

## Calvin et les anabaptistes

### Introduction : contexte de la Briève instruction

Au début des années 1540, Guillaume Farel, le réformateur de Neuchâtel, fut confronté de manière directe à l'anabaptisme. En 1543, lors d'une cérémonie de baptême dans son église, des personnes intervirent pour mettre en question la pratique du baptême des nourrissons, affirmant que l'Écriture n'en disait rien. En 1544, 1500 exemplaires d'un traité anabaptiste en langue française circulaient à Neuchâtel. Dans une lettre adressée à Jean Calvin, Farel mentionne le fait que le traité comporte aussi le récit d'un martyr anabaptiste et que cela rend le texte crédible aux yeux de beaucoup de monde. Suite aux demandes pressantes de Farel, Jean Calvin rédigea sa *Brieve Instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes*<sup>1</sup>.

En ce qui concerne le traité qui circulait à Neuchâtel, il s'agissait de *L'Entente fraternelle entre quelques enfants de Dieu sur quelques articles*, connue aussi comme la *Confession de Schleithem*. Ce texte circonstanciel qui, en fait, n'est pas une confession de foi, fut rédigé lors d'un synode anabaptiste en février 1527, probablement par l'ancien bénédictin Michaël Sattler. Sattler lui-même fut arrêté peu après le synode de Schleithem et mis à mort en mai 1527 en « territoire catholique ». C'est le récit de son martyre qui accompagnait la traduction française du texte de Schleithem, ce qui fait que le texte réfuté par Jean Calvin était en quelque sorte un ancêtre lointain du livre récent de Claude Baecher, qui contient, entre autres, une traduction française des articles de Schleithem et plusieurs récits de la mise à mort de Michaël Sattler<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Ioannis Calvini *Scripta Didactica et polemica*, vol. II, *Briève instruction pour armer tous bons fideles contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes*, sous dir. Mirjam Van VEEN, Droz, Genève, 2007, p. 11 (cité désormais *BI*).

<sup>2</sup> Claude BAECHER, *Michaël Sattler, la naissance d'Églises de professants au XVI<sup>e</sup> siècle*, Perspectives anabaptistes, Cléon-d'Andran, Excelsis, 2002.

Jean Calvin n'était pas très heureux de devoir rédiger une réponse à ce traité. Il avait des choses plus importantes à faire, pensant que le texte lui-même ne méritait pas le temps nécessaire pour en écrire une réfutation. Mais Farel insista et Calvin ne souhaitait pas que l'anabaptisme se propage dans les environs. Dans la préface de la *Brieve Instruction*, son ennui s'affiche rapidement. Il craint que des gens sérieux se demandent

...comment je m'a muse à répondre à un livre qui n'est pas digne qu'on en parle, ne qu'on en face quelque mention...tant (il) est inepte et sotement écrit...<sup>3</sup>

Selon Richard Stauffer, qui a étudié et analysé la réfutation de Calvin en la comparant à un document semblable issu de la plume du réformateur zurichois Ulrich Zwingli dix-sept ans auparavant, en 1527 :

La préface de la Brieve instruction... manifeste de la part de son auteur la même condescendance, voire le même mépris pour les « gens ignorants » qui ont composé la Confession de Schleithem que la préface de l'Elenchus [texte de Zwingli] envers les catabaptistes dans leur ensemble<sup>4</sup>.

Même s'il servira de point de départ et d'aboutissement, nous ne pourrons pas examiner le texte de Calvin en détail<sup>5</sup>. Richard Stauffer l'a déjà fait et nous pouvons aussi signaler l'ouvrage du néerlandais Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, qui examine en détail ce qu'écrivit Jean Calvin sur les anabaptistes, surtout dans les éditions multiples de *l'Institution de la Religion chrétienne*<sup>6</sup>.

Notre approche sera autre et plus globale. Jean Calvin était un réformateur européen, pour qui son œuvre ne se limitait pas à la seule ville de Genève. Il savait ce qui se passait en Suisse, en France, en Angleterre, aux Pays-Bas, en Hongrie, en Pologne, etc. L'anabaptisme qu'il était en train de combattre n'était pas un phénomène local, mais bien répandu. Lorsque Jean Calvin écrit son traité, et déjà avant la rédaction de la première édition de *l'Institution de la religion chrétienne* en 1536, il y a déjà une histoire de relations polémiques entre

---

<sup>3</sup> BI, p. 35-36.

<sup>4</sup> Richard STAUFFER, « Zwingli et Calvin, critiques de la confession de Schleithem » in Richard STAUFFER, *Interprètes de la Bible. Études sur les Réformateurs du XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Beauchesne, 1980, p.103-128. La citation vient de la p. 107.

<sup>5</sup> Pour une étude récente des circonstances entourant la rédaction de ce texte de Calvin, voir Michel Ummel, « Les premiers contours d'un anabaptisme neuchâtelois. Autour d'un certain Pierre Pelot », in J.-D. MOREROD, L. PÉTRIS et P.-O. LÉCHOT, *Cinq siècles d'histoire religieuse neuchâteloise. Approches d'une tradition protestante*, Genève, Droz, 2009, p. 121-140.

<sup>6</sup> Willem BALKE, *Calvin and the Anabaptist Radicals*, traduit par William J. Heynen, Grand Rapids, Eerdmans, 1981 (original néerlandais : *Calvijn en de Doperse Radicalen*, 1973).

la Réforme et l'Église catholique, de même qu'entre la Réforme et la « Réforme radicale », histoire qui explique et conditionne largement la réponse de Jean Calvin au traité anabaptiste qui circulait à Neuchâtel. En fait, ce qu'il écrit dans le traité en question n'est ni très surprenant ni très original, mais tributaire de l'histoire dans laquelle la réforme de Genève s'insère.

Vers la fin de cet article, nous examinerons plusieurs éléments de la polémique anti-anabaptiste de Calvin, mais dans un premier temps, nous nous poserons la question de savoir quelle expérience directe de l'anabaptisme pouvait avoir le réformateur de Genève ? Et de manière probablement plus importante, quel fut l'apport des réformes de Bâle, de Strasbourg, de Lausanne et de Berne à la pensée de Calvin contre les anabaptistes.

## 1. Que savait Calvin des anabaptistes ?

### *a) Calvin : le contexte de la Réforme contribue à sa connaissance de l'anabaptisme*

Que pouvait savoir Jean Calvin de l'anabaptisme européen en 1544, surtout que ce dernier était multiforme et beaucoup plus un phénomène germanophone et néerlandophone que francophone ? Les historiens l'ont bien noté ces dernières années : l'anabaptisme du XVI<sup>e</sup> siècle n'était pas un phénomène homogène et ne se limitait pas à un seul mouvement. Pour compliquer encore la situation, ces anabaptismes différents sont à situer dans un ensemble complexe plus vaste que George Williams appelle la « Réforme radicale »<sup>7</sup>. À l'époque de Calvin, peu de gens faisaient l'effort de distinguer ces mouvements différents, et les préoccupations polémiques des uns et des autres poussaient presque toujours à l'amalgame. Cependant, selon Richard Stauffer, Calvin, dans sa préface de la *Brieve Instruction*, se montre capable de reconnaître la diversité au sein de la dissidence protestante d'alors.

En distinguant avec la plus grande netteté ceux qui sont qualifiés d'« (ana)baptistes » et ceux qui sont traités de « spiritualistes » par certains historiens modernes, Calvin révèle sa perspicacité théologique<sup>8</sup>.

Nous reviendrons sur ce constat plus loin.

---

<sup>7</sup> George WILLIAMS, *The Radical Reformation*, 3<sup>e</sup> éd., Kirksville, Sixteenth Century Journal Publishers, 1992. Pour une étude synthétique en français des manifestations multiples de la réforme radicale, voir N. BLOUGH, sous dir., *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*, Paris, Desclée, 1992.

<sup>8</sup> STAUFFER, *op. cit.*, p. 108.

Les premières notions d'anabaptisme de Jean Calvin sont probablement liées à deux choses : tout d'abord à son séjour à Bâle<sup>9</sup>, puis à l'affaire de « Münster » en 1534-1535<sup>10</sup>. Abordons ces deux aspects l'un après l'autre. Calvin se réfugie à Bâle au début de l'année 1535, suite à l'affaire des Placards (octobre 1534). C'est là qu'il rédige la première édition de l'*Institution de la religion chrétienne*.

La théologie de Schleithem réfutée par Calvin en 1544 est issue de l'anabaptisme suisse<sup>11</sup>, surtout zurichois. Cependant, le mouvement s'était répandu dans d'autres cantons germanophones, surtout ceux de Bâle et de Berne. Oecolampade (1482-1531), le premier réformateur de Bâle, fut souvent confronté à cet anabaptisme<sup>12</sup>, qui se multipliait à tel point qu'en mars 1528, un mandat sévère fut promulgué, menaçant les anabaptistes de confiscation des biens, voire de la peine de mort. En janvier 1530, l'anabaptiste Hans Ludi fut noyé à Bâle, événement qui créa de véritables remous<sup>13</sup>. En fait, plusieurs anabaptistes furent exécutés à Bâle en 1530-1531<sup>14</sup>.

Oecolampade étant décédé en 1531, Calvin n'avait pas pu le connaître, mais lors de son séjour bâlois, le réformateur français fit connaissance avec son successeur Oswald Myconius (1488-1552) qui lui, avait débattu publiquement

---

<sup>9</sup> Avant d'aller à Bâle, Calvin avait rédigé un court traité théologique sur « le sommeil des âmes » contre les anabaptistes, au mois de novembre 1534 (Marianne CARBONNIER-BURKARD, *Jean Calvin. Une vie*, Paris, Desclée de Brouwer, 2009, p. 31). Ce serait donc sa première prise de position contre ce qu'il considérait être l'anabaptisme. Ce traité n'a pas été édité, mais comme nous le verrons, Calvin revient sur ce même thème dans la *Brieve Instruction*.

<sup>10</sup> Voir Richard STAUFFER, « L'instauration du royaume de Münster », *Études Théologiques et Religieuses* 4, 1982, p. 519-536 ; Gérard CHAIX, « Les anabaptistes de Münster (1534-1535) : Bilan historiographique », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, avril-juin 2002, p. 294-307 ; Ralf KLÖTZER, « The Melchiorites and Münster », in John D. ROTH et James M. STAYER, sous dir., *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, Leiden, Brill, 2007, p. 217-256.

<sup>11</sup> La meilleure synthèse des origines de l'anabaptisme suisse se trouve dans l'article de C. Arnold SNYDER, « The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism (1520-1530) », *Mennonite Quarterly Review* 80, 2006, p. 501-645. En français, voir Neal BLOUGH, « Nicolsburg et Schleithem (1527) : Deux expressions d'anabaptisme suisse ? », *Mennonitica Helvetica* 31, 2008, p. 27-41 ; et Michel UMMEL, « La notion de "Frères suisses" chez Harold S. Bender : Entre idéalisation et réhabilitation : A-t-elle encore un impact historique et théologique aujourd'hui ? », *Mennonitica Helvetica* 31, 2008, p. 203-227.

<sup>12</sup> Par exemple, Balthasar Hubmaier avait essayé de convaincre Oecolampade d'abandonner le pédobaptême (Williams, *The Radical Reformation*, p. 230-231). Concernant l'anabaptisme bâlois, voir Hanspeter JECKER, « Die Basler Täufer : Studien zur Vor- und Frühgeschichte », *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde* 80, 1980, p. 5-132. Sur Oecolampade, voir en particulier p. 37-48 et 81-89.

<sup>13</sup> Voir l'article de Christian NEFF sur Oecolampade dans le *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, <http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/O448.html>, 1957, consulté le 14 mars 2009. Sur Ludi, voir JECKER, « Die Basler Täufer », p. 108-115.

<sup>14</sup> BALKE, *op. cit.* p. 37. Concernant l'anabaptisme bâlois après la victoire de la Réforme dans cette ville, voir JECKER, « Die Basler Täufer », p. 104-117 ; et Hanspeter JECKER, *Ketzer, Rebellen, Heilige – Das Basler Täuferium von 1580 bis 1700*, Liestal, Verlag des Kantons Basel-Landschaft, 1998, p. 40-57.

avec Balthasar Hubmaier et connaissait très bien l'anabaptiste zurichois Conrad Grebel<sup>15</sup>. Pendant son séjour bâlois, Calvin entra en correspondance avec le réformateur strasbourgeois Wolfgang Capiton, et rencontra Heinrich Bullinger de Zurich (le successeur de Zwingli) ainsi que Pierre Viret de Lausanne. Tous ces personnages avaient à faire avec des anabaptistes et on peut aisément imaginer que Calvin en avait été informé<sup>16</sup>.

Le mouvement suisse se réclamant de Schleithem était non-violent de principe et c'était justement cet anabaptisme-là qui était connu et combattu par les autorités et les réformateurs de Bâle. Cependant, ce fut pendant la période du séjour de Calvin à Bâle qu'un autre mouvement anabaptiste se fit connaître par les événements de la ville de Münster, en Westphalie (1534-35). La réforme de Münster avait commencé selon la ligne zwinglienne, était ensuite devenue anti-pédobaptiste, pour finir millénariste et violente. Dans un premier temps, l'anabaptisme de Münster était lié à l'influence de Melchior Hoffmann qui se trouvait alors à Strasbourg. Les événements tristes et tragiques qui suivirent, ainsi que la fin violente de l'expérience de Münster, nourrirent largement la polémique de l'époque. Tout d'abord, l'anabaptisme, déjà associé de manière polémique aux événements du soulèvement paysan (1524-1525), sera de plus en plus considéré comme un tout homogène et diabolique. Deuxièmement, le monde catholique élargira l'amalgame, affirmant que l'anabaptisme de Münster était le fruit logique du schisme protestant. Une fois l'autorité du magistère rejetée, une fois le *Sola Scriptura* affirmé, le protestantisme ne pouvait qu'être un mélange d'options diverses se réclamant toutes de l'autorité de la Bible et rejetant l'autorité reconnue de l'Église, de l'Empire ou du roi de France.

Suite à l'Affaire des placards (octobre 1534), les catholiques français associeront le protestantisme aux événements de Münster pour le disqualifier. C'est pour refuser un tel amalgame que Calvin parlera pour la première fois de l'anabaptisme dans la fameuse « épître au Roi » qui sert d'introduction à la première édition de *L'Institution de la religion chrétienne*.

Dès le premier paragraphe de cette épître, Calvin se réfère aux problèmes causés par l'Affaire des placards, événements « subversifs » qui permettaient aux catholiques d'associer la foi réformée à Münster.

---

<sup>15</sup>. Christian HEGE, « Myconius, Oswald (1488-1552) », *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online*, 1957, <http://www.gameo.org/encyclopedia/contents/M896.html>, consulté le 14 mars 2009.

<sup>16</sup>. BALKE, *op. cit.*, p. 37.

Mais, voyant que l'opposition de quelques personnes malintentionnées avait été telle en votre royaume qu'elle n'avait laissé aucune place à la saine doctrine, il m'a semblé expédient d'utiliser ce présent livre à la fois pour l'instruction de ceux que, tout d'abord, j'avais délibéré d'enseigner, mais aussi comme confession de foi, afin que vous connaissiez quelle est la foi contre laquelle s'élèvent ceux qui, par le feu et par le glaive, troublent aujourd'hui votre royaume<sup>17</sup>.

On sent l'ombre de Münster, et Calvin s'en démarque nettement.

Je me tourne vers vous, Sire. Ne vous laissez pas impressionner par ces fausses accusations par lesquelles nos adversaires s'efforcent de susciter chez vous crainte et terreur : à savoir que ce « nouvel Évangile », comme ils l'appellent, n'aurait pas d'autre objectif que de susciter des séditions et de mal agir en toute impunité<sup>18</sup>.

Pour Rome et les autorités politiques catholiques, c'était Luther le responsable, l'affaire de Münster n'étant que l'aboutissement logique de la Réforme. Calvin, lui, prendra ses distances comme Luther l'avait fait avant lui à l'égard du soulèvement paysan. L'affaire de Münster n'est pas la faute de la Réforme : c'est Satan qui agit, via les anabaptistes.

Satan a d'abord incité les hommes à utiliser la force pour opprimer violemment la vérité qui surgissait. Lorsque la force n'a pas eu les effets escomptés, il s'est mis à dresser des embûches. Et, par les anabaptistes et d'autres personnes du même genre, il a suscité plusieurs sectes et diversités d'opinions afin d'obscurcir cette vérité et, finalement, l'éteindre<sup>19</sup>.

Dans une telle approche, faire une distinction entre un anabaptisme suisse non-violent et celui de Münster n'était pas nécessaire ni probablement souhaitable pour Calvin, étant donné que les réformateurs considéraient l'anabaptisme suisse de Schleithem comme étant aussi répréhensible que celui de Münster, même si c'était pour d'autres raisons. Lorsque Pierre Viret s'attaquera à l'anabaptisme dans ses interventions de la dispute de Lausanne, en octobre 1536, il ne distinguera d'ailleurs pas Schleithem de Münster, même s'il connaissait les deux<sup>20</sup>. De même, dans l'épître au roi, Calvin ne fait pas l'effort de distinguer les uns des autres. Selon Balke, la première édition de *L'Institution* contient déjà l'essentiel de sa réfutation de l'anabaptisme<sup>21</sup> et démontre que

<sup>17</sup> Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, mise en français moderne par Marie de Védrines et Paul Wells, Aix-en-Provence-Cléon-d'Andran, Kerygma-Excelsis, 2009, p. xxvii. Pour l'édition critique la plus récente de l'original, voir Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne (1541)*, sous dir. Oliver MILLET, Tome I, Genève, Droz, 2008, p. 139-140.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. xlv.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. xlii.

<sup>20</sup> Lors de ces interventions de la dispute de Lausanne à propos du pouvoir civil, Pierre Viret fait référence de manière claire aux positions de Münster et de Schleithem sans faire aucune distinction, appelant les deux choses « anabaptisme » d'une manière globale. Voir Neal BLOUGH, « La Dispute de Lausanne, l'anabaptisme et le pouvoir civil », in Eric JUNOD, sous dir., *La dispute de Lausanne (1536). La théologie réformée après Zwingli et avant Calvin*, textes du colloque international de Lausanne, Lausanne, Bibliothèque Historique Vaudoise, 1988, p. 78-87.

<sup>21</sup> BALKE, *op. cit.*, p. 70.

Jean Calvin était capable de faire la différence entre Schleithem et Münster<sup>22</sup>, même s'il voyait dans les deux une expression d'anarchie et de sédition<sup>23</sup>.

Le séjour de Calvin à Bâle et les événements de Münster constituent donc la première source de connaissance de l'anabaptisme de Jean Calvin. Il en existe une autre, qui est aussi sinon plus importante. Étant donné les liens qui existent entre Berne et la Réforme genevoise, il faut aussi évoquer l'importance de l'expérience qu'avaient les protestants bernois de l'anabaptisme.

Ne l'oublions pas, la réforme genevoise était étroitement liée à un désir d'indépendance politique.

Genève était passée à la fin du XV<sup>e</sup> siècle sous le contrôle du duc de Savoie, de fait patron de l'évêque. C'est en faisant alliance avec les Suisses (Berne et Fribourg) en 1526, que Genève avait commencé à conquérir son indépendance à l'égard du duc de Savoie et du seigneur-évêque<sup>24</sup>.

Aux yeux des catholiques, les citoyens de Genève sont désormais regardés comme des rebelles<sup>25</sup>. Les troupes bernoises, déjà protestantes, deviennent la source de la liberté genevoise, mettant de côté l'autorité du duc de Savoie et du prince-évêque catholique<sup>26</sup>. Le protestantisme s'introduit par ce même processus.

L'entrée en guerre, le 16 janvier 1536, de l'armée bernoise, qui eut vite fait de conquérir le pays de Vaud, domaine du Savoyard, et les environs de Genève, puis la victoire des troupes françaises alliées aux Genevois... décidèrent du succès de la Réforme.

Un traité conclu avec les Bernois, le 7 août 1536, reconnut l'indépendance de Genève, mais comme une vassale qui « restait ville ouverte » pour eux<sup>27</sup>.

Les réformes bernoise et genevoise furent ainsi très proches l'une de l'autre. Or Berne connaissait très bien l'anabaptisme suisse issu de Schleithem<sup>28</sup>. Dès 1525, le réformateur bernois Haller signalait à Zwingli le développement rapide de l'anabaptisme dans son territoire. En 1527, quelques anabaptistes s'étaient rendus de Bâle à Berne, munis d'une copie des articles de Schleithem. Haller

---

<sup>22</sup> BALKE, *op. cit.*, p. 64.

<sup>23</sup> BALKE, *op. cit.*, p. 65.

<sup>24</sup> CARBONNIER-BURKARD, *op. cit.*, p. 46.

<sup>25</sup> « Les patriotes en question étaient de bons catholiques... Mais l'évêque, créature du duc de Savoie, ne les en déclara pas moins rebelles, et lança les bandes savoyardes contre eux, ce qui provoqua l'entrée dans la ville, le 10 octobre 1530, de troupes bernoises et fribourgeoises » (E.G. LÉONARD, *Histoire Générale du Protestantisme*, Tome I, *La Réformation, des origines à 1564*, Paris, Presses Universitaires de France, 2<sup>e</sup> éd., 1980, p. 281).

<sup>26</sup> WILLIAMS, *op. cit.*, p. 918.

<sup>27</sup> LÉONARD, *op. cit.*, p. 282.

<sup>28</sup> Pour l'anabaptisme bernois, voir en particulier Rudolf DELLSPERGER et Hans-Rudolf LAVATER, sous dir., *Die Wahrheit ist untödlich : Berner Täufer in Geschichte und Gegenwart*, Berne, 2007 (= *Mennonitica Helvetica* 30, 2007).

l'avait immédiatement envoyée à Zwingli, qui lui, écrira sa réfutation, *In catabaptistarum strophas elenchus*, pendant l'été 1527. Au mois d'août de cette même année, les cantons de Berne, Zurich et Saint-Gall promulguent un mandat contre l'anabaptisme, Felix Mantz et Michaël Sattler ayant déjà trouvé la mort aux mains des magistrats suisses (protestants) et autrichiens (catholiques).

Mai 1529 voit le premier procès contre des anabaptistes à Berne. Quelques années plus tard, en juillet 1532, aura lieu à Zoffingen une dispute théologique entre les réformateurs de Berne et 23 anabaptistes<sup>29</sup>. En mars 1533 et novembre 1534, Berne promulgue encore des mandats contre l'anabaptisme, ce qui aboutira à l'exécution de plusieurs et à la mise en place de « chasseurs d'anabaptistes » chargés d'aller à leur recherche<sup>30</sup>.

Une dernière dispute entre réformés et anabaptistes aura lieu à Berne en mars 1538. Elle sera suivie d'un mandat demandant que les dirigeants anabaptistes soient mis en mort et que ceux du peuple soit amenés à la rétractation par tous moyens nécessaires, y compris la torture (sauf pour les femmes)<sup>31</sup>.

Étant donné les liens étroits entre Berne et Genève, Jean Calvin devait certainement être au courant de ces développements et des débats théologiques qui les accompagnaient. D'ailleurs, les autorités de Berne se manifestèrent très rapidement auprès de Guillaume Farel lorsque le texte de Schleithem commença à circuler dans les environs de Neuchâtel<sup>32</sup>.

Il est important de rappeler ce contexte plus général d'une polémique anti-anabaptiste « réformée », commençant à Zurich, et se prolongeant à Bâle, à Strasbourg et à Berne, avant d'arriver à Genève. Calvin s'inscrit dans une tradition préexistante et n'ajoute pas grand-chose d'original au débat.

### *b) Calvin et les anabaptistes : Genève*

Quittons maintenant ce contexte plus général afin d'examiner les rapports personnels de Jean Calvin avec l'anabaptisme. Son premier contact semble dater de 1537, lorsque plusieurs anabaptistes néerlandais (flamands) arrivent à

---

<sup>29</sup> Voir John Howard YODER, *Anabaptism and Reformation in Switzerland. An Historical and Theological Analysis of the Dialogues Between Anabaptists and Reformers*, sous dir. C. Arnold SNYDER, traduit de l'allemand par David Carl Stassen et C. Arnold Snyder, introduction de Neal Blough, Kitchener, Pandora Press, 2004, p. 102-105.

<sup>30</sup> WILLIAMS, *op. cit.*, p. 921.

<sup>31</sup> YODER, *op. cit.*, p. 106-110.

<sup>32</sup> BALKE, *op. cit.*, p. 178.



Genève<sup>33</sup>. La réforme n'est pas encore bien assise et il existe une véritable opposition à Calvin. Apparemment le discours de ces anabaptistes trouvait un écho favorable auprès de la population et même de quelques conseillers municipaux. Ces hommes cherchèrent à débattre publiquement avec Calvin et Farel, ce que le conseil accepta après quelques hésitations. Calvin, étant absent pendant les deux jours du débat – les 16 et 17 mars 1537 – n'y participa pas. Le conseil accorda la « victoire » à Farel ; les deux anabaptistes<sup>34</sup> durent quitter la ville. Peu après, le 29 mars, eut lieu un second débat, cette fois entre Calvin lui-même et deux anabaptistes liégeois : Jean Bomeromenus et Jean Stordeur, le premier mari d'Idelette de Bure, qui allait devenir la femme de Jean Calvin. Sans surprise, le conseil accorda la victoire à Calvin et demanda aux anabaptistes de quitter la ville. Ces quatre hommes s'en retournèrent donc à Berne, où la présence anabaptiste était plus forte<sup>35</sup>.

Signalons deux autres incidents pouvant aider à comprendre l'atmosphère de Genève au sujet de l'anabaptisme. En septembre 1537, un certain Jacques Merauld était soupçonné de sympathie avec l'anabaptisme. Après plusieurs rencontres avec le conseil, il fut décidé d'utiliser des moyens plus musclés. Après une séance de torture, Merauld répondit à toutes les questions et fut confié à la famille d'un certain Antoine Froment pour qu'elle le ramène dans la bonne voie. Néanmoins, la dernière fois que Merauld est mentionné par le conseil de Genève, il est toujours soupçonné d'anabaptisme. De même, le conseil demande à une certaine Jeanne la Gibessière, soupçonnée elle aussi d'anabaptisme, de prêter le serment de loyauté à la foi réformée. Puisqu'elle refuse, elle sera expulsée de Genève le 28 septembre 1537.

L'influence anabaptiste continuera à se faire sentir pendant un certain temps. Des tensions avec le conseil feront que Calvin et Farel seront eux aussi expulsés de Genève en avril 1538. De Neuchâtel, Farel écrira à Calvin (en septembre 1539) que depuis leur départ, les choses vont vraiment mal : des maisons de prostitution refont leur apparition, la messe se dit partout dans la ville et les anabaptistes ont des réunions quotidiennes. Bref, les choses ne pouvaient être pires<sup>36</sup>.

---

<sup>33</sup>. Les paragraphes suivants dépendent de WILLIAMS (*op. cit.*, p. 912-913) et de BALKE (*op. cit.*, p. 80-94).

<sup>34</sup>. Herman de Gerbihan et Andry Benoit de Brabant (BALKE, *op. cit.*, p. 80)

<sup>35</sup>. Ce phénomène laisse imaginer un début de rapprochement entre les tendances suisse (Schleitheim) et néerlandaise post-Münster (en train de devenir « mennonites »), rapprochement qui sera confirmé à Strasbourg pendant la même période.

<sup>36</sup>. BALKE, *op. cit.*, p. 94.

## 2. Calvin et les anabaptistes à Strasbourg

En se rendant à Strasbourg en septembre 1538, Jean Calvin se trouvera pendant quelques années dans une ville ayant une histoire unique et importante en ce qui concerne l'anabaptisme du XVI<sup>e</sup> siècle<sup>37</sup>. C'est Martin Bucer qui convainc un Calvin, très découragé par son expérience à Genève, de devenir le pasteur d'une paroisse de protestants francophones réfugiés de France et de Wallonie<sup>38</sup>. Après l'affaire des Placards, Strasbourg est devenu l'une des villes de refuge pour les protestants francophones. En 1538 elle a une population de 1500 réfugiés francophones, dont certains sont d'ailleurs des anabaptistes « melchioristes » et « post-Münster »<sup>39</sup>. Selon Balke, ces anabaptistes commençaient à avoir de l'influence au sein du protestantisme francophone strasbourgeois ; c'était l'une des raisons pour laquelle Bucer voyait la nécessité de nommer un pasteur doué à la tête de cette nouvelle paroisse qui comptait à peu près quatre cents membres<sup>40</sup>.

De nombreux anabaptistes (germanophones) de plusieurs tendances (surtout suisses, marpeckiens, et melchioristes) se trouvaient déjà à Strasbourg pendant les années 1520-1530. Deux estimations, l'une de 1530<sup>41</sup> et l'autre de 1534<sup>42</sup>, citent le chiffre de 2000 anabaptistes, ce qui ferait à peu près 10% de la population. Cependant, d'une ville très tolérante envers les dissidents de toute sorte, Strasbourg deviendra progressivement plus sévère à leur égard pour deux raisons. Citons d'abord, la création de la ligue de Smalkalde (1531-1532) et le besoin pour Strasbourg de se rapprocher du monde luthérien et de sa confession d'Augsbourg (et ses condamnations de l'anabaptisme). Ces événements expliquent en grande partie l'expulsion du dirigeant anabaptiste autrichien Pilgram

---

<sup>37</sup>. Pour un très bref résumé sur l'anabaptisme à Strasbourg, voir les p. 24-29 de Neal BLOUGH, « L'expérience de l'Esprit dans l'anabaptisme historique », in Michel SOMMER, sous dir., *Fascinant Saint-Esprit. Les défis de la spiritualité charismatique*, Perspectives anabaptistes, Cléon-d'Andran, Excelsis, 2008. Pour des approches beaucoup plus détaillées, voir WILLIAMS, *op. cit.*, p. 355-430 ; Stephen F. NELSON et Jean ROTT, « Strasbourg : the Anabaptist City in the Sixteenth Century », *Mennonite Quarterly Review*, juillet 1984, p. 230-240 ; Stephen B. BOYD, *Pilgram Marpeck : His Life and Social Theology*, Verlag Philipp von Zabern, Mayence, 1992 ; Klaus DEPPERMAN, *Melchior Hoffman*, Édimbourg, T. & T. Clark, 1987 ; John D. DERKSEN, *From Radicals to Survivors : Strasbourg's Religious Nonconformists over Two Generations*, Utrecht, Hes & DeGraaf, 2002.

<sup>38</sup>. Voir l'article de Matthieu ARNOLD, « Le séjour de Calvin à Strasbourg (1538-1541), simple parenthèse ou étape capitale dans la biographie du Réformateur ? Enquête historiographique », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français*, Tome 155, janvier-février-mars 2009, p. 321-334.

<sup>39</sup>. DERKSEN, *op. cit.*, p. 127. Pour le devenir de l'anabaptisme néerlandais après l'affaire de Münster, voir le travail de Piet VISSER, « Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535-1700 », in John D. Roth & James M. Stayer, *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700*, p. 299-346.

<sup>40</sup>. BALKE, *op. cit.*, p. 122.

<sup>41</sup>. DERKSEN, *op. cit.*, p. 53.

<sup>42</sup>. BALKE, *op. cit.*, p. 125.

Marpeck au début de l'année 1532<sup>43</sup>. Après le départ de Marpeck, c'est surtout le prophète anabaptiste millénariste Melchior Hoffmann qui fait le plus de bruit et crée le plus de problèmes pour les réformateurs strasbourgeois. Un synode territorial datant de juin 1533 produira des mesures dont le but était d'écartier le plus grand nombre possible d'anabaptistes. Le 13 avril 1534, le conseil (de Strasbourg) déclare que les anabaptistes, « têtus et odieux », devraient quitter le territoire<sup>44</sup>. En 1538, les autorités exigent que tous les anabaptistes quittent la ville et pendant le séjour de Calvin, en 1540, le conseil promulgue son mandat final<sup>45</sup>. Même avec ces mesures, un prisonnier évoquait encore en mars 1540 la présence de 800 anabaptistes à Strasbourg<sup>46</sup>.

Selon l'historien canadien John Derksen, un processus de rapprochement entre les « suisses » et les « melchioristes » se produisit pendant les années 1530, surtout après l'affaire de Münster. Beaucoup de melchioristes se seraient joints aux « frères suisses », ce qui rend moins divers et plus homogène la présence anabaptiste qui reste à Strasbourg<sup>47</sup>.

Les anabaptistes que rencontra Jean Calvin pendant son ministère strasbourgeois étaient probablement des melchioristes des Pays-Bas francophones (faisant partie de la Belgique actuelle).

Le pasteur Calvin eut un certain succès pour gagner des melchioristes déçus à l'Église francophone<sup>48</sup>. En 1539, il retrouva Herman de Gerbihan et Jean Stordeur, deux des anabaptistes qu'il avait connus à Genève et réussit à les convaincre d'entrer dans l'Église réformée francophone, même si Herman ne put pas accepter la doctrine de la prédestination<sup>49</sup>. Jean Stordeur, lui, décéda peu

---

<sup>43</sup>. Pour les circonstances politiques expliquant l'expulsion de Marpeck de Strasbourg, voir Neal BLOUGH, « Eschatologie, christologie et éthique : la fin justifie les moyens », in *Eschatologie et vie quotidienne*, Perspectives anabaptistes, Cléon d'Andran, Excelsis, 2001, p. 13-37.

<sup>44</sup>. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 429

<sup>45</sup>. BALKE, *op. cit.*, p. 127.

<sup>46</sup>. DERKSEN, *op. cit.*, p. 126.

<sup>47</sup>. Après la non-réalisation des prophéties de Hoffman, certains « melchioristes » entrèrent dans l'église officielle, mais beaucoup demeurèrent anabaptistes et se rapprochèrent du groupe « suisse » (Derksen 109). Ce fait explique peut-être pourquoi Jean Calvin traite de la christologie « monophysite » melchioriste et mennonite après avoir répondu aux articles de Schleithem. La christologie réfutée par Calvin était un trait de l'anabaptisme hoffmanien et il est probable que les anabaptistes francophones rencontrés par Calvin et à Genève et à Strasbourg étaient influencés par cette christologie. Leur rapprochement, à Strasbourg, avec les frères suisses pouvait convaincre Calvin de la nécessité de traiter de cette question, même si elle ne paraît pas dans le texte de Schleithem et même si elle n'a jamais fait partie de la théologie anabaptiste suisse. La version latine de 1539 de *l'Institution* contient des références plus spécifiques à cette christologie de la « chair céleste », reflétant les rencontres de Calvin avec les anabaptistes melchioristes à Strasbourg (voir WILLIAMS, *op. cit.*, p. 916.

<sup>48</sup>. BALKE, *op. cit.*, p. 128.

<sup>49</sup>. WILLIAMS, *op. cit.*, p. 917.

après son revirement et en août 1540, Calvin épousera sa veuve, Idelette de Bure, qui fut certainement pour lui une source importante de connaissance des milieux anabaptistes<sup>50</sup>.

Lors de son séjour, Calvin devint certainement davantage conscient de l'importance géographique et théologique de la Réforme radicale, et ses polémiques anti-anabaptistes se font plus explicites dans la version latine de *L'Institution* de 1539<sup>51</sup>. On peut aussi imaginer, mais sans le prouver, que sa relation avec Martin Bucer, qui avait une longue expérience des anabaptistes, contribua largement à sa connaissance du sujet. Cependant, selon Willem Balke, les positions de Calvin sur le mouvement anabaptiste n'évoluèrent pas beaucoup à cause de son expérience strasbourgeoise<sup>52</sup>.

### 3. Contenu de la Briève instruction

Terminons cette étude par quelques remarques sur le contenu même de la *Brieve Instruction*. Le texte de Schleithem réfuté par Calvin comporte sept articles sur les sujets suivants : le baptême, la discipline ecclésiastique, la cène, la séparation d'avec le monde, le rôle des pasteurs, le magistrat et le serment. Nous limiterons nos remarques à trois de ces points qui sont étroitement liés : le baptême, le magistrat et le serment.

Par des développements plus ou moins longs, Calvin réfute la position anabaptiste sur ces trois points. Tout d'abord, le baptême des croyants est refusé par une défense musclée du pédobaptême fondée sur l'analogie de la circoncision de l'Ancien Testament et du baptême du Nouveau.

Puis donc que le baptesme nous est aujourd'hui ordonné pour sceller en nos corps la promesse de salut, comme la circoncision estoit anciennement au peuple judaïque, ce seroit frustrer les chrestiens d'une singulière consolation, d'oster à leurs enfans ceste confirmation laquelle ont tousjours eu les fideles, d'avoir un signe visible par lequel nostre Seigneur leurs demonstre qu'il accepte leurs enfans en la communion de son eglise<sup>53</sup>.

À cet égard, Calvin s'en tient tout simplement à la tradition réformée remontant à Zwingli et affinée par Martin Bucer.

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 918. Le mariage durera neuf ans (jusqu'au décès d'Idelette) et le couple aura un enfant (BALKE, *op. cit.*, p. 136).

<sup>51</sup> WILLIAMS, *op. cit.*, p. 916.

<sup>52</sup> BALKE, *op. cit.*, p. 153.

<sup>53</sup> *BI*, p. 47.

Deuxièmement, l'anabaptisme de Schleithem reconnaît le bien-fondé biblique du magistrat (l'autorité politique), tout en insistant sur le fait que le chrétien ne peut pas participer à cette fonction à cause de la nécessité d'appliquer la peine de mort et de faire la guerre<sup>54</sup>.

Mais de condamner le glaive public, lequel Dieu a ordonné pour notre protection et en notre faveur, pour reprimer et empêcher la violence des méchants. Et que pour ceste cause le glaive luy est donné en main afin de punir les malefices. Puis que Dieu lui ordonne de ce faire, qui sommes nous pour l'empêcher ? Semblablement, puis que Dieu nous presente une telle sauvegarde pourquoy ne sera-il loisible d'en user ?<sup>55</sup>

Ilz se monstrent en cela ennemis de Dieu et du genre humain... Et on ne sauroit mieux machiner la ruine du monde, et introduire comme une briganderie par tout, qu'en taschant d'abolir le gouvernement civil ou la puissance du glaive. Laquelle est bien mise bas, s'il n'est licite à un homme chrestien de l'exercer<sup>56</sup>.

Troisièmement, à partir des paroles du Christ de Matthieu 5, le texte de Schleithem affirme que le chrétien ne peut pas prêter serment<sup>57</sup>. Selon Jean Calvin, le Christ ne fait ici que poser les conditions d'un mauvais serment et non pas l'interdit total de celui-ci.

Si on concede que Jesus Christ ait simplement interpreté le commandement de Dieu son Père touchant le serment et non pas rien adjousté à iceluy, comme il est necessaire de le confesser, nous avons gaigné le point que nous voulons<sup>58</sup>.

#### 4. Remarques d'un historien anabaptiste

##### a) *Coercition et foi*

Remarquons d'abord que le débat théologique entre Calvin et l'anabaptisme ne se passe pas dans une situation d'égalité. Il est vrai que la position de Calvin et de la Réforme était fragile. Il est vrai qu'il y avait une opposition catholique sérieuse en Europe, sur le plan polémique mais aussi sur le plan

---

<sup>54</sup>. « Sixièmement : nous avons été unis ainsi concernant le glaive. Le glaive est une ordonnance de Dieu, en dehors de la perfection de Christ, qui punit et met à mort le méchant, protège et abrite le bon. Dans la loi, le glaive est ordonné pour la punition des méchants et pour leur mort, et pour l'employer ont été instituées les autorités terrestres (*die weltlichen oberkeiten*, cf. Rm 3:31ss.) Dans la perfection de Christ cependant, seule l'exclusion (*bann*) est employée pour avertir et séparer celui qui a péché, on ne met pas à mort la chair, mais on utilise uniquement l'exhortation et le commandement de ne plus pécher (Jn 8:11) » (BAECHER, *op. cit.*, p. 63-64).

<sup>55</sup>. *Bl.*, p. 65.

<sup>56</sup>. *Bl.*, p. 82.

<sup>57</sup>. « Christ, qui enseigne la perfection de la loi, interdit aux siens tout serment, qu'il soit vrai ou faux, ni par le ciel ni par la terre, ni par Jérusalem ni par notre tête (Mt 5:32-36) et cela pour les raisons qu'Il donne peu après : "Car vous ne pouvez rendre un seul cheveu, noir ou blanc". Considérez-le c'est pour cela qu'est interdit tout serment » (BAECHER, *op. cit.*, p. 65).

<sup>58</sup>. *Bl.*, p. 87.

politique voire militaire. Il est vrai que l'affaire de Münster pouvait faire craindre l'anabaptisme. Cependant, en 1544, Jean Calvin se trouvait en position de pasteur officiel d'une Église reconnue et soutenue par la ville de Genève, Église insérée dans un réseau international. Par contre, les anabaptistes n'avaient aucun statut légal. Leurs dirigeants avaient été mis à mort à partir de 1527, y compris dans les villes réformées. Depuis 1529, à partir de la diète de Spire, tout anabaptiste se trouvant dans l'Empire passible de la peine de mort. Heureusement qu'il y avait des villes comme Strasbourg ou Genève où les anabaptistes n'étaient pas mis à mort<sup>59</sup>, mais ils n'avaient quand même pas le droit d'y résider ouvertement et pouvaient craindre la confiscation de leurs biens ou l'expulsion à n'importe quel moment.

Jean Calvin pouvait écrire, il avait accès à des imprimeries et à un réseau de théologiens et d'écoles théologiques. Aucun anabaptiste n'avait le droit d'éditer publiquement un livre. Ce point est important, car le texte réfuté par Calvin n'est pas un texte théologique et ne contient pas de véritable développement théologique sérieux. Il est lié à un contexte précis qui est surtout un contexte de rejet et de persécution. Si l'on voulait vraiment comparer la pensée de Calvin à la pensée anabaptiste, il faudrait faire appel à d'autres ouvrages qui existaient à l'époque, mais qui ne pouvaient pas circuler ouvertement. En 1544, en dépit d'un manque réel de véritables théologiens, il existe des textes anabaptistes sérieux sur le baptême, l'ecclésiologie et les liens Église-État, mais il s'agit d'ouvrages souvent anonymes, parfois manuscrits, et toujours clandestins<sup>60</sup>.

Il est vrai que la polémique était à l'ordre du jour. Calvin écrivait parfois des choses dures et pas toujours vraies. Les anabaptistes de même. Mais les anabaptistes réfutés par Calvin n'avaient pas et ne voulaient pas d'appareil politique de leur côté pour expulser ou exécuter ceux avec qui ils n'étaient pas d'accord. Les disputes anabaptistes – et il y en avait – se résolvaient par l'application du texte de Matthieu 18.

---

<sup>59</sup>. Calvin n'avait pas d'opposition de principe concernant la mise à mort des anabaptistes. « In writing to Henry VIII... Calvin recommended that the Anabaptists be burned as an example to other Englishmen. For he wrote, "it is far better that two or three be burned than thousands perish in hell" » (William ESTEP, *Renaissance and Reformation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, p. 241). L'une des raisons données pour l'exécution de Michel Servet en 1553 était son opposition au pédobaptême. En défendant la décision de Calvin à l'égard de Servet, Théodore de Bèze écrit : « Il y a peu de villes de Suisse et d'Allemagne où l'on n'ait fait mourir des anabaptistes et à bon droit... » (cité par Marianne CARBONNIER-BURKARD, *op. cit.*, p. 90).

<sup>60</sup>. Nous pourrions citer des ouvrages de Balthasar Hubmaier, Pilgram Marpeck, Menno Simons, Dirk Philips ou Peter Riedemann.

Les trois points évoqués sont liés à un positionnement herméneutique concernant la relation entre l'Ancien et le Nouveau Testament ainsi qu'à deux regards profondément différents sur la question de la coercition en matière de foi. Pour la position réformée, le baptême se fondait sur l'analogie de la circoncision, le magistrat sur l'exemple des rois de l'Ancien Testament, et le serment sur sa pratique dans l'Ancien Testament. Pour préparer le débat entre réformés et anabaptistes à Berne en 1532, le réformateur zurichois Bullinger écrivit la chose suivante aux théologiens de Berne : « Le premier pas pour contrer les anabaptistes consiste à mettre les deux testaments sur un pied d'égalité. Même si la loi a pris fin, l'autorité de l'Ancien Testament n'en est diminué pour autant, seulement la loi sacrificielle<sup>61</sup>. »

Pour les anabaptistes en question, ces trois sujets avaient tous un lien avec la coercition en matière de foi. Aujourd'hui les débats sur le baptême, dans un contexte laïque, n'ont pas du tout la même résonance qu'au XVI<sup>e</sup> siècle. Aux yeux des anabaptistes, le baptême des enfants hérité de la période médiévale imposait la foi à des personnes qui ne l'avaient pas forcément choisi. Comment réformer une Église composée de personnes qui se croyaient chrétiennes en vertu de leur baptême et à qui l'on ne pouvait pas demander un véritable changement de vie, appelé conversion, sanctification ou discipulat dans le Nouveau Testament ? De plus, permettre le choix d'adhésion à la communauté ecclésiale sapait le fondement même de la théologie réformée selon laquelle la réforme de l'Église et de la cité allait de pair. Aux yeux de Zwingli, Bucer ou Calvin, on ne pouvait réformer une ville dont tous les habitants n'étaient pas membres de l'Église. Les enjeux politiques de ce débat étaient rarement visibles dans les écrits réformés, mais toujours sous-jacents dans les débats du XVI<sup>e</sup> siècle.

Il est vrai que la position de Schleithem sur le magistrat et l'impossibilité pour le chrétien de prendre part à cette fonction est radicale et ne peut se justifier théologiquement en toutes circonstances. Il est également vrai que des anabaptistes suisses privés de théologiens formés et vivant à l'écart de la société ont pu exagérer cette position pour des raisons de survie. En même temps, la question du magistrat était sujette à débat parmi les anabaptistes eux mêmes, y compris les « pacifiques » parmi lesquels de nombreuses positions furent élaborées pendant le XVI<sup>e</sup> siècle<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup>. Cité dans YODER, *op. cit.*, p. 104.

<sup>62</sup>. Voir par exemple l'ouvrage de James STAYER, *Anabaptists and the Sword*, Lawrence, Coronado Press, 1972, qui étudie en détail l'éventail de positions anabaptistes sur le magistrat.

La véritable préoccupation anabaptiste, dans la critique du magistrat, y compris dans le texte de Schleithem<sup>63</sup>, était l'utilisation de la force gouvernementale en matière de foi. En 1527, les rédacteurs de Schleithem avaient été témoins de plusieurs types de coercition : entre autres celle du massacre des paysans et celle de la mise en place de la réforme zurichoise où l'on n'hésitait nullement à mettre à mort les hérétiques. Affirmer que le chrétien ne pouvait pas participer à la fonction coercitive du magistrat était surtout une critique de la logique constantinienne qui avait donné naissance à l'Inquisition, aux croisades et bientôt aux guerres de religion du XVI<sup>e</sup> siècle.

Aux yeux des anabaptistes, le raisonnement et le comportement des réformateurs étaient contradictoires et inconséquents. En 1532, lorsque Charles Quint menaçait les princes protestants de guerre, les luthériens se mirent ensemble dans la ligue de Smalkalde pour résister à l'empereur, militairement si nécessaire. Avant son expulsion de Strasbourg, l'anabaptiste Pilgram Marpeck faisait remarquer à Luther que lorsqu'il raisonnait les paysans, en 1525, le réformateur leur disait qu'il fallait toujours se soumettre aux autorités en place, même si elles avaient tort, qu'on ne pouvait pas utiliser des moyens politiques pour faire avancer la foi chrétienne. Tout à coup, il devenait permis de résister à l'empereur au nom de la foi. Lorsque Luther fut mis au ban de l'empire, il écrivit en 1523 qu'il n'était pas permis de contraindre en matière de foi ni de mettre à mort l'hérétique. Lorsqu'il aura à faire à des anabaptistes dans ses propres territoires, dix ans plus tard, il changera d'avis, en faveur de la peine de mort. Lorsque les anabaptistes de Münster s'emparèrent de la ville et essayèrent de mettre en place une réforme (aussi mal fondée qu'elle ait été), il s'agissait de la pire anarchie ou de sédition. Lorsque les villes de Zurich, de Bâle, de Berne, de Strasbourg ou de Genève choisirent de se soustraire aux autorités catholiques politiques et ecclésiastiques, devenant responsables de leur propre réforme (contre la loi impériale), il s'agissait de faits hautement spirituels. En 1536, lorsque Genève devint une ville protestante, la réaction catholique fut justement de comparer cet événement à ce qui venait de se passer à Münster. Certains voulaient que l'empereur agisse contre Genève comme il l'avait fait à Münster<sup>64</sup>. Le refus anabaptiste, critiqué

---

<sup>63</sup>. Article six, fin du premier paragraphe : « Dans la perfection de Christ cependant, seule l'exclusion (bann) est employée pour avertir et séparer celui qui a péché, on ne met pas à mort la chair, mais on utilise uniquement l'exhortation et le commandement de ne plus pécher (Jn 8:11) » (BAECHER, *op. cit.*, p. 64).

<sup>64</sup>. « There was a legitimate fear in Europe that the rebellious Geneva would become the home for Anabaptism and anarchism. Many felt that the emperor should take strong measures against Geneva, as he had done in Münster » (BALKE, *op. cit.*, p. 75).



par Calvin, est d'abord à comprendre dans le contexte de ce débat : peut-on utiliser la force pour la mise en place de la Réforme et pour la répression des hérésies ?

De même avec le serment. Nous ne pouvons lire ni l'argumentation anabaptiste ni la critique de Calvin exclusivement sur le plan exégétique ou comme un débat purement « théologique ». Le serment est au cœur de la vie médiévale et de la société féodale. Le serf prête serment de loyauté à son seigneur, le citoyen prête serment de loyauté à sa ville, le prince prête serment de loyauté à l'empereur. Les Suisses ne s'appellent-ils pas les « Eidgenossen » ?

La critique anabaptiste du serment naît dans les années du soulèvement paysan où l'on exigeait des serments de loyauté de telle ou telle bande paysanne, à tel ou tel seigneur. Un autre contexte important était celui de la réforme zurichoise elle-même. Certains anabaptistes, tels Conrad Grebel ou Felix Mantz, étaient citoyens de Zurich. Ils devaient prêter serment tous les ans, et une fois que les débats sur le baptême surgirent, le conseil municipal ajouta le devoir de faire baptiser ses enfants dans le serment de fidélité à la ville. En revanche, à Genève, le serment faisait partie intégrante de la stratégie réformatrice. Pour Calvin et Farel, chaque citoyen devait prêter serment à la confession de foi de l'Église de Genève, et le gouvernement civil devait expulser toute personne qui ne le voulait pas ou qui violait le serment<sup>65</sup>. Pas étonnant que les uns soient contre et les autres pour.

### *b) Calvin et l'amalgame*

Revenons à une question soulevée au début de cet article. Selon Richard Stauffer, Calvin semblait mieux se comporter que d'autres, en faisant moins d'amalgame entre les anabaptistes eux-mêmes et les autres composantes de la réforme radicale.

En distinguant avec la plus grande netteté ceux qui sont qualifiés d'« (ana)baptistes » et ceux qui sont traités de « spiritualistes » par certains historiens modernes, Calvin révèle sa perspicacité théologique<sup>66</sup>.

Cet aspect frappe le lecteur de la préface de la *Brieve Instruction*, mais la suite de la lecture est moins impressionnante. D'autres historiens déjà, mais aussi Stauffer lui-même, constatent que le réformateur genevois fait autant d'amalgame que les autres polémistes de l'époque.

---

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 78.

<sup>66</sup> STAUFFER, *op. cit.*, p. 108.

À notre sens, le Réformateur de Genève ne tient pas dans sa critique de la Confession de Schleithem toutes les promesses que nous avons cru pouvoir lire dans la préface de sa *Briève Instruction*. La distinction qu'il y établit entre la « secte » des anabaptistes, fidèle à la « sola Scriptura » et celle des « libertins », pouvait laisser espérer qu'il éviterait certains jugements ou certains propos blessants pour les partisans de la Confession. Il n'y est point parvenu<sup>67</sup>.

Willem Balke, qui ne peut pas être accusé d'anti-calvinisme primaire, est du même avis, car selon lui, pour des raisons polémiques, Calvin, dans l'ensemble de ses écrits, mettait souvent tous les sectaires ou anabaptistes dans le même sac<sup>68</sup>. De même, Mirjam Van Veen, qui introduit l'édition critique récente de la *Briève Instruction*, affirme que Calvin ne se préoccupait guère des groupements anabaptistes divers et lorsque cela servait ses intérêts polémiques, il les décrivait tous d'une seule et même manière<sup>69</sup>.

Comment parvient-on à cette opinion ? Vers la fin de la *Briève Instruction*, une fois achevé son traitement de Schleithem, Calvin aborde encore deux points.

Ilz ont laissé deux articlez d'aussi grande consequence que nul des autres, desquelz il est mestier de traicter, veu que communement tous anabaptistes y adherent<sup>70</sup>.

Quels sont les deux articles auxquels adhèrent « tous les anabaptistes » ? D'abord, la christologie melchioriste, que Calvin a certainement rencontrée à Genève et à Strasbourg.

L'un est, qu'ilz ne tiennent point que Jesus Christ ai esté vray homme, mais plustost le font comme un phantosme quant à son corps<sup>71</sup>.

Il est vrai que « la doctrine melchioriste continuait à faire partie du patrimoine spirituel du mouvement anabaptiste pacifique aux Pays-Bas après le règne anabaptiste dans la vie épiscopale... » (c'est-à-dire Münster)<sup>72</sup>. À notre avis, il s'agit d'une version protestante maladroite de la doctrine de l'immaculée conception.

Menno Simons était déjà convaincu du fait que le Christ avait bien reçu la chair *en* Marie, mais pas *de* Marie, alors qu'il était encore prêtre à Witmarsum, donc avant d'avoir quitté le catholicisme, le 30 janvier 1536, en tant que melchioriste pacifique<sup>73</sup>.

67. STAUFFER, *op. cit.*, p. 128.

68. BALKE, *op. cit.*, p. 31 (« for polemical purposes, Calvin often loosely placed all the sectarians in one group »).

69. « Calvin... was not concerned about the differences between Anabaptist groups, but, when it suited his rhetorical purpose, tarred them all with the same brush » (*BI*, Introduction, p. 18).

70. *BI*, p. 94.

71. *BI*, p. 94.

72. Sjouke WOOLSTRA, « La parole corporelle et visible de Dieu : la signification de la doctrine de l'incarnation de Melchior Hoffman pour l'anabaptisme dans le nord-ouest de l'Europe... », in Neal BLOUGH, sous dir., *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*, Paris, Desclée, 1992, p. 128.

73. *Ibid.*, p. 129.

Menno était moins théologien que son collègue Dirk Philips, qui lui formulait de manière plus systématique cette christologie. Selon ce dernier,

la foi en la divinité absolue du Christ était nécessaire au salut. Le Fils de Dieu n'était pas devenu humain par la semence humaine... mais par la semence divine, éternelle et immortelle de Dieu, le Père céleste, agissant en Marie par la force du Saint Esprit. Il se défendait contre des accusations éventuelles du monophysisme, en déclarant avec empressement que la vraie connaissance du Christ impliquait la foi en la vérité de son caractère divin et humain<sup>74</sup>.

Jean Calvin savait que cette doctrine ne se trouvait pas dans le texte de Schleithem et qu'elle ne faisait pas partie de la théologie des frères suisses. Pourquoi l'amalgame ? On peut voir au moins trois raisons possibles : peut-être à cause de sa rencontre avec les melchioristes francophones à Genève et à Strasbourg, peut-être à cause du fait que les deux tendances suisse et melchioriste étaient en train de se rapprocher à Strasbourg, peut-être aussi à cause des débats entre anabaptistes et calvinistes qui avaient lieu aux Pays-Bas.

En 1544, l'année où Calvin rédige le *Brieve Instruction*, le théologien calviniste néerlandais Jean a Lasco, premier intendant de l'Église calviniste dans la partie nord-est de la Frise, engage un débat avec Menno Simons, dont l'un des sujets était l'incarnation et qui aboutirait à l'expulsion de Menno Simons de l'Est de la Frise<sup>75</sup>. Calvin était-il au courant de ce débat ? On peut l'imaginer. De toute façon, ces mêmes discussions se poursuivaient aux Pays-Bas et pendant l'hiver 1553-54, des théologiens réformés néerlandais écrivirent à Bullinger et à Calvin pour les aider à réfuter la christologie de Menno Simons. Ces débats se poursuivirent jusqu'à la fin du siècle, en 1596<sup>76</sup>. Calvin connaissait l'existence de cette doctrine au sein de l'anabaptisme néerlandais. Mais il savait aussi que tel n'était pas le cas pour l'anabaptisme suisse.

La deuxième doctrine qui serait commune à « tous les anabaptistes » est celle du « sommeil de l'âme ».

L'autre est, qu'ilz pensent que les ames estant séparées du corps, dorment jusques au jour du jugement sans rien sentir ny congnoistre, ou bien que l'ame de l'homme n'est que sa vie, laquelle deffaut en mourant, jusques à ce qu'il soit ressuscité<sup>77</sup>.

---

<sup>74</sup>. *Ibid.*, p. 130.

<sup>75</sup>. *Ibid.*, p. 131. Un échange épistolaire avait eu lieu auparavant : « Avant tout, a Lasco (Johannes a Lasco) s'opposait aux opinions de Menno Simons au sujet de l'incarnation. Il écrivit un traité élaboré sur ce sujet, réfuté par Menno pendant l'hiver 1543 à Wismar » (*Ibid.*).

<sup>76</sup>. *Ibid.*, p.132.

<sup>77</sup>. *Bl*, p. 94.

Cette doctrine, élaborée dans plusieurs milieux protestants, avait été formulée pour combattre le concept du purgatoire et la prière en faveur des morts. Elle avait même été suggérée par le jeune Luther<sup>78</sup>. Il y avait peut-être, probablement même, selon George Williams, des anabaptistes qui tenaient à cette pensée. Cependant, elle ne se trouve ni dans le texte de Schleithem, ni dans les écrits anabaptistes qui nous sont familiers, ni dans la théologie de l'anabaptisme néerlandais.

L'amalgame est une technique rhétorique qui s'utilise facilement lorsqu'il s'agit de polémique. Néanmoins, lorsqu'il écrivait l'épître au Roi, Calvin pensait que François I<sup>er</sup> devait être capable de faire la distinction entre le protestantisme « orthodoxe » et l'anabaptisme de Münster, effort que lui-même n'était apparemment pas prêt à faire. Le fait que Calvin considérait toute forme d'anabaptisme comme hérétique et séditionnaire facilitait certainement l'utilisation polémique de l'amalgame tel que la pratiquait le réformateur de Genève.

La remarque de Calvin sur la mort de Michaël Sattler est aussi étonnante :

Or pour donner quelque couleur davantage à leur doctrine, ilz ont fait imprimer, avec leur resolution, l'histoire de la mort de je ne say quel Michel, leur complice, et adherent à leur secte. Et de fait, ilz ont accoustumé de faire un grand bouclier, de ce que plusieurs sont mortz pour avoir maintenu leurs opinions, sans s'en vouloir retracter<sup>79</sup>.

Suivant le raisonnement de Saint Augustin, Calvin fait une distinction entre vrais et faux martyrs.

Tenons nous donc à cela, que comme une bonne doctrine et saine, estant fondée en raison, prend sa confirmation puis apres de la mort de ses tesmoins et confesseurs, par laquelle elle est maintenue, ainsi tous les hommes de la terre en mourant ne pourront pas approuver le mensonge. Et même c'est ce qui discerne les martyrs de Dieu, de ceux du diable, que de mourir pour juste cause. Pourtant tout ainsi que c'est une constance louable, que de souffrir la mort, si mestier est, pour le temoignage de la verité, aussi c'est obstination enragée que de souffrir pour mauvaise querelle. Tellement que celui qui en souffre le plus, est d'autant plus à vituperer<sup>80</sup>.

Il est intéressant de comparer ces propos à ce qu'écrivit le réformateur Wolfgang Capiton à l'égard de la mort de Sattler :

---

<sup>78</sup>. « Psychopannychism may be considered the Italian counterpart of Germanic solafideism and Swiss predestinarianism in contributing to the dismantlement of the medieval structures of sacramental grace and thus as weakening, at the very outset of the Reformation era, the grip of the papacy on the souls of men » (WILLIAMS, *op. cit.*, p. 70). « Luther, as early as 1520, in his defense of his propositions condemned in the bull of Leo, declared that the doctrine of the soul as the substantial form of the human body is merely a papal opinion. In 1524 he declared in a sermon that the soul sleeps until God at the Last Judgment awakens both soul and body » (*ibid.*, p. 197).

<sup>79</sup>. *BI*, p. 141.

<sup>80</sup>. *BI*, p. 142.

Ce Michaël nous est connu ici à Strasbourg. Il soutenait bien quelques erreurs par rapport à l'Écriture, ce que nous avons fidèlement cherché à lui montrer par l'Écriture.

De telles personnes appartiennent certainement à Dieu et ont un bon zèle, mais pas selon une bonne connaissance. Ceux-ci doivent être aimés comme des frères... ils doivent être traités avec tendresse dans leur faiblesse.

Michaël et ceux qui le suivaient ... n'ont jamais été des blasphémateurs... à moins que vous ne considérez comme un blasphème que les pauvres gens aient entrepris d'éviter les jeux lascifs, de boire, d'être glouton, adultère, de faire la guerre, de tuer et d'avoir recours à ce qui est selon le monde et la chair<sup>81</sup>.

## Conclusion

En préparant cet article dans le cadre des célébrations du 500<sup>e</sup> anniversaire de la naissance de Calvin, dans un contexte où le réformateur genevois est tenu en haute estime, je n'ai pas pu m'empêcher d'avoir une pensée pour Pierre Widmer (1912-1999). En 1980, ce responsable mennonite français renommé avait été sollicité pour représenter l'Alliance Évangélique du Pays de Montbéliard lors d'une célébration du 450<sup>e</sup> anniversaire de la confession d'Augsbourg. Or la confession d'Augsbourg contient cinq condamnations des anabaptistes. Voici donc une partie du discours de Pierre Widmer, qui se demandait comment fêter sa propre condamnation :

Il est piquant pour moi de me trouver ici, invité comme président de l'Alliance Évangélique, mais aussi comme représentant des communautés mennonites du Pays de Montbéliard, moi descendant de ces anabaptistes si souvent nommés dans la Confession d'Augsbourg<sup>82</sup>.

Il est clair qu'un regard mennonite sur Jean Calvin sera autre que celui de ses admirateurs inconditionnels. Cependant, l'expérience de Pierre Widmer permet de mettre en marche une série de conversations entre luthériens et mennonites qui aboutirent à une demande de pardon. Ces mêmes conversations sont toujours d'actualité et se déroulent désormais entre la Conférence mennonite mondiale et la Fédération luthérienne mondiale.

Si nous pouvons et devons célébrer les événements et les personnages liés aux Réformes du XVI<sup>e</sup> siècle, nous devons aussi nous rappeler qu'il s'agit d'une époque tragique, génératrice de disputes, de ruptures et de guerres de religions atroces. Ces divisions marquent encore le christianisme occidental et mondial

---

<sup>81</sup>. Extraits d'une *Lettre de Capiton et de quelques autres prédicateurs de Strasbourg au bourgmestre et au conseil de la ville de Horb*, in Claude BAECHER, *op.cit.*, p. 103-105.

<sup>82</sup>. Marc LIENHARD et Pierre WIDMER, « Les entretiens luthéro-mennonites (1981-1984) », *Les cahiers de Christ Seul* 16, juillet 1984, p. 13.

et nos « ancêtres » y ont participé. Dans une perspective évangélique, l'histoire ne peut servir à justifier nos identités, à montrer que « nous avons raison » ou à tout simplement perpétuer ces divisions. Elle doit aussi nous aider à percevoir nos propres fautes et limites, et à faciliter la compréhension sinon la réconciliation entre les familles chrétiennes dont les séparations remontent souvent justement à cette période.

Neal BLOUGH