

Laïcité : la contribution des traditions professantes

Aborder la laïcité d'un point de vue historique offre l'avantage d'un très large choix de sujets ainsi que la possibilité de prendre du recul et d'examiner des questions difficiles avec sérénité. Nous pourrions par exemple aborder la laïcité « à la française », mais nous ne le ferons pas. Le cas français est une situation bien particulière, presque unique dans le monde et qui relève de la spécificité de l'histoire de la France :

- du fait de la prédominance de l'Église catholique dans son histoire
- du fait que la Réforme y a déclenché une période de guerres civiles
- du fait que le protestantisme a subi persécutions et marginalisation
- du fait que la Révolution française s'est nourrie d'un courant anticlérical très fort qui s'est poursuivi pendant le XIX^e siècle
- du fait de la tradition républicaine et laïque, de la guerre scolaire, etc.
- du fait de la séparation de l'Église et de l'État au début du XX^e siècle.

Dans l'histoire européenne, la laïcité est un phénomène plutôt récent, mais les multiples questions qu'elle pose ont fait surface dès les premiers siècles de l'Église :

- quelle attitude l'Église doit-elle adopter face à un État persécuteur ?
- l'Église peut-elle, doit-elle demander quelque chose à l'État par rapport à la présence de non-croyants et d'autres religions ?
- l'Église peut-elle demander à l'État de punir la « non-croyance » ou de favoriser telle ou telle religion ?
- quelle attitude l'Église doit-elle adopter devant une situation de pluralisme religieux ?

C'est pour voir l'ancienneté de ces questions, auxquelles on a répondu fort diversement, que nous avons choisi de ne pas aborder la laïcité dans son expres-

sion strictement française. Enseignant dans une faculté de théologie liée aux « Églises de professants », nous sommes convaincu que l'héritage théologique et historique professant, d'ailleurs souvent très mal connu, peut nous apprendre des choses intéressantes et importantes sur ce sujet.

Dans un premier temps, nous allons situer brièvement les questions que nous voulons aborder dans l'histoire du christianisme en général, pour ensuite, dans un deuxième temps, porter une attention particulière à l'histoire des Églises de professants au XVI^e et au XVII^e siècles.

1. Des origines du christianisme jusqu'à la Réforme

Il devient rapidement évident que le fait d'être majoritaire ou minoritaire au sein d'une société donnée n'est pas neutre quant aux positions différentes adoptées par les chrétiens selon les époques.

Dans les premiers siècles, disons jusqu'au début du IV^e siècle, les chrétiens n'étaient qu'une petite minorité au sein de l'empire romain et de son pluralisme religieux organisé autour du culte impérial. À partir du III^e siècle surtout, l'Église a connu des persécutions généralisées de la part de l'État romain. La question se pose : que peut-on dire, que peut-on demander à un État qui persécute ? Une réponse typique de cette époque se trouve dans ce texte de Tertullien (fin II^e/début III^e siècle) :

Que l'un soit libre d'adorer Dieu et l'autre Jupiter : que l'un puisse lever ses mains suppliantes vers le ciel, et l'autre vers l'autel de la Bonne Foi ; qu'il soit permis à l'un de compter les nuages en priant... et à l'autre les panneaux des lambris ; que l'un puisse vouer à Dieu sa propre âme, l'autre la vie d'un bouc ! Prenez garde en effet que ce ne soit déjà un crime d'irréligion que d'ôter aux hommes la liberté de religion et de leur interdire le choix de la divinité, c'est-à-dire de ne pas me permettre d'honorer qui je veux honorer, pour me forcer d'honorer qui je ne veux pas honorer. Il n'est personne qui veuille des hommages forcés, pas même un homme !...¹

Ce que demande Tertullien, c'est la liberté de culte ; que la foi du chrétien soit reconnue au même titre que celle du païen. En situation de minorité, les premiers chrétiens demandaient simplement à l'État de placer tous les cultes sur un pied d'égalité. Pouvaient-ils faire autrement ? S'agit-il de réflexion véritablement théologique ou d'instinct de survie ?

¹ Tertullien, « Extraits de l'Apologétique », cité dans J. Liébart, *Les pères de l'Église*, vol. 1, Paris, Desclée, 1986, p. 73.

L'empereur Constantin se convertit au début du IV^e siècle et met fin à cette période de féroce persécution. Au contraire de ce qu'on entend parfois, Constantin n'a pas fait du christianisme la religion officielle de l'empire. Il a plutôt répondu favorablement au type de demande formulé par Tertullien. L'empereur qui n'est pas encore baptisé accorde le même statut au christianisme et au paganisme :

Moi, Constantin Auguste, ainsi que moi, Licinius Auguste, réunis heureusement à Milan, pour discuter de tous les problèmes relatifs à la sécurité et au bien public, nous avons cru devoir... donner aux chrétiens comme à tous la liberté, la possibilité de suivre la religion de leur choix, afin que tout ce qu'il y a de divin au céleste séjour puisse être bienveillant et propice, à nous-mêmes et à tous ceux qui se trouvent sous notre autorité. Nous avons décidé, supprimant complètement les restrictions contenues dans les écrits envoyés antérieurement à tes bureaux concernant le nom des chrétiens, d'abolir les stipulations qui nous paraissaient tout à fait malencontreuses... et de permettre dorénavant à tous ceux qui ont la détermination d'observer la religion des chrétiens de le faire librement et complètement, sans être inquiétés ni molestés...²

L'officialisation de la foi chrétienne au sein de l'empire est le fait de l'empereur Théodose et date de l'année 381. À partir de ce moment là, le pouvoir de l'État et de la législation sera utilisé *pour* les chrétiens et *contre* les hérétiques. C'est la situation pré-constantiniennne renversée ; de persécutés les chrétiens deviennent persécuteurs. Quelques extraits de la législation théodosienne le démontrent sans difficulté.

D'abord, il devient impossible aux hérétiques de trouver un endroit pour célébrer leur culte :

Que l'on n'ouvre aux hérétiques aucun lieu pour célébrer leurs mystères, aucune occasion d'exercer la folie de leur esprit plein d'obstination. Que tout le monde sache que, même si ce genre d'hommes avait obtenu quelque faveur grâce à un rescrit particulier arraché par fraude, elle n'a aucune valeur. Que l'on empêche la vile populace des hérétiques de tenir ses assemblées illicites. Que le nom de Dieu, Un et Très Haut, soit partout célébré ; que la foi de Nicée, transmise depuis longtemps par nos aïeux et confirmée par le témoignage et l'affirmation de la religion divine, soit toujours tenue dans une perpétuelle observance.³

Si par chance, tel ou tel groupe hérétique arrivait quand même à se construire un lieu de culte, celui-ci pouvait être confisqué.

² « Lettre au gouverneur de Bithynie traditionnellement appelée édit de Milan, 313 », cité dans Jean COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église*, Tome I, Paris, Cerf, 1984, p. 51.

³ *Le Code théodosien et sa réception au Moyen Âge*, Livre XVI, introduction, notes et index par Élisabeth MAGNOU-NORTIER, Paris, Cerf, 2002, p. 201.

Nous ordonnons que personne parmi les eunomiens ou les ariens... n'ait la permission de construire des églises tant en ville que dans la campagne. Si d'aventure l'un d'eux avait la présomption de le faire, que le lieu où des constructions auraient été édifiées et où il était interdit de le faire, le « domaine » ou bien la « possession privée » soient immédiatement confisqués au bénéfice de Notre fisc.⁴

Interdites aussi les réunions en maison et d'autres rencontres publiques ou clandestines.

Il est interdit à tous ceux quels qu'ils soient que tourmente l'erreur des diverses hérésies... de tenir des réunions, de rassembler la foule, d'attirer à eux la population, de faire passer pour églises des maisons particulières, de faire quoi que ce soit, en public ou en privé, qui puisse porter atteinte à la sainteté catholique.⁵

Dans certains cas, on pouvait aller jusqu'à l'expulsion des hérétiques.

Que tous ceux qui agitent le monde sous le nom de manichéens soient expulsés, non seulement de toutes les régions de la terre, mais avant tout de cette Ville (Rome) sous la menace des tribunaux. Leurs volontés, bien plus, leurs biens eux-mêmes confisqués au profit du peuple, ne peuvent donner lieu à testament et ils n'auront pas le droit de léguer ou de recevoir. Bref, qu'il n'y ait rien de commun entre eux et le monde.⁶

Sur le plan théologique, cette pratique de persécution et de contrainte utilisée contre les païens et les hérétiques sera renforcée par l'expérience de saint Augustin avec les donatistes en Afrique du Nord. Voilà ce qu'il dit à ce propos :

Il y a une persécution injuste, celle que font les impies à l'Église du Christ ; et il y a une persécution juste, celle que font les Églises du Christ aux impies... L'Église persécute par amour et les impies par cruauté... Si, en vertu du pouvoir que Dieu lui a conféré, au temps voulu, par le moyen des rois religieux et fidèles, l'Église force à entrer dans son sein ceux qu'elle trouve sur les chemins et les haies, parmi les schismes et les hérésies, que ceux-ci ne se plaignent pas d'être forcés, mais qu'ils considèrent où on les pousse.⁷

Grosso modo, ce sont ces attitudes et pratiques (raffinées et renforcées par la mise en place des croisades et de l'Inquisition) qui se prolongeront jusqu'à l'époque de la Réforme. La question se pose : s'agit-il d'une affaire de théologie ou de sociologie ? Les premiers chrétiens minoritaires demandent la tolérance et la pluralité des cultes. Une fois devenu majoritaire et religion officielle, le christianisme légifère en sa faveur et contre les autres religions. Pourquoi les chrétiens du

⁴ *Op. cit.*, p. 209.

⁵ *Op. cit.*, p. 213.

⁶ *Op. cit.*, p. 223.

⁷ « Saint Augustin : de la persuasion à la répression », cité par Jean COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église*, Tome I, p. 80. Le texte cité date de l'année 417, il s'agit d'un commentaire de Luc 14.23.

IV^e et du V^e siècles ont-ils si rapidement oublié les persécutions subies peu de temps auparavant ? S'agit-il de réflexion véritablement théologique ou d'opportunisme ? Trouvera-t-on des cas où la logique de Tertullien se marie avec une situation où les chrétiens ont le pouvoir ?

Poursuivons notre cheminement historique en sautant quelques siècles. La Réforme changera-t-elle quelque chose à la perspective médiévale ? Les premières années laissent croire à un changement d'attitude. Le jeune Luther, mis au ban de l'empire et considéré comme hérétique par le pape, écrit en 1523 un petit traité intitulé *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit*. Dans ce texte, le discours de Luther ressemble beaucoup à celui de Tertullien que nous avons cité plus haut. Les quelques extraits que nous citons sonnent très modernes.

Ce n'est pas, d'après le jeune Luther, à l'autorité politique d'entrer dans la pensée intime et les convictions religieuses des uns et des autres.

Quant aux âmes, Dieu ne peut ni ne veut laisser à personne d'autre qu'à lui-même le droit de les gouverner. C'est pourquoi là où le pouvoir temporel prétend donner des lois aux âmes, il empiète sur le gouvernement de Dieu et ne fait que séduire et corrompre les âmes.⁸

...l'âme ne se trouve pas placée sous le pouvoir de César qui ne peut ni l'instruire ou la guider, ni la tuer ou la faire vivre, ni la lier ou la délier, ni la traduire en justice ou la juger, ni la tenir ou la laisser aller.⁹

Pour le jeune Luther, la Parole de Dieu n'a nullement besoin d'un appui politique pour faire triompher la vérité.

Là où par une loi humaine on prétend imposer aux âmes de croire telle ou telle chose, au gré de la volonté humaine, la Parole de Dieu n'est assurément pas présente.

C'est pourquoi il est vain et impossible de commander à quelqu'un ou de le contraindre à embrasser telle ou telle croyance. Il faut employer une tout autre méthode pour y parvenir. La force n'y peut rien.¹⁰

En se réclamant de la justification par la foi, Luther laisse à l'individu la possibilité de choisir ses convictions religieuses.

Étant donné que c'est à chacun de décider, selon sa conscience, comment croire ou ne pas croire, sans causer par là aucun tort au pouvoir temporel, ce dernier doit s'en contenter, s'occuper de ses affaires et laisser à chacun le soin de croire d'une manière ou

⁸. *Martin Luther, Œuvres*, Tome IV, Genève, Labor et Fides, 1958, p. 30.

⁹. *Ibid.*, p. 36.

¹⁰. *Ibid.*, p. 30, 33.

d'une autre comme il peut et comme il veut, sans contraindre personne par la force. *Car la foi est une œuvre libre* et on ne peut y forcer personne.¹¹

Que faire alors avec les hérétiques et les mécréants ? C'est la persuasion et la parole que préconise Luther et non pas la répression et la contrainte.

On ne peut jamais réprimer l'hérésie par la force. Il faut s'y prendre tout autrement et mener la lutte avec d'autres moyens que le glaive. C'est la Parole de Dieu qui doit combattre ici. Si celle-ci n'a pas de succès, le pouvoir temporel réussira encore moins bien, dût-il baigner le monde dans le sang.

L'hérésie est une réalité d'ordre spirituel qu'on ne peut frapper avec le fer, ni brûler avec le feu, ni noyer dans l'eau. Seule la Parole de Dieu est à la disposition, elle seule y réussit.¹²

2. La tradition professante et la « laïcité »

Malheureusement, le XVI^e siècle européen n'a pas été celui de la guérison de l'Église occidentale mais plutôt celui de son éclatement. La Réforme n'a pas abouti à la mise en place d'un pluralisme religieux tranquille et tolérant, mais à un processus de « confessionnalisation » : tel territoire, telle ville, telle principauté, tel pays reste catholique, devient luthérien, zwinglien, calviniste ou anglican. Ces entités politico-religieuses nouvelles n'ont pas admis dans leur sein une pluralité de cultes. Chaque Église se considérait comme étant la vraie, cherchant à convaincre les autres, par la force si nécessaire. L'Allemagne et la France ont connu des guerres civiles, des traités provisoires, des arrangements, dont l'Édit de Nantes. Mais les arrangements de la fin du XVI^e siècle n'ont pas empêché ni la Guerre de Trente Ans ni la guerre civile anglaise du XVII^e siècle. L'Édit de Nantes de 1598 n'a pas non plus empêché sa révocation en 1685.

Au milieu de cette époque et de ces questions se sont fait entendre d'autres voix. C'est vrai, elles ont été et sont restées marginales, quand elles n'ont pas été étouffées. Mais leurs points de vue et leurs expériences ne sont pas sans intérêt, surtout pour ceux qui s'intéressent aux traditions professantes ou à la mise en place des institutions politiques modernes et contemporaines. Souvent au prix d'une vie ou d'un emploi, ces voix ont essayé de faire entendre une idée fondamentale : il est possible d'avoir des convictions fortes tout en permettant aux autres de penser autrement. C'est dans cette perspective que nous examine-

^{11.} *Ibid.*, p. 33.

^{12.} *Ibid.*, p. 38.

rons trois cas précis de cette tradition professante pour déceler des contributions directes ou indirectes à ce que nous appelons aujourd'hui *la laïcité* : Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck et Roger Williams.

a. Balthasar Hubmaier

Pour certains historiens, Balthasar Hubmaier (1485-1528) serait le premier baptiste.¹³ De toute façon il s'agit d'un des personnages et théologiens clé de l'anabaptisme du XVI^e siècle. Contemporain de Luther, docteur en théologie, prêtre catholique, prédicateur renommé à la chapelle mariale de Ratisbonne, Hubmaier devient le réformateur de la petite ville rhénane de Waldshut au début des années 1520. Waldshut se trouvait alors en territoire impérial et habsbourgeois tout en étant géographiquement proche de Zurich et de la confédération helvétique. Du point de vue théologique, Hubmaier se sentait très proche de Ulrich Zwingli, le premier grand théologien de la Réforme suisse. Ce qui se passait à Zurich était donc vu comme modèle par Hubmaier et Waldshut. C'est ainsi qu'une réforme de type zwinglien sera mise en place à Waldshut à partir du printemps 1524. Cette réforme ira jusqu'à la mise en place de la pratique du baptême des croyants en avril 1525, ce qui situe Hubmaier dans le cercle de jeunes zwingliens qui ont été à l'origine de l'anabaptisme suisse.

Mais ce n'est pas la question du baptême qui nous intéresse ici. En mettant en place sa réforme à Waldshut, Hubmaier s'est vite trouvé coincé par les mêmes autorités impériales qui poursuivaient Martin Luther pour hérésie. Pendant quelques mois de l'automne 1524, il a dû prendre refuge dans la confédération, à Schaffhouse, où les autorités avaient aussi une certaine sympathie pour ce qui se passait à Zurich. Les autorités impériales exigeaient que la Confédération leur livre Hubmaier pour qu'il soit jugé (et probablement exécuté) comme hérétique « luthérien ». C'est dans ce contexte que Hubmaier rédige un petit traité que certains considèrent comme l'un des meilleurs documents du XVI^e siècle sur le sujet qui nous intéresse : *Concernant les hérétiques et ceux qui les brûlent*.¹⁴ Nous n'avons pas de preuve directe que Hubmaier ait lu le traité de Luther déjà cité, mais il n'est pas difficile d'imaginer des liens entre les deux écrits. Hubmaier se

¹³ Pour le moment, il n'existe pas de biographie sérieuse de Hubmaier en langue française. Le meilleur ouvrage demeure le travail de Torsten Bergsten, *Balthasar Hubmaier : seine Stellung zur Reformation und Täuferium*, Kassel, J. Oncken Verlag, 1961.

¹⁴ *Von ketzern und irren verbrennen*. Le texte original se trouve dans Gunnar Westin et Torden Bergsten, *Balthasar Hubmaier Schriften*, (Quellen zur Geschichte der Täufer IX. Band), Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1962, p. 95-100. C'est nous qui traduisons.

trouvait dans la même situation fragile que Luther et sa réaction aux accusations impériales ressemble beaucoup à la démarche du réformateur de Wittenberg.

Comme Luther et les catholiques, Hubmaier ne nie pas l'existence de l'hérésie. Sa logique n'est pas celle qui cherche à mettre toutes les pensées sur un même pied d'égalité. C'est même à partir du *sola scriptura* de la Réforme qu'il définit l'hérésie.

Sont hérétiques ceux qui résistent à l'Écriture sainte de manière impie. Le premier en était le diable lorsqu'il a dit à Eve « vous ne mourrez pas » (Gn 3.4). Les autres lui appartiennent. (article 1)¹⁵

C'est justement l'idée de l'origine diabolique de l'hérésie qui a pu pousser l'Église médiévale à agir si brutalement contre les infidèles et les mécréants. Tout en partageant l'idée d'une parenté entre Satan et l'hérésie, Hubmaier arrive à d'autres conclusions concernant la manière de faire face aux hérétiques. Ce ne sont ni le feu ni l'épée qui pourront les vaincre, mais la persuasion de la parole, une parole humaine fondée sur la parole divine.

Ceux-là (les hérétiques) doivent être vaincus par des connaissances saintes, avec douceur et non pas en querellant, même si la colère fait partie de l'Écriture sainte. (article 3)

Mais en vérité cette colère est un feu spirituel et le zèle de l'amour, qui ne brûle¹⁶ pas sans l'amour de Dieu. (article 4)

Tout chrétien possède une épée contre les impies, c'est-à-dire la parole de Dieu (Ép 6.17), mais pas une épée contre les méchants. (article 21)

Comme ce sera le cas dans la pratique des communautés anabaptistes du XVI^e siècle, la pire des choses qui puisse arriver à un hérétique dans cette optique est son exclusion de l'Église.

S'ils ne se laissent pas convaincre par des paroles d'autorité et par les choses de l'Évangile, évitez-les et laissez-les fulminer et être en fureur (Tt 3.10) pour que l'impur vive encore dans l'impureté (Ap 22.11). (article 5)

Hubmaier cite alors un texte biblique qui sera repris par les deux autres auteurs que nous aborderons.

C'est ce que le Christ voulait, lorsqu'il a dit : « ...de peur qu'en ramassant l'ivraie vous ne déraciniez le blé avec elle, laissez l'un et l'autre croître ensemble jusqu'à la moisson ». (Mt 13.29)... (article 8).

¹⁵. Ce document court se divise en 36 articles.

¹⁶. Hubmaier contraste ici le « feu » spirituel et le « feu » qui brûle véritablement.

L'idée d'un jugement n'est pas écarté, mais celui-ci appartient à Dieu et ne s'opérera qu'à la fin des temps lors du retour du Christ.

Même s'ils résistent, ils ne seront pas détruits avant que le Christ ne dise aux moissonneurs : « ramassez d'abord l'ivraie et liez-la en bottes pour la brûler » (Mt 13.30). (article 9)

Le déroulement de l'histoire est ainsi conçu comme un temps de grâce accordé à l'humanité entière. En attendant le retour du Christ, le rôle de l'Église ne peut pas être celui du juge mais celui du témoin.

Le Christ n'est pas venu pour massacrer, tuer ou brûler, mais pour que ceux qui aient la vie l'aient en abondance. (Jn 10.10) (article 14)

Oui, nous devons prier pour la repentance et l'espérer aussi longtemps que quelqu'un vit dans cette misère. (article 15)

Un Turc ou un hérétique ne peut être vaincu ni par nos actes, ni par l'épée ou le feu. C'est seulement avec patience et supplication, en attendant patiemment le jugement de Dieu. (article 16).

Comme l'a fait Luther avant lui, Hubmaier n'accorde pas aux autorités politiques le droit d'ingérence dans les affaires spirituelles. Les actes extérieurs et visibles peuvent être jugés et punis, mais non pas les pensées.

L'autorité (politique) juge les méchants mais pas les impies. Ces derniers ne peuvent nuire ni au corps ni à l'âme mais sont utiles, car dans sa sagesse, Dieu peut changer le mal en bien. (article 24)

Pour Hubmaier, c'est justement le fait de brûler les hérétiques qui contredit l'Évangile, et ceux qui le font sont les hérétiques véritables.

Ainsi, brûler les hérétiques, c'est confesser le Christ en apparence (Tt 1.16), mais dans les faits, c'est le renier... (article 28)

Maintenant il est apparent à tout le monde, même à un aveugle, que la loi qui permet de brûler les hérétiques a été conçue par le diable. (article 36)

L'appel de Hubmaier n'a pas été entendu, du moins à son égard personnel. Après l'échec du mouvement paysan (été-automne 1525), Hubmaier finira sa brève carrière de réformateur en Moravie à la tête de communautés anabaptistes. Il sera capturé par les Autrichiens et brûlé vif, par un magistrat chrétien, au nom de l'Évangile, à Vienne en mars 1528.

b. Pilgram Marpeck

Nous l'avons déjà constaté : le cas de Hubmaier ressemble beaucoup à celui de Luther. C'est-à-dire que le réformateur de Waldshut a cherché à convaincre

une autorité politique catholique de ne pas utiliser la force contre ceux qui sont considérés comme hérétiques. Comme c'était le cas du christianisme pré-constantinien, la Réforme est encore en 1524 un mouvement minoritaire sans assise institutionnelle ou politique.

Assez rapidement, ce ne sera plus le cas. La Réforme trouvera sa base politique, qu'il s'agisse de principautés, de cantons suisses ou de villes libres impériales. À partir de ce moment-là, la question posée devient la même que pour Constantin, Théodose et Augustin. Que faire, comment agir à l'égard d'hérétiques dans notre territoire luthérien, dans notre ville réformée ? Que faire face à « l'hérétique » catholique qui se trouve dans la ville voisine ? C'est une chose de demander l'impunité pour soi-même quand on est minoritaire et sans pouvoir, c'en est une autre lorsque tout à coup les autorités politiques partagent nos convictions. Le débat que nous avons vu se dérouler entre Luther, Hubmaier et le pouvoir impérial catholique va se prolonger au sein de la Réforme même. Les réformateurs trouveront dans leurs villes, sous leur autorité, des gens qui ne partagent plus leurs convictions.

Les débuts de l'anabaptiste Pilgram Marpeck avec le réformateur strasbourgeois Martin Bucer sont un bon exemple de la façon dont la discussion sur le « pluralisme religieux » s'est déroulée au sein de la Réforme elle-même.

D'origine autrichienne, Pilgram Marpeck est devenu citoyen de Strasbourg le 19 septembre 1528, après avoir été obligé à cause de ses convictions anabaptistes de quitter son Rattenberg natal et son poste de magistrat des mines.¹⁷ Son arrivée correspond à un moment important pour la Réforme strasbourgeoise. Strasbourg étant un centre de refuge pour les courants divers de ce que les historiens appellent parfois la « Réforme radicale »¹⁸ Marpeck s'est rapidement trouvé à la tête d'une des communautés anabaptistes de la ville. Menant un dialogue théologique important entre les courants anabaptistes et spiritualistes de la ville, il s'est aussi trouvé impliqué dans des discussions avec Bucer et les autorités municipales.

Vers 1530, Strasbourg était un des rares lieux où demeurait encore un peu d'espace pour des dissidents religieux comme Marpeck et Caspar Schwenckfeld. Néanmoins cet espace diminuait sans cesse et devait disparaître officiellement

¹⁷. Pour la biographie et la pensée de Pilgram Marpeck, voir notre *Christologie anabaptiste : Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ*, Genève, Labor et Fides, 1984.

¹⁸. À cet égard, voir l'ouvrage monumental de George Williams, *The Radical Reformation*, Kirksville, Mo., Sixteenth Century Journal Publishers, 1992, 3^e éd.

en 1534-35. Marpeck pressentait sans doute que cela finirait ainsi tout en espérant probablement en même temps qu'il en irait autrement. En avril 1530, Melchior Hoffman eut encore l'aplomb de demander que l'une des églises de Strasbourg soit accordée aux anabaptistes ; il existait encore, aux yeux de certains, un maigre espoir de faire fléchir les réformateurs Bucer et Capiton vers une théologie « professante ».

Strasbourg avait pris une décision importante en février 1529 avec l'abolition de la messe catholique. Plusieurs mois après, à la diète de Spire, l'empereur tente d'annuler les accords passés en 1526 par lesquels Luther et ses partisans pouvaient exister et fonctionner en tant qu'Églises. Le 19 avril 1529, six princes et quatorze villes allemandes ont élevé une protestation et sont ainsi devenus « protestants ». Quatre jours plus tard, à cette même diète, l'empereur restreint encore la possibilité pour les dissidents anabaptistes d'exister en instituant la peine de mort pour ceux qui pratiquaient un « rebaptême ». Bien que Strasbourg soit une ville impériale, elle n'appliquera pas cette loi, ce qui pouvait constituer un espoir pour Marpeck et d'autres.

L'année suivante Strasbourg participera à la diète d'Augsbourg et, avec trois autres villes, présente sa propre confession de foi à côté de la confession d'Augsbourg. N'étant pas convaincu par ces confessions de foi, Charles Quint demande aux protestants de renoncer à leurs convictions. Lorsqu'ils s'y refusent l'empereur leur donne jusqu'en avril 1531 pour abjurer.

Les protestants, s'attendant à une action vigoureuse (militaire) de la part de l'empereur, se réunissent dans la petite ville de Smalcalde sur la frontière sud-ouest de l'Électorat de Saxe en décembre 1530, formant une alliance défensive connue sous le nom de Ligue de Smalcalde. Elle choisit la confession d'Augsbourg comme base doctrinale.

Deux mois plus tard, en février 1531, Strasbourg et plusieurs autres villes allemandes méridionales entrent dans la Ligue. En avril de la même année, Luther écrit son « Avertissement à ses chers allemands » dans lequel il accepte, non sans réticences, la possibilité d'une politique de résistance (militaire) à l'empereur.

Le fait que Strasbourg ait rejoint la Ligue de Smalcalde ne pouvait être une bonne nouvelle pour Marpeck et les anabaptistes. En se rapprochant de Luther, Bucer devait en principe être amené à adopter une attitude anti-anabaptiste plus sévère, compte tenu des cinq condamnations de l'anabaptisme dans la Confes-

sion d'Augsbourg, base doctrinale de la Ligue. C'est alors que Marpeck est amené à s'opposer ouvertement au Conseil de Strasbourg, car en juillet 1531, deux de ses écrits sont officiellement censurés.

De plus, la mort de Zwingli sur un champ de bataille, durant la guerre avec les cantons suisses catholiques en octobre 1531, ne pouvait que contribuer à rapprocher Strasbourg des princes luthériens et de la Ligue de Smalcalde. C'est dans le contexte général de cette tension politique que Marpeck et Bucer dialoguent en présence du Conseil municipal de Strasbourg le 9 décembre 1531. Le compte rendu de cette discussion nous apprend que Marpeck accusait Bucer de se cacher derrière le pouvoir politique soit du « gemeine Mann », soit des princes et des cités. Peu de temps après, le 18 décembre 1531, le Conseil décide que Marpeck doit quitter Strasbourg et le libère de son emploi.

C'est dans ce contexte que Marpeck rédige un petit ouvrage passionnant, *Die Aufdeckung der Babylonischen Hurn*, c'est-à-dire *La dénonciation de la prostituée babylonienne*.¹⁹ Lu comme une description du cours pris par la Réforme à la fin de 1531 et au début de 1532, l'*Aufdeckung* nous offre un commentaire historique, politique et théologique fascinant sur le déroulement de la Réforme et sa dépendance croissante du pouvoir politique pour survivre et se développer. Elle apporte aussi une contribution intéressante au sujet qui nous intéresse plus particulièrement dans ce travail.

L'argument de base de l'*Aufdeckung* est simple et consiste en une analyse théologique et historique du processus de la Réforme jusqu'en 1531. Selon cette lecture des événements,²⁰ Luther a débuté le travail indispensable de réforme en démasquant la prostituée babylonienne, c'est-à-dire l'Église catholique romaine, et a continué, de manière fort utile, en faisant plusieurs apports théologiques importants. Cependant, par son alliance avec le pouvoir politique des princes et des villes allemandes, et en demeurant ainsi dans le cadre de la « synthèse constantinienne » par laquelle l'Église cherche à obtenir et utilise la protection de l'autorité politique, le mouvement luthérien est devenu une

¹⁹ Marpeck n'a été reconnu que récemment comme l'auteur de ce traité. Voir Hans HILLERBRAND, « An Early Anabaptist Treatise on the Christian and the State, » *Mennonite Quarterly Review (MQR)*, January 1958, p. 28-48 ; Walter KLAASSEN, « Investigation into the Authorship and the Historical Background of the Anabaptist Tract *Aufdeckung der Babylonischen Hurn* » *MQR*, July, 1987, p. 251ss ; Werner O. PACKULL, « Pilgram Marpeck : *Uncovering of the Babylonian Whore* and Other Anonymous Anabaptist Tracts, » *MQR*, July 1993, 351-355. Nous abordons un peu plus ce document ailleurs : voir « Eschatologie, christologie et éthique : la fin justifie les moyens », in : N. BLOUGH (sous dir.), *Eschatologie et vie quotidienne*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2001, p. 15-37.

²⁰ Il n'existe pas de traduction française de cet ouvrage. Nous traduisons nous-même d'après le texte original qui se trouve dans H.J. HILLERBRAND, *op. cit.*

nouvelle manifestation de la prostituée babylonienne. Ce n'est qu'en suivant le Christ sans recourir au pouvoir politique que la cause de l'Évangile peut avancer sans compromission, parce que contraindre les gens à croire ou imposer la foi par des moyens politiques est une trahison qui contredit le message même de l'Évangile. Autrement dit, la création d'Églises sous les auspices et la protection de l'autorité civile est de ce fait un processus dans lequel toutes les parties ont tort et les Églises qui en naissent sont condamnées à l'échec.

Cette argumentation contre la coercition politique dans le domaine de la foi est essentiellement une logique christologique. Le Christ était assujéti à toutes les autorités, ne leur opposant aucune résistance, même lors de sa mort. En d'autres mots, « il rendit à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu ».

Par une curieuse inversion des situations, Marpeck, l'anabaptiste qui aux yeux des réformateurs représentait un rejet séditieux de l'autorité civile, justifie et défend l'autorité de l'empereur. Étant donné que Charles Quint est l'autorité instituée par Dieu, il doit continuer à exercer cette autorité dans les affaires temporelles aussi longtemps qu'il est au pouvoir. Autrement dit, la ligue protestante n'a aucune raison valable pour résister à l'autorité de l'empereur pour asseoir sa foi par des moyens politiques.

Comme Luther l'a fait avant lui (justement dans le traité que nous avons déjà cité), Marpeck présuppose le droit des autorités politiques divinement instituées d'agir pleinement dans le domaine de leur juridiction. Pour l'*Aufdeckung* tout ce qui est extérieur et matériel est sujet du domaine politique, mais aucune autorité civile ne peut imposer la vraie foi en Christ. En ce qui concerne cette foi, l'autorité civile n'a aucun droit à régir les consciences et le seul moyen légitime de convertir quelqu'un est par le pouvoir de la persuasion (échos de Luther et de Hubmaier). Quand, comme par exemple dans le cas des tensions entre les réformateurs et l'empereur, les choses ne se passent pas de manière souhaitable, le seul moyen légitime de résister est de souffrir l'injustice.

Si tout le monde était chrétien, un gouvernement civil deviendrait inutile, mais comme ce n'est pas le cas, Dieu a institué un gouvernement pour garder la paix dans les domaines extérieurs. Ce gouvernement civil tire son origine de la bonté et de la miséricorde de Dieu pour maintenir la paix et protéger les biens.

Ce que voulaient les réformateurs selon Marpeck était le meilleur de deux mondes envisageables : une autorité civile qui les protège et agisse en leur faveur et jamais contre eux. Ils voulaient protection et sécurité, mais ne voulaient pas que quelqu'un ait autorité sur eux en cas de désaccord en matière de foi. Néanmoins, toujours selon l'*Aufdeckung*, l'autorité divinement instituée peut agir justement ou injustement et quand elle agit injustement comme le fit Pilate dans le cas du Christ, le chrétien ne saurait se rebeller mais doit souffrir les conséquences, même jusqu'à la mort. Les chrétiens ne jouent pas aux seigneurs sur les autres ou n'imposent pas leurs vues, mais souffrent patiemment en silence en obéissant à Dieu.

Ce pouvoir politique appartient à « César », et dans ce domaine, il peut user de moyens de pression et de coercition. Mais dans le domaine du Christ, c'est-à-dire dans l'Église, les seuls « moyens » que l'on peut mettre en œuvre sont spirituels, des paroles, la persuasion et l'argumentation. Le seul juge ou sa seule épée dont les chrétiens usent parmi eux est la parole du Christ qui enseigne clairement que les chrétiens sont serviteurs et non seigneurs.

Comme l'a fait avant lui Hubmaier, Marpeck fait référence à la parabole de l'ivraie dans son exposé. Après avoir cité l'ensemble de la parabole et de son interprétation (Mt 13.24-29, 36-43), Marpeck cherche à renforcer son argumentation contre l'utilisation de la coercition dans le domaine de la foi. Le Christ est venu pour sauver et non pas pour tuer, ce qui signifie que tous, jusqu'au dernier jour, devraient avoir la possibilité d'être sauvés. En d'autres termes, le temps qui reste jusqu'au jugement est un temps dans lequel la repentance devrait être offerte à tous. Pendant ce temps (l'histoire temporelle), le gouvernement civil peut juger des questions temporelles et contemporaines mais pas de question de l'avenir et de foi. Sinon la grâce de Dieu est « court-circuitée » et l'autorité civile usurpe le rôle du jugement de Dieu. La signification de la parabole est simple : dans les questions théologiques et spirituelles, les chrétiens n'ont pas à user de l'épée ou de la contrainte. On ne peut pas imposer la foi et la seule arme dont on peut user en ce cas est la patience, c'est-à-dire la non-violence.

L'argumentation de Marpeck à Strasbourg ressemble beaucoup à celle que nous avons vue chez Luther et Hubmaier. La différence importante, c'est qu'elle se dirige non contre une autorité politique catholique pour défendre une position minoritaire, mais contre une autorité protestante qui se prépare à utiliser des moyens politiques et militaires pour mettre en place sa Réforme.

L'argumentation est toujours la même : la foi ne peut pas être imposée. Cependant, le contexte a changé. Luther s'apprête à faire ce qu'il avait déconseillé dix ans auparavant et l'*Aufdeckung* est écrit pour le lui rappeler.

Dans ce contexte, Marpeck ne propose pas une société laïque, ou le pluralisme religieux. Ce n'était pas encore possible. Mais il offre quand même une option concrète aux chrétiens fondée sur l'exemple de Jésus, c'est-à-dire la patience, la persuasion de la parole et éventuellement la souffrance. Notre prochain cas montre que dans d'autres circonstances les mêmes idées peuvent avoir des conséquences différentes.

c. Roger Williams

Si nos deux premiers cas de la tradition professante proviennent de l'anabaptisme européen du XVI^e siècle, le troisième trouve ses origines dans les Églises baptistes du XVII^e siècle des colonies britanniques de l'Amérique du Nord.

En fait, la première Église baptiste en Amérique du Nord date de l'année 1639, c'est-à-dire à peine trente ans après le début du baptisme en Angleterre. Elle se trouve dans le Rhode Island et doit beaucoup au personnage de Roger Williams.²¹ Williams (1604-1683) a été formé à Cambridge et consacré pasteur dans l'Église anglicane. Sous l'influence du mouvement puritain, il s'éloigne progressivement de l'anglicanisme classique et comme beaucoup de ses compatriotes, émigre vers l'Amérique du Nord en 1630.

Cependant, il n'a pas fallu longtemps pour qu'il se brouille avec les puritains de Massachusett Bay. Cela pour plusieurs raisons. D'abord, Williams, à la différence de beaucoup d'émigrés, est très sensible aux indigènes américains (appelés « indiens »). Il apprécie leur culture, apprend leur langue et défend leurs droits et leurs terres. Mais la plus grande question qui sépare Williams (devenant « baptiste ») des autres puritains, c'est la question de la relation entre l'Église et l'État.

Les puritains (congrégationalistes ou presbytériens), comme les réformateurs classiques avant eux, n'ont pas mis en question le lien très fort entre l'Église et l'État de la période médiévale. Dans cette optique, il n'y a de place ni pour des chrétiens d'autres convictions ni pour des « hérétiques » dans un territoire donné. C'est d'ailleurs pendant ces mêmes années (1630-40) en Angleterre

²¹. En ce qui concerne Roger Williams et le Rhode Island, voir Edwin Gaustad, *Liberty of Conscience : Roger Williams in America*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991.

que l'aile presbytérienne et puritaine combatta (y compris sur le plan militaire) l'Église anglicane pour mettre en place sa propre Église officielle.

Par contre, sur ce point précis, Williams est plutôt héritier de la pensée des premiers baptistes anglais (qui eux avaient connu l'anabaptisme néerlandais pendant une période d'exil aux Pays-Bas au début du XVII^e siècle).²² Thomas Helwys, fondateur de la première Église baptiste en Angleterre, écrivait en 1612 :

Qu'ils soient hérétiques, turcs, juifs ou n'importe, il n'appartient pas au pouvoir temporel de les punir.²³

D'autres baptistes ont suivi cette même ligne de pensée et c'est probablement par ce cheminement que Roger Williams arrive à sa propre position. Plus particulièrement, c'est un certain John Murton, dont l'ouvrage *Humble Supplication to the King's Majesty* (1620) est tombé dans les mains de Williams, qui l'a aidé à formuler sa pensée à ce propos.

Comme nous l'avons suggéré, les puritains du Massachusset se plaçaient consciemment dans la ligne réformée-calviniste pour laquelle le pouvoir temporel est un instrument pour mettre en place la vérité chrétienne. Dans les années 1640, les puritains contemporains de Williams détruisaient les idoles papistes, exécutaient les sorcières et mettaient en prison les hérétiques. La question était toujours la même : que faire de ceux qui ne croient pas comme nous ?

À Providence, dans le Rhode Island, Williams est convaincu que l'effort d'établir un État chrétien est une erreur théologique fondamentale. Il trouve la source de cette erreur au IV^e siècle avec Constantin et les premiers empereurs chrétiens.

Pour Williams, la chute de l'Église, c'était son établissement en religion impériale et officielle. Lorsque Constantin et d'autres après lui pensaient que le magistrat chrétien devait prendre comme modèles les rois de l'Ancien Testament, « ils ont perdu le chemin véritable et se sont perdus eux-mêmes ». ²⁴ Le zèle peu lucide de Constantin et des autres aurait fait plus de tort à la couronne de Jésus et à son royaume que toute la rage persécutrice d'un Néron. D'après Williams, le christianisme s'est endormi dans le sein de Constantin.

²² Voir James R. COGGINS, *John Smyth's Congregation : English Separatism, Mennonite Influence and the Elect Nation*, Scottdale, Pennsylvanie, Herald Press, 1991, 239 p.

²³ John COFFEY, « How Should Evangelicals Think about Politics ? Roger Williams and the Case for Principled Pluralism », *The Evangelical Quarterly*, 69:1, 1997, p. 45.

²⁴ COFFEY, *op. cit.*, p. 47.

Selon cette perspective « professante », le Nouveau Testament signifie la fin d'une fusion entre la foi et le pouvoir civil. D'après 1 Pierre 2.9, il y a maintenant une seule nation sainte qui est l'Église, appelée par Dieu de tout peuple et de tout pays. Il n'y a pas de différence entre l'Asie et l'Afrique, entre l'Europe et l'Amérique, entre l'Angleterre et la Turquie, entre Londres et Constantinople.²⁵ D'une façon qui ressemble au jeune Luther et à Marpeck, Williams prétend que l'État doit se limiter à sa fonction originale et naturelle, c'est-à-dire conserver la paix civile pour tout le monde en ce qui concerne les corps et les biens.

Autrement dit, l'État n'a pas à s'ingérer dans le domaine de la foi, que ce soit pour encourager la diversité d'opinions ou pour la supprimer. Les gens de convictions différentes devraient être capables de vivre ensemble. Ce sont la grâce commune et la conscience humaine qui donnent un fondement suffisant pour la communauté politique.

Dans cette perspective, Williams défendra la liberté de culte pour tous ceux qui vivent dans sa colonie de Providence. Cela ne signifie que toutes les convictions se valent. Dans l'Église ancienne, il y avait une discipline pour ses propres membres, mais envers les non-croyants, les chrétiens pratiquaient une attitude de tolérance et de respect. En cela, selon Williams, cette Église ancienne ne faisait que suivre son chef Jésus, qui avait enseigné que son royaume n'est pas de ce monde, qui, persécuté, n'avait jamais persécuté lui-même, et qui avait demandé à ses disciples de faire comme lui : aimer ses ennemis, tendre l'autre joue, etc. Comme Hubmaier et Marpeck l'ont fait un siècle plus tôt, Roger Williams cite la parabole de l'ivraie pour affirmer que Dieu permet aux uns et aux autres de subsister jusqu'au jour du jugement. C'est Dieu seul qui jugera, qui séparera le blé de l'ivraie le moment venu.

Quelques citations de Williams lui-même nous donnent une très bonne idée de sa pensée sur ces questions.²⁶

...le sang de centaines de milliers de protestants et de papistes, versés dans les guerres actuelles et celles du passé, au nom de leur conscience respective n'est ni demandé ni accepté par Jésus Christ, le prince de la paix.

Tout État avec ses magistrats, avec ses constitutions et administrations respectives est essentiellement civil, et ainsi, n'est ni juge, ni gouverneur, ni défenseur de ce qui est spirituel et culturel.

²⁵. COFFEY, *op. cit.*, p. 48.

²⁶. Toutes les citations (traduites par nous-même) sont tirées de la préface de *The Bloody Tenent, of persecution, for cause of conscience...*, (écrit à Londres pendant la guerre civile anglaise).

C'est la volonté et le commandement de Dieu (depuis la venue de son Fils le Seigneur Jésus) que les cultes païens, juifs, turcs, ou même anti-chrétiens soient accordés à tous les hommes dans toutes les nations... On peut les combattre avec la seule épée qui puisse vaincre dans les questions spirituelles, l'épée de l'Esprit et de la parole de Dieu.

Dieu ne demande pas qu'on impose l'uniformité de religion dans un État civil. Une telle imposition de l'uniformité est (tôt ou tard) la plus grande cause des guerres civiles...

La véritable civilité et le véritable christianisme peuvent subsister tous les deux dans un État ou royaume, même quand on permet la diversité de conscience, soit des juifs, soit des gentils...

3. Remarques de conclusion

Nous ne pourrions pas démontrer une dépendance directe de Roger Williams envers Hubmaier et Marpeck, mais la parenté entre leurs idées est évidente. Au XVI^e siècle, ceux qui ont suivi la théologie de Hubmaier et de Marpeck pour refuser les guerres civiles entre chrétiens ont dû parfois donner leur vie pour être fidèles à ces convictions et, ce faisant, ont été traités d'hérétiques. Petit à petit, en réaction aux conflits fratricides européens, de nouvelles institutions et de nouveaux arrangements se sont mis en place. Des professants du XVII^e siècle comme Williams dans le Rhode Island ou William Penn à Philadelphie ont proposé d'autres modèles de cohabitation entre personnes de convictions différentes. Ces modèles ont directement contribué à la mise en place d'institutions politiques contemporaines.

En réaction aux conflits et guerres de religion, la laïcité contemporaine a largement contribué à « privatiser » les convictions religieuses. On a « oublié » la contribution chrétienne à la vie sociale et politique. Pour beaucoup de nos contemporains, toute manifestation de la religion sur la scène publique ne peut être qu'impérialiste ou intolérante. Malheureusement, l'histoire et l'actualité leur donnent souvent raison. Ainsi, beaucoup de personnes, même les chrétiens, ont du mal à imaginer une pertinence sociale ou politique quelconque de la théologie. Ce n'était pas le cas de nos prédécesseurs professants des XVI^e et XVII^e siècles. Pouvons-nous imaginer une foi publique et pertinente sans revenir à la tentation d'imposer nos convictions ? Tel est, nous semble-t-il, l'un des enjeux fondamentaux pour l'Église d'aujourd'hui.

Neal BLOUGH