donne également des informations sur le prophète lui-même. Sa prédication lui a valu la mort, et pour Luther c'est le lot de tous les prophètes. De façon explicite, il assimile

⁵⁵⁵ WA DB 11 I, 183, 16-17.

cette mort en martyr à la mort du Christ : « C'est une mort prophétique et apostolique que le Christ lui-même a dû souffrir⁵⁵⁶. » Comme il l'a déjà dit de Jérémie ou d'Ésaïe, le ministère du prophète est toujours un ministère qui s'exerce sous la croix. De toutes ces observations, il appert que Luther assimile le prophète aux prédicateurs évangéliques.

Le dernier point abordé par Luther concerne des remarques exégétiques. La particularité d'Osée, c'est de s'être marié avec une prostituée. Luther a conscience que cela est choquant pour ses lecteurs. Il s'élève contre une interprétation littérale, qualifiée de mauvaise, qui laisserait entendre que Dieu aurait incité Osée à pratiquer la prostitution (*Hurerey treiben*)⁵⁵⁷. Il explique le sens du terme en partant de l'utilisation qu'en fait le prophète dans sa prophétie, et conclut que ce mot désigne l'idolâtrie. Il ne faut donc pas se méprendre sur ce que Dieu a voulu faire avec Osée : son mariage était un vrai mariage, mais il avait valeur de geste symbolique, comme les noms qu'il a donnés à ses enfants. Luther soutient son affirmation en rappelant que bien des prophètes, en particulier Jérémie, ont eu recours à des actes symboliques pour faire comprendre le message de Dieu. Le Réformateur manie avec finesse le recours à l'Écriture : un terme s'explique d'abord par son usage dans le même livre biblique ; un signe prophétique s'éclaire à partir d'un autre signe prophétique.

E. La préface au prophète Joël

À partir du modèle suivi dans la préface à Osée, Luther construit les autres préfaces aux petits prophètes. Il ne trouve pas d'information sur l'époque à laquelle Joël exerça son ministère. Pour pouvoir donner ces informations, il se réfère en premier lieu au Prologue de Jérôme dans la Vulgate, donc à des informations extérieures à la Bible, puis au premier verset du livre d'Amos : Joël est contemporain d'Amos et d'Osée.

⁵⁵⁶ WA DB 11 I, 183, 22-23.

⁵⁵⁷ L'exégèse moderne considère que la femme d'Osée, Gomer, était une prostituée sacrée. Sur cette question, voir E. Jacob, « Osée » in *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas* (Commentaire de l'Ancien Testament XIa), Genève 1965, p. 19-21.

Il présente ensuite le caractère de Joël et insiste sur sa manière de prêcher : amicale plutôt que pleine d'invectives. Joël est présenté comme un prophète sensible qui se lamente et gémit devant l'état spirituel du peuple d'Israël. Mais comme Osée, il doit faire face à au refus et à l'opposition : on l'a considéré comme fou. Luther montre que lui aussi vit son ministère sous la croix.

La présentation du contenu du message du prophète prend la forme, peu utilisée dans les préfaces aux prophètes mais employée pour les épîtres de Paul, d'un résumé chapitre par chapitre. Ce résumé structure le livre selon le double ministère prophétique. D'abord, au chapitre 1, on trouve l'annonce de la condamnation et du châtement. C'est le ministère de la Loi. Ensuite, à partir de la fin du chapitre 2, on trouve l'annonce du Royaume du Christ et du Saint-Esprit et l'évocation de la Jérusalem éternelle. C'est le deuxième ministère de la prophétie : c'est l'annonce de l'Évangile. Le châtement de Dieu n'est pas total, l'ennemi du Nord est chassé. Ce sera le début d'une renaissance qui conduira au Christ, à la venue de l'Esprit et enfin à la Jérusalem éternelle. Luther esquisse le grand mouvement de l'histoire et montre que la prophétie de Joël a une dimension eschatologique.

Luther s'intéresse particulièrement à la réception de Joël dans le Nouveau Testament. Il note qu'il est cité deux fois. La première fois, dans les Actes des apôtres pour expliquer la Pentecôte ; l'annonce prophétique est expliquée par son accomplissement. Et la deuxième fois, il est cité par Paul pour confirmer l'annonce du salut par la foi. Par ces remarques, Luther veut faire comprendre trois choses. La première, c'est qu'il trouve là une confirmation que l'Évangile est présent dans toute la Bible et que cet Évangile annoncé dans l'Ancien Testament se réalise dans le Nouveau. Cela va dans le sens de ce qu'il a écrit dans la préface au Nouveau Testament. La deuxième, c'est qu'il souligne à nouveau l'unité de la Bible et la manière dont Ancien et Nouveau Testament s'articulent l'un à l'autre. La troisième, c'est que Joël est un prophète qui s'adresse à l'Église.

Or l'Église est au cœur de la question d'interprétation soulevée par Luther : comment faut-il comprendre le sens de la vallée de Josaphat⁵⁵⁸ ? Luther ne rejette pas l'opinion des Pères qui y voient l'annonce du Jugement dernier. Mais pour lui, il s'agit de l'Église. Joël désigne l'Église de deux manières, qui en disent deux aspects. Il l'appelle « Jérusalem céleste », ce qui renvoie à l'Église comme épouse du Christ attendant sa venue. Il la désigne aussi par l'expression « vallée de Josaphat, vallée du jugement », renvoyant ainsi à son ministère dans l'histoire du monde. L'Église, en effet, est, par la Parole de Dieu qu'elle annonce, l'institution qui s'adresse au monde entier. En proclamant cette Parole, elle juge et condamne le monde en révélant son péché. Luther insiste ici sur le ministère d'annonce de l'Évangile au monde, sur l'importance de la Parole prêchée qui révèle au monde ce qu'il est. Le jugement est donc contemporain. Pour appuyer son propos, il s'appuie sur la parole de Jésus en Jean 16⁵⁵⁹ : « L'Esprit de vérité condamnera le monde à cause du péché. » La Parole du Christ vient expliquer la vocation de l'Église et confirmer l'annonce prophétique de Joël. Luther confirme par cette préface ce qu'il a dit dans la préface générale aux prophètes. On ne peut en saisir le message que si le croyant le rapporte à la situation dans laquelle il se trouve à son époque. C'est vrai pour le message de Joël.

F. La préface au prophète Amos

Dans cette préface, on retrouve les éléments présents dans les précédentes. Mais Luther se montre peu disert au sujet de l'époque à laquelle Amos a prêché, il ne dit rien sur l'auteur et la composition du livre. Il s'attarde davantage sur la présentation du prophète, soulignant sa virulence et l'abondance des invectives dans sa prédication. Pour Luther, celle-ci s'accorde à son nom : « [...] il porte bien son nom 'Amos', (c'est-à-dire) 'un fardeau' ou :

⁵⁵⁸ Jl 4, 12. Voir WA DB 11 II, 213, 26-215, 8.

⁵⁵⁹ Jn 16, 8-9.

‘celui qui est pénible et irritable’⁵⁶⁰. » À partir des données du livre lui-même, il rappelle ses origines, berger de Tekoa en Juda, et son ministère exercé en Israël, son opposition au grand prêtre Amatsia. L’histoire biblique sert ici à expliquer la personnalité du prophète. Mais Luther s’appuie également sur le prologue de Jérôme au livre d’Amos pour parler du sort du prophète. Comme de nombreux autres prophètes, Amos aurait été battu à mort. Son ministère est, lui aussi, placé sous le signe de la croix.

Luther résume très succinctement la prédication d’Amos. D’une part, il a dénoncé l’idolâtrie et annoncé la captivité babylonienne. C’est la condamnation qui représente la plus grande part de son message. D’autre part, à la fin du livre, il annonce le Christ et son royaume, à savoir l’Évangile. Luther relève une particularité de ce livre : « Il me semble qu’aucun prophète ne contient aussi peu de promesses⁵⁶¹. »

Luther en vient ensuite à des questions d’exégèse du chapitre 1, dans lequel il est question de « trois et quatre péchés », parce qu’il trouve le prophète difficile à comprendre. Pour lui, il ne s’agit en fait que d’un seul péché, dont le prophète veut souligner la gravité en utilisant le chiffre 7, chiffre de la totalité. Mais il l’interprète également comme signe de l’endurcissement du peuple qui refuse de se repentir.

Ces questions exégétiques l’amènent à parler de la réception du message du prophète. Luther insiste sur le refus obstiné du peuple de reconnaître son péché et de se repentir, et sur son aveuglement qui se traduit par le renversement de toutes les valeurs : il pèche mais pense bien faire, et même il fait « du diable Dieu et de Dieu le diable⁵⁶² ». Il montre que le comble du péché, c’est de prétendre « être une œuvre sainte divine⁵⁶³ » ! Cependant, il formule son propos de manière à lui donner une portée générale qui dépasse le cadre du prophète Amos et en souligne la pertinence pour toute époque. Derrière ces remarques, on perçoit une

⁵⁶⁰ WA DB 11 II, 227, 9-10.

⁵⁶¹ WA DB 11 II, 227, 8-9.

⁵⁶² WA DB 11 II, 227, 27.

⁵⁶³ WA DB 11 II, 227, 26-27.

attaque à peine voilée contre l'Église romaine de son temps. Il souligne ainsi l'actualité et la portée du message du prophète.

Tout comme il l'a fait dans la préface au prophète Joël, il traite également de la réception du prophète dans le Nouveau Testament, en Actes 7⁵⁶⁴ et Actes 15⁵⁶⁵. Amos est cité deux fois pour montrer que les Juifs n'ont jamais pu observer la Loi et qu'il n'est donc pas nécessaire de l'imposer aux païens. C'est ce qu'a décidé le Concile de Jérusalem. Luther veut faire comprendre que le message du prophète concerne également son époque. Mais Luther montre également l'unité de la Bible : l'impossible obéissance à la Loi dénoncée dans l'Ancien Testament est affirmée dans le Nouveau par son inutilité pour les païens devenus chrétiens.

G. La préface au prophète Abdias

Dans cette préface, Luther ne s'étend pas sur la personnalité du prophète et ne parle pas de questions d'auteur ou de composition du livre. Il ne donne qu'un bref résumé du message du prophète, mais de manière un peu différente qu'il ne l'a fait jusque là. L'essentiel de la prédication d'Abdias est un message de réconfort. Même la condamnation et les menaces, qui sont ici dirigées contre Édom, servent à la consolation du peuple juif. Et pour terminer, il annonce le Christ et son Royaume. Il s'agit donc principalement de l'annonce de l'Évangile. On retrouve donc chez Abdias les deux éléments de la prédication des prophètes, mais organisés de façon différente.

La part la plus importante de la préface est consacrée au contexte dans lequel Abdias a prêché pour expliquer la nécessité du message de consolation du prophète. Le peuple est captif à Babylone. Mais il subit la haine et les moqueries de son ennemi de longue date, Édom, qui exprime sa joie de voir Israël en captivité. Comme il l'a fait dans les préfaces à

⁵⁶⁴ Ac 7, 42-43 cite Am 5, 25-27.

⁵⁶⁵ Ac 15, 16 cite Am 9, 11.

Jérémie et Ézéchiël, Luther dépeint avec beaucoup de sensibilité l'état d'esprit du peuple en captivité, en montrant combien l'épreuve et l'hostilité poussent au doute et à l'incrédulité. Pour ce faire, il s'appuie sur le psaume 137 : ce texte, qui montre l'abattement du peuple, éclaire le message d'un prophète qui le reconforte en raison de sa tristesse. Le reconfort était donc une nécessité. Il revêt deux aspects : les menaces et les invectives contre les Édomites, et l'annonce d'un salut futur. Mais par l'emploi du présent, Luther généralise son propos et l'on peut se demander si sa description de la situation et de la prédication du prophète n'est pas également un message d'encouragement pour les protestants d'Allemagne fragilisés en raison des menaces exercées par les princes catholiques et l'empereur. De la sorte, l'annonce du jugement sur les Édomites et sur tous les adversaires de la foi véritable constituerait un reconfort pour ceux qui sont persécutés à travers tous les temps.

Luther termine sa préface par deux questions d'interprétation du texte. Premièrement, il montre que le Royaume du Christ annoncé par Abdias ne se limitera pas à Jérusalem ni au seul peuple juif, mais s'étendra au monde entier. C'est ainsi qu'il interprète le fait que le prophète mélange toutes les tribus et les royaumes autour d'Israël et de Juda. En effet, ce mélange est incompatible avec la réalité physique de ces peuples, qui doivent être séparés selon la loi de Moïse. Deuxièmement, il discute l'interprétation juive qui voit en Sarepta la France et en Sepharad l'Espagne. Pour Luther, il faut en rester à l'interprétation littérale : Sarepta est située près de Sidon, et Sepharad est une ville d'Assyrie où le peuple a été déporté. S'il discute et contredit l'opinion juive, il laisse toutefois chacun libre de sa manière de comprendre. Mais ses lecteurs avaient-ils les moyens de trancher ces questions ?

H. La préface au prophète Jonas

Luther reprend dans cette préface les deux premiers paragraphes de son commentaire de Jonas de 1526⁵⁶⁶ sur Jonas 1,1. La préface s'ouvre par une discussion sur l'identité du prophète. Luther conteste l'opinion juive qu'il a reçue indirectement à travers le prologue de Jérôme sur Jonas. Les Juifs voient dans Jonas le fils de la veuve de Sarepta. La discussion porte sur l'interprétation de l'expression « fils d'Amittai ». Pour les Juifs, il s'agit du fils du Véritable, par association avec une parole de la veuve à Élie : « Maintenant je sais que les parole de ta bouche sont véritables⁵⁶⁷. » Luther réfute cette explication à l'aide de deux arguments. Le premier est tiré de l'histoire biblique rapportée dans le livre des Rois : Jonas est le fils d'Amittai, prophète de Gath Hépher. Le deuxième argument, c'est que Jonas se présente comme hébreu, alors que la veuve de Sarepta est païenne. Luther s'appuie sur une parole du Christ⁵⁶⁸, qui, selon lui, mentionne la veuve de Sarepta comme une païenne.

Luther part des questions relatives à l'identité du prophète pour le situer ensuite dans le contexte historique dans lequel il a vécu. Jonas est contemporain de Osée, d'Amos et de Joël. Luther évoque les fruits concrets⁵⁶⁹ de son ministère en Israël et conclut : « On peut bien conclure quel homme remarquable ce Jonas a été dans le royaume d'Israël et quelles grandes choses Dieu a faites à travers lui⁵⁷⁰. » C'est la partie la plus importante de cette préface, dans laquelle Luther s'attache à montrer l'historicité du personnage⁵⁷¹.

Il ne dit rien ni de l'auteur du livre, ni de sa composition. Il ne s'intéresse pas à la vie du prophète, mais seulement à sa prédication à Ninive, dont il ne présente même pas le contenu. Ce qui l'intéresse, c'est que par sa prédication, Jonas s'est attaqué à la puissante

⁵⁶⁶ Il s'agit de l'explication de Jonas 1, 1.

⁵⁶⁷ 1 R 17, 24. WA DB 11 II, 259,

⁵⁶⁸ Voir Lc 4, 26.

⁵⁶⁹ Suite à la prédication de Jonas, le roi Jéroboam II a repris au roi de Syrie les territoires que ce dernier lui avait pris. Voir 2 R 14, 23-29.

⁵⁷⁰ WA DB 11 II, 259, 21-22

⁵⁷¹ La question de l'historicité du livre de Jonas est discutée par l'exégèse moderne. Voir à ce sujet C. A. Keller « Jonas », in : *Osée, Joël, Amos, Abdias, Jonas* (Commentaire de l'Ancien Testament XIa), Genève, 1992, p. 265-266.

Assyrie, et que cette prédication a porté chez des païens de grands fruits, que jamais il n'aurait obtenus s'il avait prêché en Israël. Il tire une conclusion générale des faits : ceux qui ont la Parole en abondance la rejettent, et ceux qui ne l'ont pas l'acceptent volontiers. Il appuie sa conclusion par une citation du prophète Ésaïe et par une parole du Christ adressée aux Juifs : « Le Royaume de Dieu vous sera enlevé et sera donné aux païens, qui porteront des fruits⁵⁷². » La conclusion prend alors un tour polémique : Luther dénonce l'endurcissement des Juifs qui ont rejeté l'Évangile et le Christ alors que les païens l'ont accepté. C'est là une fois encore l'occasion de mettre les Juifs de côté. Mais sans doute vise-t-il aussi l'Église romaine, ainsi que l'Allemagne de son temps qui bénéficie à présent de la Parole, mais n'y prend pas garde. Par sa conclusion, cette préface a aussi valeur d'avertissement et d'interpellation aux contemporains de Luther.

I. La préface au prophète Michée

Luther commence sa préface en rappelant l'époque à laquelle Michée a exercé son ministère : il est contemporain d'Ésaïe. De façon très pertinente, il constate la similitude de propos entre les deux prophètes, « comme s'ils s'étaient concertés⁵⁷³ ». Mais cela n'est que pure supposition. Luther ne développe pas davantage ce point. Nous sommes d'accord avec Armbruster pour souligner que l'essentiel pour Luther est de souligner l'unité de prédication entre ces deux prophètes au sujet du Christ⁵⁷⁴.

Mais le Réformateur sait aussi que chaque prophète a un message spécifique, en fonction des circonstances dans lesquelles il a prêché. Il consacre la plus grande partie de sa courte préface au message du prophète. Michée a exercé les deux ministères prophétiques : une violente condamnation du peuple d'Israël à cause de son idolâtrie et l'annonce du Christ et du Royaume. Luther souligne que le prophète nomme le lieu de naissance du Christ avec

⁵⁷² Mt 21, 43. WA DB 11 II, 261, 5-6.

⁵⁷³ WA DB 11, II, 271, 5.

⁵⁷⁴ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 90-91.

une grande précision. C'est, pour Luther, ce qui fait de Michée « l'un des plus excellents prophètes⁵⁷⁵ ». Il appuie son propos par la référence à Matthieu, au chapitre 2 qui cite Michée 5. Ainsi est soulignée à nouveau l'unité de la Bible, l'accomplissement confirme la prophétie.

Luther résume ensuite le cœur de la prédication de Michée : c'est l'assurance que le Christ viendra de toute façon, même si Israël et Juda finissent en ruine. La venue du Christ semble donc dans ce propos indépendante de l'existence du peuple juif comme peuple établi dans un pays. Luther généralise son propos pour préciser le rôle de tout prédicateur – et donc le sien –, dénoncer et punir, consoler et prêcher pour affirmer « que même si tout est perdu, le Christ viendra quand même au jour du jugement dernier et il nous aidera à sortir de tous nos malheurs⁵⁷⁶ ». Telle est la fonction d'un apôtre selon la préface aux Romains : d'abord tout enfermer dans le péché, puis annoncer le Christ, l'Évangile. Ainsi, le prophète du passé et le prédicateur évangélique de l'époque de Luther ont le même ministère : consoler et annoncer le Christ. Luther le réaffirme ici avec force.

Il termine sa préface par des explications sémantiques, pour aider son lecteur à comprendre les jeux de mots difficilement intelligibles qui se trouvent au chapitre 1. Cependant, dans cette préface, il ne fait pas véritablement d'exégèse, mais il tente de faire comprendre l'hébreu par des jeux de mots du même type en allemand. Les exemples qu'il donne ne sont pas pris au hasard et ils ont une dimension polémique : Rome qui doit devenir « un espace vide (*Raum*) », c'est-à-dire que la papauté va être vidée de sa substance, à moins de voir là une allusion au Sac de Rome (1527). De même, il évoque Wittenberg et son rayonnement par le message réformateur. Fait exceptionnel dans les préfaces aux petits prophètes, Luther souligne le soin qu'il a apporté à sa traduction pour bien rendre en allemand les jeux de mots du prophète.

⁵⁷⁵ WA DB 11 II, 271, 6.

⁵⁷⁶ WA DB 11 II, 271, 16-17.

J. La préface au prophète Nahoum

L'originalité de la préface à Nahoum réside dans le fait que Luther ne traite pas le livre de la même manière que les autres. Il indique brièvement l'époque à laquelle Nahoum a prêché en s'appuyant sur les données intra bibliques et en déduit qu'il a vécu peu avant ou en même temps qu'Ésaïe. Mais il ne dit rien de la composition du livre ni de son auteur. Il ne parle que succinctement de la personnalité du prophète. Il se concentre presque exclusivement sur le contenu de la prophétie annoncé dans l'argument au début de la préface : il s'agit du jugement exercé par les Assyriens contre le peuple d'Israël et de Juda, sauf pour ceux qui seront restés justes. Luther montre comment cette prophétie a été réalisée en faisant référence aux événements rapportés dans le deuxième livre des Rois⁵⁷⁷. Nahoum exerce donc le premier ministère de la prophétie : la condamnation et le jugement, c'est-à-dire le ministère de la Loi.

Luther insiste cependant davantage sur la manière dont Nahoum exerce le deuxième ministère de la prophétie, la consolation et l'annonce de l'Évangile. Cette consolation réside dans le fait que Nahoum annonce la destruction des ennemis du peuple de Dieu, les Assyriens et leur capitale, Ninive. Pourquoi Ninive sera-t-elle détruite ? En bon pédagogue, Luther est attentif au fait que son lecteur, avant de lire Nahoum, a pu consulter le livre de Jonas qui rapporte la conversion des Ninivites. Il explique donc que du temps de Jonas, Ninive était devenue pieuse, mais qu'elle s'était à nouveau remplie de méchanceté et avait tourmenté le peuple de Dieu. Elle sera donc détruite. De façon étonnante, Luther s'appuie sur une parole du livre de Tobit (pourtant, il ne reconnaît pas sa canonicité) qui annonce, comme Nahoum, la ruine de Ninive. Cette place importante de la consolation est conforme au nom même du prophète : « Car Nahoum signifie *Consolator*, en allemand *ein tröster*⁵⁷⁸ »,

⁵⁷⁷ Voir 2 R 18-19.

⁵⁷⁸ WA DB 11 II, 289, 13.

un Consolateur. C'est sur ce rappel du nom de Nahoum que Luther termine sa préface, pour souligner le rôle essentiel de la consolation dans sa prophétie.

Luther s'arrête au chapitre 1 pour en expliquer plus en détail sa signification. Comme Ésaïe, Nahoum est un messager de paix. Luther précise par sa proposition de lecture du chapitre 1 la manière de lire les prophètes qu'il avait présentée dans la *Préface aux Prophètes*. Selon lui, une double lecture est nécessaire : la lecture historique, qui comprend la prophétie et son accomplissement dans le cadre des événements de l'époque, et la lecture christologique, qui, au-delà des événements concernés directement par la prophétie, voit des événements plus lointains, la venue du Christ. Luther souligne la fidélité de Dieu à ses promesses, déjà évoquée dans les préfaces à Daniel et à l'Apocalypse. C'est le cœur de la consolation et le message qu'il estime très nécessaire aussi pour son époque.

K. La préface au prophète Habacuc

Si l'on retrouve les mêmes éléments que dans les autres préfaces aux petits prophètes, ils ne se trouvent pas dans le même ordre que la plupart des autres préfaces. En effet, Luther commence sa préface par l'argument : Habacuc est un prophète de réconfort qui va encourager le peuple pour qu'il ne doute pas de la venue du Christ ; cette dernière, admet Luther, pourrait survenir de façon curieuse. C'est l'annonce de la venue du Christ qui est mise en avant et présentée comme le centre du livre. Luther met l'accent sur la rhétorique utilisée par le prophète : les procédés littéraires servent à affermir la foi, qui est le but de la prophétie.

Cette préface consiste en une présentation résumée de la prédication du prophète. Tout d'abord, il annonce la destruction du pays, le jugement « à cause de leur péché⁵⁷⁹ ». Ensuite, il annonce la consolation, à savoir que Babylone sera détruite, et la venue certaine

⁵⁷⁹ WA DB 11 II, 299, 7.

du Christ. Ce que souligne le Réformateur, c'est que le secours de Dieu, même s'il tarde, vient toujours au bon moment, car dans la tribulation Dieu se souvient de la miséricorde. Par cette généralisation, il actualise la consolation du prophète et permet à ses contemporains de la faire leur.

Ce que fait Habacuc pour son peuple, Luther et les prédicateurs doivent le faire pour les chrétiens de son époque. Le but du prédicateur, c'est de maintenir « debout les chrétiens par la Parole de Dieu⁵⁸⁰ » en vue du Jugement dernier. Luther place donc la prédication dans une perspective eschatologique. Cette persévérance et cette fermeté dans la foi sont nécessaires parce que le Christ viendra quand on s'y attendra le moins, tant le monde est pris dans le tourbillon de ses activités : Luther se réfère ici au discours eschatologique de Jésus dans Matthieu 24. Il insiste sur l'importance de la prédication, mais aussi de la foi. En effet, tout comme la prophétie doit être reçue dans la foi, la prédication de l'Évangile doit aussi être reçue dans la foi.

Luther en vient ensuite à des considérations historiques pour situer le ministère d'Habacuc avant la captivité babylonienne, vers l'époque de Jérémie. Il réfute l'idée, répandue par certains livres⁵⁸¹, selon laquelle qu'Habacuc aurait apporté de la nourriture à Daniel durant sa captivité à Babylone. Cela est impossible, puisqu'il prophétise sur la captivité à venir, alors que Daniel se trouve déjà en captivité à Babylone. Il s'en tient aux seuls arguments tirés de la chronologie de l'histoire biblique qu'il oppose à la tradition. On peut s'interroger sur les raisons qui ont poussé Luther à consacrer quelques lignes à réfuter cette idée. Ses lecteurs pouvaient-ils avoir connaissance de cette légende ? Les plus érudits peut-être. Il nous semble que Luther, en bon théologien, a le souci de la vérité historique et qu'il veut inscrire le prophète dans une juste chronologie afin que ses lecteurs puissent bien saisir le sens de son message et de son ministère. Ce ministère est essentiellement tourné

⁵⁸⁰ WA DB 11 II, 299, 15.

⁵⁸¹ Voir Bel et le dragon, Dn 14, 33-39 (dans la TOB). Cette légende a été reprise par certains pères de l'Église, en particulier Jérôme dans son Prologue à Habacuc.

vers la consolation et le réconfort, ce qui correspond au nom même du prophète : Habacuc, c'est « celui qui serre quelqu'un dans son cœur et le prend dans ses bras⁵⁸² » (*ein Hertzzer*).

L. La préface au prophète Sophonie

Pour déterminer l'époque à laquelle le prophète Sophonie a prêché, Luther part, comme il l'a fait pour Osée ou Amos, des indications fournies par le premier verset du livre. L'essentiel de la préface est un résumé du message du prophète. Luther note la proximité du message de Sophonie avec celui de Jérémie, dont il est le contemporain. Il annonce la destruction de Jérusalem et de Juda, ainsi que la déportation du peuple, conséquences de leur mauvaise vie et de leur endurcissement. Sophonie remplit donc le premier ministère du prophète : celui de la Loi qui annonce le jugement sur le péché. Ce jugement est étendu à tous les peuples autour de Juda. Le roi de Babylone est l'instrument de ce jugement entre les mains de Dieu.

Mais Luther souligne que Sophonie est moins précis que Jérémie au sujet du roi de Babylone qui provoquera cette destruction. Son propos est différent : Sophonie montre que Dieu veut amener le peuple à la repentance. Luther souligne alors le caractère rebelle du peuple. Il lui reproche trois choses : il s'endurcit et refuse de comprendre la colère de Dieu ; il se croit intouchable parce qu'il est le peuple de Dieu ; enfin, il traite de faux prophète et met à mort celui qui annonce le jugement de Dieu. Les propos de Luther sont suffisamment généraux pour que l'on puisse se demander de quels Juifs il parle : ceux de l'époque de Sophonie uniquement, ou bien également des Juifs de son époque qui s'endurcissent dans leur refus du Christ ? Nous reviendrons plus loin sur cette ambiguïté⁵⁸³.

Luther applique à son époque le sort réservé aux prophètes qui dénoncent les fautes du peuple et annoncent le châtement. Ceux qui dénoncent les péchés et les erreurs de l'Église

⁵⁸² WA DB 11 II, 301, 4-6.

⁵⁸³ Voir p. 318.

– il faut comprendre ici l'Église romaine – sont dénoncés et tués. Luther pense sans doute à lui et à ses partisans qui ont subi des persécutions de la part de l'Église romaine, pour certains jusqu'à la mort. À nouveau, il insiste sur le fait que le ministère du prophète et du prédicateur ne peut être vécu authentiquement que sous la croix.

Luther met en évidence la particularité de la prophétie de Sophonie : ce dernier exerce le premier ministère de la prophétie, l'annonce du Christ, mieux et plus que les autres prophètes. Il console ainsi son peuple au cœur de sa captivité à Babylone. Luther souligne qu'après le châtement vient la grâce. Le retour de l'exil n'est qu'une étape nécessaire vers la venue du Christ et de son Royaume. Car c'est bien vers le Christ que tend toute la prophétie. Pour Luther, l'avenir d'Israël est dans la venue du Christ et de son royaume.

M. La préface au prophète Aggée

Luther consacre un long développement pour expliquer en détail les circonstances et le contexte de la prédication d'Aggée, premier prophète postexilique. Il s'arrête plus longuement sur ce point que dans la plupart des autres préfaces aux petits prophètes afin de permettre au lecteur de bien saisir l'enjeu de la prophétie à l'époque d'Aggée. Luther se réfère à d'autres textes prophétiques, et constate les liens entre eux, en particulier avec Zacharie et Daniel⁵⁸⁴. Il utilise à nouveau de façon très pointue son principe herméneutique « l'Écriture s'interprète par elle-même » ; ici, une prophétie éclaire une autre prophétie. Mais on constate également que l'histoire biblique sert aussi de clé d'interprétation⁵⁸⁵. Aggée est l'agent de l'accomplissement de la prophétie.

Luther en vient ensuite au contenu du message du prophète. Le premier aspect de la prophétie consiste en des reproches parce que le peuple n'a pas construit le temple, mais s'est montré avare et cupide en ne pensant qu'à ses biens propres. Il annonce donc le

⁵⁸⁴ Luther renvoie à Za 1, 1 et à Daniel 9, 25.

⁵⁸⁵ Luther fait référence à Esd 1, 2 et 2 Ch 36, 23.

jugement sur le peuple : la famine et de mauvaises récoltes. Ce qui intéresse Luther, c'est la portée universelle de ces menaces, valables aussi pour son époque. En généralisant le propos, il dénonce l'avarice liée au refus de la Parole de Dieu et au refus de prendre soin des serviteurs de Dieu. Luther présente comme une vérité attestée par tous les récits historiques que Dieu fera disparaître les richesses acquises par cupidité au détriment du soin des serviteurs de Dieu et de la Parole de Dieu. Ces remarques visent sans doute les difficultés qu'il a rencontrées de la part des princes concernant le salaire des pasteurs. À cette époque, c'est l'un des combats de Luther de rappeler aux paroisses, mais aussi aux princes, qu'il faut veiller à assurer des conditions de vie décentes aux pasteurs. Sans quoi, ils ne pourraient avoir de pasteurs⁵⁸⁶. Le Réformateur en fait une question d'obéissance à la Parole de Dieu.

Luther aborde ensuite le premier aspect du ministère du prophète tel qu'il l'a défini dans la préface aux prophètes : l'annonce du Christ. Le Christ est « le réconfort de tous les païens⁵⁸⁷ », il n'est donc pas venu pour les seuls Juifs. Il réaffirme, comme il l'a fait dans la préface à l'Ancien Testament, que la venue du Christ et l'Évangile signifient la fin de la Loi et du royaume temporel des Juifs, mais aussi la fin de tous les royaumes du monde car tout sera soumis au Christ. Pour lui, ces prophéties sont déjà accomplies, du moins en partie : en effet, les Juifs n'ont plus de pays à eux, le Christ est venu et a établi le Nouveau Testament. Mais il donne à sa préface une tonalité eschatologique : cette situation va durer jusqu'au Jugement dernier. Luther insiste à nouveau dans cette préface pour montrer que les Juifs n'ont plus d'identité politique et qu'ils appartiennent à un temps révolu. On perçoit un durcissement de la polémique contre eux.

⁵⁸⁶ Sur cette question, voir M. Arnold, *La correspondance de Luther*, Mayence, 1996, p. 311-318.

⁵⁸⁷ WA DB 11 II, 321.

N. La préface au prophète Zacharie

Contrairement à ce qu'il fait dans la plupart des autres préfaces aux petits prophètes, Luther ne s'intéresse pas aux questions d'auteur ni de composition du livre, pas plus qu'à la personnalité du prophète et à son ministère. Il ne donne qu'une brève indication permettant de situer Zacharie dans son époque : il a vécu après l'exil et est présenté comme compagnon d'Aggée. Luther s'intéresse essentiellement au message du prophète, qu'il présente sous forme d'un résumé chapitre par chapitre, comme il l'a fait pour les préfaces aux épîtres du Nouveau Testament en 1522. Sa prophétie tourne autour de la reconstruction du temple et de Jérusalem, ainsi que de la réorganisation de la vie politique et sociale du peuple. La dominante de son ministère est donc le réconfort : « Et c'est vraiment l'un des prophètes les plus réconfortants de tous, car et il présente beaucoup de visions délicieuses et réconfortantes, et il prononce beaucoup de paroles douces et aimables destinées à réconforter⁵⁸⁸. »

Le résumé de Luther se concentre sur deux aspects de la prophétie. Le premier, c'est l'annonce du Christ. Il en retient plusieurs aspects. Premièrement, l'annonce de l'Évangile conduira à établir le temple spirituel, c'est-à-dire l'Église, dans le monde entier à cause du rejet des Juifs. Il insiste donc sur le caractère universel de l'Église. Deuxièmement, il place l'Évangile dans une perspective eschatologique. Les événements à venir dans l'histoire mondiale servent à préparer la venue du Christ. Toute l'histoire tend vers la venue du Christ. Troisièmement, le Christ est annoncé avec des éléments précis : d'abord l'entrée à Jérusalem sur un ânon qui renvoie au ministère de Jésus, ensuite la trahison pour trente pièces d'argent qui renvoie à sa Passion et sa mort. L'évocation du berger frappé et des brebis dispersées renvoie pour Luther au Christ crucifié, mais également au fait que cette dispersion des brebis conduira à l'annonce de l'Évangile dans le monde entier. Luther affirme que la croix et

⁵⁸⁸ WA DB 11 II, 329, 5-8.

l'entrée en gloire du Christ sont une nécessité, un « il faut » de Dieu : « car il fallait qu'il souffrît auparavant et qu'il entrât ainsi dans sa gloire⁵⁸⁹. »

Le deuxième aspect du résumé de Luther vise l'attitude des Juifs face au Christ. Les Juifs ont renié le Christ. Ce fait explique que l'Évangile ait été répandu dans le monde entier. Ce thème était déjà présent dans la préface aux Romains. À présent, Luther élargit son propos pour l'appliquer à son époque : « De nos jours encore, cette vision [du chapitre 5] concerne les Juifs⁵⁹⁰ », car il y a toujours parmi eux des faux docteurs qui renient le Christ. La présentation des chapitres 11 à 14 prend des allures de petit commentaire et de réquisitoire contre les Juifs. La conséquence du rejet et de la mise à mort de Jésus par les Juifs⁵⁹¹, c'est qu'ils ont été abandonnés par le Christ. Cet abandon se traduit par la destruction de Jérusalem, leur endurcissement, et leur dispersion dans le monde entier. L'autre conséquence, déjà évoquée par Luther, est la propagation de l'Évangile dans le monde entier. Pour le Réformateur, cela devait se passer ainsi, et l'on peut comprendre à travers ses affirmations que la situation des Juifs à son époque s'inscrit dans cette volonté divine.

Mais Zacharie annonce aussi la fin du culte juif et de ses institutions, y compris ses jours de fête⁵⁹², et l'avènement du sacerdoce universel exercé dans tous les pays. Il affirme à nouveau, comme il l'a déjà fait dans la préface à l'Ancien Testament, que c'est la fin de l'ancienne alliance. Ainsi, Luther enlève au judaïsme et aux Juifs toute légitimité. Il véhicule les thèmes classiques de l'antijudaïsme et instrumentalise le texte pour durcir sa position vis-à-vis des Juifs et de leur religion en raison de leur rejet du Christ. Ces thèmes seront repris de façon plus virulente dans les préfaces de 1541.

⁵⁸⁹ WA DB 11 II, 329, 30-31.

⁵⁹⁰ WA DB 11 II, 329, 13-14.

⁵⁹¹ On sera attentif à la manière dont Luther s'exprime : « Le Christ sera vendu *par les Juifs* pour trente pièces d'argent » (WA DB 11 II, 329, 25. C'est nous qui soulignons). Il assimile donc l'ensemble des Juifs à Judas. C'est un des poncifs de l'antijudaïsme, que l'on trouve aussi dans la manière de les représenter, dans de nombreux tableaux, sous les traits de Judas.

⁵⁹² Il justifie par là le passage du sabbat au dimanche comme jour consacré au Seigneur.

O. La préface au prophète Malachie

Pour présenter le prophète, Luther reprend l'avis de Jérôme qui lui-même suit la tradition juive : Malachie serait en fait Esdras. Luther, avec prudence, ne se prononce pas, tant les données historiques sont incertaines. S'appuyant sur le contenu de la prophétie elle-même, il en conclut que Malachie est le dernier prophète et qu'il a vécu peu avant la venue du Christ.

Il qualifie Malachie d'« excellent prophète » parce qu'il annonce le Christ et l'Évangile qui glorifie la grâce. Dans cette dernière préface aux prophètes, Luther utilise le texte biblique pour exposer à nouveau le fondement de sa théologie : la grâce, présentée comme « le sacrifice d'actions de grâces vrai et pur⁵⁹³ ». Mais Malachie annonce aussi Jean-Baptiste. Pour le prouver, Luther se réfère au Nouveau Testament⁵⁹⁴ qui est l'accomplissement de cette prophétie. L'accomplissement de la prophétie explique la prophétie.

Mais l'essentiel du résumé est consacré au deuxième aspect du ministère prophétique, présenté dans la préface aux prophètes, à savoir les reproches faits au peuple et aux prêtres. Luther relève deux griefs principaux : le peuple ne donne pas la dîme ou des dîmes non conformes à la Loi et, ce qui est aussi grave, les prêtres les acceptent. À partir de cette prophétie, il généralise le propos de Malachie pour l'appliquer à sa propre époque. Il constate en effet que comme dans la prophétie de Malachie, les vrais prédicateurs de l'Évangile vivent dans la misère alors que les faux docteurs vivent dans l'abondance. La critique des clercs de l'Église romaine et de leur luxe est à peine voilée, ce qu'on retrouvera aussi dans le commentaire de Daniel 12 en 1541. Luther généralise les reproches que le prophète fait aux prêtres pour dénoncer les excès des clercs de son temps qui ont pour dieu leur ventre et déforment la Parole de Dieu par cupidité. Luther souligne également que Dieu

⁵⁹³ WA DB 11 II, 363, 9-10.

⁵⁹⁴ Luther cite MT 11, 10-14 où Jésus identifie Jean-Baptiste à Élie qui devait venir.

veut punir cet outrage et abandonner les Juifs pour adopter les païens comme peuple. À nouveau, il insiste sur l'idée que le sort des Juifs est totalement justifié.

Le deuxième reproche que relève Luther, c'est le fait que des gens du peuple et des prêtres méprisent leurs femmes sous de faux prétextes et en vertu d'une mauvaise lecture des textes. En soulignant ce point, Luther veut montrer à quelles impasses et erreurs conduit une lecture trop littérale. Il avait déjà dénoncé pareille interprétation en 1525 dans son écrit *En quoi les chrétiens sont-ils concernés par Moïse*⁵⁹⁵ ? Il prend soin d'expliquer l'arrière-plan de ces critiques pour que l'on puisse mieux comprendre la Parole.

On retrouve donc dans cette préface les deux ministères de la prophétie, tout d'abord l'Évangile, et ensuite la condamnation. Mais une fois encore, Luther utilise le texte pour dénoncer d'une part les abus et la richesse du clergé de son temps, et d'autre part le manque d'attention aux pasteurs qui prêchent authentiquement la Parole de Dieu.

P. Éléments de synthèse

Les préfaces aux petits prophètes présentent un certain nombre de points communs. Tout en suivant un schéma commun dans la présentation des livres, Luther n'en est pas moins attentif à la spécificité de chaque livre prophétique. Les questions d'histoire, de contexte, mais également de critique littéraire, ne lui sont utiles que pour permettre de comprendre le message des prophètes. Il s'agit de saisir le sens du texte, pour ensuite appliquer ce qu'il dit à l'homme de son époque. Toutes ces préfaces révèlent la conception que Luther a du ministère prophétique. Celui-ci remplit deux fonctions principales : dénoncer les péchés et annoncer leur condamnation d'une part, et d'autre part annoncer le réconfort et la consolation, c'est-à-dire l'Évangile du Christ. Luther montre par là que ministère prophétique et ministère de prédicateur sont très semblables : condamner le péché

⁵⁹⁵ M. Lienhard et M. Arnold (dir.), Luther, *Œuvres*, t. II, p. 307-324 (traduction P. Hickel).

et annoncer la grâce, l'Évangile du Christ, comme il l'a montré dans la préface aux Romains. Lui-même va jusqu'à s'identifier aux prophètes. Le réconfort prend de plus en plus de place dans ses propos.

Leur but est également d'amener les gens à croire à la Parole de Dieu, mais prophètes et prédicateurs évangéliques sont confrontés au refus de cette Parole. Luther souligne également à travers ces préfaces que la foi et la prédication se vivent sous la croix. Le refus d'accepter le message des prophètes, comme celui du prédicateur évangélique, se traduit par la moquerie et la violence à leur égard. Or, il faut recevoir la Parole de Dieu par la foi. Ainsi, la parole du prophète et parole du prédicateur visent à susciter la foi. Luther abolit la distance dans le temps pour permettre au lecteur de s'approprier le texte. Avec Schild, nous pouvons affirmer que les hommes des temps des prophètes et les hommes du temps de la Réformation se tiennent côte à côte : dans la foi au Christ, ils sont un seul peuple de Dieu⁵⁹⁶. Ces préfaces traduisent la manière dont Luther se sent préoccupé par l'état spirituel des chrétiens de son temps.

La dimension eschatologique se développe également de plus en plus, et avec elle la polémique contre les Juifs. Le peuple juif s'est rebellé contre Dieu et a été châtié. Le retour de l'exil est une étape vers la venue du Christ qui ouvre les temps de la fin. Cette fin est imminente, car Luther voit dans l'attitude des gens de son époque les mêmes symptômes que dans l'attitude des Juifs au temps des prophètes, qui ont conduit au jugement de Dieu. Cependant, Luther va plus loin et ces préfaces sont les témoins du durcissement de l'attitude de Luther envers les Juifs. Il n'annonce pas seulement la fin de l'Ancien Testament, mais le rejet total des Juifs, y compris des Juifs de son temps⁵⁹⁷. Ces préfaces marquent aussi un durcissement des critiques à l'égard de l'Église romaine, du peuple allemand, des princes et même de l'Église évangélique en train de se constituer. Luther aborde des questions

⁵⁹⁶ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 233.

⁵⁹⁷ Nous reviendrons sur ce point au chapitre 8, p. 318ss.

d'organisation de son Église. Il rappelle sa vocation d'annoncer l'Évangile aux païens jusqu'au jugement dernier, mais utilise également du texte pour exposer ses préoccupations quant à son organisation et le soutien à ses pasteurs.

Dans ces préfaces, Luther s'attache aux grandes questions d'interprétation que soulèvent les petits prophètes afin de mieux expliquer leurs livres à ses lecteurs. En revanche, il ne s'arrête pas aux discussions de détails pour se concentrer sur l'essentiel du message. Par ailleurs, en se référant au Nouveau Testament pour montrer comment il accomplit l'Ancien, il s'emploie à montrer l'unité de la Bible qui s'exprime à travers le schéma annonce - accomplissement.

Avec les petits prophètes, Luther a achevé la traduction de la Bible, à l'exception des Apocryphes qu'il traduira entre 1533 et 1534, en vue de l'édition de la Bible complète en 1534.

3. Les préfaces de 1533

En 1533, Luther écrit trois préfaces : une pour les Actes des apôtres, dont il avait estimé qu'elle n'était pas nécessaire pour le « Testament de septembre » (1522) ; deux pour les livres apocryphes, qu'il a traduits dès 1533. En effet, Luther publie cette année-là des éditions séparées du Siracide et du premier livre des Maccabées, avec une préface pour chacun d'eux.

A. La préface au Siracide

Luther commence par expliquer pourquoi il ne considère pas ce livre comme canonique. Il émet une première réserve liée à l'utilisation, souvent mauvaise selon lui, qu'en a faite l'Église romaine qui ne l'a guère compris. En soulignant qu'« il a dû servir à

célébrer le clergé et les fastes de l'Église⁵⁹⁸ », Luther fait référence aux nombreux textes du Siracide utilisés dans les liturgies de l'Église romaine pour les fêtes de divers saints qu'il dénonce. Le titre tel qu'il figure dans la Vulgate, à savoir : *Ecclesiasticus*, traduit par « l'éducation spirituelle » peut expliquer pourquoi le livre a été très répandu. Mais pour Luther, ce titre n'est pas le bon. Il est en fait appelé d'après son auteur Jésus Sirach. Pour l'expliquer, il s'éclaire par le texte du livre lui-même et par l'usage biblique d'appeler de nombreux livres d'après leurs auteurs. Mais l'argument le plus fort pour ne pas mettre ce livre dans le Canon, c'est que les Pères l'en ont rejeté, et Luther n'ajoute aucun autre commentaire sur ce point.

Dans un deuxième temps, il explique pourquoi ce livre est utile et bon à lire, et donc pourquoi il le garde dans sa Bible. Cela tient à son auteur qui est un homme bon et sage. D'après les données du livre lui-même, et de Philon, Luther trace le portrait de l'auteur et le situe au temps des Maccabées, environ deux cents ans avant Jésus-Christ : il est rare dans les préfaces d'avoir des informations aussi précises. Luther fait œuvre de critique littéraire pour expliquer la composition du livre. Il le situe à Alexandrie, où se trouvait une importante communauté juive et où il y avait une grande bibliothèque. Le Siracide est pour Luther d'une compilation de textes divers, sans ordre véritable. Toutefois, issu d'un milieu princier, évoluant dans un milieu très érudit, l'auteur n'a pu faire qu'un ouvrage de qualité.

En quoi ce livre est-il utile ? « Il emploie tout son zèle à inculquer au citoyen ou au père de famille la crainte de Dieu, la piété et l'intelligence et à leur montrer comment ils doivent se comporter à l'égard de Dieu, de la Parole de Dieu⁵⁹⁹ », ou envers les autres, dont Luther fait une longue liste. Il met l'accent sur l'observation du premier commandement et sur les devoirs de chacun envers autrui. Il s'agit d'un livre sur l'éducation domestique, qu'il qualifie de « véritable éducation spirituelle ». Le Siracide est en quelque sorte un

⁵⁹⁸ WA DB 12, 145, 5-6.

⁵⁹⁹ WA DB 12, 147, 16-18.

catéchisme. En effet, l'expression utilisée par Luther « il emploie tout son zèle à inculquer la crainte de Dieu » est proche de celle du *Petit catéchisme*⁶⁰⁰ : « Nous devons craindre et aimer Dieu plus que tout », et le Réformateur renvoie également au tableau domestique qui se trouve à la fin du même *Petit catéchisme*⁶⁰¹. On perçoit ici le souci pastoral du réformateur et son grand intérêt pour les questions de la vie spirituelle dans le quotidien et la vie familiale⁶⁰². C'est en cela que réside pour lui l'utilité du livre.

Dans un troisième temps, Luther fait part de ses difficultés de traduction et invite le lecteur à se faire par lui-même une idée de la qualité de sa traduction, comme il l'avait fait pour le Psautier ou Esaïe. Il s'en prend de façon virulente aux autres traductions, celle contenue dans la Bible allemande du Moyen-Âge⁶⁰³ et celle du théologien zurichois Leo Jud parue en 1529 : selon lui, elles rendent le livre méconnaissable, d'autant qu'il est difficile à traduire du fait de son désordre. Il explique que pour sa part, il l'a rassemblé « comme une lettre déchirée, piétinée et éparpillée », en a « nettoyé toute la boue » et l'a mis au net. Armbruster y voit l'affirmation que Luther a pris des libertés pour traduire ce livre, libertés qu'il n'aurait pas prises avec un livre canonique. C'est pour lui la preuve qu'il tenait en moindre estime ces livres dont l'autorité et la canonicité sont discutées⁶⁰⁴. Cela est possible, mais Luther peut aussi avoir tout simplement voulu faire comprendre, par ces indications, combien il lui a fallu de minutie pour traduire ce livre disparate.

B. La préface au Premier livre des Maccabées

L'attitude de Luther vis-à-vis du premier livre des Maccabées est ambiguë. Il indique que ce livre ne fait pas partie du Canon de la Bible hébraïque. Mais il n'en donne aucune

⁶⁰⁰ M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Œuvres*, t. II, p. 371 (trad. Charles Kohser).

⁶⁰¹ M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Œuvres*, t. II, p. 385-387 (trad. Charles Kohser).

⁶⁰² J. Armbruster évoque des gloses marginales à propos des chapitres 1 et 2 dans lesquelles Luther écrit : « Gott fürchten (und) lieben » (« Craindre Dieu (et) l'aimer »). Voir J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 204.

⁶⁰³ 24 éditions de 1466 à 1518

⁶⁰⁴ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 155.

explication ni aucune justification, pas plus qu'il ne donne d'indications sur l'auteur ou la composition du livre. Toutefois, Luther nuance son propos dès le début de la préface et affirme que ce livre est « du même genre que d'autres livres de l'Écriture sainte avec ses discours et ses paroles⁶⁰⁵ ». Par conséquent, il serait digne de figurer dans le Canon.

En effet, ce livre est nécessaire pour expliquer la vision de Daniel 11. Plus précisément, le premier livre des Maccabées décrit l'accomplissement dans l'histoire de ce qui est annoncé dans la vision du chapitre 11 de Daniel : il se concentre sur Antiochus Épiphane et les persécutions subies par le peuple juif de la part des païens et des « faux Juifs ». Ici, le principe herméneutique « l'Écriture s'explique par elle-même » est bousculé. Un livre non canonique – même si Luther l'a mis dans sa Bible – aide à comprendre un livre canonique. L'Écriture s'interprète aussi par l'histoire, l'accomplissement éclaire la prophétie.

Luther consacre donc toute la préface à montrer en quoi ce livre est utile et bon à lire : d'une part parce qu'il permet de comprendre son époque, d'autre part parce qu'il apporte du réconfort. Conformément à une ancienne tradition, il interprète Antiochus Épiphane comme une figure de l'Antéchrist. Il fait alors le parallèle avec sa propre époque et avertit la chrétienté des ravages que lui cause le « véritable Antéchrist » qui sévit à son époque. C'est ce qui doit permettre de discerner qui est ce véritable Antéchrist. Luther ne nomme personne, mais les allusions sont claires : ce véritable Antéchrist « doit aussi dévaster la chrétienté et détruire le culte avant la deuxième venue du Christ⁶⁰⁶ ». C'est bien le pape qui est visé, d'autant qu'il l'a déjà identifié à l'Antéchrist dans d'autres écrits.

Pour Luther, ce livre est également utile pour réconforter les chrétiens de son temps. Comme dans les préfaces à l'Apocalypse et à Daniel en 1530, il affirme que les chrétiens seront gardés et sauvés, malgré le déchainement du diable. En effet, Dieu aide son peuple

⁶⁰⁵ WA DB 12, 315, 4-5.

⁶⁰⁶ WA DB 12, 315, 17-18.

par l'épée de l'Évangile qui combat l'Antéchrist, malgré les persécutions et le sang versé. Luther insiste de la sorte sur le rôle central de l'Évangile et de la Parole de Dieu. Il établit un parallèle entre l'action des Maccabées contre Antiochus Épiphanes et celle de l'Évangile contre l'idolâtrie. De la même manière que les Maccabées ont rétabli le culte et le peuple dans son pays, de la même manière le Christ « rassemble à nouveau les vrais chrétiens dans l'ancienne et vraie foi chrétienne en vue d'œuvres bonnes et justes et du service de Dieu⁶⁰⁷ ». On notera que, comme il l'a fait dans les préfaces de 1522, en particulier dans la préface à l'épître aux Romains, il associe étroitement la foi aux œuvres qui doivent en découler. Dans sa polémique de plus en plus vive contre le pape et l'Église romaine, il se défend contre le reproche de nier l'importance des œuvres.

Luther fait valoir une deuxième raison pour laquelle la chrétienté a besoin de réconfort. Du temps des Maccabées, il y a eu des Juifs renégats qui ont trahi leur peuple et se sont battus contre lui ; de même, à son époque, il y a les « faux chrétiens » (*falsche Christen*) et les esprits sectaires qui tourmentent la véritable chrétienté. Luther est sans illusion sur la situation de son époque : il y aura aussi des traîtres, des renégats, des gens qui vont les persécuter sans scrupule. Ce qui surprend, c'est l'assimilation faite entre ces opposants internes au mouvement réformateur et l'Antéchrist : ils sont « devenus notre Antiochus ou notre Antéchrist⁶⁰⁸ ».

Le réconfort trouve son expression concrète dans le fait que les ennemis et les traîtres connaîtront le jugement et la condamnation, tout comme Antiochus et ses sbires au temps des Maccabées. Selon les convictions exprimées depuis les préfaces de 1530, ce jugement a déjà commencé, par l'action de l'Évangile que lui, Luther, a remis au jour. Il inscrit son époque dans une perspective eschatologique en annonçant l'imminence du Jugement dernier, qu'il espère très proche, tout en constatant l'endurcissement de l'Église romaine et des

⁶⁰⁷ WA DB 12, 317, 4-5.

⁶⁰⁸ WA DB 12, 317, 12-13.

« sectaires ». Mais en toutes circonstances, Dieu vient en aide à ses enfants et les délivre. Une fois encore, un « Amen » final vient donner un caractère solennel à la conclusion en forme de malédiction contre les adversaires de la « vraie » foi. Contrairement aux préfaces à l'Apocalypse et à Daniel en 1530, dans lesquelles Luther insistait en finale sur le secours de Dieu, il termine ici par l'annonce du Jugement et de la fin certaine des opposants à la « vraie » foi, à la lumière du livre des Maccabées.

C. La préface aux Actes des apôtres.

Cette préface a paru pour la première fois dans l'édition du Nouveau Testament de 1533. Les Actes sont le seul livre pour lequel Luther n'avait pas écrit de préface en 1522. Avec cette préface, tous les livres de Nouveau Testament – à l'exception des évangiles⁶⁰⁹ – sont désormais munis d'une préface. Du point de vue du contenu, elle est proche du *Liber de loco iustificationis* de 1530 et de notes manuscrites que Luther a insérées dans son Nouveau Testament de 1530. Il semble donc que Luther se soit intéressé à ce livre durant plusieurs années.

Luther indique quelle est sa nouvelle approche de ce livre. Il ne veut plus le considérer comme un simple livre d'histoire relatant les faits et gestes des apôtres pour servir d'exemples de vie bonne, et n'en faire qu'un ouvrage racontant des événements passés. C'est pourquoi il prend ses distances avec Saint Augustin, qui considérait « que le meilleur exemple dans ce livre était que les apôtres aient eu tous leurs biens en commun avec les chrétiens⁶¹⁰ », en affirmant que cette communauté de biens n'a pas dû durer longtemps. Pour Luther, ce texte ne pouvait donc pas servir de modèle à suivre⁶¹¹.

⁶⁰⁹ Sur l'absence de préface aux évangiles, voir p. 56ss.

⁶¹⁰ WA DB 6, 415, 6-8.

⁶¹¹ Voir Actes 2, 44-47. Selon Luther, Ac 2, 44-45 invite à la charité mais non à la mise en commun des biens. Voir M. Arnold, « La communauté des biens au XVI^e siècle. Un enseignement et une pratique anabaptistes fondés sur Ac 2, 44-45 ? », in : M. Arnold, G. Dahan et A. Noblesse-Rocher (dir.), *Actes 2, 44-47 La communauté des biens*, Paris, 2015, p. 124-125 (123-147).

Luther veut aller au-delà de l'histoire, qui ne l'intéresse pas ici en tant que telle, et se concentrer sur ce qu'il perçoit comme le thème principal de ce livre : montrer la manière dont la justification par la foi se traduit dans l'histoire. Il invite le lecteur à dépasser le cadre historique du livre, car il concerne toutes les époques. En effet,

avec ce livre, saint Luc enseigne à toute la chrétienté jusqu'à la fin du monde le véritable article principal de la doctrine chrétienne, à savoir comment nous devons tous devenir justes par la seule foi en Jésus-Christ, sans aucun secours de la Loi ou sans le secours de nos œuvres⁶¹².

Il propose donc une lecture exclusivement théologique du livre, que l'on pourrait qualifier de « lecture dogmatique⁶¹³ ». Cette insistance sur la doctrine du salut par la foi montre que Luther fait une lecture paulinienne des Actes. Pour le Réformateur, le livre pourrait donc s'appeler « commentaire sur les épîtres de Saint Paul⁶¹⁴ ». Il voit dans les Actes la mise en œuvre de ce que Paul a prêché et enseigné. Avec insistance, il montre que les histoires des Actes ne sont que des illustrations des vérités fondamentales de la foi. À cela s'ajoute une dimension polémique, certes indirecte, contre l'Église romaine et ses histoires de saints : les Actes sont un témoignage qui ne ment pas et atteste la vérité de la grâce qui seule rend juste, à la différence des enseignements humains qui, eux, peuvent être fallacieux.

Il résume la prédication de Pierre et de Paul en insistant sur le fait que Juifs et païens doivent être, les uns comme les autres, sauvés par la foi et non par les œuvres, et que tous ont reçu le même Esprit par la foi et non par les œuvres de la Loi. Tous, en effet, sont égaux

⁶¹² « Sanct Lucas mit diesem Buch, die gantze Christenheit leret, bis an der welt ende, das rechte heubtstück Christlicher lere, Nemlich, wie wir alle müssen gerecht werden, allein durch den glauben en Jhesu Christo, on alles zutun des gesetzes, odder hülffe unser werck. » (WA DB 6, 415, 9-15.)

⁶¹³ L'expression est de Jean-Denis Kraege in J.-D. Kraege, *L'Écriture seule. Pour une lecture dogmatique de la Bible : l'exemple de Luther et de Barth*, Genève, 1995.

⁶¹⁴ WA DB 6, 415, 26.

devant l'exigence de la foi qui sauve. Mais Luc réunit dans ce livre la prédication des apôtres, donc la doctrine, et les exemples de la foi. C'est en cela que son livre est un commentaire des épîtres de Paul. En effet, les Actes montrent comment se traduit dans la réalité ce que Paul a expliqué en paroles et avec des citations de l'Écriture sainte : on ne devient juste que par la foi, sans aucune œuvre humaine. C'est la raison pour laquelle Luther cite quelques exemples de conversions : celle de Paul, de Corneille, du gouverneur Sergius et des villes où Paul et Barnabé ont prêché. Ces récits de conversion ne servent qu'à illustrer le principe fondamental de la Réforme : le salut par la foi, par la grâce seule et non par les œuvres⁶¹⁵. Cela explique pourquoi Luther ne résume pas les Actes chapitre par chapitre et passe sous silence les récits des voyages de Paul, de ses étapes, de la fondation de certaines Églises : cela n'ajoute rien à l'enseignement premier de ce livre.

À partir de ces affirmations centrales de la foi, le livre devient pour Luther un instrument de polémique contre les Juifs qui, « élevés dans la Loi », « s'y sont habitués depuis Abraham⁶¹⁶ ». S'il peut comprendre qu'ils aient été vexés de voir les païens devenir leurs égaux dans la grâce de Dieu, il s'en prend néanmoins à leur désobéissance et à leur opposition à l'Évangile par le passé et à son époque, en montrant que le livre des Actes constitue l'accomplissement des menaces que Dieu leur avait adressées en ces termes : Dieu « appellera [s]on peuple celui qui n'est pas [s]on peuple⁶¹⁷ ». Une nouvelle fois, Luther montre que le Nouveau Testament accomplit les promesses de l'Ancien. En insistant sur ce point, il souligne à nouveau le rejet des Juifs et leur condamnation.

Mais sa polémique est dirigée aussi contre l'Église romaine, ses œuvres et son « idolâtrie », qu'il dénonce avec virulence : son attitude est encore pire que celle des Juifs de l'époque des Actes. En effet, les Allemands, qui étaient tous païens, ont reçu la grâce sans

⁶¹⁵ On notera au passage son insistance sur les Juifs qui sont confrontés à la même exigence que les païens et ne peuvent pas se satisfaire de leurs mérites ni de leurs œuvres.

⁶¹⁶ WA DB 6, 417, 22-23.

⁶¹⁷ WA DB 6, 417, 33-34.

Loi ni œuvres. Luther leur adresse la même menace que celle adressée aux Juifs, menace qui est en train de se réaliser. Ainsi donc, le Jugement divin est proche et l'Église romaine sera rejetée. Par ces menaces, Luther vise à détourner ses contemporains des doctrines de l'Église romaine. Peut-être faut-il entendre par « ceux qui ne sont pas de son peuple et qui le deviendront » les adeptes de la Réformation.

Comme un certain nombre de préfaces, la préface au livre des Actes s'achève par un Amen qui lui confère le caractère solennel d'une mise en garde et d'un appel. À nouveau, l'histoire rejoint le lecteur. Au regard des événements de la Réformation, les chrétiens doivent examiner leur situation à la lumière de l'Évangile en considérant la longue histoire de Dieu avec les hommes et faire un choix : accepter l'Évangile ou le rejeter comme les Juifs du temps des Actes, avec toutes les conséquences dramatiques que ce refus peut avoir⁶¹⁸.

Par son insistance sur la justification par la foi et ses fruits, la préface aux Actes a les accents des grandes préfaces de 1522. Mais elle partage aussi avec les préfaces écrites à partir de 1530 les thèmes suivants : l'histoire comme lieu théologique où se vit la foi et comme clé herméneutique ; le sentiment grandissant de l'imminence du Jugement dernier ; enfin, l'insistance sur l'endurcissement de l'Église romaine et des Juifs. La question que l'on peut se poser est celle-ci : pourquoi en 1533 alors que la Réforme s'est implantée, revenir sur cette question centrale et sur la problématique des débuts, la justification par la foi ?⁶¹⁹ Sans doute Luther est-il de plus en plus préoccupé par la situation de la Réformation et par l'édification de l'Église protestante. Il est donc essentiel d'en revenir aux fondements pour affermir les chrétiens et construire solidement sur l'Évangile, seule source de l'existence de l'Église et garant de sa solidité.

⁶¹⁸ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 200.

⁶¹⁹ C'est le cas aussi dans ses disputes théologiques, voir M. Arnold, *Luther*, p. 444-445.

D. Remarques de synthèse

Les trois préfaces de 1533 confirment le durcissement des attaques de Luther contre les Juifs dont il affirme le rejet par Dieu, mais également contre l'Église romaine. Elles réconfortent les chrétiens menacés par la persécution et les exhortent à tenir bon, à faire confiance à Dieu qui toujours les protégera et les préservera. Elles expriment le sentiment toujours, plus grand chez Luther, de l'imminence du Jugement dernier, mais contrairement à son ami Michaël Stifel⁶²⁰, il n'en fixera jamais de date.

4. Les Préfaces de 1534

En vue de la parution de la Bible complète, Luther achève sa traduction de la Bible et traduit les derniers livres apocryphes⁶²¹ qui lui restaient à traduire, et les munit de préfaces. Il remplace également les deux préfaces aux Proverbes et à l'Ecclésiaste de 1524 par une seule préface consacrée aux livres attribués à Salomon. Nous commencerons par l'analyse de cette dernière. Nous nous attacherons à montrer les évolutions du Réformateur dans l'approche de ces livres.

A. La Préface aux livres de Salomon

Nous commencerons par quelques remarques générales. Premièrement, Luther traite dans cette préface des trois livres de Salomon, donc également du Cantique des cantiques pour lequel il n'avait pas rédigé de préface en 1524. Mais il ne consacre à ce livre qu'un bref paragraphe. Deuxièmement, la plus grande partie de la préface est consacrée au livre des Proverbes, alors qu'en 1524, la préface la plus longue était celle à l'Ecclésiaste. Ce changement montre l'intérêt grandissant de Luther pour ce livre. Troisièmement, en traitant des trois livres en une seule préface, Luther veut souligner les liens qu'il établit entre eux.

⁶²⁰ Voir M. Arnold et M. Lienhard, « Chronologie », in : M. Lienhard et M. Arnold (éd.), Luther, *Œuvres*, t. II, p. XXVII.

⁶²¹ Aujourd'hui, on parle de livres deutérocanoniques.

La première partie de cette préface est consacrée au livre des Proverbes. Luther a inversé l'ordre dans lequel il traite les thèmes : alors qu'en 1524, il commence par la sagesse et la folie et termine par la jeunesse, en 1534 il a inversé cet ordre et traite de la folie plus que de la sagesse. Pour Luther, le livre des Proverbes pourrait bien s'appeler « livre sur les bonnes œuvres⁶²² ». Il résume le livre par cette phrase : « [...] Salomon y enseigne à mener une vie bonne devant Dieu et le monde⁶²³. » Il s'agit donc d'un livre qui enseigne comment obéir aux commandements de Dieu. On retrouve dans cette approche des Proverbes les préoccupations que Luther a exprimées dans les préfaces aux prophètes et même dans celles aux Apocryphes. Dans ces années où le mouvement réformateur s'établit, Luther se soucie de la persévérance dans l'obéissance qui doit suivre la foi. On pourrait même parler à ce propos d'une préoccupation de Luther pour la sanctification.

Luther reprend et développe ses idées de la préface aux Proverbes de 1524. Pour lui, le public visé par ce livre est avant tout la jeunesse, que Salomon éduque comme un père afin qu'elle observe les commandements de Dieu. De cette jeunesse, il dresse un portrait fort négatif : elle est encline au mal, elle n'a ni expérience ni discernement ; il la trouve « trop faible pour résister aux mauvais exemples et aux occasions de chute ; elle n'est absolument pas capable de se diriger elle-même⁶²⁴ ». Voilà pourquoi son éducation est si importante : on reconnaît là combien l'éducation tenait à cœur à Luther⁶²⁵. Il insiste sur l'objectif de l'éducation : maintenir la jeunesse « attachée à la crainte de Dieu et à ses commandements pour résister au diable, au monde et à la chair⁶²⁶ ». À nouveau, il emploie des termes tirés de son explication du premier commandement dans le *Petit Catéchisme*. L'éducation a donc une double vocation : apprendre l'obéissance et apprendre à discerner et éviter les pièges du mal.

⁶²² WA DB 10 II, 7, 4.

⁶²³ WA DB 10 II, 7, 5.

⁶²⁴ WA DB 10 II, 7, 10-12.

⁶²⁵ Voir p. 151ss.

⁶²⁶ WA DB 10 II, 7, 15-16.

Quelle pédagogie utilise Salomon ? On retrouve deux éléments mentionnés dans les préfaces aux prophètes : les paroles de réconfort affirmant que Dieu fait du bien à ceux qui obéissent, et les menaces de châtiment à l'encontre de qui désobéit. Luther s'étend longuement sur ces menaces et en montre l'aspect très concret : l'épée du bourreau, ou encore les potences et autres instruments de châtiment que l'on trouve à l'entrée des villes. Le châtiment est confié à l'autorité temporelle, qu'il faut craindre si l'on fait le mal. Luther s'inscrit dans la perspective de l'épître aux Romains et de ce qu'il avait écrit dès 1523 dans *L'autorité temporelle*. La menace du châtiment doit « effrayer ceux qui ne se laissent pas éduquer par la Parole de Dieu, et ceux qui ne veulent pas obéir à leurs parents ».

Quelle forme prend cet enseignement ? Celle de proverbes, faciles à comprendre. On se souvient que Luther affectionne les proverbes ; il en a d'ailleurs fait une collection et il les utilisait lui-même abondamment.

C'est à partir de ces réflexions sur l'obéissance et la désobéissance que Luther aborde la définition des sages et des fous : « Salomon appelle fous tous ceux qui méprisent le commandement de Dieu, et sages ceux qui se comportent selon le commandement de Dieu⁶²⁷. » Il reprend, avec des termes différents, ce qu'il a dit en 1524 et consacre une grande partie de son développement à décrire les « fous » dont il déplore la présence partout et dans toutes les générations.

Le critère essentiel pour définir qui est sage et qui est fou est l'obéissance aux commandements de Dieu. Luther s'attache à définir ce qu'est l'obéissance : faire ce qui est demandé à chacun, agir conformément à ce qui a été ordonné à chacun. Deux exemples lui servent à illustrer ce propos : il y a ceux qui ont une charge spirituelle et veulent exercer une tâche dans le domaine temporel, et ceux qui ont une charge temporelle et veulent se mêler d'exercer une charge spirituelle. Il vise d'un côté les religieux et le pape qui veut régner à la

⁶²⁷ WA DB 10 II, 9, 4-5.

manière d'un empereur, et de l'autre les princes qui veulent intervenir dans les affaires spirituelles. Au passage, Luther réaffirme la séparation entre les deux règnes et montre que les princes n'ont pas à intervenir dans les affaires spirituelles, ni les religieux dans les affaires temporelles. Ainsi, le livre des Proverbes est un manuel d'éducation non seulement dans le domaine de la vie privée, mais encore dans celui de la vie publique.

Arrêtons-nous encore brièvement sur la manière dont, selon Luther, il faudrait utiliser le livre des Proverbes : « Tout homme qui veut devenir juste voudra bien considérer ce livre comme son guide ou son livre de prière quotidien, le lire souvent et examiner sa vie à sa lumière⁶²⁸. » Il utilise des termes similaires à ceux qu'il a employés à propos de l'usage du psautier ou de l'épître aux Romains, soulignant par là la valeur qu'il accorde aux Proverbes.

Il aborde ensuite l'Ecclésiaste, auquel il ne consacre que deux paragraphes de la préface. « C'est un livre de réconfort » déclare Luther. Il consacre ce paragraphe à expliquer pourquoi. Celui qui veut vivre comme l'exige le livre des Proverbes est confronté à une double révolte contre l'obéissance : extérieure, venant du diable et du monde, et intérieure, issue de sa propre chair. Cette révolte engendre le découragement et le manque d'entrain à obéir : c'est pourquoi ce réconfort est nécessaire. Aussi Luther établit-il un lien étroit entre les deux livres : les Proverbes enseignent l'obéissance contre « les folles démangeaisons et la sensualité », l'Ecclésiaste enseigne la patience et la persévérance dans l'obéissance contre le manque d'entrain et contre toute prétention orgueilleuse. Contrairement à sa préface de 1524, dans laquelle il montrait comment Dieu dirige toute chose malgré la volonté de l'homme, il insiste ici sur l'obéissance de l'homme au commandement de Dieu.

⁶²⁸ WA DB 10 II, 7, 18-20.

Quant au Cantique des cantiques, Luther l'interprète de façon allégorique, sans doute la seule interprétation qui lui permettait de faire de ce livre une lecture utile⁶²⁹. Il le considère comme un chant de louange pour l'obéissance, qui est selon cette préface un don de Dieu, un fruit de la grâce. Il souligne une fois encore que là où il y a obéissance et « un bon gouvernement », c'est à dire là où règne l'ordre voulu par Dieu, là habite Dieu qui bénit son peuple, l'Église présentée comme la fiancée de Dieu, par sa Parole, interprétée allégoriquement comme « le baiser de sa bouche ». Luther établit alors le lien entre les trois livres de sagesse. Lorsque tout se passe dans le pays ou dans la maison selon ce qui est écrit dans les deux premiers livres, on peut remercier Dieu. Ainsi, les trois livres de sagesse forment un ensemble cohérent : on trouve enseignement dans le premier, réconfort et encouragement dans le deuxième, et dans le troisième louange pour ce don de l'obéissance.

Luther a donc changé sa manière de comprendre ces livres et il souligne leur unité. On remarquera que, pas plus qu'en 1524, il ne fait une lecture christologique de ces livres de sagesse. Le sujet essentiel est ici l'obéissance, la vie pratique du croyant. La maison, la jeunesse, le pays, la condition sociale sont les domaines où se vit l'attachement du cœur à la Parole de Dieu, et où l'on peut voir, comme le fait remarquer Schild, si la volonté de l'homme a été renouvelée ou non, c'est-à-dire s'il est devenu sage ou s'il est resté fou⁶³⁰. A nouveau, Luther place l'homme devant un choix. Les livres sapientiaux lui donnent tous les éléments pour pouvoir le faire.

B. Les préfaces aux Apocryphes

La partie consacrée aux Apocryphes est séparée du reste du Canon par une page sur laquelle figure ce titre : « Les Apocryphes, ce sont des livres qui ne sont pas considérés

⁶²⁹ Sur les interprétations du Cantique des cantiques à la Renaissance, voir M. Engammarre, *Qu'il me baise des baisers de sa bouche. Le Cantique des Cantiques à la Renaissance. Étude et bibliographie*, Genève, 1993.

⁶³⁰ M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden*, p. 211.

comme égaux à l'Écriture sainte, mais qui sont tout de même utiles et bons à lire⁶³¹ » (*Apocrypha, Bücher : so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten : vnd doch nützlich vnd gut zu lesen sind*), suivi de la liste des Apocryphes. Luther n'a pas écrit de préface générale aux Apocryphes ; dès lors, on peut considérer que ce titre fait office de préface générale, et il s'agit là de la plus courte de toutes les préfaces ! Ce titre résume très bien comment Luther appréhende ces livres. Il est en même temps un excellent résumé du contenu de chaque préface : pourquoi tel livre n'est pas canonique et pourquoi il est utile et bon à lire. C'est ce qu'il a déjà fait avec les préfaces aux Apocryphes de 1529 et 1533. Il poursuit sur la même ligne avec les préfaces rédigées en 1534.

a. La préface au livre de Judith

Luther a considéré Judith comme un récit vraiment historique jusqu'à son commentaire de Zacharie (1527), dans lequel il a exprimé des doutes à ce sujet. Dans sa préface, il affirme que le récit s'accorde difficilement avec ce qu'Esdras et Jérémie annoncent et décrivent. Il argumente essentiellement en confrontant les faits au contenu du livre. Il se réfère également à Philon et à son ouvrage *Brevarium de temporibus*. Selon lui, ni l'histoire, ni les textes bibliques ne corroborent l'histoire de Judith. L'histoire est ici devenue pierre de touche pour évaluer la canonicité d'un livre. Telles sont les raisons pour lesquelles Judith n'est pas canonique.

Ces observations conduisent le Réformateur à s'intéresser au genre littéraire de ce livre. Il souscrit à l'idée avancée par « quelques uns », sans autres précisions, que Judith est un poème « spirituel et saint » qu'il faut lire de façon allégorique. Et pour montrer que ce n'est pas un cas unique, il se réfère à des textes canoniques : au Cantique des Cantiques, qu'il lit également de façon allégorique à propos du peuple d'Israël ; à l'Apocalypse et à

⁶³¹ WA DB 12, 3.

Daniel, dont il faut comprendre les images et les animaux comme désignant l'Église chrétienne et les royaumes du monde ; aux paraboles racontées par le Christ.

Luther développe ses raisons de croire qu'il s'agit d'un poème. Il explique que les erreurs relatives à l'époque et aux noms sont volontaires car elles permettent de comprendre qu'il s'agit d'un poème et d'une fiction. Il explique également l'adéquation entre les noms, qui ont eux aussi valeur symbolique, et l'histoire racontée. Il se livre à des recherches étymologiques pour en donner le sens et montrer le message transmis à travers les noms. Mais il va plus loin encore. Avec prudence, il émet l'hypothèse que Judith pourrait être un poème joué, qui s'apparente aux jeux de la Passion de son époque. Ce que Luther veut faire ressortir, c'est la visée du livre : un ouvrage éducatif, qui s'adresse au peuple en général, et en particulier à la jeunesse.

Dans cette préface, le livre de Judith est fort brièvement résumé : il dépeint « le bonheur et la victoire accordés par Dieu en tout temps, de façon merveilleuse, à tout le peuple juif contre ses ennemis⁶³² ». Le propos du livre est donc d'apprendre à toujours faire confiance en Dieu, à être pieux, et à attendre de lui la victoire et le réconfort dans toutes les circonstances. Pour Armbruster, il s'agit là d'apprendre à vivre la mise en pratique du premier commandement⁶³³. Le livre de Judith est un écrit de réconfort, d'encouragement à tenir ferme, et d'édification. Pour Luther, ce livre est un message que le Saint-Esprit adresse, par l'intermédiaire des personnages du livre, aux croyants de son époque. C'est pourquoi, il est bon et utile à lire aussi pour les croyants qui font face à l'opposition à la Réformation.

Luther termine sa préface en établissant un lien avec la Sagesse de Salomon. Judith est un exemple concret de ce qu'enseigne la Sagesse de Salomon. Pour souligner ce lien, Luther a changé l'ordre des livres de la Vulgate et de la Septante et il place la Sagesse de Salomon immédiatement après Judith. Même en traitant des Apocryphes, Luther a le souci

⁶³² WA DB 12, 5, 17-18.

⁶³³ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 203.

de faire ressortir l'unité de la Bible et l'interdépendance entre les livres, sujets abordés dès les préfaces de 1522.

b. La Préface au livre de Tobit

Dans cette préface, il reprend des idées contenues dans la préface à Judith, avec laquelle il établit un parallèle. Il s'intéresse d'abord à la forme et à la composition du livre. Il émet des doutes sur l'historicité de Tobit, et y voit plutôt un poème, « l'ouvrage d'un excellent poète hébreu⁶³⁴ », comme il y en a eu beaucoup chez les Juifs. Quant à la version grecque, il la considère comme une pièce de théâtre en raison d'arguments littéraires : Tobit parle à la première personne, ce qui est caractéristique des personnages d'une pièce. Mais elle a été retravaillée par un auteur qui en a fait un discours. Luther montre également combien les noms des personnages sont symboliques et servent au dessein du livre.

Luther consacre la plus grande partie de sa préface à montrer en quoi ce livre est utile à lire. Il établit un parallélisme entre les livres de Judith et de Tobit : Judith est une tragédie, Tobit une comédie. Judith annonce le châtement des tyrans et traite plutôt de la vie de la société, Tobit aborde plutôt la vie de la famille et ses difficultés. Tout en résumant l'histoire, et en interprétant les noms des personnages, Luther livre une réflexion sur la vie de famille⁶³⁵. Elle était très importante à ses yeux, mais il n'était pas aveugle sur les difficultés qu'il pouvait y avoir, et à ce titre, l'histoire de Tobit lui apparaît exemplaire. La famille est soumise aux assauts du « diable Asmodée », le diable domestique qui veut la corrompre et la détruire. Ainsi, Luther estime que le combat contre le diable se déroule jusque dans la vie familiale et domestique.

Mais il montre surtout comment Dieu vient apporter son aide. Dans l'histoire de Tobit, ce soutien est l'œuvre de l'ange Raphaël, « le médecin, celui qui guérit », qui vient

⁶³⁴ WA DB 12, 111, 16-17.

⁶³⁵ Voir à ce propos M. Arnold, *Luther*, Paris, 2017, p. 421-427.

sous la forme du personnage Azarias. Luther insiste, et c'est l'essentiel pour lui, sur cette aide de Dieu pour faire vivre la maison et secourir les gens mariés. Le livre de Tobit apporte donc du réconfort et apprend la confiance en Dieu qui mène tout à une fin heureuse : c'est l'apprentissage de la foi. On perçoit, à travers ces commentaires de Luther, la valeur qu'a la famille à ses yeux. Dans cette préface, Luther se révèle comme pasteur, et surtout comme un mari qui sait de quoi il parle. Il insiste sur le besoin des familles d'être soutenues, encouragées pour tenir bon face aux difficultés de la vie. C'est pourquoi le livre de Tobit est pour Luther un bon livre, un livre d'édification familiale qui traite de choses essentielles de façon chrétienne. C'est pour cette raison que ce livre est utile et même bon à lire pour les chrétiens.

Une dernière remarque de Luther retiendra notre attention à propos du lien qu'il établit entre le livre de Tobit et le Siracide, qui lui fait suite dans sa Bible. Selon Luther, cet ordre est justifié : le Siracide⁶³⁶ contient un enseignement plus général, il est « un vrai maître et consolateur de l'homme du commun et du père de famille⁶³⁷ », et Tobit en constitue un exemple pratique. Luther relie donc ces deux livres de la même manière qu'il l'a fait pour Judith et la Sagesse de Salomon. C'est la raison pour laquelle il a changé la place du livre de Tobit dans sa Bible par rapport au Canon de la Vulgate. Mais on notera qu'il ne remet pas fondamentalement en cause le Canon de la Vulgate.

c. La préface à Baruch

Luther écrit une courte préface pour ce livre, lui-même très bref. D'emblée, il montre son manque d'intérêt pour cet ouvrage, qui lui apparaît comme insignifiant. Il ne se prononce pas sur son auteur. Deux raisons font qu'il ne peut pas l'attribuer à Baruch, le

⁶³⁶ Luther a rédigé la préface au Siracide en 1533. Voir p. 47.

⁶³⁷ WA DB 12, 111, 19-20.

serviteur de Jérémie : la pauvreté du livre et ses incohérences historiques. L'auteur reste donc inconnu, mais il lui apparaît comme de bas niveau.

Malgré ces raisons de rejeter ce livre du Canon, Luther le garde pour une seule raison, qu'il expose en deux lignes seulement : Baruch dénonce l'idolâtrie, c'est-à-dire le péché contre le premier commandement, et il met en avant la Loi de Moïse. Nous sommes d'accord avec Armbruster⁶³⁸ pour affirmer qu'il n'y a, dans cette préface, aucune indication explicite sur le bénéfice qu'il y aurait à lire ce livre. C'est là une autre marque de l'insignifiance de cet ouvrage pour Luther.

Par contre, Luther s'exprime sur son rejet des troisième et quatrième livres d'Esdras pour trois raisons. La première, c'est qu'ils disent rien de plus ni de mieux qu'Ésope ou d'autres livres qualifiés d'insignifiants. La deuxième, c'est qu'ils ne contiennent que des rêves. Luther s'appuie en cela sur le prologue de Jérôme à Esdras, et sur le fait que Nicolas de Lyre n'a pas voulu le commenter. La troisième raison, c'est qu'on ne trouve pas ces livres en grec. Luther concède que quelqu'un puisse vouloir les traduire⁶³⁹, mais il insiste pour dire qu'ils n'ont rien à faire dans la Bible.

d. La Préface au Deuxième livre des Maccabées

Luther consacre l'essentiel de cette préface à expliquer ses réticences face à ce livre pour conclure de façon ferme qu'il n'a pas sa place parmi les livres bibliques. Il commence par en discuter le titre. Il ne peut s'agir du deuxième livre, parce qu'il n'y a aucune succession chronologique entre les deux livres. En effet, le deuxième livre rapporte des événements qui se sont déroulés avant ceux rapportés dans le premier livre, et des événements qui ne recouvrent que les chapitres 1 à 7 du premier livre. Luther relève aussi les

⁶³⁸ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 35.

⁶³⁹ Ils ont été traduits par Leo Jud pour les joindre à sa traduction des Apocryphes en 1529, et après la mort de Luther par Johann Heyden, qui les inclut dans les éditions de la Bible de Luther en 1569 et en 1575, avec une page titre particulière et sous le nom de Heyden !

divergences entre les récits de la mort d'Antiochus Épiphane rapportée dans les deux livres. Il faudrait donc l'appeler seulement « un⁶⁴⁰ deuxième livre », mais Luther ne change rien au titre.

Deuxièmement, il fait des observations de critique littéraire et soutient qu'il y a plusieurs auteurs. Compilé à partir de plusieurs ouvrages, ce livre n'a donc pas de véritable unité.

Troisièmement, il s'intéresse à un « point difficile », le suicide de Razis, qui lui pose problème. Il n'est pas le premier interprète à en être troublé : il se réfère aux anciens Pères, et surtout à Augustin, qui a fait part de cette difficulté dans une lettre à son fils Dulcitus⁶⁴¹. Cependant, s'il considère que cet exemple « ne vaut rien et [qu']il ne faut pas le louer⁶⁴² », Luther adopte vis-à-vis de ce suicide une attitude pastorale pleine d'humanité de compréhension et de tolérance. Cependant, s'ôter la vie n'est pas un exemple à suivre.

Pourquoi alors garder ce livre ? Il contient « de bonnes choses », mais Luther reste vague et n'en cite qu'une : l'exemple du martyr de sept Maccabées et de leur mère, c'est-à-dire l'exemple de la fidélité dans la foi jusqu'au bout et malgré le martyre. C'est bien peu, comparé à la valeur accordée par Luther au premier livre des Maccabées.

Ce rejet du deuxième livre des Maccabées n'est pas nouveau chez Luther. Dès 1519, lors de la Dispute de Leipzig, il s'était exprimé contre le caractère canonique de ce livre en rejetant un texte de 2 Maccabées comme fondement du purgatoire. Il se référait alors à

⁶⁴⁰ C'est nous qui soulignons.

⁶⁴¹ Voir en particulier la lettre 204 adressée par Saint Augustin à son fils Dulcitus : « Il est écrit qu'il voulut mourir « noblement et courageusement. » L'Écriture ne dit pas : sagement. Il voulut mourir « noblement », c'est-à-dire de peur de perdre dans l'esclavage la liberté dont jouissait sa race ; « courageusement », c'est-à-dire qu'il eut assez de force d'âme pour se tuer lui-même. N'ayant pu se donner tout à fait la mort d'un coup d'épée, Razias se précipita du haut d'un mur ; et malgré cela vivant encore, courut vers une pierre brisée ; debout et ayant perdu tout son sang, il s'arracha les entrailles, et, de ses deux mains, les jeta sur la foule, et puis, dans son épuisement, il mourut. Ces choses sont grandes, et ne sont pas bonnes cependant ; car tout ce qui est grand n'est pas bon, puisqu'il y a même des crimes qui ont de la grandeur. Dieu a dit : « Ne tue pas l'innocent et le juste. » Si donc Razias n'a été ni innocent ni juste, pourquoi veut-on qu'il soit imité ? Mais s'il a été innocent et juste, pourquoi le louer, puisqu'il a été le meurtrier d'un innocent et d'un juste, c'est-à-dire de Razias lui-même ? » (Source : <http://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Staugustin/lettres/s003/1204.htm>)

⁶⁴² WA DB 12, 3-4.

l'autorité et au témoignage de Jérôme. Comme souvent, les Pères lui servent d'appui pour rejeter un livre de Canon.

La tonalité générale de cette préface, tout comme celle consacrée à Baruch, révèle le peut d'intérêt que Luther prête à ces livres.

e. La Préface aux Fragments d'Esther et de Daniel

Dans cette préface, Luther développe trois aspects essentiels. Premièrement, il aborde la question de la canonicité de ces fragments. Il explique pourquoi il les a traduits à part et ne les a pas insérés dans les livres de Daniel ou d'Esther⁶⁴³ : ils ne se trouvent pas dans le Canon hébraïque de l'Ancien Testament, le seul à faire pleinement autorité pour Luther.

Deuxièmement, il traite du genre littéraire. Il met en doute l'historicité des récits sur Suzanne, Bel, Habaquq et le dragon. Il s'agit « de beaux poèmes spirituels, comme Judith ou Tobit⁶⁴⁴ ». Il met en avant un argument littéraire : les noms s'accordent bien avec le propos. Suzanne, Bel, Habaquq et le dragon.

Troisièmement, il expose les raisons pour lesquelles il a voulu les conserver. Ces textes sont utiles parce qu'on y trouve « beaucoup de bonnes choses » : d'une part, il y a des prières comme le *Benedicite*, d'autre part, ce qui y est écrit peut s'appliquer à tous les aspects de la vie quotidienne, politique, économique, religieux. Ce qui est important à ses yeux, c'est donc le message du texte, par delà la vérité historique. Luther a toujours eu le souci de montrer le lien entre le texte biblique et la vie quotidienne. Il ne s'agit pas de lire la Bible de façon abstraite, mais d'en faire une lecture existentielle

⁶⁴³ Dans la TOB, ces fragments sont dans le corps du texte de Daniel ou d'Esther, imprimés en italiques.

⁶⁴⁴ WA DB 12, 493, 9-10.

C. Éléments de synthèse

Compte tenu de son approche des Apocryphes, il était normal que Luther conclût par eux sa traduction de la Bible. Mais on peut remarquer que ces préfaces restent dans la tonalité des préfaces aux prophètes. En effet, elles insistent pour la plupart sur l'observation du premier commandement et sur la persévérance dans la foi, sur la confiance en Dieu qui apporte toujours son secours, mais également sur la mise en pratique de la foi dans la vie quotidienne. Autant de thèmes déjà développés dans les préfaces aux différents prophètes. On peut donc dire qu'il considère les Apocryphes comme de la littérature d'édification. C'est la raison pour laquelle ils sont « utiles et bons à lire ».

Chapitre 7

Les préfaces de 1541 à 1545

Luther n'a pas apporté de modifications importantes à ses préfaces jusqu'en 1541. Pour les éditions successives de la Bible, il a corrigé des fautes de typographie et apporté quelques changements de vocabulaire, sans que cela ne modifie le sens des textes. Mais en 1541, il écrit trois textes très polémiques contre le pape et contre les Juifs, qui accentuent et radicalisent ses positions antérieures.

1. Les préfaces de 1541

A. La préface au prophète Daniel : l'ajout d'un commentaire du chapitre 12

En 1541, Luther apporte deux modifications importantes à sa préface à Daniel de 1530 : l'une concerne la manière d'établir le commencement de la soixante dixième semaine dans la prophétie de Daniel 9, l'autre est l'ajout d'un commentaire très polémique sur le chapitre 12 du livre de Daniel. En conséquence, il modifie également l'agencement des différents paragraphes de sa préface pour tenir compte de ces modifications et faire les transitions adéquates.

En 1530, Luther avait établi par des calculs minutieux et complexes que la soixante dixième semaine concernait le temps suivant le baptême et la prédication du Christ⁶⁴⁵. Par conséquent, la mort du Christ, qui signifie la fin des sacrifices et des offrandes, survient au milieu de cette dernière semaine. Il avait déterminé alors que la fin du peuple et de la ville de

⁶⁴⁵ Pour une présentation des calculs de Luther, voir S. Strohm, « Luthers Vorrede zum Propheten Daniel in seiner Deutschen Bibel », in : K. Bracht et D. S. du Toit (éd.) *Die Geschichte des Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam, Studien zur Kommentierung des Danielbuches in Litteratur und Kunst*, Berlin et New York, 2007, p. 230-232.

Jérusalem aurait lieu lorsque Caligula l'idole aurait fait ériger une idole dans le Temple⁶⁴⁶. En 1541, Luther revoit son calcul et fait commencer la dernière semaine à la mort du Christ, ce qui est pour lui l'événement déterminant de l'histoire. Pour expliquer ce changement, Luther part du fait que l'ange qui interprète la vision parle du Christ comme d'un « prince » (*Fürst*) : pour Luther, ce titre ne peut pas évoquer le ministère de prédication de Jésus (telle était son interprétation en 1530), mais il se réfère au fait qu'il soit assis à la droite du Père. Ainsi, la mort du Christ marque le terme des 483 années, soit soixante neuf semaines, et ouvre la dernière semaine. Cette semaine représente par conséquent le temps de la prédication de l'Évangile par les apôtres envoyés par le Christ après sa résurrection, et non plus par Jésus lui-même. C'est la véritable semaine pascale, c'est-à-dire la semaine de la résurrection du Christ. Cela signifie que « la fin des sacrifices », qui intervient au milieu de la semaine, représente le concile de Jérusalem au cours duquel « la loi de Moïse a été officiellement abolie⁶⁴⁷ ». Il n'y a plus aucune obligation de l'observer, d'autant qu'« elle n'était pas nécessaire pour le salut⁶⁴⁸ ». La fin de la semaine est marquée par la fin des « Juifs endurcis » (*verstockten Juden*) et le passage de l'Évangile aux païens. On relèvera au passage l'emploi des termes polémiques « Juifs endurcis », qui expriment l'un des principaux reproches que leur adresse Luther.

Mais la modification la plus importante est l'ajout du commentaire du chapitre 12, qui porte en fait sur Daniel 11, 36 à 12, 13⁶⁴⁹. D'un point de vue formel, cet ajout fait exploser le cadre de la préface par sa longueur. La préface ainsi modifiée est présente dans toutes les éditions complètes de la Bible parues après 1541⁶⁵⁰. Luther commente ce long passage verset par verset, ce qui est totalement inhabituel dans ses préfaces à la Bible.

⁶⁴⁶ Sur cet événement, voir nos remarques p. 209, note 500.

⁶⁴⁷ WA DB 11 II, 29, 3-4.

⁶⁴⁸ WA DB 11 II, 29, 5-6.

⁶⁴⁹ Voir nos remarques p. 203, note 486.

⁶⁵⁰ Une édition particulière du commentaire du chapitre 12, sans le texte de Daniel, a été éditée en 1546 chez Hans Lufft à Wittenberg, sans doute sous l'impulsion de Georg Rörer.

En 1530, Luther avait montré à partir du texte quel était le véritable Antéchrist : il l'identifiait à Antiochus Épiphane, mais également à tous les tyrans. Cependant, il ne donnait pas d'autres indications permettant d'identifier clairement ce personnage. Pour Luther, « l'Évangile, qui est clair⁶⁵¹, » (*das helle Euangelion*) dévoile tout ce qui dans l'Église s'oppose à la prédication de la grâce et porte le caractère de l'Antéchrist (*Endechrist*). Le lecteur pouvait comprendre de lui-même qui est le véritable Antéchrist. À mots couverts, par le choix des termes qualifiant l'Antéchrist, il laissait entendre qu'il s'agissait du pape.

En 1541, le ton change. Luther montre que la prophétie doit concerner une autre époque, et que par conséquent elle ne peut plus s'appliquer à Antiochus. Il affirme désormais clairement que le pape est l'Antéchrist. Certes, ce n'est la première fois qu'il le dit, il l'a évoqué dès 1520 dans le manifeste *À la noblesse chrétienne de la nation allemande*⁶⁵², mais ici il l'affirme avec plus de force encore et dénonce l'ensemble des travers, abus et exactions qu'il reproche au pape, en rappelant l'histoire de la papauté médiévale jusqu'à la Réformation. Il s'agit là d'un texte très polémique, d'une véritable croisade littéraire contre le pape dont la virulence, par moments, frise la vulgarité, et qui traduit un mépris et une haine ardente à l'encontre du pape. Cette préface de 1541 est contemporaine du traité *Contre Jean le Pitre*⁶⁵³ dans lequel Luther témoigne du même acharnement contre l'Église romaine : il montre pourquoi il la considère comme l'Église du diable, et l'Église évangélique comme la vraie Église⁶⁵⁴.

Luther dénonce par-dessus tout la Messe qui est pour lui pure invention humaine et la plus grande idolâtrie et l'arme de corruption et d'erreur du pape. Il dénonce tous les

⁶⁵¹ WA DB 11 II, 49, 10.

⁶⁵² Voir WA 6, 454, 12-15 et M. Lienhard et M. Arnold (dir.), *Luther, Œuvres*, t. I, Paris, 1999, p. 589-673, en particulier p. 652-653 : « [...] il est absolument impossible que les choses deviennent jamais pires que le Siège romain ne les a faites. Il foule au pied les commandements de Dieu, il dresse les siens à la place. Si ce n'est pas là l'Antichrist, qu'un autre dise qui ce peut bien être. » (Traduction M. Gravier, revue par A. Greiner et A. Lienhard.)

⁶⁵³ *Widder Hans Worst* (WA 51, p. 469-572), traduit par M. Arnold dans MLO XIX, p. 181-261.

⁶⁵⁴ Voir à ce sujet l'introduction de M. Arnold à ce traité, MLO XIX, p. 175-179. Sur la polémique contre le pape, voir également M. Arnold, *Luther*, p. 502-506.

travers et les vices qu'il croit discerner chez la papauté de son temps : les interdits qui concernent la vie quotidienne et même l'intimité familiale, au point que le pape « a tout enduit de péché », le droit Canon et les décrétales, qu'il appelle « décrets de m... » (*Drecketen*), mais aussi les guerres provoquées par le pape et le pouvoir qu'il s'est arrogé sur les empereurs et les rois. Il s'en prend également violemment à sa résistance à la Parole de Dieu et aux persécutions contre les chrétiens fidèles à l'Évangile, qu'il appelle « les saints du Christ » (*die Heiligen Christi*). On peut alors se demander s'il s'agit là encore d'un commentaire ou si ce n'est pas son aversion contre le pape qui est devenu la clé d'interprétation du texte. En tout cas, on est loin de l'esprit des préfaces des années antérieures, même lorsqu'elles étaient très critiques envers la papauté. Ici, Luther reprend, amplifie, durcit la polémique contre le pape qu'il avait développée déjà dans les préfaces à l'Apocalypse et à Daniel de 1530.

Mais il ne se contente pas de dénoncer les « atrocités » du pape. Il montre aussi que son affaiblissement a commencé dès le XIV^e siècle, au temps de l'empereur Louis et des sages qui étaient autour de lui et ont écrit contre le pape Jean XXII. Il poursuit par l'histoire du schisme et la période des deux, et même trois papes. Cela ne fait que précéder l'activité de Jean Hus, dont Luther cite quelques phrases issues de son procès. Certes le Réformateur commet quelques erreurs historiques dans cette longue énumération de faits⁶⁵⁵. Mais son propos est de démontrer que la papauté va vers sa fin. Luther montre ensuite que cent ans après le bûcher de Jan Hus, il a lui-même donné l'estocade par ses thèses contre les indulgences, qui ont effrayé le pape. On notera la manière personnelle dont Luther en parle : « Car moi aussi, qui suis l'un des premiers, j'ai cherché et j'ai pensé à bien autre chose lorsque j'ai commencé à écrire : j'ai pensé seulement au mauvais usage qu'on faisait de l'indulgence – et non pas à l'indulgence elle-même, et moins encore au pape ou à un seul

⁶⁵⁵ Voir S. Strohm, « Luthers Vorrede zum Propheten Daniel in seiner Deutschen Bibel » in : K. Bracht et D. S. du Toit (éd.), *Die Geschichte des Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam*, p. 234.

cheveu du pape ; je ne comprenais de manière juste ni le Christ, ni le pape⁶⁵⁶. » Ainsi, au début, Luther ne pensait pas à une critique radicale des indulgences, ce n'est venu que par la suite. Luther entend encourager et fortifier les chrétiens de son temps. Il se place à nouveau sur le plan eschatologique pour indiquer que la fin n'est pas loin, mais – conformément à ses autres écrits – il met en garde contre la tentation de vouloir en déterminer la date précise. En effet, les prophéties ne peuvent être comprises entièrement qu'à leur accomplissement. En attendant, le livre est scellé. Il s'agit donc pour Luther de préparer les chrétiens afin qu'ils puissent croire lorsque la fin se produira, selon ce que Jésus dit dans l'évangile de Luc⁶⁵⁷.

Dans ce commentaire, Luther n'interprète pas le texte en fonction de sa distinction Loi – Évangile, mais il se propose d'interpréter les temps et l'histoire, en fonction de l'Évangile. Il veut conduire son lecteur à appliquer l'Écriture à son présent avec une grande liberté d'esprit et à comprendre quel est son combat de la foi dans le présent. Il s'agit d'abord d'une polémique d'une rare violence contre le pape, qui préfigure ses derniers écrits contre la papauté en 1545. Mais Luther veut également consoler les chrétiens de son temps. De même que les prophètes ont préparé les Juifs à la venue du Christ sur terre, de même la conclusion du livre de Daniel pointe vers le retour du Christ, qui est proche selon lui, l'action du pape-Antéchrist en est un des signes avant-coureurs.

B. La nouvelle préface au prophète Ézéchiël

Nous commencerons par quelques remarques d'ordre diachronique. Cette préface est très différente de la première préface écrite en 1532. Trois éléments la distinguent de cette première préface. Tout d'abord, la longueur : cette deuxième préface est bien plus développée (cinq pages et demie dans l'édition de Weimar), que celle de 1532 (une seule

⁶⁵⁶ WA DB 11 II, 105, 14-17.

⁶⁵⁷ Voir Luc 21, 28.

page dans la WA)⁶⁵⁸. Le deuxième élément, c'est le contenu. Si en 1532, Luther a longuement développé les circonstances et le contexte du ministère d'Ézéchiël et n'a présenté qu'un bref résumé du livre, il se concentre davantage sur le contenu du livre en 1541, en insistant sur l'interprétation de la vision du char dans les chapitres 1 à 3, et sur la manière de comprendre les prophéties et visions du livre. Le contenu est plus théologique. Le troisième élément, c'est la tonalité et l'esprit de cette préface : il s'agit d'une violente diatribe contre les Juifs alors qu'en 1532, Luther s'en tient au texte et ne dit rien à propos des Juifs.

Dès le début de la préface, Luther se livre à une très virulente polémique contre les Juifs, mais s'il utilise un terme général (*Juden*), il vise sans doute en particulier les rabbins et leur exégèse, qu'il rend responsables de l'« aveuglement » des Juifs. Cette polémique antijuive structure l'ensemble de la préface. Comment le Réformateur justifie-t-il son antijudaïsme ? Le premier argument est récurrent chez Luther : l'Écriture leur est fermée parce qu'ils ne croient pas au Christ, il est très catégorique sur ce point. Pour appuyer sa critique et stigmatiser l'« aveuglement » des Juifs, Luther se sert du texte d'Ésaïe 29,11 et de la parole de Paul dans 2 Corinthiens 3, 14, qui fait référence au voile de Moïse. Le texte d'Ésaïe, d'ailleurs cité deux fois dans cette préface, sera repris également dans les écrits les plus hostiles aux Juifs de 1543⁶⁵⁹. Luther retourne contre eux la tradition juive qui interdit aux hommes de lire la première et la dernière partie du livre avant 30 ans pour affirmer que de toute façon, ils ne pourront jamais rien comprendre à l'Écriture. Le deuxième argument est le rejet de la façon dont les Juifs – les rabbins – interprètent l'Écriture : « [...] ils mettent l'Écriture en pièces et la torturent dans leurs explications, à la manière de porcs immondes qui ravagent et labourent un jardin d'agrément, au point qu'il faudrait souhaiter qu'ils ne se

⁶⁵⁸ Voir WA DB 11 I, 393 pour la version de 1532 et WA DB 11 I, 395 à 405 (uniquement pages impaires) pour celle de 1542.

⁶⁵⁹ Il s'agit des écrits suivants : *Des Juifs et de leurs mensonges* (WA 53, p. 417-552), *Du nom Hamphoras et de la lignée du Christ* (WA 53, p. 579-648) et *Des dernières paroles de David* (WA 54, p. 28-101). Ils contiennent les propos les plus virulents et inacceptables de Luther contre les Juifs.

mêlent pas d'expliquer l'Écriture⁶⁶⁰. » Dans la suite de la préface, Luther montre combien, selon lui, leurs explications sont incohérentes et ne tiennent pas compte du texte, ou même sont en contradiction avec lui. Cela tient à l'un de ses principes herméneutiques essentiels : le Christ est le centre de l'Écriture. Or les Juifs ne croient pas au Christ, donc ils ne peuvent expliquer correctement les Écritures.

Il nous faut nous arrêter sur le mépris, la violente colère, voire la haine qui ressort de cette préface. En effet, Luther n'est plus dans le registre de la discussion exégétique, mais il insulte les Juifs de la manière la plus ignoble qui soit, en les accusant de traiter la Bible à la manière de « porcs immondes ». Cela s'ajoute à aux accusations d'aveuglement et d'incapacité à comprendre l'Évangile que Luther ne cesse de leur adresser dans la préface, mais aussi d'orgueil dans leur prétention à être le seul véritable Israël. Luther utilise tout l'arsenal idéologique de l'antijudaïsme⁶⁶¹.

Luther s'en prend également violemment à ceux qui parmi les adeptes de la Réformation « s'en tiennent aussi très fermement aux rabbins et leur font une confiance telle qu'ils sont plus juifs dans leurs explications que ne l'ont été les anciens Juifs eux-mêmes⁶⁶² ». Luther pense sans doute ici en premier lieu au dominicain Santes Pagninus (1470-1541), auteur d'une traduction latine de la Bible très fidèle à l'original (Lyon, 1527/28) et d'un *Thesaurus linguae sanctae* (Lyon, 1529), qui repose en grande partie sur la théologie rabbinique, et à l'hébraïsant bâlois Sébastien Munster (1489-1552), qui a ajouté à son édition du texte hébreu de l'Ancien Testament une traduction latine très proche de l'original (Bâle 1534-1535). Luther leur reproche leur trop grande dépendance à l'égard de l'exégèse des rabbins, car elle s'oppose à son exégèse christologique de l'Ancien Testament. Cette remarque de Luther traduit le conflit qui oppose les exégètes de Wittemberg à ceux de

⁶⁶⁰ WA DB 11 I, 395, 11-13.

⁶⁶¹ Cette expression fait penser à la *Judensau*, motif animalier apparu au Moyen-âge dans l'art chrétien anti-juif, et dans les caricatures anti-juives, surtout dans les pays de langue germanique. Le thème du cochon vise à humilier les Juifs, dans la mesure où cet animal est considéré comme impur.

⁶⁶² WA DB 11 I, 395, 14-15.

Bâle et de la vallée rhénane en ce qui concerne le rapport à l'exégèse juive⁶⁶³. Pourtant, Luther ne connaît pas directement cette exégèse, elle lui est accessible essentiellement à travers Nicolas de Lyre.

Venons-en à présent au contenu théologique de cette préface. Il est en fait déterminé par la diatribe antijuive du début. Cette diatribe est consacrée d'une part à un commentaire des trois premiers chapitres, qui détermine la suite de son interprétation du prophète, et d'autre part à la tentative de démontrer que les prophéties d'Ézéchiel sont accomplies. La vision du char est une révélation du « Royaume du Christ dans la foi ici, sur terre, aux quatre coins du monde⁶⁶⁴ ». Tel est le premier élément que l'on trouve dans tous les prophètes selon la préface générale aux prophètes. Luther présente sa vision ecclésiologique : la chrétienté est « le véhicule spirituel » (*der Geistliche wagen*) au moyen duquel le Christ se déplace et est présent dans le monde. Il insiste sur l'universalité de l'Église, mais également sur le fait que l'Église porte la présence du Christ. Elle n'est que par le Christ et elle porte le Christ en elle. Telle est le sens de la prophétie qu'Ézéchiel a reçu du Saint Esprit.

Au fur et à mesure de la description qu'il donne de la vision, Luther complète son interprétation et précise sa compréhension de l'Église. Elle est animée par le Saint-Esprit, ce dernier en est le moteur. C'est le Christ, dont il rappelle qu'il est Dieu, qui règne sur elle, il est le centre de la vision. Il règne sur l'univers et sur la chrétienté. La vision parle de la chrétienté, le Royaume du Christ, donc l'Église, comme d'une réalité spirituelle. Mais elle se traduit par une réalité terrestre que le Réformateur exprime de deux manières. Il parle de « toutes les Églises » : il reconnaît donc qu'il y a plusieurs Églises, sans doute pense-t-il aux communautés chrétiennes dans le monde. Il insiste sur le chiffre « 4 », chiffre évoquant les réalités terrestres. Ces Églises, au-delà de leur diversité, ont toutes les mêmes caractéristiques de la véritable Église et elles marchent ensemble, unies dans la foi,

⁶⁶³ Voir à ce sujet J. Friedman, *The most ancient Testimony. Sixteenth-Century Christian-Hebraica in the Age of Renaissance*, Nostalgia, Athens, Ohio, 1983, p. 165-176 et 195-211.

⁶⁶⁴ WA DB 11 I, 395, 17-18.

l'espérance et l'amour, sous la croix. L'Église est mue par le Saint-Esprit, ce qui est la marque de la véritable Église, et non par des doctrines humaines, ce qui est la marque de la fausse Église : il adresse par là une critique de l'Église romaine⁶⁶⁵. Pour appuyer ses affirmations, Luther s'appuie sur les épîtres de Paul : il explique l'Ancien Testament par le Nouveau, qui accomplit la prophétie et la confirme. Mais Luther n'en reste pas à une définition statique de l'Église. Il donne une vision dynamique de la chrétienté : « [...] le Royaume du Christ dans la foi doit se répandre dans les quatre directions, c'est-à-dire dans le monde entier⁶⁶⁶ ». Autrement dit, il y a dans la chrétienté, mue par l'Esprit de Dieu, une dynamique missionnaire, que l'on trouve rarement exprimée dans les textes de Luther. Nous avons donc affaire dans cette préface à un petit traité d'ecclésiologie, qui reprend des éléments du *Grand Catéchisme*⁶⁶⁷ de 1529. Mais cette insistance sur l'Église prépare les attaques contre le judaïsme.

Dans un deuxième temps, Luther s'attache à montrer les conséquences de cette vision et la manière dont il faut comprendre l'accomplissement des prophéties d'Ézéchiel. La première conséquence, c'est « la fin et la destruction de la synagogue ou du judaïsme », donc de toutes les institutions et formes de culte instaurées par Moïse en raison de la venue du Christ. Luther s'appuie sur des textes du Nouveau Testament pour le prouver. Il dénie donc aux Juifs leur identité religieuse et leur culte, voire leur foi et leur piété personnelle. Le judaïsme n'a plus sa raison d'être. Il l'a déjà dit dans la préface à l'Ancien Testament, mais il l'affirme ici en des termes plus radicaux et extrêmes encore. Et Luther de fustiger la colère des Juifs face à cette pierre d'achoppement que représente la fin de l'Ancienne alliance. On peut se demander si les affirmations concernant la destruction de la synagogue, comprise ici

⁶⁶⁵ Ce thème de la vraie et de la fausse Église est le thème central du traité *Contre Jean le Pitre (Wider Hans Worst)* de 1541, donc contemporain de cette préface (WA 51, 469-572).

⁶⁶⁶ WA DB 11 I, 397, 24-26.

⁶⁶⁷ Voir MLO VII, p. 97.

au sens générique du culte juif, ne préparent pas d'une certaine manière les mesures radicales énoncées dans le traité *Des Juifs et de leur mensonge* (1543).

Luther aborde un deuxième sujet sur lequel les Juifs sont aveugles selon lui : la question du retour dans leur pays, annoncé par le prophète. Sur ce point également, Luther raille les attentes et les espérances juives d'un troisième retour dans leur pays. Pour lui, ces prophéties ont déjà été accomplies dans l'histoire, par le retour de l'exil suite à l'édit de Cyrus, et par les pèlerinages annuels des Juifs de la diaspora vers Jérusalem pour les fêtes. Ainsi, *un certain nombre* de Juifs ont déjà quitté les pays de leur exil pour revenir dans leur propre pays. Mais pour Luther, contrairement à l'attente des Juifs, il n'est jamais question d'un troisième retour de *tous* les Juifs dans leur terre. Ils ont eu leur pays, mais n'en auront plus ; ils sont condamnés à être un peuple errant, sans terre, et ils ne reviendront jamais tous dans leur pays. Il leur dénie donc une patrie et une identité politique.

Quant à la deuxième partie de la prophétie, l'annonce d'un peuple nouveau et d'une Alliance nouvelle, elle est accomplie par le Christ. Luther dénonce les Juifs qui refusent d'accepter ce fait, veulent rétablir l'Ancienne alliance et attendent un Messie selon cette alliance. Cependant, même si la grande majorité des Juifs refusent la Nouvelle alliance, cette dernière reste une alliance éternelle. Pour en souligner la qualité et la portée, Luther en décrit tous les aspects. Elle s'étend au monde entier à partir de Jérusalem, elle est donc toujours en vigueur à son époque, à Jérusalem et dans le monde, et elle apporte de nombreux bienfaits spirituels. Le Christ est et sera toujours le Maître et le Seigneur sur tout, malgré la « tyrannie » de l'islam, les « bouffonneries » (*Geuckeley*) du pape ou l'opposition des princes séculiers.

Mais Luther concentre son attention sur le refus obstiné des Juifs de croire en Jésus, d'accepter cette Nouvelle alliance et ses conséquences ; il leur reproche avec véhémence d'avoir voulu la faire disparaître en tuant le Christ et en persécutant les apôtres. Il annonce

clairement qu'ils ont été réduits à néant avec leur Ancienne alliance, et qu'ils se briseront contre le Royaume du Christ, comme tous ceux qui s'opposent à l'Évangile. Ainsi, par leur refus de l'Évangile et de la Nouvelle Alliance, les Juifs perdent même l'Ancienne Alliance⁶⁶⁸.

Luther poursuit l'interprétation de la prophétie, en se référant à d'autres prophètes, pour souligner que l'expression « Israël doit revenir ou être rassemblé dans son ensemble⁶⁶⁹ » ne peut se référer à l'Israël historique. Il déplace alors le débat sur la question de savoir qui est le véritable peuple de Dieu. La nouvelle alliance signifie la création d'un nouveau peuple de Dieu, d'un nouvel Israël. Ce nouvel Israël, c'est le peuple de ceux qui croient en Jésus Christ. Luther en tire deux conséquences. La revendication des Juifs d'être eux seuls Israël appartient au passé. C'était vrai dans l'Ancienne alliance qui est accomplie depuis la venue du Christ. Par conséquent, dans la nouvelle alliance, « ils ne sont plus Israël ». Il y a désormais un nouvel Israël, à savoir le peuple de ceux qui ont accepté la Nouvelle Alliance. Luther va plus loin dans l'expression : « [...] tous les païens qui sont chrétiens sont les véritables Israélites et les nouveaux Juifs nés du Christ, le Juif le plus noble⁶⁷⁰ ». Luther développe ici les arguments de la théorie de la substitution. L'Israël ancien n'existe plus et est remplacé par un nouvel Israël qui est l'Église. Par conséquent, lorsque les prophètes parlent de tout Israël dans leur prophétie, il ne peut pas s'agir pour Luther du peuple d'Israël en tant que peuple physique, dont une partie seulement est revenue dans sa terre et dont la majorité est restée en Assyrie et à Babylone ; il s'appuie sur Esdras qui énumère les noms de tous ceux qui sont revenus. Cette prophétie se rapporte seulement au peuple de la Nouvelle Alliance, qui entrera tout entier dans le Royaume du Christ, sans que personne ne reste à l'extérieur. Une seule chose compte : toutes les prophéties s'appliquent au Christ, au

⁶⁶⁸ Luther se réfère une deuxième fois à Esaïe 29 à ce sujet.

⁶⁶⁹ « Israel das er gantz solle widerkommen oder versamlet werden » (WA DB 11 I, 401, 24).

⁶⁷⁰ WA DB 11 I, 401, 19-20.

Royaume du Christ et à la nouvelle alliance. C'est le pivot de l'histoire du monde jusqu'à la Fin.

Luther souligne que même si Jérusalem ou l'état juif avaient subsisté, la Nouvelle alliance aurait dû se produire malgré tout. Le vieux royaume n'aurait plus été qu'un gouvernement temporel. Tout comme du temps de Luther, le Royaume de Dieu existe et se répand sous le règne de l'autorité temporelle des princes et rois séculiers. On est ici devant un paradoxe de la pensée de Luther : la Nouvelle alliance est née à Jérusalem, dans l'Ancien Israël, mais elle signifie la fin de l'Ancien Israël. Et le refus du Christ et de la Nouvelle alliance signifie la fin d'Israël, donc du judaïsme. C'est pourquoi, selon Luther, les Juifs se font du tort quand ils attendent un Messie qui devrait rétablir un royaume temporel passager. C'est là une fausse attente, qu'il dénonce avec virulence. En effet, cette attente contredit le fait que Dieu appelle le Royaume un royaume nouveau et meilleur. Luther dénie donc aux Juifs leur identité même de Juifs, de peuple de Dieu, en les remplaçant par un nouveau peuple de Dieu. Il en vient à nier la possibilité d'une existence du peuple Juif en tant que peuple, et donc du judaïsme. Il s'agit bien ici d'une manifestation très virulente de l'antijudaïsme de Luther, voire, selon nous, d'antisémitisme⁶⁷¹.

Que leur reste-t-il alors ? Une existence où « ils flottent entre ciel et terre ». Ils n'ont plus de place véritable sur la terre, ils sont donc condamnés à errer. Il présente la situation des Juifs de son époque, sans réalité politique terrestre, sans gouvernement spirituel et sans identité de peuple de Dieu. Il reprend des thèmes traditionnels : les Juifs ont méprisé, persécuté, et ont même voulu anéantir la Nouvelle alliance. Ce sont des griefs déjà formulés de façon éparse dans d'autres préfaces, mais ici Luther durcit le ton, et il en vient à dénier aux Juifs une existence sur terre, à les nier en tant que peuple. Il les enferme dans leur refus

⁶⁷¹ Nous reviendrons sur ce point dans le chapitre 8.

du Christ et de la Nouvelle Alliance, dans leur « aveuglement » qui fait que l'Écriture leur est fermée. Pour Luther ils sont même pires que les princes qui ont persécuté les chrétiens.

Il résume sa préface en revenant aux deux points essentiels : Ezéchiel prophétise le réconfort du peuple en annonçant son retour dans leur pays, ce qui a été accompli. Et il annonce l'Évangile, le Christ, et par conséquent le nouvel Israël en des termes proches de ceux de la théorie de la substitution. Ainsi, les Juifs sont niés dans leur identité politique, sociale et spirituelle. C'est la conséquence extrême, violente, qu'il tire de la venue du Christ et de son Royaume dont il est question au chapitre 1 et qu'il relie aux derniers chapitres du livre. Ces chapitres forment donc une inclusion et entre les deux, il y a l'accomplissement des prophéties en Christ. La conclusion de la préface prépare l'Instruction sur la manière de comprendre les derniers chapitres d'Ezéchiel, liée très étroitement à la préface. Pour Luther, en effet, ces derniers chapitres et le chapitre 1 ne sont que l'expression d'une même réalité : le Christ et son Royaume.

On est loin, dans cette préface, d'une simple proposition de lecture du prophète Ézéchiel. Le texte et les références à d'autres textes pour appuyer son propos deviennent des prétextes à l'expression de l'antijudaïsme de Luther, voire de son antisémitisme, dans la mesure où il en vient à nier l'existence des Juifs en tant que peuple. Ce qui est paradoxal, c'est sa manière de lire les textes. Alors qu'il propose une interprétation christologique et spirituelle du livre d'Ezéchiel, il en revient à une lecture littérale de certains textes comme Esdras pour justifier son point de vue. Alors qu'il est attaché à la cohérence entre les différents textes de la Bible, il semble lire à l'envers la parabole de l'olivier greffé dans l'épître aux Romains et oublier sa règle d'interprétation. Plus surprenant encore, Luther souligne les conséquences de cette Nouvelle alliance dans sa vie personnelle : il se déclare fils de Paul, il exprime ici clairement sa dépendance, sa relation à l'apôtre. Non pas avec Paul le juif de l'Ancienne alliance, mais avec le Paul de la Nouvelle alliance. Ce qui est

déterminant, c'est d'être engendré en Christ. Cela se fait par l'Évangile et la foi. Mais a-t-il, quant à son attitude envers les Juifs, véritablement compris l'apôtre qui déclarait préférer être anathème s'il pouvait gagner des Juifs à l'Évangile ? Dans cette préface, on est loin de l'attitude d'ouverture que Luther exhortait à témoigner aux Juifs dans *Que Jésus est né Juif* (1523).

C. Une instruction : comment il faut comprendre l'ensemble des constructions d'Ézéchiel dans les derniers chapitres, du chapitre 40 jusqu'à la fin du prophète.

Cette instruction complète la nouvelle préface au prophète Ézéchiel. Dans son étude sur les préfaces, Schild n'en parle pas, peut-être parce qu'elle ne fait que souligner ce que Luther dit dans la préface à Ézéchiel, et Armbruster ne lui consacre que quelques lignes. Depuis les préfaces de 1530 au prophète Daniel et à l'Apocalypse, l'intérêt de Luther pour les visions et leur interprétation a grandi, même si l'on perçoit toujours ses réticences face à cette forme d'expression. Il s'agit pour Luther de faire parler des textes qui au départ lui apparaissent comme muets. Il en va de même pour cette vision finale du livre d'Ézéchiel. Trois aspects de cette instruction retiendront notre attention : les difficultés d'approche de cette vision, le rejet de l'exégèse juive et l'interprétation que Luther propose.

En premier lieu, Luther souligne les difficultés à aborder ce texte et à se représenter les constructions dont il est question. S'il renvoie à Nicolas de Lyre, c'est parce qu'on trouvait dans sa Postille des gravures représentant les installations du temple selon la vision du prophète. Mais même cela ne suffit pas, il faudrait un modèle en trois dimensions⁶⁷². Luther reconnaît donc une difficulté d'interprétation. Même quand il donne sa propre interprétation, Luther renonce à expliquer les détails de la vision et préfère attendre d'en voir l'accomplissement. Selon lui, même si l'on peut en donner une interprétation générale, cette

⁶⁷² Dans les Bibles complètes de Wittenberg, en haut ou bas allemand, on trouve des illustrations de la vision d'Ézéchiel qui s'appuient sur celles de Nicolas de Lyre.

vision reste mystérieuse dans les détails, et il laisse le soin au lecteur de faire ses propres recherches, sans toutefois le laisser totalement démuni. Ainsi, il renvoie à l'Apocalypse tout à la fin de l'Instruction, comme il l'a fait dans la première préface à Ézéchiel. Ce renvoi est un principe d'interprétation : une vision s'explique par une autre vision. Cela confirme que Luther perçoit très bien les particularités de l'apocalyptique.

Deuxièmement, l'essentiel de la préface consiste à s'opposer à l'interprétation juive de ce texte. En s'appuyant sur l'unanimité des docteurs – qu'il ne nomme pas –, il rejette catégoriquement l'interprétation juive qui voit dans cette vision l'annonce d'un troisième temple qui devrait être construit par « leur Messie futur ». Luther s'en prend à la fois aux « Juifs et [à] leurs semblables » : sans doute s'agit-il de tous ceux qu'il a déjà dénoncés dans la nouvelle préface à Ézéchiel⁶⁷³, et qui, trop nombreux selon lui, se réfèrent trop aux commentateurs juifs et à leurs interprétations ; il les qualifiera en 1543 d'« hébraïsants qui sont plus rabbins que chrétiens⁶⁷⁴ ». Ce qui retient l'attention, c'est la virulence des critiques, Luther utilise des termes très durs à l'encontre des Juifs et reprend une fois encore les reproches classiques de l'antijudaïsme : « Ils s'enorgueillissent beaucoup et tirent grande gloire de cela dans leur vaine et folle espérance. Et ils ne voient pas, gens aveugles et incultes, que le texte ne peut supporter ces rêves qui sont les leurs, ainsi que Lyre le prouve aussi puissamment⁶⁷⁵. »

Ces termes sont méprisants et nient toute possibilité d'une discussion exégétique avec eux. Luther va donc s'attacher à démonter l'interprétation juive. Le premier argument, tiré du texte lui-même, c'est qu'il n'y a aucune mention dans Ezéchiel du fait que ce temple devrait être construit à Jérusalem ou sur le mont Moriija. Il faut donc interpréter la ville de façon allégorique : le nom signifie « *Dieu est là* », il s'agit donc d'abord d'évoquer la présence de Dieu. Le deuxième argument repose, selon Luther, sur les incohérences entre

⁶⁷³ Voir plus haut p. 280ss.

⁶⁷⁴ WA Br n° 3943 : 10, 461, 13-14 (lettre à Jean-Frédéric de Saxe, 3 décembre 1543).

⁶⁷⁵ WA DB 11 I, 407, 14-17.

l'interprétation juive et le texte biblique dont ici le Réformateur fait une lecture littérale. Il dénonce l'« absurdité » (*ungereimbt ding*) de l'interprétation des Juifs, dont ils sont incapables de se rendre compte, et leur « aveuglement ». On observera que, dans le flot de ses sarcasmes contre les Juifs, il s'en prend également aux « papistes » qui utilisent la vision pour justifier leurs pratiques humaines. Luther répond à cette exégèse par une autre interprétation du texte : cela est légitime et nécessaire pour faire avancer la compréhension d'un texte. Mais ce qui nous choque et qui est insupportable dans cette instruction, c'est le ton méprisant, voire haineux, avec lequel il dénonce et critique l'interprétation juive. On est bien dans la même tonalité que la nouvelle préface au prophète Ézéchiël.

Le troisième aspect de cette instruction, c'est l'interprétation que propose Luther. Pour lui, cette vision ne représente pas un édifice terrestre, mais il faut la lire en cohérence avec la vision du chariot au chapitre 1. Il propose, fidèle à son principe herméneutique, une lecture christologique de cette vision : « Ces constructions décrites à la fin ne sont rien d'autre que le Royaume du Christ, la sainte Église ou la chrétienté vivant ici sur terre jusqu'au jugement dernier⁶⁷⁶. » Il s'agit donc d'un édifice spirituel, en construction et en devenir : telle est la définition de l'Église que Luther propose ici. Armbruster souligne que la polémique contre le troisième temple appartient au combat que mène Luther contre les ennemis de l'Évangile, ces ennemis qui s'allient ensemble en une immense coalition, annonciatrice de la Fin⁶⁷⁷. Mais ici, la dimension eschatologique est moins directement présente. Il nous semble qu'il s'agit d'abord de nier aux Juifs tout droit à une terre et d'affirmer qu'ils n'ont plus de droit d'avoir un lieu de culte, nulle part sur la terre⁶⁷⁸. En interprétant la vision comme étant l'Église ou la chrétienté, et non pas un troisième temple à Jérusalem, Luther veut montrer que c'est un nouveau peuple qui est le véritable peuple de

⁶⁷⁶ WA DB 10 II, 409,

⁶⁷⁷ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, p. 282.

⁶⁷⁸ M. Lienhard montre que Luther, dans ses écrits de 1543, voulait empêcher le culte juif « par la destruction des synagogues et des livres de prières ». Voir M. Lienhard, *Luther, ses sources*, p. 484.

Dieu au milieu duquel habite le Christ, le véritable temple. Il s'agit bien selon nous de la négation même du judaïsme.

L'interprétation christologique et ecclésiologique de Ezéchiel et les réflexions de Luther sur l'Église dans Daniel ne sont que prétextes à la polémique. Ces préfaces de 1541 ont en commun la virulence de la polémique tournée contre le pape et la papauté, et contre les Juifs, tous deux des ennemis de l'Évangile qu'il faut combattre. Le ton de Luther s'est considérablement durci, et les excès de langage rendent le commentaire du chapitre 11 de Daniel peu audible de nos jours. La nouvelle préface à Ezéchiel et l'instruction qui la suit préfigurent les excès des écrits antijuifs de 1543.

Ces polémiques sont également autant de mises en garde contre tout ce qui peut détourner de l'Évangile et de la véritable Église. Elles expriment l'inquiétude de Luther face aux menaces qui pèsent sur l'Église évangélique, et la nécessité de s'attacher toujours plus fermement à l'Évangile, de s'enraciner dans la foi dans ces temps qu'il considère comme proches de la Fin.

2. La Préface au Psautier de Neuburg de 1545

Il s'agit là de la dernière préface que Luther a écrite⁶⁷⁹, et le cinquième texte qui accompagne le Psautier. Ce fait suffit à montrer, s'il le fallait, l'importance du psautier pour le Réformateur. La même année, Luther rédige une préface à ses œuvres latines dans laquelle il livre son témoignage sur sa « découverte réformatrice », un texte dont le ton plus personnel et autobiographique n'est pas sans rappeler celui de cette dernière préface. Luther s'y exprime plus personnellement au sujet de la prière et de l'utilisation du psautier. Nous étudierons cette préface en la comparant aux préfaces et postfaces qu'il a déjà rédigées.

⁶⁷⁹ Nous ne disposons pas d'indications permettant de dater avec précision cette préface.

Qu'est-ce qu'un bon livre de prières ? C'est à cette question que répond la plus grande partie de la préface. La réponse est sans ambiguïté : le meilleur livre de prière, c'est le psautier : « [...] chaque chrétien qui veut prier et être pieux devrait à juste titre faire du psautier son petit livre de prières quotidien⁶⁸⁰ ». Luther utilise la même expression à propos du psautier « le connaître par cœur mot à mot » (*wort zu wort auswendig [wissen]*) que pour l'épître aux Romains : elle « vaut bien la peine qu'un chrétien la connaisse non seulement par cœur mot à mot, mais qu'il s'en serve chaque jour comme du pain quotidien de l'âme⁶⁸¹ ». Cet usage quotidien qu'il faut faire du psautier rappelle également ce que Luther disait à propos de l'épître aux Romains : « C'est pourquoi, que chaque chrétien en fasse un usage quotidien et continuel⁶⁸². » Ce que l'épître aux Romains est pour le Nouveau Testament, le Psautier l'est pour l'Ancien : un résumé de l'Évangile pour les Romains, et une petite Bible pour le psautier. C'est ce que montraient déjà la postface de 1525 et la préface de 1528.

Luther donne deux raisons principales pour lesquelles le psautier est le meilleur livre de prière. Sur ce point, il ne fait que reprendre et résumer l'un des thèmes essentiels de sa préface de 1528 : les psaumes livrent ce qu'il y a de meilleur dans les prières que les hommes adressent à Dieu, à savoir les paroles justes et les plus pertinentes. Le psautier apporte également réconfort et enseignement dans la prière. On retrouve donc ce thème du réconfort, récurrent dans les préfaces aux livres de l'Ancien Testament. Le Psautier est par conséquent le livre de prière par excellence pour le chrétien et il faut s'en imprégner pour pouvoir le citer à toute occasion, car on y trouve toujours une parole à propos.

Mais Luther ajoute un argument supplémentaire, qu'il n'avait évoqué ni dans la postface de 1525 ni dans la préface de 1528 : les psaumes et le Notre Père s'expliquent l'un par l'autre, le Notre Père est nourri des psaumes. Luther montre ainsi que les sujets abordés

⁶⁸⁰ WA DB 10 II, 155, 1-2.

⁶⁸¹ WA DB 7, 3, 3-4.

⁶⁸² WA DB 7, 27,

dans les psaumes constituent le socle des demandes du Notre Père. Il ne s'étend pas davantage sur ce propos, parce qu'il a expliqué cette méthode d'interprétation dans les *Sommaires sur les psaumes et les raisons de la traduction* en 1531⁶⁸³. Par cette remarque, il souligne d'une autre manière encore l'unité de la Bible : l'un des facteurs d'unité n'est donc plus seulement l'accomplissement des promesses de l'Ancien Testament dans le Nouveau Testament, mais la continuité de la prière. Les prières des psaumes dans l'Ancien Testament s'expliquent par les prières du Nouveau Testament, en particulier le Notre Père.

Le deuxième aspect de cette préface est davantage polémique et rompt avec le ton plus méditatif de la première partie. Luther s'en prend tout d'abord aux livres de prières de l'Église romaine : « on devrait [les] interdire et les rejeter⁶⁸⁴ ». La raison principale invoquée par Luther, c'est qu'ils sont pleins de mauvaises choses, sur lesquelles d'ailleurs il ne s'étend pas, et qu'ils citent la Passion du Christ « non pour [nourrir] la foi, mais pour des usages mondains⁶⁸⁵ ». La Passion et la croix sont ici le critère d'évaluation à partir duquel on doit selon Luther rejeter des livres de prières.

Mais il va plus loin encore. Il dénonce ensuite les « petites prières » que chacun voudrait écrire et les paraphrases des psaumes⁶⁸⁶, et ce pour trois raisons. La première, c'est que chacun fait ces prières « à son idée ». Or en 1531, dans son écrit *Une manière simple de prier*, il a expliqué comment il fallait prier en suivant les différentes demandes du Notre Père, et non pas en suivant sa propre imagination ; et dans la Préface à l'Ancien Testament, il a montré que Dieu avait tout donné pour que l'on n'ait pas besoin d'inventer de nouveaux cultes selon ses propres idées. La prière ne doit donc pas être une nouvelle invention de la raison humaine, mais il lui faut être guidée et nourrie par le Psautier ou le Notre Père. La deuxième raison, c'est que chacun veut tirer gloire de ses prières ou de ses paraphrases des

⁶⁸³ Voir WA 38, 9-69.

⁶⁸⁴ WA DB 10 II, 155, 16-17.

⁶⁸⁵ WA DB 10 II, 155, 15-16.

⁶⁸⁶ Il reconnaît cependant apprécier quelques-unes de ces paraphrases, sans préciser lesquelles.

psaumes, et oriente donc l'attention sur sa personne et non plus sur Dieu. La troisième raison, c'est la pauvreté et la vacuité de ces prières forgées par les hommes. Fait unique dans les préfaces, Luther livre une anecdote qu'il a entendue à propos de l'abandon du Notre Père pour appuyer son propos⁶⁸⁷.

Le grand risque que perçoit Luther, c'est que le psautier et le Notre Père soient à nouveau méprisés ; il avait déjà dénoncé ce rejet du psautier en 1525 et 1528. Mais « aucune des nouvelles petites prières » (*der neuen Gebetlein kains*) ne peut être comparée au psautier. Il est et reste à la fois le meilleur livre de prière et la meilleure école de prière. Luther en appelle à l'expérience que chacun peut faire en priant le psautier : pour lui, cela conduira à l'abandon des autres prières. Et le Réformateur d'ajouter un argument : il y a d'autant moins de raisons de négliger le psautier qu'il l'a traduit en allemand, et l'a donc rendu accessible à tous. Il n'y a donc plus besoin des autres livres de prières puisque le croyant a tout ce qu'il lui faut dans le psautier.

Cette partie plus polémique de la préface répond sans doute à l'attente du comte palatin Ottheinrich. En effet, il avait fait paraître le Psautier dans son comté du Palatinat Neuburg dans le but de contrer l'influence des livres de prières de l'Église romaine et avait demandé une préface particulière à cette édition du psautier. Luther a donc mis les mots sur cette volonté du comte.

Luther donne à la conclusion de cette préface la tonalité de l'exhortation finale d'un sermon pour souligner l'importance de ce qu'il a exprimé. Il met à nouveau sur un pied d'égalité le Psautier et le Notre Père : c'est le « Seigneur bien-aimé qui nous a appris à prier le psautier et le Notre Père et nous les a donnés⁶⁸⁸ ». Voilà ce qui leur confère tant de poids et d'autorité et qui en fait les meilleurs des livres de prière. Luther livre à l'occasion de cette préface quelques réflexions sur la prière en général : elle est nécessaire, elle doit être faite

⁶⁸⁷ Voir WA DB 10 II, 155, 1-6. Il est difficile de déterminer s'il s'agit d'une histoire véridique ou s'il s'agit d'un procédé littéraire et donc d'une histoire fictive.

⁶⁸⁸ WA DB 10 II, 157, 10.

avec « entrain et une foi sérieuse, avec force et sans cesse⁶⁸⁹ », elle est un acte d'obéissance à la volonté de Dieu. Il souligne que les croyants ont besoin de l'Esprit de prière. Derrière l'exhortation, on perçoit la pratique personnelle de Luther et l'importance de la prière dans sa vie. On sent à travers cette conclusion transparaître son attachement aux psaumes et au Notre Père. Il a de nombreuses fois abordé le sujet. À côté des cours sur les psaumes⁶⁹⁰ destinés à des étudiants en théologie et du *Commentaire des sept psaumes de pénitence* (1517) destiné au grand public, il a écrit plusieurs commentaires du notre Père⁶⁹¹, plusieurs sermons sur la prière ainsi que le *Betbüchlein* en 1522 ; il en a parlé encore dans le *Grand Catéchisme* et le *Petit Catéchisme* en 1529, et en 1535, il a destiné à un ami, Pierre Beskendorf, le petit traité *Une manière simple de prier*. Au moment où il rédige cette préface, Luther est à la fin de sa vie et il lève un coin de voile sur l'intimité de sa vie spirituelle. Si Luther a accepté de rédiger cette préface, dont la visée polémique ne peut échapper à personne, c'est sans doute aussi pour saisir l'occasion de donner une dernière parole, comme un testament, sur l'importance du Psautier, et de la prière dans la vie du croyant.

⁶⁸⁹ WA DB 10 II, 157, 12.

⁶⁹⁰ *Dictata super Psalterium* (1513-1515) ; *Operationes in Psalmos* (1519).

⁶⁹¹ En 1519 : *Eine kurze Form, das Paternoster zu versthen und zu beten* ; *Eine kurze und gute Auslegung des Vateruners vor sich und hinter sich*. Pour une synthèse des idées de Luther sur la prière, voir M. Lienhard, *Luther, ses sources*, p. 443-448 ; M. Arnold, « Invitation et initiation à la prière dans les lettres de Luther », *Revue d'Histoire des religions* 217, 2000, p. 345-361.

Chapitre 8

Luther et ses lecteurs : les fonctions des préfaces

Nous nous sommes intéressé jusqu'à présent au contenu théologique des préfaces, c'est-à-dire à ce que Luther voulait expliquer à ses lecteurs. Nous nous intéresserons à présent à l'objectif poursuivi par Luther, c'est-à-dire *comment* il s'adresse à ses lecteurs. En d'autres termes, quelles fonctions les préfaces remplissent-elles ?

Nous commencerons par quelques remarques générales sur le style des préfaces. En effet, nous avons constaté une grande diversité de formes et de styles en fonction des différents livres bibliques auxquels Luther a rédigé une préface. Luther a été attentif à la fois au genre de ces livres et aux difficultés de compréhension ou d'approche que pourraient connaître ses lecteurs, sans doute parce qu'il avait fait lui-même l'expérience de ces difficultés. Ainsi, ce n'est que petit à petit qu'il est parvenu à saisir le sens du mot « justice » en méditant le texte de Romains 1, 17 « le juste vivra par la foi ». Il savait donc qu'il lui fallait expliquer certaines notions bibliques telles que la foi, la grâce, les œuvres, la loi ou encore la justice et le jugement, ainsi qu'il le fait dans les préfaces aux Romains ou au Psautier. Il avait suffisamment perçu les difficultés pour comprendre l'Apocalypse ou tel chapitre d'un prophète pour prendre soin d'en donner des éléments d'explication. Il avait été directement confronté aux dangers des interprétations littérales de l'Ancien Testament lors de la guerre des Paysans, ce qui lui a permis de mesurer l'importance de replacer les textes bibliques dans leur contexte historique. Autant d'informations que nous trouvons dans les préfaces, comme nous l'avons montré dans notre analyse.

La deuxième observation que l'on peut faire concerne la manière d'écrire. Luther n'est jamais loin de son lecteur. Il écrit ses préfaces presque comme il prêche, leur donnant

même parfois par un « Amen » final un poids particulier. Elles sont donc non seulement une introduction aux textes, mais encore un sermon sur les usages de l'Écriture sainte. De façon très directe, Luther implique son lecteur dans ce qu'il écrit. Il l'invite à étudier par lui-même tel chapitre, le prend à partie ou le met en garde. Il l'interpelle en le tutoyant, comme cela se faisait beaucoup à son époque, mais il l'entraîne également avec lui dans son exploration du texte ou dans les chemins de sa réflexion ; il parle alors en « nous » ou utilise l'expression « nous [autres] chrétiens ».

Mais quel est le public visé par Luther ? Il parle de « gens simples » (*die einfeltigen*), de « ceux dont la connaissance est limitée⁶⁹² » ou de « chaque chrétien ». Il s'agit donc d'un public large, qui n'a pas forcément une grande connaissance de la Bible, de gens ordinaires de l'Allemagne de son temps – à tout le moins ceux qui savent lire l'allemand mais qui ne sont pas passés par l'université. C'est à eux qu'il veut rendre la Bible accessible en la traduisant en allemand. Cependant, on peut se demander si les lecteurs de Luther avaient la culture que supposent nombre de références historiques dans les préfaces, en particulier aux Pères de l'Église, ou encore les renvois à l'exégèse juive. De fait, si les préfaces sont une mine d'informations pour les « simples Allemands », on constate qu'elles s'adressent également à un public cultivé, les docteurs, en particulier ceux de l'Église romaine de son époque. Elles visent aussi les « sectaires », qui pour beaucoup s'opposent à Luther et peuvent être des lettrés et avoir une formation humaniste. Elles s'adressent enfin aux autorités civiles, notamment aux princes. Les préfaces et la traduction de la Bible qu'elles accompagnent apparaissent donc comme un véritable lieu de formation.

⁶⁹² « die ihenigen, so es nicht besser wissen » (WA DB 8, 11, 22.)

1. Du caractère magistériel des préfaces

Par ses préfaces, Luther veut introduire à la lecture de la Bible. Il veut aider ses lecteurs à comprendre le texte, ou du moins certains de ses aspects. Il exprime clairement cette volonté à plusieurs reprises. Mais au-delà de ce dessein général, on trouve bien d'autres fonctions que remplissent les préfaces. En effet, il nous faut répondre à la question : pourquoi Luther veut-il transmettre telle ou telle information ? Son souci majeur, c'est de donner à ses lecteurs les moyens de pouvoir lire lui-même le texte avec profit et en s'affranchissant du magistère de l'Église romaine. Luther était convaincu que l'Évangile était clair et que chacun pouvait le comprendre⁶⁹³. Mais il avait également conscience que certains textes sont difficiles, voire obscurs, en particulier les visions : il voulait donc rendre ces textes plus clairs par ses explications. Les préfaces à l'Apocalypse, à Daniel ou à Ézéchiël sont exemplaires à ce titre. Ce thème de la clarté de l'Écriture revient dans plusieurs préfaces et constituait une préoccupation importante pour le Réformateur. Il appelle son lecteur à se faire sa propre idée quand lui-même n'est pas sûr de quelque chose, et cherche à lui donner les moyens de se forger une opinion. Aussi, tout dans les préfaces est fait pour conduire le lecteur à la compréhension de la Bible. Dans ce parcours, Luther se fait guide. Mais ne crée-t-il pas ainsi un nouveau magistère ?

Dans la brève étude qu'il a consacrée à « L'appareil préfaciel dans les trois éditions marquantes de la Bible⁶⁹⁴ », Hubert Guicharousse considère que d'une certaine façon, c'est bien une « instance magistérielle » qui s'exprime à travers les préfaces. Il souligne en particulier que « l'autorité théologique qu'il [Luther] déploie dans les préfaces va plus loin encore dans la Préface au Nouveau Testament de 1522, puisqu'à la fin de ce texte, il a placé trois paragraphes qui constituent indéniablement une intervention normative de l'auteur-

⁶⁹³ Voir Marc Lienhard, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, 2016, p. 245 et 264.

⁶⁹⁴ Voir H. Guicharousse, « L'appareil préfaciel dans les trois éditions marquantes de la Bible de Luther », in : J.-D. Dubois, B. Roussel (dir.), *Entrer en matière : les prologues*, Paris, 1998, p. 377-389.

traducteur dans le jugement à porter sur les livres ainsi préfacés⁶⁹⁵ ». Il fait référence à l'appendice intitulé *Quels sont les livres les livres essentiels du Nouveau Testament et les plus nobles*. On pourrait ajouter que par certains côtés, Luther revendique aussi le pouvoir non seulement de porter un jugement sur les livres, mais encore de donner la bonne interprétation ou la bonne manière de lire « utilement » la Bible.

Plusieurs affirmations permettent effectivement de considérer que Luther exerce une forme de magistère. Le professeur de théologie, enseignant la Bible, s'exprime et oriente la lecture en fonction de sa découverte réformatrice et de sa distinction fondamentale entre Loi et Évangile. À plusieurs reprises, Luther s'exprime à ce propos de manière très explicite. Ainsi, dans la préface au Nouveau Testament de 1522, il développe sa conception de l'Évangile en s'appuyant sur des références abondantes à l'Ancien Testament. Il rappelle avec force qu'il n'y a qu'un seul Évangile dont il donne une longue définition à partir de laquelle le lecteur saura lire de la bonne manière, affirme-t-il, les livres du Nouveau Testament :

C'est pourquoi il *faut*⁶⁹⁶ tout d'abord savoir qu'il faut se débarrasser de cette opinion fausse qu'il y a quatre évangiles et seulement quatre évangélistes, et rejeter totalement le fait que certains divisent les livres du Nouveau Testament en livres de loi, livres historiques, livres prophétiques et livres sapientiaux. [...] Mais il *faut*⁶⁹⁷ au contraire soutenir fermement ceci [...] de sorte que l'on sache avec certitude qu'il n'y a qu'un seul Évangile, tout comme un seul livre du Nouveau Testament, une seule foi et un seul Dieu qui fait des promesses⁶⁹⁸.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 387.

⁶⁹⁶ C'est nous qui soulignons.

⁶⁹⁷ C'est nous qui soulignons.

⁶⁹⁸ « Darumb ist auff's erste zu wissen, das abzuthun ist der wahn, das vier Euangelia und nur vier Euangelisten sind, und gantz zuverwerffen, das etlich des neuen testaments bucher teyllen, ynn legales, historiales, Prophetales, unnd sapientiales [...], Sondern festiglich zu halten [...], Also das man gewiss sey, das nur eyn Euangelion sey, gleych wie nur eyn buch des neuen testaments, und nur eyn glawb, und nur eyn Gott, der do verheysset. » (WA DB 6, 2, 12-16 ; 21-22.)

En utilisant les termes « il faut savoir » (*ist zu wissen*), Luther souligne de façon impérative ce qu'il considère comme la seule façon de bien comprendre le terme Évangile et le sens de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est également à cette Préface que Luther ajoute en 1522 l'appendice évoqué plus haut⁶⁹⁹ et dans lequel il définit son Canon dans le Canon : *Quels sont les livres essentiels du Nouveau Testament et les plus nobles* : « À partir de tout ce que je viens de dire, tu peux à présent porter un jugement adéquat⁷⁰⁰ sur tous les livres et discerner lesquels sont les meilleurs⁷⁰¹. » Il explique en particulier d'une façon catégorique pourquoi il préfère l'évangile de Jean :

Étant donné que Jean écrit très peu de choses des œuvres du Christ, mais beaucoup de sa prédication, tandis que les trois autres évangélistes relatent beaucoup de ses œuvres et peu de ses paroles, l'évangile de Jean est l'évangile principal, unique, délicieux, véritable et *il faut*⁷⁰² le préférer de très loin aux trois autres et l'élever plus haut qu'eux⁷⁰³.

Pour établir le caractère apostolique d'un écrit, Luther prend comme critère : « *Was Christum treibet* », « ce qui annonce [littéralement, promeut] le Christ », à partir duquel il a sélectionné les livres essentiels. Il a donc mis à la marge, en fin du Canon du Nouveau Testament, ceux dont il ne peut affirmer l'apostolicité – du point de vue non pas tant historique que kérygmatic. Il fixe donc ce qui est essentiel dans le Nouveau Testament et exhorte le lecteur à le suivre sur ce point. Il termine la Préface au Nouveau Testament par

⁶⁹⁹ Voir p. 64ss.

⁷⁰⁰ C'est nous qui soulignons.

⁷⁰¹ WA DB 6, 10, 9-10.

⁷⁰² C'est nous qui soulignons.

⁷⁰³ « Weyl nu Johannes gar wenig werck von Christo, aber gar viel seyner predigt schreybt, widderumb die andern drey Euangelisten viel seyner werck, wenig seyner wort beschreyben, ist Johannis Euangelion das eynige zartte recht hewbt Euangelion und den andern dreyen weyt weyt fur zu zihen und hoher zu heben. » (WA DB 6, 10, 24-27.)

ces mots : « Voilà, maintenant plonge-toi dans les livres du Nouveau Testament afin que *tu saches* les lire de cette manière-là⁷⁰⁴ », c'est-à-dire comme lui-même vient de le montrer.

Nous trouvons dans la Préface aux Romains un autre exemple éloquent de ce procédé. À la fin de l'explication du vocabulaire de l'épître, Luther précise : « Si tu ne comprends pas ces mots de cette manière, tu ne comprendras jamais cette épître de saint Paul ni aucun livre de l'Écriture sainte. C'est pourquoi, garde-toi de tous les docteurs qui emploient ces mots autrement⁷⁰⁵ [...]. » C'est lui qui définit la nouvelle manière de lire et de comprendre l'Écriture.

Dans sa conclusion à la préface à l'Ancien Testament, Luther résume comment il convient selon lui de lire la première partie de la Bible : « Ce sera suffisant pour cette fois-ci comme brève introduction sur la manière de chercher le Christ et l'Évangile dans l'Ancien Testament⁷⁰⁶. » Il donne ainsi une instruction pour que le lecteur lise utilement l'Ancien Testament, selon sa méthode. De la même manière, lorsqu'il oriente le lecteur vers une certaine manière de lire l'Apocalypse ou Daniel, ou encore les derniers chapitres du prophète Ézéchiel, il livre l'interprétation qu'il estime la seule bonne et correcte.

Un dernier élément vient renforcer ce caractère magistériel des préfaces. Il s'agit du style d'exhortation en forme de sermon que prennent certaines préfaces, en particulier certaines injonctions à lire tel livre biblique, ponctuées par un « Amen » final. Ces éléments donnent du poids et de l'autorité à ce qui vient d'être dit, et excluent même la possibilité d'une discussion. Luther forge ainsi un nouveau magistère de l'Église évangélique, et l'on peut se demander si ces préfaces ont véritablement favorisé l'accès à la pleine autonomie de leurs lecteurs.

Toutefois, plusieurs éléments amènent à nuancer l'affirmation du caractère magistériel des préfaces. Observons tout d'abord que, dans nombre de préfaces, Luther

⁷⁰⁴ WA DB 6, 11, 5-6.

⁷⁰⁵ WA DB 7, 13, 22-24.

⁷⁰⁶ WA DB 8, 31, 17-18.

renvoie le lecteur à lui-même et affirme qu'il ne veut pas l'empêcher de comprendre ou de considérer tel livre autrement que lui ne le fait. Ainsi, il conclut la préface à l'épître de Jacques, dans laquelle il se montre pourtant très critique à l'égard de cette épître, par la remarque suivante : « Je ne peux pas le mettre parmi les vrais livres essentiels. Mais en faisant cela, je ne veux empêcher personne de l'y mettre et de l'élever comme il lui plaît, car il contient néanmoins beaucoup de bonnes paroles⁷⁰⁷. » On trouve une observation du même genre au début de la première préface à l'Apocalypse de 1522 : « Ce livre, l'Apocalypse de Jean, je laisse également chacun en penser ce qu'il veut, je ne veux lier personne à mes opinions ou à mon jugement. Je dis ce que je ressens⁷⁰⁸. »

On observe que Luther laisse souvent le lecteur seul juge quand il s'agit de décider si un livre est apostolique ou non, ou s'il a sa place dans le canon biblique. Il le laisse juge également quand il s'agit de questions de traduction. Mais il le fait plus rarement quand il s'agit de questions d'interprétation, comme c'est le cas dans la préface à l'Apocalypse de 1530. Luther présente son interprétation en ces termes : « Nous voulons donner matière à réfléchir aux autres esprits plus élevés et faire part de nos réflexions au grand jour⁷⁰⁹. » Luther invite son lecteur à se faire sa propre idée, à réfléchir à la signification du livre par lui-même, mais à en s'aidant toutefois de ses propositions.

Un dernier élément retiendra notre attention. L'appendice *Quels sont les livres essentiels* ne figure pas dans les éditions de la Bible complète à partir de 1534. Il nous semble que cela atténue le caractère magistériel de la préface au Nouveau Testament : Luther n'avait plus besoin de présenter explicitement une hiérarchie des livres bibliques, dans la mesure où il avait donné, à travers toutes les préfaces, les informations nécessaires pour que chacun pût se faire une idée de l'importance de tel ou tel livre. Si le lecteur a besoin d'un guide, d'un « magistère » pour comprendre les notions fondamentales de la

⁷⁰⁷ WA DB 7, 387, 16-18.

⁷⁰⁸ WA DB 7, 404, 1-2.

⁷⁰⁹ WA DB 7, 409, 21-22.

théologie luthérienne ou pour recevoir des explications qui rendent clair le texte, c'est afin de pouvoir ensuite être seul avec la Bible et la comprendre par lui-même.

2. Les fonctions des Préfaces

Par le terme de fonction, nous désignons la ou les visées poursuivies par le Réformateur dans les préfaces. Il s'agit pour nous de répondre à la question suivante : qu'a voulu faire Luther avec ses préfaces ? L'étude détaillée des Préfaces a fait ressortir leur diversité, tant en ce qui concerne leur genre, leur style que leur fond. L'étude que nous avons menée permet de conclure que cette diversité ne doit rien au hasard ni à des hésitations de Luther, mais que le Réformateur a adapté le style des préfaces aux livres concernés. Par conséquent, les préfaces remplissent auprès des lecteurs différentes fonctions que nous allons tenter de décrire et analyser. Ces fonctions peuvent évoluer lorsque Luther modifie ou réécrit une préface, comme il l'a fait par exemple pour la préface à l'Apocalypse. Chaque préface ne constitue pas nécessairement un genre pur : le plus souvent, une préface revêt plusieurs fonctions, même si l'une d'entre elles domine, comme c'est le cas de la fonction « Sommaire » dans les préfaces de 1522.

A. La fonction « justification de la traduction »

Nous désignons par « justification de la traduction » les commentaires que fait Luther à propos de sa traduction de la Bible. On trouve trois types de remarques : celles qui se rapportant aux langues – l'hébreu et l'allemand –, celles concernant les difficultés rencontrées par Luther et ses choix de traduction, et enfin des remarques critiques, voire polémiques par rapport aux autres traductions. Ces remarques ont pour objectif d'expliquer et de justifier son travail de traducteur, mais également de faire comprendre au lecteur la valeur de cette traduction nouvelle en langue vernaculaire. Cette fonction est surtout présente

dans les préfaces aux livres de l'Ancien Testament à partir de 1523, peut-être en raison des difficultés plus grandes rencontrées par Luther pour traduire à partir de l'hébreu. Par ces remarques, Luther s'inscrit dans la continuité de Jérôme qui, dans ses prologues, a défendu ses choix de traduction, en particulier à partir de l'hébreu et non plus de la Septante⁷¹⁰. Mais contrairement à Jérôme qui le plus souvent leur consacrait l'essentiel de ses préfaces, Luther ne leur consacre que quelques lignes dans un nombre limité de préfaces, et il ne se justifie pas de traduire l'Ancien Testament à partir de l'hébreu.

a. Les langues

À plusieurs reprises, Luther s'exprime sur les qualités respectives de l'hébreu et de l'allemand. Il vante la richesse de vocabulaire et d'images de la langue hébraïque, « ce en quoi elle surpasse aussi toutes les langues⁷¹¹ » ; selon lui, c'est la raison pour laquelle on l'appelle langue sainte. Il se plaint par contre de la pauvreté de l'allemand, voire de son inadéquation à bien rendre l'hébreu. Ainsi écrit-il dans la préface au Psautier de 1524 :

La langue hébraïque est si riche qu'aucune langue ne pourra jamais vraiment l'égaliser. En effet, elle a beaucoup de mots qui veulent dire chanter, louer, glorifier, honorer, se réjouir, affliger, etc., là où nous en avons à peine un. Et dans les choses divines et saintes en particulier, elle est si riche en mots qu'elle a bien dix noms par lesquels elle nomme Dieu, là où nous n'avons rien de plus que le seul mot « Dieu ». Par conséquent, elle peut à juste titre être appelée langue sainte⁷¹².

Luther veut faire comprendre à ses lecteurs combien il lui a été difficile d'exprimer en allemand ce que dit le texte original. Il s'exprime également à ce sujet dans la préface à

⁷¹⁰ Voir à ce sujet M. E. Schild, *Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel*, p. 13-31.

⁷¹¹ WA DB 10 I, 94, 9-10.

⁷¹² « Es ist die Ebreische sprache so reiche, das keyne sprach sie mag gnugsam erlangen. Denn sie hat viel wörter die da, singen, loben, preysen, ehren, frewen, betrüben etc. heyssen, da wyr kaum eynes haben. Und sonderlich ynn göttlichen heyligen sachen ist sie reich mit Worten, das sie wol zehen namen hat, da sie Gott mit nennet, da wyr nicht mehr haben denn das eynige wort, Gott, das sie wol billich eyn heylige sprache heyssen mag. » (WA DB 10 I, 94, 1-7.)

Esaïe : « Et nous, nous avons appliqué tout notre zèle possible pour qu'Ésaïe parle un allemand bon et clair, quoiqu'il s'y soit mis avec difficulté et s'y soit beaucoup opposé. Ainsi, ceux qui savent bien l'allemand et l'hébreu le verront bien⁷¹³. »

b. Les choix de traduction

À plusieurs reprises, Luther fait part de ses difficultés de traduction. Nous l'avons vu à propos du prophète Esaïe, mais il s'en ouvre également dans la préface à Job dans laquelle il commence en 1524 par une remarque qu'il supprimera après 1525 – ainsi que dans l'édition complète de la Bible de 1534 : « Le livre de Job n'est pas un livre difficile à cause du sens, mais seulement à cause de la langue⁷¹⁴. »

Luther s'exprime à plusieurs reprises sur sa méthode et sur ses choix de traduction pour des livres de l'Ancien Testament, mais jamais pour le Nouveau Testament. Il est vrai que ses indications complètent et précisent ce qu'il a développé dans la *Missive sur la traduction* de 1530⁷¹⁵. Dans cet écrit, il s'explique en détails sur le choix de traduire « par la foi seule » dans Romains 3, 23, le mot « seule » ne figurant pas dans le texte grec⁷¹⁶. Mais alors que le choix de cette formule exprime un élément fondamental de sa théologie, il n'en dit rien dans la préface aux Romains. Par contre, Luther explique à plusieurs reprises de manière plus précise ses choix de traduction dans l'Ancien Testament⁷¹⁷ pour faire comprendre à ses lecteurs combien il a été malaisé de rendre en allemand l'original hébreu. Toutefois il ne voulait pas faire de ses préfaces un lieu de polémique sur ces questions de traduction, réservant ce type de remarques pour d'autres écrits. Il le dit expressément dans la *Postface au psautier* de 1531, dans laquelle il invite son lecteur à se reporter à ses

⁷¹³ WA DB 11 I, 23, 14-17.

⁷¹⁴ WA DB 10 I, 5, 1-2. Luther a d'ailleurs fait part de ses difficultés à traduire le livre de Job dans une lettre à son ami Spalatin du 23 février 1524.

⁷¹⁵ *Missive sur la traduction et sur l'intercession des saints*, in : M. Lienhard et M. Arnold (dir.), Luther, *Œuvres*, t. II, p. 437-457 (traduction H. Guicharrouse).

⁷¹⁶ Selon les explications de Luther, cette précision est induite par le sens du texte et la construction de la phrase.

⁷¹⁷ Voir par ex. p. 147ss ou p. 216.

*Sommaires sur les psaumes et fondements de la traduction*⁷¹⁸. Dans cette même postface au psautier de 1531, dans laquelle il évoque la révision de sa traduction du psautier, il présente la manière dont sa traduction a évolué: le psautier de 1528 est « en beaucoup d'endroits, plus proche de l'hébreu et plus éloigné de l'allemand ; celui-ci [de 1531] est plus proche de l'allemand et plus éloigné de l'hébreu⁷¹⁹ ». Luther explique ainsi à ses lecteurs les enjeux de la traduction et ses choix. Mais il fait aussi part de certaines hésitations dans la préface au psautier de 1524, par exemple à propos de l'expression « miséricorde et vérité », qu'il a traduite par « *Guete und trewe* ». Il renvoie à une expression fréquemment utilisée par les Allemands : « il m'a témoigné de l'amour et de la fidélité » et ajoute : « Mais je n'ai pas osé prendre le risque de traduire aussi librement en allemand⁷²⁰. »

Luther oppose deux conceptions de la traduction : la traduction littérale et la traduction d'après le sens – ou équivalence dynamique –, qui privilégie la langue cible plutôt que le mot à mot de l'original. Luther a délibérément préféré la clarté de langue cible, en cherchant les expressions utilisées par les Allemands dans leur quotidien, à la structure de la langue source. Il conclut la préface à Job (1524) par ces mots : « Et si l'on devait traduire partout mot à mot et non le plus souvent d'après le sens (comme le veulent les Juifs et les traducteurs inintelligents), personne ne pourrait le comprendre⁷²¹. » On retrouve dans ses choix de traduction le souci de clarté du texte que nous avons déjà évoqué⁷²².

c. La défense de sa traduction

À plusieurs reprises, Luther défend sa traduction et cherche à en montrer les qualités par rapport à celles de ses devanciers. Dans la préface à Job de 1524, il se prémunit même de critiques à venir : « À cause de cela, je considère que cette troisième partie [de l'Ancien

⁷¹⁸ Voir WA DB 10 I, 590, 48.

⁷¹⁹ WA DB 10 I, 590, 46-48.

⁷²⁰ WA DB 10 I, 94, 15-17.

⁷²¹ WA DB 10 I, 6, 1-4.

⁷²² Voir p. 119ss.

Testament] sera forcément l'objet de railleries et sera blâmée par les raisonneurs qui diront que c'est un tout autre livre que celui qui se trouve dans la Bible latine. Celle-là, nous la mettons de côté⁷²³. » Mais il défend aussi sa traduction contre ceux qui prétendraient faire mieux et il explique pourquoi il rejette la Vulgate : il a voulu donner un texte plus clair et plus intelligible, qui évite de mal comprendre le livre de Job. Dans la préface au prophète Esaïe, il affirme, après avoir expliqué le soin qu'il a apporté à sa traduction : « mais ceux qui le verront le plus, ce sont les esprits présomptueux qui s'imaginent être capables de tout. En effet, [Esaïe] a été très éloquent en hébreu de sorte que la langue allemande, inadaptée, lui convenait mal⁷²⁴. » Il critique donc les autres traductions faites par des personnes qu'il tient pour présomptueuses et pour incapables de bien traduire le texte biblique. Nous en trouvons un autre exemple dans la préface au Siracide : « Que celui qui désire savoir le travail que cela nous a coûté pour traduire ce livre en allemand confronte notre allemand à tous les autres exemplaires anciens ou récents, à la fois en grec, en latin et en allemand : de la sorte, l'œuvre rendra témoignage aux maîtres⁷²⁵. » Il dénonce en passant ceux « qui veulent faire les malins » et qui, par leurs traductions, ont rendu ce livre méconnaissable et incompréhensible. Luther veut ainsi montrer à son lecteur avec quel sérieux et quel souci d'un allemand clair et accessible à tous il a travaillé, afin de rendre les livres bibliques compréhensibles pour tous.

Sa préoccupation est donc de faire comprendre à son lecteur qu'il a affaire à une traduction qui n'a été pas toujours été facile à réaliser, et de lui expliquer, ainsi qu'à ses adversaires, le sérieux et la rigueur de son travail et le soin qu'il y a apportés. Il veut lui faire prendre conscience de la valeur de sa Bible allemande. En effet, il est convaincu que les faiblesses des anciennes traductions sont si manifestes que point n'est besoin de justifier la nécessité d'une traduction nouvelle.

⁷²³ WA DB 10 I, 6, 8-10

⁷²⁴ WA DB 11 I, 23, 16-18.

⁷²⁵ WA DB 149, 1-4.

Toutefois, la plupart de ces remarques ont disparu dans les éditions de la Bible complète à partir de 1534. En effet, autant elles pouvaient être nécessaires au moment de la parution de nouvelles parties de la Bible, autant elles ne l'étaient plus en 1534 dans la mesure où ces différentes parties étaient déjà sur le marché et donc connues.

B. La fonction « critique »

Nous appelons « fonction critique » l'ensemble des remarques que fait le Réformateur au sujet de la place des livres dans le Canon, ou encore les remarques de critique littéraire concernant certains livres. Par cette fonction, Luther veut informer ses lecteurs sur le statut des livres bibliques et leur montrer comment la Parole de Dieu se dit à travers des paroles humaines. Ainsi que nous l'avons constaté à plusieurs reprises, Luther fait preuve d'une grande liberté vis-à-vis du Canon ; il en bouleverse l'ordre – sans toutefois remettre fondamentalement en question celui du Canon de la Vulgate. Mais il fait preuve également d'une certaine liberté vis-à-vis du texte biblique, en faisant la distinction entre le cœur du message, le Christ, et la forme, ainsi qu'il le fait dans la Préface à l'Ancien Testament en parlant des histoires bibliques : « Ce sont des langes simples et ordinaires, mais précieux est le trésor, le Christ qui y est couché⁷²⁶. »

Cette fonction critique se présente sous deux formes. D'une part, Luther fait des remarques critiques quant à l'apostolicité ou la canonicité de certains livres en fonction de critères bien précis : le Christ comme centre de l'Écriture, la cohérence interne avec les autres livres bibliques, ou encore la cohérence historique. Les exemples les plus criants sont son jugement sur l'épître de Jacques, qu'il juge non apostolique, et celui sur l'Apocalypse dans la première préface de 1522 : il affirme explicitement ne pas savoir quoi faire de ce livre parce qu'il ne renferme que des visions, à la différence des autres livres bibliques.

⁷²⁶ WA DB 8, 13, 7-8.

D'autre part, Luther fait des remarques de critique littéraire et donne des explications sur l'auteur, la nature, la forme et la composition d'un livre. On en trouve des exemples dans la Préface à l'Ancien Testament lorsqu'il explique la répétition des lois ou le fait que les lois soient données pêle-mêle, ou dans la Préface au livre de Jonas quand il discute l'identité de ce dernier. On en trouve aussi d'autres exemples dans certaines préfaces aux prophètes dans lesquelles le livre est présenté comme une compilation de plusieurs prophéties ou encore dans les préfaces aux livres deutérocanoniques, quand il aborde les questions de la place de ces livres dans la Canon. On voit par là combien Luther est moderne ; il est d'une certaine manière un précurseur de la méthode historico-critique, mais il annonce également le genre de préfaces que l'on trouve dans les Bibles actuelles.

C. La fonction « Sommaire »

Nous appelons fonction « Sommaire » la manière de présenter un livre sous forme de résumé. L'objectif poursuivi par Luther est de donner au lecteur un aperçu plus ou moins développé du contenu d'un livre biblique, afin qu'il puisse se faire une idée de ce qu'il va y trouver. Cette fonction revêt plusieurs formes, en fonction des livres abordés et des circonstances de rédaction des préfaces.

Cette fonction est aisément identifiable, grâce à l'usage de l'expression « au chapitre ». Cette expression peut précéder le résumé du chapitre, comme dans la préface à l'épître aux Philippiens : « Au chapitre 3, il rejette la justice humaine⁷²⁷ [...] » et ensuite : « Au chapitre 4, il les exhorte à la paix⁷²⁸ [...] ». Mais ce marqueur peut également suivre le résumé du chapitre. Ainsi, dans la préface au prophète Zacharie, on trouve un résumé du début du livre qui s'achève par « Cela, il le fait jusqu'au chapitre 5⁷²⁹ », avant que Luther ne poursuive son propos par une présentation résumée de chaque chapitre ou groupe de

⁷²⁷ WA DB 7, 211, 11.

⁷²⁸ WA DB 7, 211, 16.

⁷²⁹ WA DB 11 II, 329, 9-10.

chapitres. On en trouve un autre exemple dans la Préface à l'épître aux Éphésiens, dans laquelle il termine le résumé d'un chapitre par : « C'est ce qu'il fait au chapitre 4⁷³⁰ ».

Ce « sommaire » peut consister en un simple résumé chapitre par chapitre (ou groupe de chapitres par groupe de chapitres), dans lequel Luther se contente de rappeler l'essentiel du contenu, sans autre commentaire. Ce résumé peut faire suite à la présentation des circonstances dans lesquelles a été écrit tel ou tel livre, comme dans la Préface à l'épître aux Galates, ou à la présentation de l'argument, dans lequel Luther présente le propos principal de l'écrit en question. On en trouve un bel exemple dans la Préface à la première épître de saint Pierre : « Cette épître, saint Pierre l'a écrite aux païens convertis. Il les exhorte à être persévérants et à croître dans la foi à travers toutes sortes d'épreuves et de bonnes œuvres⁷³¹. »

Dans d'autres préfaces, le résumé n'est que partiel et n'est présent que pour un ou deux chapitres. C'est le cas dans certaines préfaces aux prophètes, comme par exemple dans celle au prophète Sophonie, où Luther ne donne le résumé que d'un seul chapitre : « Au chapitre 3, il prophétise [...] au sujet du royaume du Christ⁷³². » Dans d'autres préfaces, essentiellement celles aux prophètes, le sommaire est un résumé général qui présente de manière structurée les grands thèmes abordés par le prophète. Tel est le cas dans les préfaces à Esaïe et Jérémie, dans lesquelles Luther présente en trois points les différents aspects de la prophétie. Parfois, ce résumé est davantage développé et peut même prendre la forme d'un commentaire. Ainsi, dans la Préface à la deuxième épître aux Corinthiens, Luther écrit : « Aux chapitres 8 et 9, il les exhorte à apporter, en ces temps de famine, par de la nourriture matérielle, un soutien et une aide aux saints de Jérusalem, qui dès le début avaient tous fait don de leurs biens, Actes 4⁷³³ [32-35]. » En renvoyant ici au récit de Actes 4, il ajoute une

⁷³⁰ WA DB 7, 191, 12.

⁷³¹ WA DB 7, 299, 1-4.

⁷³² WA DB 11 II, 311, 21-22.

⁷³³ WA DB 7, 139, 25-27.

explication qui éclaire la compréhension du texte. Dans la deuxième partie de la Préface à l'épître aux Romains, ou dans celles à l'Apocalypse ou au prophète Daniel, la part de commentaire est dominante : la fonction « Sommaire » est alors étroitement associée à d'autres fonctions.

Cette fonction est commune à de nombreuses préfaces, mais elle est la plus présente dans les préfaces aux épîtres de 1522, sans doute parce qu'il était apparu à Luther que c'était le meilleur moyen de présenter les épîtres. Mais on la trouve également dans certaines préfaces aux petits prophètes en 1532, qui comme nous l'avons dit dans notre analyse, sont proches des préfaces aux épîtres. Nous ferons une dernière remarque à propos de cette fonction. Nous avons observé dans notre étude que la manière de résumer un texte est une façon de mettre l'accent sur certains points théologiques particuliers. Le résumé n'est donc jamais neutre et permet toujours à Luther d'insister sur un point qui lui semble important en fonction des circonstances, du sujet du chapitre, ou parce qu'il souligne un aspect de sa théologie.

C. La fonction « Introduction »

Nous désignons par fonction « Introduction » les remarques explicatives ou historiques qui permettent au lecteur de mieux entrer dans le texte et de pouvoir en aborder le sens. Il peut s'agir d'informations sur les circonstances de la rédaction d'un écrit, comme par exemple dans la Préface aux Galates :

Les Galates avaient été conduits par saint Paul de la Loi à la vraie foi chrétienne et à l'Évangile. Mais après son départ vinrent les faux apôtres, qui étaient les disciples des vrais apôtres ; ils firent revenir les Galates en arrière et leur firent croire qu'ils seraient sauvés par les œuvres de la Loi et qu'ils commettraient un péché s'ils n'observaient

pas les œuvres de la Loi, comme le recommandaient aussi certaines personnes importantes à Jérusalem, Actes 15⁷³⁴ [1].

La fonction « introduction » peut aussi prendre la forme d'une indication sur la manière d'entrer dans la compréhension d'un livre biblique. La préface à Ésaïe (1528) en est un exemple intéressant. En voici le début :

Celui qui veut lire avec profit le saint prophète Esaïe et mieux le comprendre ne méprisera pas mon conseil ni mes indications (si du moins il n'a ou ne sait rien de mieux). Premièrement, il ne devrait pas passer sur le titre ou le début de ce livre, mais il devrait apprendre à le comprendre le mieux possible, afin qu'il ne s' imagine pas comprendre très bien Esaïe et n'ait par la suite à souffrir qu'on dise qu'il n'a encore jamais compris ni le titre ni la première ligne, sans parler du livre du prophète tout entier. En effet, il faut tenir ce titre pour une explication et un éclairage de tout le livre⁷³⁵.

Dans cette introduction, Luther présente une méthode pour permettre à son lecteur de bien comprendre le prophète. Dans la suite de la préface, il donne de nombreuses indications historiques et géographiques qui permettent de situer le contexte dans lequel le prophète a exercé son ministère. Par ces deux aspects, cette préface remplit particulièrement bien cette fonction d'introduction.

⁷³⁴ « Die Galater waren durch S. Paulum zu dem rechten Christen glauben, und ins Euangelium von dem Gesetz gebracht. Aber nach seinem abschied kamen die falschen Apostel, die der rechten Apostel Jünger waren, und wandten die Galater wider umb, das sie glaubten, Sie müsten durch des Gesetzes werck selig werden, und theten sünde, wo sie nicht des gestzes werck hielten. Wie Act. xv Auch etliche zu Jerusalem hohe Leute furgaben. » (WA DB 7, 173, 1-10.)

⁷³⁵ « Wer den heiligen Propheten Jesaïam wil nützlich lesen, und deste bas verstehen, Der lasse jm (so ers nicht besser hat oder weis) diesen meinen rat und anzeigung nicht veracht sein. Zum ersten, Das er den Titel oder anfang dieses buchs nicht überhüpffe, sondern auff's aller beste lerne verstehen. Auff das er sich nicht düncke, er verstehe Jesaïam fast wol, und müsse darnach leiden, das man sage, Er habe den Titel und erste zeil noch nie verstanden, schweig denn, den gantzen Propheten. Denn derselbige Titel ist fast fur eine glose und liecht zu halten über das gantz Buch. » (WA DB 11 I, 17, 1-9.)

Mais avec Armbruster, il faut en souligner une autre modalité. Il montre qu'il s'agit aussi pour Luther d'introduire au vocabulaire biblique⁷³⁶ afin que le lecteur puisse bien saisir le message biblique. C'est ce qui ressort de la première partie de la préface aux Romains, dans laquelle Luther explique un certain nombre de concepts théologiques. Il en va de même dans la première préface au psautier de 1524 où, pour des raisons de traduction, Luther explique des paires de termes comme « miséricorde et vérité » ou « jugement et justice », ainsi que nous l'avons montré dans l'analyse de cette préface.

E. La fonction « commentaire »

Nous appelons fonction « commentaire » celle par laquelle Luther explique de façon détaillée tout ou partie d'un livre. Le commentaire peut être plus ou moins développé. Il s'agit essentiellement pour Luther d'expliquer des difficultés du texte, ou d'en montrer la portée pour le lecteur. Elle peut revêtir plusieurs aspects. Elle peut se présenter comme un bref commentaire dans le résumé. On en trouve un exemple dans la deuxième préface à la première épître aux Corinthiens de 1530, lorsque Luther résume le chapitre 5 et explique : « Par cela il nous indique le bon usage de l'excommunication : elle doit être décidée avec le consentement des croyants et à propos des vices publics, comme le Christ l'enseigne en Matthieu 18⁷³⁷. » Ces remarques sont l'occasion pour Luther d'expliquer la pensée de Paul en l'appliquant à son époque.

Mais cette fonction peut aussi se présenter sous forme d'une longue explication précise et détaillée du texte. Les deux exemples les plus typiques sont la deuxième Préface à l'Apocalypse et la Préface à Daniel. Cette dernière est une présentation commentée des six premiers chapitres du livre, en particulier des visions dont Luther donne un commentaire et une interprétation historiques. Enfin, dans l'ajout de 1541 à propos du chapitre 11, il s'agit

⁷³⁶ Voir dans J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden*, le chapitre V : « Die Vorreden als Einführung in die biblische Sprache. » p. 93-109.

⁷³⁷ WA DB 7, 85, 32-35.

d'un commentaire verset par verset du chapitre, qui se présente aussi comme une virulente diatribe contre le pape. Ainsi, dans ce cas, la fonction « commentaire » est liée à une autre fonction.

Cette fonction se trouve également dans la préface à Ézéchiël, lorsque Luther interprète la vision du chapitre 1, ou dans certaines parties des préfaces aux prophètes dans lesquelles Luther explique tel ou tel détail de manière approfondie. Dans tous les cas, il s'agit d'une proposition d'interprétation du texte qui doit permettre au lecteur d'accéder à un sens plus clair tel que Luther le comprend.

F. La fonction « polémique »

Par fonction polémique, nous désignons les attaques que Luther adresse à ses adversaires. Il veut ainsi non seulement informer son lecteur des dangers auxquels il peut être confronté, mais aussi le mettre en garde contre ces menaces et lui faire prendre conscience que la Fin est proche. La fonction polémique a donc une dimension eschatologique. Elle prend une part de plus en plus importante dans les préfaces à partir de 1530, et elle est particulièrement présente dans les textes de 1541. Une des caractéristiques majeures est la diabolisation de plus en plus marquée, mais à des degrés divers, des adversaires de Luther. La polémique vise le clergé de son temps, le pape et la papauté, « le Turc », les Juifs, les opposants internes à la Réformation et les « tyrans », tous unis dans une sorte de conspiration du diable contre l'Évangile. On ne s'étonnera pas de constater que la polémique la plus virulente et la plus développée concerne le pape et les Juifs.

a. Contre les tyrans

À plusieurs reprises, Luther s'en prend aux princes en leur reprochant de se comporter comme des tyrans. Dans la préface à la Sagesse de Salomon, il souligne que ce

livre vise les tyrans, en menaçant les souverains de ce monde qui font mauvais usage de l'autorité et du pouvoir qu'ils tiennent de Dieu. Il en va de même lorsque Luther résume les chapitres 4 et 5 de Daniel. Il parle d'un exemple donné contre les « despotes sanguinaires et contre les tyrans ». À plusieurs reprises, Luther s'en prend à eux pour dénoncer leurs attaques contre les chrétiens évangéliques.

b. Contre le clergé

À propos du clergé de son temps, Luther dénonce surtout sa paresse et son comportement. Voici par exemple ce qu'il écrit dans la préface à la deuxième épître aux Thessaloniens : « Au chapitre 3, il donne quelques exhortations : il dit en particulier qu'ils doivent punir les paresseux qui ne se nourrissent pas de leurs propres mains. Et s'ils ne s'amendent pas, ils doivent les éviter, ce qui est une parole très dure contre le clergé d'aujourd'hui⁷³⁸. » Luther exhorte indirectement les adeptes de la foi évangélique à s'abstenir de relations avec le clergé, car il ne voit pas de changement dans leur comportement. Il dénonce également dans ses diatribes contre le pape tous les excès des évêques, qu'il traite de « voleurs de prébendes » et de « profiteurs ».

c. Contre le pape et la papauté

Cette polémique est récurrente dans les préfaces, mais elle va en s'amplifiant au fil des années, surtout à partir de 1530. Elle s'exprime de façon particulièrement virulente dans les préfaces à l'Apocalypse et au livre de Daniel. Luther traite le pape d'Antéchrist, mais cela n'est pas nouveau puisqu'il l'a fait dès 1520. S'il le fait à mots couverts dans la préface à Daniel de 1530, il l'affirme ouvertement dans la version de cette préface de 1541. Et dans l'ajout du commentaire du chapitre 12, comme il l'a déjà fait dans la préface à l'Apocalypse

⁷³⁸ WA DB 7, 251, 18-20.

de 1530, Luther dénonce par le menu tous les travers, les excès, les malversations du pape dans les domaines temporels et spirituels. Il vise en particulier les canons de la messe comme la pire des idolâtries. Nous ne revenons pas en détail sur les propos tenus par Luther – nous les avons présentés dans notre analyse de cette préface – ni sur la grossièreté de certains d’entre eux. Relevons toutefois que cette polémique devient peu à peu l’expression d’une violente haine contre le pape. Mais cette polémique s’exprime aussi à travers l’annonce de l’affaiblissement du pape par l’Évangile, que Luther a remis en lumière. Il dénonce alors sa résistance à la Parole de Dieu et voue également aux gémonies tous ceux qui, malgré la Réformation, restent attachés au pape. Un dernier trait de cette polémique doit être relevé : si Luther assimile le pape à l’Antéchrist, c’est aussi pour renforcer le sentiment d’imminence de la Fin ; le pape est la manifestation du dernier accès de rage du diable, qui précède le Jugement dernier.

d. Contre « le Turc »

Les Turcs sont les adversaires militaires de la chrétienté par lesquels Luther est confronté à l’islam. En raison de leurs récents succès militaires entre 1526 et 1529, mais aussi de leurs conquêtes passées, Luther les perçoit comme une grande menace⁷³⁹. Il veut donc ouvrir les yeux de ses contemporains sur leur véritable signification. Les arguments de la polémique ne se trouvent que dans les préfaces à partir de 1529, lorsque la menace a été la plus forte après le siège de Vienne. Luther les attaque parce qu’ils renient le Christ en plaçant Mahomet au-dessus de lui, mais aussi parce qu’ils maltraitent et font souffrir la chrétienté. Il les associe à Gog et Magog dans la préface à l’Apocalypse, c’est-à-dire qu’ils sont des agents du diable, et comme le pape, la « dernière colère du diable ». Ils sont eux

⁷³⁹ Voir Marc Lienhard, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l’histoire*, Genève, 2016, p. 485-492 ; Matthieu Arnold, *Luther*, Paris, 2017, p. 391-399.

aussi un des signes de la fin des temps. Cependant, Luther ne les assimile jamais à l'Antéchrist.

e. Contre les Juifs

C'est la deuxième polémique la plus fréquente dans les préfaces⁷⁴⁰. On ne peut cependant parler de cette polémique sans faire état d'une difficulté, celle de savoir si Luther parle des Juifs de l'histoire biblique ou des Juifs contemporains. Il nous semble même que Luther entretient parfois volontairement cette ambiguïté. Nous ne nous arrêterons donc pas aux préfaces dans lesquelles Luther ne fait référence qu'à l'histoire biblique. Les Juifs y sont souvent cités comme exemple négatif. Comme la polémique contre le pape, la polémique contre les Juifs enfle au fil des années et culmine dans les préfaces de 1541 ; ces dernières préfigurent les écrits violents de 1543. Par cette polémique, Luther veut mettre les Allemands en garde contre les Juifs et contre les tendances judaïsantes au sein de l'Église évangélique.

Dans les préfaces de 1522, il en est très peu question. Le reproche que Luther adresse aux Juifs, c'est essentiellement leur hypocrisie parce qu'ils n'auraient qu'une obéissance de façade à la Loi. S'ajoute dès la préface aux Romains le reproche contre leur orgueil à se prétendre enfants d'Abraham alors qu'Abraham est un exemple de foi, et que seuls ceux qui vivent par la foi sont peuple de Dieu. Enfin, en rappelant que Juifs et païens sont tous pécheurs et doivent tous être sauvés par la foi, par grâce, Luther les met sur un pied d'égalité avec les païens : ils seront fondus dans la masse de ceux qui croient ou ne croient pas. Ils perdent ainsi leur place particulière.

Dans la préface à l'Ancien Testament, Luther évoque leurs désobéissances et leur idolâtrie. Il dénonce leur attachement excessif à la Loi en rappelant que l'amour est au-

⁷⁴⁰ Sur la question des relations de Luther avec les Juifs, voir M. Lienhard, *Luther, ses sources*, p. 477-484. Voir également M. Arnold, *Luther*, p. 506-512. On se reportera aussi à l'étude de Th. Kaufmann, *Luthers Juden*, Stuttgart, 2015, qui a été traduite en français par J.-M. Tétaz, *Les juifs de Luther*, Genève, 2017.

dessus de la stricte observance de la Loi : il reproche en particulier aux Juifs de négliger l'amour en refusant de se mêler aux Allemands. Mais Luther va plus loin encore : l'Évangile signifie la fin de l'Ancienne alliance, et donc pour lui la fin du judaïsme.

C'est à partir de sa lecture christologique radicale de l'Ancien Testament que Luther en arrive à cette conclusion. En 1524, on voit poindre les critiques contre l'exégèse juive, trop tatillonne sur le sens des mots ; la critique se fera plus véhémement dans les préfaces de 1541 à Ézéchiël, dans lesquelles il leur reproche de « torturer » la Parole de Dieu et il montre, avec ironie les impossibilités auxquelles conduit l'exégèse rabbinique. Le ton se durcit encore en 1530 : dans la préface à l'Apocalypse, il associe les Juifs à la menace fantasmée des mythiques Juifs rouges, membres avec les Turcs, le pape et tous les ennemis de l'Évangile d'une conspiration que suscite Satan et qui annonce la Fin. De nombreux autres reproches reviennent régulièrement et sont formulés de façon de plus en plus virulente. Luther dénonce leur endurcissement, leur refus de croire, leur orgueil et leur prétention à se croire le peuple de Dieu, et surtout le fait d'avoir crucifié le Christ. En 1541, les formulations sont plus radicales encore : en crucifiant le Christ, ils ont attiré sur eux le châtiment de Dieu et ont été chassés de leur pays. Ils n'y reviendront jamais, ils n'ont donc plus d'existence politique en tant que peuple ; ils n'ont plus non plus de religion, le Nouveau Testament signifiant la fin de la synagogue et du judaïsme. Quant à la Parole de Dieu, elle leur est inaccessible, comme si l'Évangile leur était refusé. La polémique culmine dans cette formule de la préface à Ézéchiël de 1541 : « Ils flottent entre ciel et terre⁷⁴¹ ». Ils n'ont donc de place nulle part. Ils sont rejetés en tant que peuple déicide qui a mérité son châtiment. Luther affirme de façon définitive que la chrétienté remplace désormais le peuple juif et il le fait dans les termes de la théorie de la substitution. En évoquant le déicide, le châtiment définitif d'Israël dans sa « malédiction » ou sa « réprobation », en mettant l'accent sur la

⁷⁴¹ WA DB 11 I, 401, 31-32.

colère de Dieu plutôt que sur sa fidélité, il ne fait certes que reprendre des thèses anciennes. Il véhicule ainsi toutes les idées les plus radicales de l'antijudaïsme, mais il le fait au nom d'une lecture christologique de la Bible, et en homme marqué par les préjugés et les fantasmes de son époque. Ce qui pose problème, c'est que ces idées ont pu se répandre par ces préfaces présentes dans les Bibles qui, en dépit de leur coût, se vendaient bien.

Cependant, çà et là, Luther peut jeter un regard plus positif sur les Juifs. Il souligne par exemple la fidélité des Maccabées dans la préface au premier livre des Maccabées (1529) ou dans la préface à Daniel à propos du chapitre 12. Peut-on y voir au cœur de cette polémique l'idée d'un reste fidèle, ou un reste d'espérance concernant une conversion de certains Juifs ? Remarquons également que si Luther annonce la fin de la synagogue, il n'en vient jamais à des mesures radicales dans les préfaces, de même qu'il n'y prône aucune mesure physique contre les Juifs. Cependant, en leur déniaient une légitimité à exister en tant que peuple, on peut se demander si Luther n'a pas franchi la ligne qui sépare l'antijudaïsme de l'antisémitisme. Nous pensons qu'il faudrait alors parler d'une judéophobie exacerbée⁷⁴².

G. La fonction « pastorale »

Nous désignons par cette fonction tout ce qui a trait à la manière dont Luther s'exprime comme pasteur pour accompagner, encourager, exhorter et reconforter ses lecteurs. Cette fonction met particulièrement en évidence la proximité de Luther avec eux et la manière dont il les guide dans leur lecture de la Bible. Elle est présente dans la plupart des préfaces. Cette fonction se présente sous trois formes.

La première est le travail d'actualisation opéré par Luther. On est ici assez proche de la prédication. L'actualisation permet au lecteur de s'appropriier le texte et de voir en quoi il

⁷⁴² Le terme « judéophobie » est défini par Pierre-André Taguieff comme terme générique désignant « l'ensemble des formes historiques prises par la haine des Juifs, et plus largement par toutes les passions, croyances et conduites antijuives dont les manifestations furent (et sont) les violences, physiques ou symboliques, subies par le peuple juif. » (Voir P.-A. Taguieff, *La judéophobie des Modernes. Des Lumières au Jihad mondial*, Paris, 2008, p. 9.)

le concerne dans sa vie quotidienne. Elle est signalée par des expressions qui servent de marqueurs : « Comme aujourd'hui... » ou « cela se passe ainsi de nos jours... », ou encore par l'utilisation du « nous » qui supprime la distance temporelle entre le texte et le lecteur, inclut ce dernier dans le texte. On peut le lire par exemple dans la Préface aux Éphésiens : « À partir de là, il nous enseigne à nous exercer dans la foi, à la prouver par des bonnes œuvres, à éviter le péché et à combattre contre le diable avec des armes spirituelles afin que par la croix, nous puissions demeurer dans l'espérance⁷⁴³. » Ou encore dans la Préface à la deuxième épître à Timothée : « Et malheureusement, nous voyons, aujourd'hui aussi, chez nos religieux que cette prophétie de saint Paul n'est que trop abondamment accomplie⁷⁴⁴. » Ici, l'actualisation fait ressortir que le lecteur est contemporain de cette période annoncée par Paul et lui permet de se situer dans l'histoire du monde en marche vers la Fin.

Un deuxième aspect est l'exhortation. Luther encourage son lecteur à se plonger dans les textes bibliques, à en étudier lui-même le contexte historique, comme il le fait dans la préface au prophète Esaïe, à s'appropriier le psautier ou l'épître aux Romains en l'apprenant par cœur et à en faire un usage quotidien. Ainsi, le texte ne doit pas rester éloigné du lecteur, mais il doit devenir son livre de référence. Mais c'est aussi une exhortation à tenir ferme dans la foi et à faire confiance à Dieu en toutes circonstances, ainsi que Luther l'exprime dans la préface à l'Apocalypse de 1530. Un des marqueurs de cette fonction est l'usage du « Amen » final, qui donne du poids et de l'autorité à ce qui vient d'être dit.

Un troisième aspect est très présent et prend de plus en plus d'importance à partir de 1530, c'est le réconfort. Dès la préface au Nouveau Testament, Luther souligne que l'Évangile est une nouvelle réconfortante annonçant que l'ennemi est vaincu. Dans la préface à la deuxième épître aux Corinthiens, Luther souligne que le ministère d'un apôtre est de réconforter. Il montre que des livres comme l'Apocalypse, le prophète Daniel et de

⁷⁴³ WA DB 7, 191, 13-15.

⁷⁴⁴ WA DB 7, 273, 12-13.

nombreux livres prophétiques, mais aussi le psautier sont des livres écrits pour le réconfort et la consolation des chrétiens. Il souligne que Dieu aura toujours le dernier mot, qu'il viendra au secours de la chrétienté et sera vainqueur. On retrouve également la consolation dans certaines préfaces aux Apocryphes : dans la préface à Tobit, Luther souligne que Dieu vient en aide et délivre la famille des attaques du « diable domestique ». Ce réconfort apporté aux Juifs dans leur histoire est aussi celui de l'Évangile à l'époque de Luther et jusqu'à la fin des temps : il confère aux croyants l'assurance que le Christ reviendra, qu'il sera vainqueur et délivrera les croyants de cette « vallée de misère ».

Nous voyons donc que par ces différentes fonctions, Luther veut faire ressortir des accents particuliers du message qu'il entend adresser à ses lecteurs, et qu'il s'efforce de rejoindre ces derniers dans leurs différentes préoccupations, voire dans leurs peurs. Ce qu'il vise par dessus tout, c'est de permettre au lecteur non seulement de bien comprendre la Bible, mais aussi de pouvoir s'en approprier le message.

Conclusion

Luther, lecteur de la Bible

Parvenu au terme de notre étude, il nous faut répondre à la question de savoir quelle était la visée profonde de Luther en rédigeant ses préfaces. Nous nous intéresserons à la manière dont Luther lit la Bible et invite son lecteur à la lire.

1. Luther, lecteur attentif de la Bible

Luther est un lecteur très attentif au texte biblique et à la manière de le comprendre. Il a tenu compte de la diversité des livres bibliques et a adapté le style des préfaces au type de livre concerné, soit en insistant davantage sur le contenu, soit en s'attachant à des questions de critique littéraire, de contexte historique, ou encore relatives à la manière de lire avec profit tel ou tel écrit. Professeur de théologie enseignant la Bible, prédicateur fécond, il savait s'arrêter aux détails importants. Ses préfaces à la Bible nous laissent entrevoir la qualité, la minutie et la richesse de son approche du texte biblique. Ainsi, par exemple, il montre, en réécrivant une deuxième préface à l'Apocalypse qu'il ne se contentait pas d'une lecture trop rapide ou superficielle, mais voulait comprendre le message profond du texte biblique. Les préfaces sont donc également le reflet de la grande vitalité de son approche du texte biblique. Elles nous permettent d'avoir accès à la source de la pensée du Réformateur, mais également à son intimité avec le texte. Les préfaces au psautier ou à l'épître aux Romains laissent entrevoir sa familiarité avec ces livres bibliques et la tendresse qu'il éprouve envers eux. S'il encourage ses lecteurs à faire un usage quotidien de ces livres, c'est que lui-même les utilisait ainsi. Il nous semble que dans leurs analyses plus théologiques, Schild et Armbruster n'ont pas assez développé ce point.

Luther a témoigné d'une grande attention au contenu de la Bible. L'analyse des préfaces a fait apparaître différents thèmes théologiques développés en fonction de ses préoccupations au moment de leur écriture. Le thème le plus important est la distinction entre Loi et Évangile. Cette distinction parcourt toute sa lecture de la Bible. Elle permet à Luther de faire la différence entre le Nouveau Testament, qui est principalement Évangile, et l'Ancien Testament, qui est principalement Loi. Luther va, tout au long des préfaces et en particulier dans celles aux prophètes, développer différents aspects de cette distinction. L'Évangile s'exprime dans l'annonce du Christ et de son Royaume, mais également dans les promesses de libération et de salut, ou dans les paroles de réconfort et de consolation adressées au peuple d'Israël dans l'Ancien Testament. Il se traduit également par l'affirmation du soutien de Dieu dans les épreuves et les difficultés. La Loi est présentée non seulement par les commandements et l'exigence d'une obéissance venant du fond du cœur (cette exigence est évoquée notamment dans la préface à l'épître aux Romains, ou encore dans la préface à l'Ancien Testament), mais encore par l'annonce du péché, du jugement et de la condamnation qui sanctionnent la désobéissance et le refus de croire. À partir de la préface au prophète Ésaïe (1528), Luther insiste de plus en plus sur le premier commandement, qui apparaît comme une « somme de la théologie⁷⁴⁵ ». À plusieurs reprises, il montre que le but de ce commandement est de conduire au Christ et à la foi : ce commandement contient donc lui aussi l'Évangile.

L'exemple des prophètes illustre parfaitement le fait que, tout en distinguant la Loi et l'Évangile, Luther s'attache aussi à montrer qu'ils ne s'identifient pas respectivement à l'Ancien Testament et au Nouveau Testament. La Loi est aussi présente dans le Nouveau Testament sous forme d'exhortations et de commandements afin que le croyant accomplisse les bonnes œuvres qui sont la conséquence de la foi. Luther y revient souvent. L'Évangile,

⁷⁴⁵ J. Armbruster, *Luthers Bibelvorreden. Studien zu ihrer Theologie*, Stuttgart, 2016 (1^{ère} éd., 2005), p. 190s.

quant à lui, est présent dans l'Ancien Testament par les annonces de la venue du Christ et de son Royaume.

La Loi n'a de sens que si elle conduit au Christ et si elle permet à l'homme de connaître son péché et de se repentir. En montrant ainsi la manière dont Loi et Évangile se trouvent dans les deux Testaments, Luther répond à la question de savoir pourquoi l'Ancien Testament est dans la Bible : il est le fondement du Nouveau Testament, qui en est l'accomplissement. Mais Luther veut également souligner par là l'unité de la Bible : elle est présentée comme une mélodie en contrepoint à partir de l'opposition Loi-Évangile. Il souligne cette unité en utilisant de nombreuses citations de l'Ancien Testament pour parler du Nouveau et inversement, ou encore en montrant que le psautier et le Notre Père sont présents l'un dans l'autre. Ainsi, cette distinction fondamentale Loi-Évangile n'est pas seulement un axe théologique important de l'exégèse du Réformateur ; elle est aussi, pouvons-nous conclure au terme de notre analyse des préfaces bibliques, également un outil pédagogique qui lui permet de présenter clairement le message biblique, en particulier celui de l'Ancien Testament, à ses lecteurs.

De cette distinction découle la distinction entre foi et incrédulité. Le but de la Loi est de conduire l'homme à reconnaître son péché et à désirer le salut offert par le Christ, parce que la Loi ne permet pas d'accéder au salut, mais amène l'homme à désespérer de lui-même. L'Évangile annonce ce salut par la foi. Il y a dans les deux Testaments des exemples de ceux qui ont cru et de ceux qui n'ont pas cru à l'Évangile. Nous avons constaté que Luther insiste fréquemment sur les thèmes fondamentaux de sa théologie : la grâce et la justification par la foi seule. C'est dans la Bible, source de sa découverte réformatrice, qu'il les a trouvés, et il cherche à montrer comment ces thèmes la traversent tout entière.

À plusieurs reprises, Luther insiste aussi pour expliquer que l'Évangile, la venue du Christ signifie la fin de l'Ancien Testament et par conséquent du judaïsme. Cette distinction devient alors malheureusement un instrument nourrissant la polémique contre les Juifs.

Mais Luther ne se cantonne pas à une lecture théologique de la Bible. Il est un observateur attentif aux événements de son époque. L'analyse des Préfaces, qui s'étendent sur plus de vingt ans, témoignent du pessimisme grandissant chez Luther devant la situation spirituelle de l'Allemagne, qu'il juge dégradée : il s'inquiète du refus de l'Évangile, des mouvements sectaires et de l'affadissement de la foi au sein même du mouvement réformateur. L'état de la papauté, le conflit avec l'Église romaine, l'arrivée des Turcs aux portes de Vienne en 1529, la situation des Juifs et leur refus de croire à l'Évangile, mais également le passage de la comète de Halley, sont pour lui autant de signes que la Fin est proche. À partir de 1530, Luther sera de plus en plus préoccupé par la Fin des temps et le Jugement dernier : les Préfaces à la Bible reflètent la place croissante que prend l'eschatologie dans sa pensée.

Le thème de l'Église apparaît également à partir de 1530 : Luther montre qu'elle sera toujours secourue par Dieu au milieu des épreuves et des tourments, que l'Église véritable vit sous la croix et qu'elle ne se confond pas avec les formes extérieures et les vices que l'on peut constater à travers l'histoire de l'Église. Luther ne lit donc pas la Bible de façon désincarnée, mais de façon existentielle. Il fait toujours le lien avec l'actualité de son époque. La Bible éclaire cette actualité, mais en retour cette actualité nourrit sa lecture de la Bible, formant ainsi un cercle herméneutique au cœur duquel se trouve le lecteur.

On observe par ailleurs un durcissement des polémiques, surtout contre le pape et la papauté et contre les Juifs. Elles se nourrissent en particulier de la lecture des livres de Daniel, d'Ézéchiel ou de l'Apocalypse, mais également de la lecture christologique que fait le Réformateur de l'ensemble de la Bible. Mais il semble bien que, dans ces polémiques, la

Bible serve davantage de prétexte et de justification à sa colère que de source de réflexion. C'est là une limite à la rigueur de sa lecture constatée par ailleurs.

2. Des préfaces pour quoi faire ?

Fallait-il écrire des préfaces aux livres de la Bible ? Il semble que Luther aurait préféré ne pas en mettre ; c'est en tout cas ce qu'il laisse entendre au début de la préface au Nouveau Testament en 1522. En effet, lorsqu'il entreprend de traduire la Bible, il estime préférable de faire paraître le Nouveau Testament « sans préface et noms étrangers ». Toutefois, il s'y est résolu afin de réfuter les explications antérieures, qu'il jugeait erronées, et d'offrir à ses lecteurs une nouvelle manière de comprendre l'Évangile. Il définit ainsi ce que sera le but de toutes ses préfaces : introduire à une « juste » lecture de la Bible pour permettre au lecteur d'en faire ensuite une lecture utile et profitable. Ainsi, un peu à la manière des catéchismes (1529), les Préfaces à la Bible ne servent pas seulement à instruire les fidèles de l'essentielle de la foi chrétienne ; elles le font dans une perspective résolument réformatrice.

Ces préfaces remplissent différentes fonctions dont le seul but est de permettre au lecteur de comprendre la valeur de la Bible, l'importance de la lire, mais aussi de lui permettre d'en comprendre le sens et la signification pour lui. Il veut le familiariser avec la Bible, et le rendre proche d'elle afin qu'il puisse nourrir sa foi, s'orienter dans la vie et comprendre le déroulement de l'histoire. Luther veut aussi, par ses polémiques virulentes, mettre en garde son lecteur contre ce qu'il perçoit comme des menaces sur la chrétienté.

Même si Luther a le souci d'aider l' « homme du commun » à comprendre le texte biblique par lui-même, sans le magistère de l'Église, nous avons vu que l'on ne peut ignorer

le caractère « d'instance magistérielle » de certaines préfaces⁷⁴⁶. Dans les préfaces aux Romains, à l'Ancien et au Nouveau Testament par exemple, Luther donne une orientation précise sur la manière dont il faut, selon lui, lire l'Écriture avec profit. Dans la préface aux Romains en particulier, il explique comment il faut comprendre certains termes importants de sa théologie tels que la Loi, la grâce, le péché. Ce caractère magistériel découle de sa propre expérience et de sa compréhension de l'Écriture : il pose des fondements sur lesquels le lecteur pourra construire sa propre interprétation de la Bible. Cependant, dans d'autres préfaces, il laisse expressément le lecteur juger par lui-même du texte, de son auteur, voire de son interprétation. En pasteur attentif, Luther s'assure aussi que le lecteur puisse s'appropriier le texte et voir en quoi il le concerne à son époque et dans son quotidien ; pour ce faire, il l'actualise très souvent, en faisant le lien avec le moment où il rédige ses préfaces, voire avec événements particuliers de sa propre vie.

En plus des explications au vocabulaire biblique, les préfaces révèlent plusieurs clés herméneutiques utilisées par Luther. La première, mise en œuvre dès les préfaces générales au Nouveau et à l'Ancien Testament, se résume par la formule suivante : « *Scriptura sui ipsius interpres* (l'Écriture s'interprète par elle-même). » C'est à partir de ce principe que Luther, selon son propre témoignage, a vérifié la justesse de sa compréhension de l'expression « justice de Dieu » dans sa méditation de Romains 1, 17 : « Le juste vivra par la foi », comme il s'en expliquera dans préface à l'édition de ses œuvres latines de 1545⁷⁴⁷ :

Je parcourais ensuite les Écritures, telles que ma mémoire les conservait, et je relevais l'analogie pour d'autres termes : ainsi, l'œuvre de Dieu, c'est ce que Dieu opère en nous ; la puissance de Dieu,

⁷⁴⁶ Nous empruntons cette expression à Hubert Guicharousse « L'appareil préfaciel dans les trois éditions marquantes de la Bible de Luther », in : J.-D. Dubois et B. Roussel (dir.), *Entrer en matière : les prologues*, Paris, 1998, p. 377-389.

⁷⁴⁷ Sur ce témoignage de Luther, voir M. Arnold, *Luther*, p. 85-91.

c'est celle par laquelle il nous rend capables, la sagesse de Dieu, celle par laquelle il nous rend sages [...] ⁷⁴⁸.

Comme nous avons pu l'observer tout au long de notre étude, Luther utilise cette clé avec une grande pertinence et de plus en plus finement au fil des préfaces : le Nouveau Testament est l'accomplissement de l'Ancien ; les prophéties s'éclairent par les textes relatant leur accomplissement ; les visions s'interprètent par d'autres visions, les récits historiques par d'autres récits historiques, des prières par d'autres prières, un geste prophétique par un autre geste prophétique, une annonce de la fin des temps dans l'Ancien Testament par une annonce de la fin des temps dans le Nouveau. Mais Luther s'attache également à montrer qu'un terme biblique s'éclaire par son usage dans d'autres textes bibliques.

La deuxième clé de lecture est également la donnée théologique centrale qui structure sa lecture de la Bible. Elle est longuement expliquée dès les préfaces programmatiques au Nouveau et à l'Ancien Testament : il s'agit de l'opposition Loi - Évangile, que Luther décline de différentes manières. Nous en avons parlé plus haut ⁷⁴⁹.

La troisième clé, c'est le Christ – en particulier, le Christ crucifié. Il est le centre à partir duquel il faut lire l'Ancien Testament, et même toute la Bible, mais aussi le critère décisif pour déterminer l'apostolicité d'un livre du Nouveau Testament ou sa présence dans le Canon.

À partir de 1530, une autre clé herméneutique prend de plus en plus d'importance, l'histoire. L'histoire biblique et l'histoire du monde permettent à Luther d'interpréter les prophéties ou les visions de Daniel et de l'Apocalypse. Dans son commentaire de Daniel 12, ajouté en 1541, ce sont plus particulièrement l'histoire de la papauté et l'histoire de son

⁷⁴⁸ WA 54, 186, 3-20 ; MLO VII, Genève, Labor et Fides, 1962, p. 307.

⁷⁴⁹ Voir p. 59-60 et p. 129.

époque qui lui servent de clé de lecture. Mais si l'histoire sert de clé herméneutique pour interpréter le texte, le texte sert également à comprendre le déroulement de l'histoire, au risque de servir à justifier certaines interprétations des événements, et non pas de permettre une prise de distance.

Luther ne définit pas ce qu'est la Bible, pas plus qu'il ne définit la Parole de Dieu. Il n'a pas besoin de la faire. En effet, sa compréhension de l'Évangile comme « bon message, bon cri, bonne nouvelle », comme prédication orale au sujet du Christ exprime sa conception de la Parole de Dieu. Elle n'est rien d'autre que l'Évangile, le Christ, dont témoigne toute la Bible. Il établit donc une distance avec le texte écrit qu'il présente comme le témoignage au sujet du Christ. On retrouve cette même distance pour les textes de l'Ancien Testament, qui sont des histoires « simples et ordinaires, mais conduisent au Christ ». La Parole de Dieu est portée par des paroles humaines. Cette distance, ainsi que le Christ, centre de l'Écriture, permettent à Luther de critiquer le Canon et l'amènent à insister sur la compréhension du contexte historique, en particulier pour la compréhension du message des prophètes. Replacer le texte dans son contexte permet alors d'éviter les excès d'une appropriation littéraliste des paroles bibliques. Les préfaces montrent aussi combien Luther a été, par ce souci de replacer les récits de l'Ancien Testament et des prophètes dans leur contexte littéraire et historique, d'une certaine manière un précurseur de l'exégèse historico-critique.

Par ses explications théologiques, par l'utilisation de ces clés herméneutiques, par sa liberté vis-à-vis du texte écrit de la Bible, mais aussi par son invitation faite au lecteur à lire par lui-même la Bible pour se faire sa propre idée sur le texte, et à la lire chaque jour, Luther contribue à l'établissement d'une culture biblique évangélique. De même que par les catéchismes, il a expliqué les bases de la nouvelle foi évangélique, par sa manière d'aborder le texte biblique, Luther permet au lecteur de pouvoir nourrir lui-même sa foi en allant puiser à la source avec les outils qu'il lui a donné. C'est ce qu'il fait à titre personnel. Toutes les

exhortations à lire la Bible contenues dans les préfaces vont dans ce sens. Luther se révèle ici pédagogue qui permet à son lecteur de s'approprier le texte biblique par lui-même.

La lecture des préfaces révèle des facettes très diverses de Luther. On y rencontre le professeur de théologie, qui ne cesse de sonder et de travailler les textes bibliques et qui veut instruire son lecteur en lui proposant des interprétations et des bases pour sa propre lecture.

Elles font découvrir le traducteur et le linguiste qui explique ses choix de traduction et a le souci de proposer une traduction la plus fidèle possible, mais également la plus compréhensible pour ses lecteurs.

Nous y découvrons aussi le pasteur. En effet, Luther exhorte à lire la Bible, mais il encourage aussi ses lecteurs à la persévérance, il les éclaire sur la situation dans laquelle ils sont, et il les reconforte dans les difficultés et l'adversité. Le réconfort prend une place de plus en plus grande dans les préfaces d'après 1530 ; la polémique n'est donc pas leur seule tonalité.

Enfin, les préfaces permettent d'entrer dans l'intimité de l'homme Luther. Elles lèvent un coin de voile sur sa vie de prière, sur sa piété et sur son attachement à la Bible. Mises à part sa correspondance, il n'est pas de texte du Réformateur qui nous fasse autant découvrir ses joies et ses peines, ses colères, ses craintes et ses espérances que les préfaces. S'il se révèle comme novateur ou précurseur dans sa manière de lire la Bible, il se montre aussi comme un homme de son temps quand il cède à l'antijudaïsme de son époque, ou se montre persuadé que la Fin du monde est proche. Sa lecture de la Bible est toujours reliée à sa vie et à son expérience, tout comme à sa théologie et sa foi. C'est pourquoi sa proximité avec la Bible et sa manière de la lire, telles qu'elles ressortent des préfaces, continue de nourrir la recherche et la lecture des croyants d'aujourd'hui.

Bibliographie

Sources

En langue originale

WA : Martin Luther, *Werke*, Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar, 1883-2009.

WA Br : section Briefwechsel (correspondance).

WA DB : section Deutsche Bibel (traduction allemande de la Bible).

WA Tr : section Tischreden (Propos de table).

BORNKAMM, Heinrich (éd.), *Luthers Vorreden zur Bibel*, Baden-Baden, 1983.

En français

MLO : Martin Luther, *Œuvres*, t. I-XIX, Genève 1957-2015.

Luther, *Œuvres*, t. I, sous la direction de Marc Lienhard et Matthieu Arnold, Paris, 1999.

Luther, *Œuvres*, t. II, Sous la direction de Marc Lienhard et Matthieu Arnold, Paris, 2017.

Martin Luther, *De la liberté du Chrétien. Préfaces à la Bible. La naissance de l'allemand philosophique*. Traduction, introduction, glossaire et dossier par Philippe Büttgen, Paris, 1996.

Travaux

ARMBRUSTER Jörg, *Luthers Bibelvorreden*, Stuttgart, 2016.

ARNOLD Matthieu, *La correspondance de Luther. Étude historique, littéraire et théologique*, Mayence, 1996.

ARNOLD Matthieu, « La communauté des biens au XVI^e siècle. Un enseignement et une pratique anabaptistes fondés sur Actes 2, 44-45 ? » in Matthieu Arnold, Gilbert Dahan et Annie Noblesse-Rocher, *Actes 2, 44-47. La communauté des biens*, Paris, 2015.

ARNOLD Matthieu, *Luther*, Paris, 2017.

ARNOLD Matthieu, « Martin Luther et les Juifs (1523, 1543). De la coexistence amicale à la ségrégation », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 97, 2017, p. 423-437..

ARNOLD Matthieu, « Vivre en théologien. Les préfaces de Luther aux éditions complètes de ses écrits (1539 et 1545) », *Positions luthériennes* 65, 2017, p. 239-249.

- ARNOLD Matthieu, DAHAN Gilbert et NOBLESSE-ROCHER Annie (dir.), *L'épître de Jacques dans sa tradition d'exégèse*, Paris, 2012.
- BARTH Hans-Martin, *Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung*, Gütersloh, 2009.
- BEDOUELLE Guy, ROUSSEL Bernard (dir.), *Le temps des Réformes et la Bible*, Paris, 1989.
- BEUTEL Albrecht, *In dem Anfang war das Wort*, Tübingen, 1991.
- BEUTEL Albrecht, (éd.), *Luther Handbuch*, Tübingen, 2005.
- BEUTEL Albrecht, *Martin Luther. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, Leipzig, 2006.
- BODENMANN Reinhard, *Naissance d'une exégèse*, Tübingen, 1986.
- BORNKAMM Heinrich, *Luther und das Alte Testament*, Tübingen 1948.
- BORNKAMM Heinrich, *Luther. Gestalt und Wirkungen*, Gütersloh, 1975.
- CAHN Jean-Paul, *Luther et la Réforme (1525-1555) : le temps de la consolidation religieuse et politique*, Paris, 2001.
- CHAUNU Pierre, *Le temps de Réformes*, Paris, 1975.
- DAHAN Gilbert, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII^e-XIV^e siècle*, Paris, 1999.
- DEUJEMONT Catherine, « Le Septembertestament (1522). Martin Luther et la langue allemande » in Jean-Marie Valentin (dir.), *Luther et la Réforme. Du commentaire de l'épître aux Romains à la Messe allemande*, Paris, 2001, p. 169-187.
- DELUMEAU Jean, *La peur en Occident (XIV^e – XVIII^e siècle). Une cité assiégée*, Paris, 1978.
- DINGEL Irene, JÜRGENS Henning P., *Meilensteine der Reformation. Schlüsseldokumente der frühen Wirksamkeit Martin Luthers*, Gütersloh, 2014.
- EBELING Gerhard, « Luther und die Bibel », in *Lutherstudien*, I, Tübingen, 1971.
- EBELING Gerhard, *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, 1983.
- FEBVRE Lucien, *Martin Luther, un destin*, Paris, 2008, (1^{re} édition : 1928).
- FRANCISCO Adam, *Martin Luther and Islam. A Polemics and Apologetics Study in Sixteenth Century*, Leiden, 2007.
- FRIEDMAN Jérôme, *The most ancient Testimony. Sixteenth-Century Christian-hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia*, Athens, Ohio, 1983.
- GELHAUS Hermann, *Der Streit um Luthers Bibelverdeutschung im 16. Und 17. Jahrhundert*, Tübingen, 1989, p. 1-56 et 99-142.
- GRANT Robert M., *L'interprétation de la Bible des origines à nos jours*, Paris, 1967.

- GREINER Albert, *Martin Luther ou l'hymne à la grâce*, Paris, 1966.
- GREINER Albert, « Luther, traducteur de la Bible », *Unité des chrétiens* 72, p. 80-94.
- GREINER Albert, *Luther. Essai biographique*, Strasbourg, 1992.
- GUICHAROUSSE Hubert, « 1522, 1534, 1545 L'appareil préfaciel des trois éditions marquantes de la Bible de Martin Luther » in : Jean-Daniel Dubois et Bernard Roussel (éd.), *Entrer en Matière, Les prologues*, Paris, 1998, p. 377-392.
- HEBDING, Rémy, *Pour comprendre la pensée de Martin Luther. Introduction à la théologie du Réformateur*, Lyon, 2011.
- HOFMANN, Hans-Ulrich, *Luther und die Johannes-Apokalypse. Dargestellt im Rahmen der Auslegungsgeschichte des letzten Buches der Bibel und im Zusammenhang der theologischen Entwicklung des Reformators*, Tübingen, 1982.
- JOLY, Alain, « Luther et l'eschatologie, moteur de la Réforme » *Hokhma* 115, 2018, p. 61-67.
- KAUFMANN, Thomas, *Luthers Juden*, Stuttgart, 2015. Traduction française : TETAZ Jean-Marc, *Les Juifs de Luther*, Genève, 2017.
- KRAEGE, Jean-Denis, *L'Écriture seule. Pour une lecture dogmatique de la Bible : l'exemple de Luther et Barth*, Genève, 1995.
- KRUMENACKER Yves, *Martin Luther*, Paris, 2017.
- LEPPIN Volker, *Martin Luther*, Darmstadt, 2006.
- LIENHARD Marc, *Luther, témoin de Jésus-Christ. Les étapes et les thèmes de la Christologie du Réformateur*, Paris, 1973.
- LIENHARD Marc, *Martin Luther. Un temps, une vie, un message*, Genève, 1998 (4^e éd. ; 1^{ère} éd., Paris-Genève, 1983).
- LIENHARD Marc, *Au cœur de la foi de Luther : Jésus-Christ*, Paris, 1991.
- LIENHARD Marc, *Martin Luther. La Passion de Dieu*, Paris, 1999.
- LIENHARD Marc, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l'histoire*, Genève, 2016.
- LOHSE Bernhard, « Die Aktualisierung der christlichen Botschaft in Luthers Bibelübersetzung », *Luther* 51, 1980, pp. 9-25.
- LOVSKY Fadiey, *Antisémitisme et Mystère d'Israël*, Paris, 1955.
- MANN Peter, *Martin Luther, l'homme, le chrétien, le réformateur*, Paris, 1982.
- OLIVIER, Daniel, *La foi de Luther. La cause de l'Évangile dans l'Église*, Paris, 1978.
- NOBLESSE-ROCHER Annie et KRIEGER Christian (éd.), *Justice et grâce dans les commentaires sur l'épître aux Romains*, Strasbourg, 2008.
- PARMENTIER Elisabeth, *L'Écriture vive. Interprétations chrétiennes de la Bible*, Genève, 2004.

RINGLEBEN Joachim, *Gott im Wort. Luthers Theologie von der Sprache her*, Tübingen, 2010.

ROUSSEL Bernard, « Le Septembertestament (1522). Luther et la tradition interprétative » in Jean-Marie Valentin (dir.), *Luther et la Réforme. Du commentaire de l'épître aux Romains à la Messe allemande*, Paris, 2001, p. 189-206.

SCHILD Maurice E., *Abendländische Bibelvorreden bis zur Lutherbibel*, Gütersloh, 1970.

SCHILDT Joachim, *Martin Luther und die deutsche Bibel*, Eisenach, 1983.

SCHWARZ Reinhard, *Luther*, Göttingen, 1986.

STROHL Henri, *L'évolution religieuse de Luther jusqu'en 1515*, Strasbourg et Paris, 1922.

STROHL Henri, *L'épanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520*, Strasbourg et Paris, 1924.

STROHM Stefan, « Luthers Vorrede zum Propheten Daniel in einer Deutschen Bibel », in : Katharina Bracht et David S. du Toit (éd.), *Die Geschichte der Daniel-Auslegung in Judentum, Christentum und Islam. Studien zur Kommentierung des Danielsbuches in Literatur und Kunst*, Berlin, 2007, p. 219-243.

VENARD Marc (dir.), *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. VII : *De la réforme à la Réformation (1450-1530)*, Paris, 1994.

VIAL Marc, « Luther et l'Apocalypse d'après les Préfaces de 1522 et 1530 », *Revue de théologie et de philosophie* 131, 1999, p. 25-37.

VOLZ Hans, *Martin Luthers deutsche Bibel. Entstehung und Geschichte der Lutherbibel*, Hamburg, 1978.

WALLMANN Johannes, « Luthers Stellung zu Judentum und Islam », *Luther* 57, pp. 57-75.

TABLE DES MATIÈRES
TOME I

Remerciements.....	3
Introduction.....	5
1. Les raisons et les étapes d'une traduction.....	6
2. Les préfaces.....	9
3. État de la recherche.....	13
A. L'accès au texte.....	13
B. Les travaux.....	16
Chapitre 1 : Le corpus, description et méthodologie.....	28
I. Description du corpus.....	30
1. Les préfaces de 1522.....	33
A. La Préface au Nouveau Testament.....	33
B. La Préface aux Romains.....	34
C. Les préfaces aux épîtres pauliniennes et aux épîtres de Pierre et de Jean.....	35
D. Les préfaces aux livres dont Luther met en question le caractère apostolique.....	36
2. Les préfaces de 1523.....	37
3. Les préfaces de 1524.....	38
A. La préface au livre de Job.....	38
B. La préface au Psautier.....	38
C. La préface aux Proverbes de Salomon et la préface à l'Ecclésiaste.....	39
4. Les préfaces de 1528.....	39
A. La nouvelle préface au Psautier.....	39
B. La préface au prophète Ésaïe.....	40
5. La préface de 1529 : la préface à la Sagesse de Salomon.....	41
6. Les préfaces de 1530.....	44
A. La préface au livre de Daniel.....	44
B. La nouvelle préface à la première épître aux Corinthiens.....	44
C. La nouvelle préface à l'Apocalypse.....	45

7. Les préfaces de 1532.....	45
A. La préface aux prophètes.....	45
B. La préface au prophète Jérémie.....	46
C. La préface au prophète Ézéchiel.....	46
D. Les préfaces aux 12 petits prophètes.....	46
8. Les préfaces de 1533.....	47
A. La préface au Siracide et la préface au premier livre des Maccabées.....	47
B. La préface aux Actes des apôtres.....	47
9. Les préfaces de 1534.....	48
A. La préface aux livres de Salomon.....	48
B. Les préfaces aux Apocryphes.....	48
10. Les préfaces de 1541.....	49
A. La nouvelle préface à Ézéchiel.....	49
B. Une instruction : comment il faut comprendre l'ensemble des constructions d'Ézéchiel dans les derniers chapitres.....	49
C. Ajout du commentaire du chapitre 12 de Daniel	49
11. Préface de 1545.....	50
12. Les postfaces.....	50
A. Postface au psautier de 1525.....	51
B. Postface au psautier de 1532.....	51
II. Caractéristiques générales.....	51
1. De l'importance de la chronologie dans ce corpus.....	52
2. Une intertextualité riche.....	53
3. Une grande proximité avec le texte biblique.....	54
III. Méthodologie.....	54
 Chapitre 2 : Les préfaces au Nouveau Testament de 1522.....	 56
1. La préface au Nouveau Testament.....	56
2. La préface à l'épître aux Romains.....	68
3. Les autres préfaces au corpus attribué à l'apôtre Paul.....	83
A. La première préface à la première épître aux Corinthiens.....	83
B. La préface à la deuxième épître aux Corinthiens.....	86
C. La préface à l'épître aux Galates.....	87
D. La préface à l'épître aux Éphésiens.....	90

E. La préface à l'épître aux Philippiens.....	92
F. La préface à l'épître aux Colossiens.....	93
G. La préface à la première épître aux Thessaloniens.....	95
H. La préface à la deuxième épître aux Thessaloniens.....	96
I. La préface à la première épître à Timothée.....	98
J. La préface à la deuxième épître à Timothée.....	100
K. La préface à l'épître à Tite.....	102
L. La préface à l'épître à Philémon.....	103
4. Les épîtres de Pierre et de Jean.....	104
A. La préface à la première épître de Pierre.....	105
B. La préface à la deuxième épître de Pierre.....	107
C. La préface aux épîtres de Jean.....	109
5. Les préfaces à l'épître aux Hébreux, aux épîtres de Jacques et de Jude et à l'Apocalypse.....	112
A. L'épître aux Hébreux.....	112
B. La préface à Jacques et à Jude.....	115
C. La préface à l'Apocalypse.....	119
6. Quelques éléments de synthèse.....	123
 Chapitre 3 : Les préfaces de 1523 à 1525.....	126
1. La préface de 1523 à L'Ancien Testament.....	126
2. Les préfaces de 1524.....	141
A. La préface au livre de Job.....	141
B. La préface au psautier.....	147
C. La préface aux Proverbes de Salomon.....	151
D. La préface à l'Ecclésiaste.....	154
E. Synthèse.....	156
3. La postface au psautier de 1525.....	157
 Chapitre 4 : Les préfaces de 1528 à 1529.....	161
1. Les préfaces de 1528.....	161
A. La préface au psautier.....	161
B. La préface au prophète Ésaïe.....	169
2. Préface de 1529 : la préface à la Sagesse de Salomon.....	178

3. Éléments de synthèse.....	183
Chapitre 5 : Les préfaces de 1530.....	185
1. La préface à la première épître aux Corinthiens.....	185
2. La nouvelle préface à l'Apocalypse.....	191
3. La préface au livre du prophète Daniel.....	203
4. Quelques points communs aux préfaces de 1530.....	214
Chapitre 6 : Les préfaces et les postfaces de 1531 à 1534.....	216
1. La postface au psautier de 1531.....	216
2. Les préfaces aux prophètes de 1532.....	218
A. La préface aux prophètes.....	218
B. La préface au prophète Jérémie.....	224
C. La préface au prophète Ézéchiël.....	229
D. La préface au prophète Osée.....	232
E. La préface au prophète Joël.....	234
F. La préface au prophète Amos.....	238
G. La préface au prophète Abdias.....	238
H. La préface au prophète Jonas.....	240
I. La préface au prophète Michée.....	241
J. La préface au prophète Nahoum.....	243
K. La préface au prophète Habaquq.....	244
L. La préface au prophète Sophonie.....	246
M. La préface au prophète Aggée.....	247
N. La préface au prophète Zacharie.....	249
O. La préface au prophète Malachie.....	251
P. Éléments de synthèse.....	252
3. Les préfaces de 1533.....	254
A. La préface au Siracide.....	254
B. La préface au premier livre des Maccabées.....	256
C. La préface aux Actes des apôtres.....	259
D. Remarques de synthèse.....	263
4. Les préfaces de 1534.....	263
A. La préface aux livres de Salomon.....	263

B. Les préfaces aux Apocryphes.....	267
a. La préface au livre de Judith.....	268
b. La préface au livre de Tobit.....	270
c. La préface à Baruch.....	271
d. La préface au deuxième livre des Maccabées.....	272
e. La préface aux Fragments d'Esther et de Daniel.....	274
C. Éléments de synthèse.....	275
Chapitre 7 : Les préfaces de 1541 à 1545.....	276
1. Les préfaces de 1541.....	276
A. La préface au prophète de Daniel :	
l'ajout d'un commentaire du chapitre 12.....	276
B. La nouvelle préface au prophète Ézéchiel.....	280
C. Une instruction : Comment il faut comprendre l'ensemble	
des constructions d'Ézéchiel dans les derniers chapitres.....	289
D. La préface au Psautier de Neuburg de 1545.....	292
Chapitre 8 : Luther et ses lecteurs : les fonctions des préfaces.....	297
1. Du caractère magistériel des préfaces.....	299
2. Les fonctions des préfaces.....	303
A. La fonction « justification de la traduction ».....	304
a. Les langues.....	305
b. Les choix de traduction.....	306
c. La défense de sa traduction.....	307
B. La fonction « critique ».....	309
C. La fonction « sommaire ».....	310
D. La fonction « introduction ».....	312
E. La fonction « commentaire ».....	314
F. La fonction « polémique ».....	315
a. Contre les tyrans.....	315
b. Contre le clergé.....	316
c. Contre le pape et la papauté.....	316
d. Contre « le Turc ».....	317
e. Contre les Juifs.....	318

G. La fonction « pastorale ».....	320
Conclusion : Luther, lecteur de la Bible.....	323
1. Luther, lecteur attentif de la Bible.....	323
2. Des préfaces pour quoi faire ?.....	327
Bibliographie.....	332
Table des matières.....	336



Pascal HICKEL

**LES PRÉFACES DE
LUTHER**

À LA BIBLE (1522-1546)

Analyse et traduction annotée

École doctorale	Théologie,
sciences religieuses ED 270	
Université de Strasbourg	

Résumé

Cette thèse est consacrée aux Préfaces à la Bible de Luther, un corpus peu étudié jusqu'à présent. La première partie consiste en une analyse chronologique de ce corpus, préface par préface. Elle montre comment Luther interprète la Bible et invite ses lecteurs à la comprendre. Il donne des clés herméneutiques et confère à ses préfaces différentes fonctions (par exemple « fonction sommaire », « fonction polémique » ou « fonction pastorale ». Il forge ainsi une culture biblique « évangélique » qui permet à son lecteur de s'appropriier le texte. Les préfaces complètent notre connaissance de Luther, traducteur et théologien, et révèlent différentes facettes de sa personnalité.

La deuxième partie est la traduction annotée des Préfaces à partir de la dernière édition de la Bible de Luther (1545), ainsi que de préfaces antérieures (Psaumes, Apocalypse). La plupart de ces textes n'avaient jamais été traduits en français. L'annotation est consacrée aux variantes du texte, ainsi qu'à des questions de traduction et d'histoire.

Mots clés : Préfaces à la Bible – analyse chronologique des préfaces - clés herméneutiques – fonctions des préfaces – traduction annotée

Thesis resume

The present thesis is dedicated to the "Prefaces to the Bible" by Luther, a body that has rarely been studied thus far. The first part involves a chronological analysis of the former body, preface by preface. It shows how Luther interprets the Bible and how he appeals to his readers' understanding of it. He offers hermeneutical keys and provides his prefaces with different functions that can serve as (for example "a summary", "a controversy" or have a "pastoral function") Thereby building a biblical knowledge of the Gospel that will allow the reader to get hold of the text. The prefaces supplement our insight of Luther as a translator and theologian, and reveal different aspects of his personality.

The second part is the annotated translation of the Prefaces on the basis of the last edition of Luther's Bible (1545), as well as of earlier prefaces (The Psalms, The Book of Revelation) Most of these texts had never been translated into French. The annotation deals with the variations of the text as well as the issues of translation and history.

Key words : Prefaces to the Bible – chronological analysis of the prefaces - hermeneutical keys – functions of the prefaces – annotated translation.