

ÉGLISES DE PROFESSANTS EN RECHERCHE DE RACINES RÉFORME RADICALE

Neal BLOUGH

Racines : le titre a connu son heure de gloire, il y a quelques années. Le succès du best-seller qui le portait révélait le besoin de généalogie au cœur non seulement des Noirs américains mais de nos contemporains en général, malades d'être déracinés.

Les Eglises évangéliques souffrent aussi d'avoir oublié leurs racines historiques, et elles ont besoin de les retrouver.

Le pasteur Neal BLOUGH, du Centre Mennonite d'Etudes et Rencontre Saint-Maurice, est le guide voulu pour les aider. Les éditions Labor et Fides ont publié sa thèse de doctorat, soutenu à Strasbourg, Christologie anabaptiste. Piligrim Marpeck et l'humanité du Christ (1984) ; elle a établi sa réputation de spécialiste du XVI^e siècle, toujours clair et pondéré. C'est lui qui occupera la chaire d'Histoire de l'Eglise à la faculté de théologie évangélique à la rentrée 1992-1993.

Le texte qu'on va lire est celui de la leçon d'ouverture prononcée à Vaux-sur-Seine, le 20 octobre 1991.

La Faculté Evangélique se veut au service des Eglises de professants francophones. Les Eglises ont des origines et des théologies diverses. Néanmoins, elles se reconnaissent dans ce terme d'Eglise de professants. Elles se définissent comme évangéliques, mais, en outre, les « professants » partagent une certaine conception de l'Eglise, elles rejettent une ecclésiologie de multitude. Sont membres de ces communautés, ceux et celles qui confessent publiquement leur foi, ceux et celles qui désirent être conséquents dans leur engagement avec Dieu et Christ. Selon cette ecclésiologie, on ne naît pas chrétien, on ne le devient pas par un acte sacramentel non choisi, mais par une réponse consciente à la grâce de Dieu qui nous est offerte en Jésus-Christ.

Ces Eglises se réclament de l'autorité de l'Ecriture, ce qui signifie qu'elles se placent, d'une manière consciente, dans une histoire et qu'elles acceptent certains critères pour lire et comprendre cette même histoire. L'Ecriture nous raconte un Dieu qui fait alliance avec son peuple, un Dieu qui accompagne ce peuple pendant son histoire, un Dieu qui s'incarne en Jésus-Christ, un Dieu qui envoie son peuple dans le monde. Notre vie chrétienne s'inscrit dans cette alliance, dans cette histoire. L'Ecriture et l'histoire qu'elle raconte donnent à nos Eglises des racines communes, racines qui nous orientent, qui nous guident dans notre discernement et dans notre recherche de fidélité.

Cette référence à l'Ecriture montre un certain enracinement dans la Réforme du XVI^e siècle. Les Eglises de professants représentent une forme particulière du protestantisme. Nous nous reconnaissons dans le combat de Luther et Calvin pour la *sola scriptura*, nous sommes totalement d'accord avec leur affirmation selon laquelle l'Ecriture est juge de la tradition et non le contraire.

Mais nos liens avec la Réforme du XVI^e siècle sont complexes. Nous nous réclamons de Luther, de Zwingli et de Calvin ; nous sommes assez à l'aise avec leur christologie et leur sotériologie. Mais l'ecclésiologie, c'est autre chose.

Je vous propose, à ma manière, de nous pencher sur la Réforme du XVI^e siècle, de retrouver certaines de nos racines d'Eglises de professants, en considérant la Réforme dans sa totalité. Mais pour faire cela, nous ne parlerons directement ni de Luther ni de Calvin, mais de ce que les historiens appellent souvent « la Réforme radicale ». Car, au XVI^e siècle, des hommes, des mouvements et des Eglises, inspirés par Luther et Zwingli, sont devenus des « professants » à leur manière. Et ils y a là, à mon avis, des racines qui sont à la fois négligées mais très intéressantes.

Nous avancerons en trois temps. D'abord, il faudra définir notre phénomène. Les historiens adoptent des perspectives diverses concernant la Réforme radicale. Dans un deuxième temps, nous allons considérer trois exemples qui montrent la diversité de la Réforme radicale. Enfin, nous essaierons de voir en quoi ces réformateurs radicaux nous fournissent des racines qui nous permettent de trouver notre chemin aujourd'hui, en cette fin du XX^e siècle.

La Réforme radicale

Quand nous parlons de Réforme radicale, nous retournons évidemment à la Réforme du XVI^e siècle. Mais, ce faisant, nous sommes obligés d'opérer une distinction. Il sera, en fait, surtout question de la dissidence qui s'est manifestée dans les rang des réformateurs. Quand on pense à la Réforme, on cite Luther, Zwingli, Bucer, Calvin... Lorsque les historiens discutent de la Réforme « radicale », ils pensent plutôt à Carlstadt, à Thomas Müntzer, à la révolte des paysans, à l'anabaptisme, à Menno Simons, à Michel Servet...

Pourquoi une telle distinction ? C'est que dès les premières années de la Réforme, et surtout à partir de 1524-1525, des désaccords et des ruptures se font jour ; on voit apparaître des hommes ou des mouvements qui eux aussi veulent réformer l'Eglise, mais qui ne sont pas (ou plus) d'accord avec Luther et Zwingli. Ces désaccords aboutiront à des scissions qui iront parfois jusqu'à la lutte à mort.

Depuis ses origines ou presque, les historiens et les théologiens ont cherché à comprendre cette dissidence, à expliquer ses origines, à réfuter ses arguments, à la disqualifier ou, au contraire, à la valoriser. Au départ les diverses analyses répondaient à des besoins apologétiques, et ce fut souvent le cas par la suite également. On citera, en premier lieu, la thèse catholique classique selon laquelle Luther serait le père de toutes les dissidences. Ainsi, le réformateur de Wittenberg aurait engendré Thomas Müntzer, le meneur de la révolte paysanne. Müntzer lui-même serait le père des anabaptistes et des « enthousiastes ». Après la défaite des paysans en 1525, le mouvement radical refera une apparition sanglante à Munster, en Westphalie. Une fois ce royaume des illuminés réprimé en 1535, l'anabaptisme devient « sage » et non-violent, mais représente néanmoins l'aboutissement ultime et logique de la Réforme, c'est-à-dire le rejet de toute autorité ecclésiastique et le libre examen de conscience.

Les réformateurs ont très rapidement réagi à cette thèse-là. On trouve déjà chez Luther l'ébauche d'une réponse et la deuxième génération de la Réforme, dans la personne de Bullinger, le successeur de Zwingli à Zurich, écrira une histoire des dissidents. Pour se défendre des accusations de Rome, il fallait se démarquer radicalement du soulèvement paysan du 1524-25 (nous en parlerons tout à l'heure) et plus tard des événements de Munster. Ainsi, dans la perspective protestante, ce sont Carlstadt et Müntzer qui sont à l'origine de toutes les dissidences ultérieures, que l'on regroupe en général sous le nom générique d'«anabaptisme ». De la même manière que précédemment, l'anabaptisme pacifique qui

survivra après l'affaire de Munster est décrit comme la forme assagie d'une dissidence anarchique, révolutionnaire et guerrière qui pourrait relever la tête à n'importe quel moment si les circonstances s'y prêtaient.

Ces deux perspectives ont en commun de concevoir la dissidence comme un phénomène global relativement homogène que l'on désigne la plupart du temps par le vocable d'« anabaptisme ». Par ailleurs, elles considèrent cette tendance comme porteuse d'un esprit plutôt négatif, pour ne pas dire diabolique. Pour cette raison ces dissidents ont été l'objet de la persécution et des catholiques, et des protestants.

Ce n'est qu'à partir de la fin du XIX^e siècle que certains historiens, aidés par des sociologues comme Ernst Troeltsch, ont commencé à considérer d'un autre œil le phénomène de la dissidence. Le recul historique et les nouveaux concepts employés ont permis de distinguer parmi les dissidents des théologies et des rapports au monde très différents les uns des autres. Autrement dit, il n'était plus possible de mettre tous les dissidents dans le même sac. Au XX^e siècle, des historiens comme Roland Bainton et George Williams ont poursuivi ce travail de « catégorisation » des dissidents. Pour ne citer que Williams, quand il s'agit de la Réforme Radicale, il faut parler non d'anabaptisme ou d'enthousiastes, mais d'anabaptistes évangéliques, anabaptistes révolutionnaires, anabaptistes contemplatifs, spiritualistes révolutionnaires, spiritualistes rationalistes, spiritualistes évangéliques, et rationalistes évangéliques. Il n'y a pas une dissidence unique, dont Luther ou Müntzer serait le père. Au contraire il y a dissidences au pluriel, des options et des théologies très différentes les unes des autres.

A partir de ce moment-là se pose une autre question. S'il y a tellement de diversité, peut-on vraiment parler de Réforme radicale ? Les réponses sont partagées. En effet, certains historiens mettent l'accent sur la diversité. Il n'existe pas de Réforme radicale, il n'y a que des dissidences disparates. La seule chose qui unisse ces mouvements, c'est leur opposition à Luther. Par contre, Williams, historien à Harvard, soutient la thèse selon laquelle il est possible de voir une certaine unité d'idées ou d'esprit parmi ces dissidents. Pour lui, comme on peut avec raison parler de Réforme luthérienne, calvinienne, ou anglicane, on peut aussi parler de Réforme radicale. De plus, pour Williams, cette Réforme radicale est tout aussi importante pour le développement du christianisme occidental moderne que ne l'ont été Luther et Calvin. Dans cette perspective, le protestantisme doit autant à ces dissidents qu'aux réformateurs classiques.

Sans vouloir trancher définitivement cette question de savoir s'il y a unité ou diversité, je voudrais simplement proposer l'observation suivante. Il est possible d'associer les deux. S'il y a une unité à constater parmi les dissidents, elle vient d'une origine commune dans la Réforme. Les réformateurs radicaux sont au début des disciples de Luther et de Zwingli. Ils prennent au sérieux deux doctrines fondamentales de la Réforme : *sola scriptura* et *sola fide*, le retour à l'Écriture et la justification par la foi. C'est dans ce contexte que le terme de radical se justifie. Ce mot vient du latin *radix* qui signifie « racine ». Avec les réformateurs, ces dissidents cherchent un retour aux racines de l'Écriture et de la justification par la foi, pensant qu'après avoir bien commencé, Luther et Zwingli se sont arrêtés à mi-chemin.

Il a donc une unité dans le désir d'un retour aux racines. Mais à partir de ces deux principes, vont se développer des options différentes, c'est de là même que naîtront les divergences. Partager la *sola scriptura* ne garantit pas que tous auront la même lecture de

l'Écriture. Et mettre l'accent sur la foi de l'individu peut aussi aboutir à des théologies diverses.

Evidemment, les Eglises de professants partagent les principes de *sola scriptura* et de *sola fide*. Mais il y a autre chose qui nous rapproche de ces « radicaux ». C'est leur rejet de ce que j'appellerai la « synthèse constantinienne », cette symbiose entre l'Église et l'État qui a commencé au IV^e siècle, et trouvé son aboutissement dans la chrétienté médiévale et thomiste. Dans cette perspective, l'Église et la société sont coextensives ; elles se recouvrent, chaque individu qui naît en Europe devient membre d'Église en vertu de son baptême.

A certains égards, les grands réformateurs ont pris leurs distances avec cette chrétienté médiévale. Cependant, en ce qui concerne la relation Église-société, Luther, Zwingli et Calvin ont tous fini par garder le baptême des enfants et par chercher un soutien politique pour leur réforme, au point qu'ils ont reproduit des mini-chrétientés, des chrétientés à une échelle plus petite.

La plus grande partie des réformateurs radicaux, au nom des principes qu'ils avaient appris de Luther, ont rejeté cette synthèse constantinienne. Pour eux, l'Écriture enseignant clairement qu'il y a une différence entre l'Église et le monde. Pour eux, la justification par la foi impliquait une réponse personnelle à l'offre de la grâce prévenante de Dieu.

C'est cette critique de la symbiose entre l'Église et l'État (ou la société) qui nous intéresse, et dans notre deuxième partie, nous allons examiner trois façons différentes de la rejeter, de chercher une autre relation Église-monde. Comme nous le verrons, chacune de ces options comporte des éléments positifs et négatifs, aucune ne nous présente une théologie complète ou sans problème. Néanmoins, il y a des intuitions, des élans et des percées qui peuvent nous apprendre des choses. Ces trois exemples sont (a) Thomas Müntzer et le soulèvement paysan, (b) l'anabaptisme zurichois et (c) le spiritualisme de Caspar Schwenckfeld.

1) Trois exemples de la diversité de la Réforme radicale

a. Thomas Müntzer et le soulèvement paysan (1524-1525)

Étant donné l'importance de ce personnage énigmatique, nous commençons avec lui. Pour Luther, Müntzer était le diable incarné ; pour les historiens marxistes du XIX^e siècle, c'était un héros, le précurseur de la révolution à venir. À mon avis, le véritable Müntzer se trouve ailleurs, il n'était ni le diable, ni révolutionnaire. C'était plutôt un homme de bonnes intentions et de noble vision qui s'est laissé égarer par une mauvaise théologie de l'histoire.

Thomas Müntzer est né en 1490. Il reçoit une formation humaniste et devient prêtre en 1513. Il s'intéresse beaucoup à la mystique médiévale et sa rencontre avec Luther date de 1518. En effet, il se trouve à Wittenberg pendant quelques temps, et sera présent aux côtés de Luther lors de la fameuse dispute de Leipzig. D'ailleurs, la première utilisation polémique du terme « luthérien » désigne Müntzer. En 1520, avec la bénédiction de Luther, il devient prédicateur de la Réforme dans la ville de Zwickau. Un comportement déjà « radical » aboutit à son expulsion en avril 1521. Il part pour Prague où il souhaite gagner les héritiers de Jean Hus.

De retour en Allemagne en 1523, Müntzer redevient pasteur dans la ville d'Allstedt. Là, en avance sur Luther, il travaille beaucoup pour rendre la liturgie accessible en allemand. Mais les choses bougent beaucoup. Les paysans ont favorablement reçu le message de Luther. Leur situation est difficile, les terres sur lesquelles ils travaillent appartiennent souvent à l'Église romaine, et ils souhaitent des changements concrets dans leur vie. Le message de la Réforme leur donne un nouvel espoir.

Dans ce contexte, les relations entre Müntzer et Luther se dégradent sensiblement. Dans la programmation luthérienne de la justification par la foi, Müntzer voit une grâce à bon

marché, une foi qui ne produit pas de fruits. En ce qui concerne la *sola scriptura*, Müntzer soupçonne Luther de créer un nouveau monopole après avoir répudié la hiérarchie romaine. Effectivement, au XVI^e siècle, la grande majorité de la population, surtout les paysans, ne sait pas lire. Leur connaissance de l'Écriture dépend de l'interprétation d'une nouvelle élite, celle qui est constituée par les pasteurs luthériens ayant reçu une formation universitaire. A partir de la mystique médiévale, Müntzer construit une théologie spiritualiste qui donne aux paysans et aux gens simples accès à l'Évangile sans qu'ils soient obligés de passer par l'interprétation des pasteurs. Pour Müntzer, le Christ intérieur se trouve dans le tréfonds de l'âme. Par son Esprit, Dieu peut parler directement à chacun et à chacune, sans forcément passer par les « moyens extérieurs » de l'Écriture ou des sacrements.

Müntzer possède aussi une lecture particulière de l'histoire de l'Église. Selon lui, l'Église a perdu sa pureté très rapidement après l'âge des apôtres. Dans cette perspective la synthèse constantinienne, le moment où le christianisme devient la religion officielle de l'empire, représente la pire des infidélités. Cette synthèse donne naissance au système sacramentel, permettant à la hiérarchie de dominer le peuple et d'empêcher l'œuvre du Saint-Esprit. Dans la mesure où Luther décide de rester dans cette relation de symbiose avec l'État, il est, aux yeux de Müntzer, aussi mauvais que l'Église romaine.

De plus, avec la plupart de ses contemporains, y compris Luther, Müntzer partage la conviction de vivre dans les derniers temps, que le jugement final contre un ordre civil et une Église pervertis va bientôt arriver.

C'est seulement dans cette perspective apocalyptique que nous pouvons comprendre son engagement dans le soulèvement paysan. Comme nous l'avons dit, ceux-ci ont au début bien accueilli la Réforme. Ils en attendent des changements concrets. Pour eux, le message de Luther est source d'espoir. A partir de 1524, du Nord de l'Allemagne, jusqu'en Suisse et en Autriche, les paysans commencent à réclamer des changements concrets, des changements qui, pour eux, découlent de l'Évangile.

Mais que veulent ces paysans ? Ils ont pris le soin de mettre par écrit leurs revendications, le programme paysan le plus répandu se trouvant dans les « douze articles » qui datent de mars 1525. S'agit-il de demandes révolutionnaires ? Je nous laisse le soin d'en juger. Parmi les douze points, nous trouvons les demandes suivantes :

1. le droit pour une communauté chrétienne de choisir son propre pasteur,
2. que la communauté locale puisse payer elle-même ce pasteur,
3. de ne plus être considérés comme des « serfs » mais plutôt des hommes libres,
4. le droit de chasser et de pêcher pour pouvoir manger,
5. le droit de couper du bois dans les forêts pour se réchauffer en hiver¹,

Le point 12 dit la chose suivante : « si un seul ou plusieurs articles énoncés ci-dessus n'étaient point conformes à la Parole de Dieu... que l'on veuille bien nous l'indiquer... »

Ces demandes n'étant pas recevables ni par Luther, ni par les autorités politiques, les paysans se soulèvent, Müntzer, lui, y voit un signe de Dieu. C'est le jugement dernier, les impies seront punis, l'Église infidèle tombera, le Royaume de Dieu va enfin s'installer. Ne voulant pas s'opposer au plan de Dieu, se sentant appelé à jouer un rôle clé, Müntzer se rallie aux paysans et à leur cause, devenant ainsi l'un des meneurs principaux. Cela tourne au désastre. En mai 1525, la bataille décisive aura lieu à Frankenhausen. Des milliers de paysans se font massacrer. Müntzer, lui, est capturé, torturé et forcé d'abjurer. Le 27 mai 1525, il sera exécuté par un pouvoir civil chrétien.

Voici un premier rejet de la synthèse constantinienne, rejet que je qualifierai d'apocalyptique.

b. L'anabaptisme zurichois

¹ Voir Marianne Schaub, *Müntzer contre Luther*, A l'Enseigne de l'Arbre verdoyant, 1984, pp. 263-269.

Notre deuxième exemple du rejet de la synthèse constantinienne concerne l'anabaptisme suisse. Ce mouvement trouvera ses origines dans la Réforme zurichoise d'Ulrich Zwingli. Ces dirigeants s'appelleront Conrad Grebel, Felix Mantz, Balthasar Hubmaier et Michael Sattler.

Comme Thomas Müntzer avait d'abord cheminé avec Luther, les anabaptistes zurichois ont d'abord été des disciples fervents de Zwingli. Pour eux, le retour à l'Écriture que Zwingli avait appris d'Erasmus était évident ; pour eux, le salut par la foi était un message libérateur. Le point de divergence sera l'ecclésiologie. Pour asseoir sa réforme, Zwingli fait appel au conseil de Zurich. C'est ce conseil municipal qui déterminera le contenu et le cheminement de la Réforme. Ce sera la ville entière qui se reformera. Tout le monde ou personne.

Au début, Zwingli met en question le baptême des enfants. Mais il sera obligé de revenir de cette mise en question lorsqu'il comprend les implications pratiques d'un baptême de professants. Laisser choisir son appartenance ecclésiale, c'est rompre l'unité civile, c'est, au XVI^e siècle, de la subversion politique.

Mais au nom de la *sola scriptura* et de la *sola fide*, les « anabaptistes » insistent. La foi chrétienne, c'est quelque chose de sérieux. Suivre le Christ, c'est plus que de se faire baptiser comme enfant et se dire chrétien. La *sola fide* implique que chacun et chacune devrait choisir, se positionner. Dieu ne force personne à se décider pour lui, Dieu donne la possibilité de dire non à l'Évangile. Mais la synthèse constantinienne ne donne pas cette possibilité.

Dans ce contexte, en janvier 1525, les premiers baptêmes de professants ont lieu. Ce geste sera rudement refusé par les autorités zurichoises. L'« anabaptisme » devient un crime punissable par la mort. Felix Mantz sera noyé en janvier 1527, Michael Sattler sera torturé et brûlé vif au mois de mai de la même année. Il faut aussi noter en passant que pendant un moment en Suisse, l'anabaptisme naissant et le mouvement paysan ont cheminé ensemble. Les revendications des paysans concernant le choix des pasteurs, la liberté de la communauté locale et la diminution des impôts ont été partagés par les deux mouvements. Le prieur bénédictin Michael Sattler a très probablement quitté son monastère lorsque celui-ci a été envahi par des paysans. C'est l'option pour la non-violence biblique prise par des personnes comme Grebel qui empêchera certains d'aller jusqu'à la révolte armée une fois que le soulèvement a commencé.

Dans cet anabaptisme, on mettra beaucoup l'accent sur une vie de disciple sérieuse. L'éthique sera celle du Sermon sur la Montagne, ce qui explique le rejet du serment et le refus de la violence. On mettra aussi l'accent sur l'Église comme communauté et comme lieu de partage et de pardon. On ne suit pas le Christ seul, mais ensemble. Le baptême marque l'engagement d'un individu, mais ce dernier est aussi incorporé dans une réalité sociale nouvelle, dans le corps de Christ. Après la défaite des paysans, la seule possibilité d'une nouvelle réalité sociale sera dans cette communauté de professants.

Cette option ecclésiastique n'étant pas acceptable au XVI^e siècle, les anabaptistes seront obligés de vivre à l'écart. Ils trouveront des moyens pour justifier théologiquement cette vie à part, loin du monde. Effectivement, le monde sera considéré comme le lieu de Satan, le lieu du mal, le lieu à éviter. La foi se vivra surtout entre frères et sœurs. C'est compréhensible, car ce « monde » leur était totalement hostile, ce monde était prêt à mettre à mort ces pauvres illuminés égarés.

Voici un deuxième rejet de la synthèse constantinienne, rejet que je qualifierai d'ecclésiologique ou communautaire.

c. le spiritualisme de Caspar Schwenckfeld

Notre troisième et dernier exemple de rejet de la synthèse constantinienne se trouve chez Caspar Schwenckfeld, réformateur radical considéré par certains comme l'un des précurseurs du piétisme. Né en 1489 à Liegnitz en Silésie, il n'a jamais reçu de formation

théologique académique. D'abord enthousiasmé par Luther, Schwenckfeld commence assez rapidement à prendre ses distances. Comme chez Müntzer et les anabaptistes, nous trouvons une critique de la doctrine luthérienne de la justification par la foi. Elle ne produit pas de fruits, de vie changée, les gens en profitent pour vivre n'importe comment en se disant qu'ils sont sauvés par la foi. D'après Schwenckfeld,

« ... (Luther) nous a fait sortir d'Égypte et nous a conduits dans le désert à travers la Mer Rouge, mais il nous a laissés là, errant à l'aventure, tout en s'efforçant de nous persuader que nous étions déjà dans la Terre promise. »

Le Silésien s'intéresse beaucoup à la controverse sur la cène entre Luther, Carlstadt et Zwingli. Cela deviendra l'une de ses passions et il passera beaucoup de temps à développer sa propre théologie de l'eucharistie.

Dans le contexte de cette dispute, en avril 1526, Schwenckfeld et ses amis proposent une suspension de la célébration de la cène. On ne devrait pas la célébrer aussi longtemps que Luther et Zwingli n'arrivent pas à un accord. La cène montre l'unité des chrétiens, il faut être assez honnête pour reconnaître que cette unité n'existe pas.

Mais cette suspension deviendra plus tard un élément fondamental de la théologie spiritualiste de Schwenckfeld. Il commence, comme beaucoup d'autres, à se lasser des disputes. Il y en a trop : Luther excommunié par Rome, les paysans massacrés, Müntzer tué, Luther et Zwingli ne s'entendant pas sur la cène, on exécute des gens pour s'être rebaptisés. Beaucoup de disputes sur des choses extérieures, sur des rites, sur des structures ecclésiastiques. Ce n'est pas très biblique n'est-ce pas ?

La vraie foi, foi qui nous sauve, foi dont parle l'Écriture, n'est pas liée à des choses extérieures. La véritable foi est intérieure, transmise directement par l'Esprit, elle peut être expérimentée par chacun. Tous ceux qui se battent pour des choses extérieures, comme une certaine relation Eglise-Etat, comme le baptême, la cène, se trompent. Il faut se détourner de l'extérieur vers l'intérieur, vers une foi spirituelle et véritable.

Donc, le véritable baptême est spirituel. Schwenckfeld et d'autres spiritualistes critiqueront le baptême des enfants. Mais ils n'iront jamais jusqu'à prôner le baptême des professants. C'est une chose extérieure, ce n'est pas la peine de se battre là-dessus. La vraie cène n'est pas dans le pain et le vin, elle est intérieure ; c'est par la foi que nous communions avec le corps et le sang du Christ. Ainsi, il n'y avait pas de célébration de la cène dans ces cercles. En ce qui concerne l'Eglise, question importante pour les anabaptistes, Schwenckfeld dira que la vraie Eglise, elle ne se trouve ni à Rome, ni à Wittenberg, ni à Zurich, elle est invisible.

Il y a ici un rejet subtil de la synthèse constantinienne. Si la vraie Eglise est invisible, elle ne peut pas se trouver dans des structures extérieures, elle n'a jamais le droit d'imposer la foi, elle n'a pas le droit de tuer quelqu'un à cause de ses convictions. Ce qui compte, c'est la foi intérieure de l'individu. Qu'on fréquente ou non l'Eglise (officielle), peu importe. On peut le faire pour ne pas avoir des ennuis, ce n'est pas la peine de se faire tuer pour des choses extérieures, mais l'essentiel n'est pas là. Il est en moi, en nous, dans mon expérience de l'Esprit de Dieu. Le salut ne concerne que l'intérieur, que le spirituel, nous ne pouvons rien attendre du domaine extérieur et matériel.

Voici un troisième rejet de la synthèse constantinienne, rejet que je qualifierai de pessimiste, car il se caractérise par l'indifférence envers les structures et les institutions.

2) Des racines pour aujourd'hui

Voilà trois épisodes de l'histoire de la Réforme qui pour beaucoup ne sont que des incidents malheureux ou sans intérêt réel. Comme je l'ai déjà dit, je ne présente pas ces trois exemples seulement dans un esprit positif. Je pense qu'il y a du négatif et du positif dans chacun.

Mais disons d'emblée que dans le contexte du XVI^e siècle, le dialogue paisible n'était pas une option. Dans ce climat de tension extrême, où les enjeux étaient placés très haut, on arrivait à des positions hyper-tranchées, à mettre l'accent autant que possible sur les différences. Rejeté par l'autre, chacun se trouvait obligé d'aller plus loin qu'il ne l'aurait peut-être voulu. Aujourd'hui, nous ne sommes plus obligés de choisir entre ces options extrémistes. Le recul historique nous permet de voir ce qu'il y a de positif et de négatif dans chacun.

Que peut-on voir comme positif chez Müntzer sans aller jusqu'à la lecture marxisante de quelqu'un comme Ernst Bloch² ? D'abord, parmi les premiers réformateurs, c'est Müntzer qui s'est beaucoup occupé de rendre la Réforme accessible à tout le monde. J'ai été frappé de constater que 190 des 550 pages des œuvres complètes de Müntzer, sont consacrées à créer une liturgie en langue allemande.

Müntzer avait aussi un souci réel pour les implications concrètes et sociales de l'Évangile. Il s'est placé volontairement du côté des petits et des opprimés. Il a vu clairement qu'en restant dans l'option constantinienne, l'Évangile devenait un support idéologique pour un système injuste. Cette option constantinienne fausse les principes de *sola scriptura* et de *sola fide*. On recrée une élite qui interprète l'Écriture pour tout le monde, on bafoue la notion de sacerdoce universel. La justification par la foi devient trop facilement la justification du *statu quo*.

Nous l'avons vu : les demandes des paysans n'avaient rien d'exagéré, elles s'inspiraient de l'Écriture et de Luther. Si Müntzer s'est trompé, c'était en identifiant les événements de son époque à un schéma eschatologique trop précis. Ce n'est pas un mennonite qui vous fera l'éloge de la violence de Thomas Müntzer. Mais je m'étonne que dans l'histoire de l'Église cette violence-là soit jugée de manière beaucoup plus sévère que les autres. Pourquoi Zwingli, mort sur le champ de bataille en combattant les catholiques, est-il un héros de la Réforme, et Müntzer, mort avec les paysans, serait-il un fou illuminé ?!

Si Müntzer a insisté sur les conséquences sociales de la Réforme, les anabaptistes zurichoises en ont perçu les implications communautaires et éthiques. Pour eux, le chrétien est bien sûr justifié par la foi et non par les œuvres. Mais cette justification implique la sanctification. Le chrétien est celui ou celle qui suit le Christ de manière concrète dans tous les domaines de la vie. Le chrétien est disciple, quelqu'un qui suit le Christ dans son exemple et son enseignement.

De plus, on ne suit pas le Christ tout seul. En rejetant l'Église-hiérarchie / institution romaine, le protestantisme, y compris son aile évangélique, court le danger de dévaloriser le rôle de l'Église dans le plan de Dieu et de surévaluer le statut du chrétien individuel. C'est aussi un danger dans les milieux de professants. J'ai parfois l'impression que nos Églises sont plus des rassemblements d'individus convertis qu'une expression du corps de Christ paulinien où nous sommes véritablement membres les uns des autres, où les dons spirituels se complètent. Une véritable vie communautaire, où nous vivons un partage spirituel et matériel, est quelque chose qui manque trop souvent.

Le côté négatif de l'anabaptisme, cela a toujours été le légalisme et le sectarisme. Les réformateurs ont toujours reproché aux anabaptistes de vouloir créer des communautés de parfaits vivant à l'écart du monde. Il est vrai que la confession de Schleithem de 1527 parle d'une séparation très nette entre l'Église et le monde. Mais cela doit être interprété dans un contexte précis. Ces anabaptistes n'ont pas voulu quitter le monde et rester à l'écart. On les a chassés et par la force des choses, ils ont adopté une mentalité sectaire. S'il est vrai que le chrétien doit opérer une rupture avec le monde, ce n'est pas pour rester à l'écart, mais pour recevoir une identité nouvelle et pour y rentrer comme missionnaire.

² Ernest Bloch, *Thomas Müntzer, théologien de la Révolution*, Paris, 1962.

Il est vrai que tous ceux qui prônent une éthique sérieuse peuvent tomber dans le légalisme. Ce légalisme a toujours guetté les milieux mennonites, depuis leur début. C'est aussi contre ce légalisme qu'on réagit des spiritualistes comme Schwenckfeld.

Les spiritualistes ont l'avantage de nous rappeler le côté personnel, intérieur et spirituel de la foi. Il est très important, car nous ne pouvons rien faire, nous ne pouvons pas suivre le Christ par nos propres forces. La vie spirituelle et l'éthique sont inséparables.

Cet accent sur l'expérience personnelle du salut se retrouve dans nos milieux par le biais du piétisme, des mouvements de réveil et plus récemment du renouveau charismatique. Nos milieux ont beaucoup insisté sur une expérience de conversion ou sur une expérience du Saint-Esprit.

Cela est positif dans la mesure où la justification par la foi implique une démarche personnelle de chacun et de chacune. Notre foi concerne nos émotions, l'Esprit vient habiter en nous. C'est très important.

Mais il y a aussi des côtés négatifs. J'en vois au moins deux. Il est toujours dangereux d'imposer une expérience à quelqu'un. C'est ne pas tenir compte de la personnalité propre que Dieu donne à chacun. Vivre la foi de manière personnelle ne signifie pas que nous aurons tous le même cheminement.

Un deuxième danger, c'est la dévaluation du domaine extérieur et matériel. Le salut dont parle la Bible ne signifie pas la disparition du matériel et du corporel, mais plutôt sa transformation. Nous attendons une terre et des cieux nouveaux. Le monde que Dieu a créé, la chair que lui-même a assumée en Christ, ne sont pas voués à disparaître. Nous ne serons pas des esprits ou des âmes flottant quelque part de manière invisible. Autrement dit, on peut être déçu du monde et du domaine matériel, mais cela ne donne pas le droit de mépriser la création de Dieu. Ce serait rejeter la doctrine de l'incarnation.

Les trois exemples de la Réforme radicale se complètent. Nous vivons dans un contexte très différent, dans une Europe sécularisée où la religion est reléguée au domaine privée. Dans cette modernité, l'individu, ses droits et sa capacité de raison autonome, reçoivent une importance exagérée.

Dans notre contexte, Müntzer nous rappelle que l'Évangile ne peut pas être cantonné dans le domaine privé, qu'il ne devrait jamais servir de caution à l'injustice ou à l'oppression. La seigneurie de Jésus-Christ concerne la vie dans tous les domaines, y compris les domaines social, politique et économique.

Dans notre contexte, les anabaptistes nous rappellent la nécessité d'un engagement éthique et communautaire. Nous sommes appelés à suivre le Christ, ensemble, dans une communauté de pardon et de réconciliation., où le mur de la haine est détruit.

Dans notre contexte, les spiritualistes nous rappellent que la base d'une parole publique ou d'un engagement éthique et communautaire, ce n'est pas nos forces propres, mais la présence de l'Esprit en nous, l'Esprit qui nous transforme à l'image du Fils de Dieu.

Dans notre contexte, l'échec de Müntzer nous rappelle qu'il est vain de vouloir imposer une vision chrétienne par la force. Après avoir rejeté la synthèse constantinienne, il y est néanmoins revenu. Le message de l'Évangile est un message public, mais il est proposé dans l'amour et l'humilité, il n'est jamais imposé.

Dans notre contexte, le légalisme et le sectarisme de l'anabaptisme nous rappellent que le message de l'Évangile est libérateur ; il n'est pas devenu un pesant fardeau. Nous entendons aussi cet avertissement : nos communautés sont dans le monde non pour rester à l'écart, mais pour être pleinement présentes.

Dans notre contexte, l'individualisme des spiritualistes nous rappellent sans cesse que nous avons besoin d'une communauté, d'un peuple, que l'être humain a été créé pour vivre en relation, en alliance, avec Dieu, et avec les autres.

Pour terminer et pour résumer, voici une vision pour les Eglises de professants que je tire de ma lecture de la Réforme radicale :

- nous avons à porter une parole dans le domaine social et public sans vouloir l'imposer ;
- nous avons à vivre dans des communautés de réconciliation et de pardon, étant membres du corps de Christ et les uns des autres, sans fuir le monde, mais en y ayant une présence véritablement missionnaire ;
- nous avons à vivre notre foi individuelle dans et par l'Esprit Saint sans être des individualistes, sans refuser notre condition de créature corporelle et matérielle.

J'espère pour ma part que nos Eglises et la Faculté de Théologie Evangélique de Vaux-sur-Seine contribueront à nourrir et à enseigner une telle vision.

Neal BLOUGH