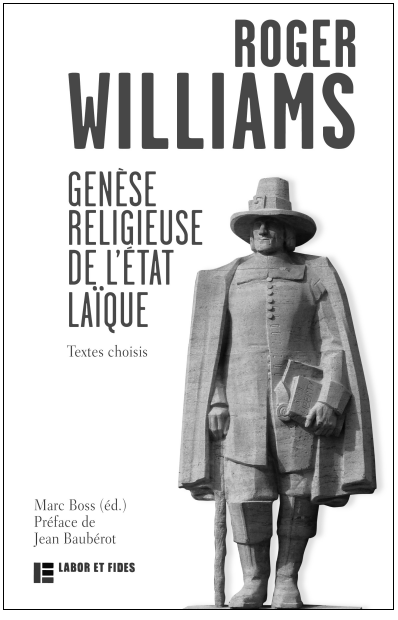
Roger Williams. Genèse religieuse de l'État laïque : compte rendu critique

Jacques Buchhold

Marc Boss, sous dir., *Roger Williams. Genèse religieuse de l'État laïque. Textes choisis*, hors-série de juillet 2013 de la revue *Études Théologiques et Religieuses*, réimprimé par les éditions Labor et Fides, Genève, 2013, 204 p., 18 euros.



En juillet 2013, la revue de la Faculté de théologie protestante de Montpellier, *Études Théologiques et Religieuses*, a créé un petit événement éditorial en publiant un hors-série sur Roger Williams, sous la direction de Marc Boss, Professeur de théologie systématique et de philosophie ; cet hors-série a été repris tel quel par les éditions Labor et Fides (2013). Après une préface (p. 3-7) rédigée par Jean Baubérot (Professeur émérite à l'École des Hautes Études, chaire Histoire et Sociologie de la laïcité), l'ouvrage se compose de deux grandes parties : (1) d'une « introduction » de Marc Boss (p. 9-39), puis (2) précédée d'une longue et utile « notice éditoriale » (Marc Boss, p. 41-60), d'une sélection de textes, provenant de huit œuvres de Roger Williams, qui ont

été traduits pour la première fois en français par Mireille Hébert (sous la direction de Marc Boss). Ces extraits, tirés des sept volumes des œuvres complètes de Roger Williams[1], donnent un bon aperçu de l'ensemble de ses écrits et de sa théologie et permettent de se référer avec bonheur au texte même de Williams au fil de la lecture de la préface de Baubérot et de l'introduction de Bost. Ceux-ci sont classés en deux grands ensembles : le premier « a pour thème le refus que Williams oppose à la contrainte des consciences dans sa controverse avec John Cotton », le pasteur théologien de Boston, et le second « la signification ecclésiale et politique de la missiologie de Williams » (p. 41).

Dans sa préface, Baubérot souligne le rôle historique de première importance qu'a joué Roger Williams (c. 1603-1683). Il est, en effet, « *un des principaux inventeurs de la laïcité* [2] », car « il en a énoncé les principes fondateurs, aussi bien au niveau des finalités (la liberté de conscience, la non-discrimination pour raisons religieuses) qu'à celui des moyens mis en œuvre (la séparation du pouvoir politique et des autorités religieuses, la neutralité de la puissance publique à l'égard des diverses convictions) » (p. 3). C'est ainsi qu'en 1638, banni pour ses idées par les autorités du Massachusetts en Nouvelle Angleterre, Williams fonde la « Plantation de Providence », qui allait devenir l'État de Rhode Island, dans lequel la liberté de conscience et de culte a été reconnue dès sa création (p. 6). Or, si le pasteur Williams a été un tel partisan de la « soul liberty », c'est essentiellement à cause de ses convictions théologiques (p. 5).

Roger Williams : son parcours

C'est à la compréhension de cette « genèse religieuse de l'État laïque » que Marc Boss consacre sa longue et belle « introduction » (p. 9-39).

Méconnu par le plus grand nombre, Roger Williams n'en a pas moins sa statue sur le Monument international de la Réformation à Genève où, avec les pères pèlerins du *Mayflower*, il représente les héritiers de Calvin

1. *The Complete Writings of Roger Williams* (= CW), 7 vol., republiés en 2005 par The Baptist Standard Bearer, Inc. (Paris, Arkansas) et en 2007[2] par Wipf & Stock (Eugene, Oregon) qui reprennent la pagination des vol. 1 à 6 de l'édition Narragansett (1866-1874) dans ses volumes 1 à 6.
2. Nous soulignons.

en Nouvelle Angleterre. Ce choix de Williams, cependant, laisse perplexe : « N'a-t-il pas été banni du Massachusetts par ses concitoyens pour avoir combattu l'alliance du trône et de l'autel en des termes jugés contraires à la doctrine des réformateurs en général et de Calvin en particulier ? » (p. 9). « On s'attendrait à voir plutôt le principal adversaire de Williams, le pasteur John Cotton, honoré sur le Mur des réformateurs » (p. 10). La raison de ce choix est très certainement liée à l'époque de la construction du Mur (1909-1917), qui a été marquée par les débats sur la laïcité en France et à Genève, ainsi que par la révision, en Suisse, du procès de Servet (p. 11) et, au Massachusetts, de celui de Williams, qui n'aboutira qu'en 1936 (p. 14). Le principal concepteur du Mur de Genève, le juriste Charles Borgeaud (1861-1940), a ainsi revendiqué « pour Williams le statut de héros "calviniste" », repoussant les limites de la tradition réformée d'origine genevoise « jusqu'aux franges baptistes du congrégationalisme séparatiste » (p. 15). Car, souligne Boss, Williams cherchait bien à « combattre au nom même de la foi réformée bien comprise la "doctrine sanguinaire" de toutes les Églises chrétiennes qui pratiquent "la persécution pour motif de conscience[3]", à commencer par celles de sa propre famille spirituelle » (p. 17) : « Le combat séparatiste de Williams et de ses compagnons de Rhode Island témoigne à sa manière de la vitalité de la tradition réformée de son siècle » (*ibid.*).

Pour analyser ce combat, Boss rappelle, en un premier temps, les principaux « éléments biographiques » de la vie de Williams, né en 1603 à Londres (p. 18-25). Puritain, Williams est aussi un « séparatiste » qui plaide en faveur de la séparation d'avec l'Église d'Angleterre et se voit contraint, à cause de ses convictions, d'embarquer, en 1630, avec son épouse Mary, pour la Nouvelle-Angleterre ; on le trouve à Boston, puis à Salem, Plymouth, puis à nouveau à Salem. Là, en 1635, s'opposant à l'appropriation des terres indiennes par les colons sans les avoir achetées et surtout affirmant que le pouvoir du magistrat civil ne pouvait s'exercer que sur les « corps », les « biens » et l'« état extérieur » des personnes, et ne saurait s'étendre à leur conscience, il est sommé de comparaître devant la cour générale du Massachusetts à Boston et est banni du terri-

3. *La doctrine sanguinaire de la persécution pour motif de conscience* (*The Bloudy Tenent of Persecution for Cause of Conscience*, CW, vol. 3) est le titre de l'un des ouvrages de Roger Williams (cf. p. 61-73).

toire de la colonie. Il trouve refuge chez les Indiens de la Baie de Narragansett où, avec quelques compagnons, il fonde la Plantation de Providence dans laquelle la liberté de conscience et de culte était garantie. En 1644, lors d'un séjour à Londres, il obtient une charte pour la nouvelle colonie, qui sera confirmée sous Cromwell en 1655[4], puis à nouveau en 1663 lorsque Charles II lui octroiera une charte royale. Rhode Island devint une terre d'asile pour les persécutés pour motif de conscience des autres colonies : Anne Hutchinson et ses partisans (1638), de nombreux quakers (1654-1657), des Juifs (1658), etc. Les dernières années de la vie de Williams sont marquées par un conflit sanglant qui oppose, à partir de 1675, les colonies de la Nouvelle-Angleterre à leurs alliés Indiens, sous la direction du sachem Metacom, surnommé King Philipp. Williams meurt en 1683.

Roger Williams : son combat

Le combat de Williams, souligne Boss en un deuxième temps, doit se comprendre à la lumière de « l'arrière-plan ecclésiologique et politique du séparatisme » qui l'anime (p. 25-30). Trois modèles ecclésiologiques rivaux coexistent à son époque dans le Royaume : (1) le modèle « prélatiste » (Église d'Angleterre, voir Zwingli) qui, à la manière de Zwingli, délègue toute autorité « au gouvernement civil dans tous les domaines, y compris le domaine religieux » ; (2) le modèle presbytérien (Écosse, voir Genève) qui, à la manière de Théodore de Bèze, insiste sur « la nécessité de maintenir une juridiction ecclésiastique distincte de la juridiction civile sous la forme d'une assemblée composée de pasteurs et d'anciens » ; et (3) le modèle congrégationaliste qui préconise un « gouvernement ecclésial populaire, dont la discipline est imposée par une congrégation locale libre de tout type d'injonctions gouvernementales » (p. 27). C'est ce dernier modèle qui connaît un succès considérable en Nouvelle-Angleterre. Or, comme le soutient le pasteur Cotton Mather, en 1702, dans ses *Magnalia Christi Americana*, il est possible de voir dans le congrégationalisme une manifestation authentique d'Églises réformées, qui incarnent « l'étape ultime d'une purification progressive de la disci-

4. Coquille, p. 22, qui mentionne 1644 au lieu de 1654 pour la date de la décision favorable du Conseil d'État en faveur de la confirmation de la charte, qui devient définitive en 1655.

pline ecclésiastique dont ni la Réforme genevoise ni la Réforme écossaise n'avaient encore pleinement saisi l'importance » (p. 28).

Le congrégationalisme qu'approuve Cotton Mather est celui de son grand-père John Cotton (le principal adversaire de Williams) et des colons du Massachusetts, qui sont demeurés attachés à l'Église anglicane et qui se sont élevés contre le séparatisme de Williams et de ses concitoyens de Rhode Island. C'est pourquoi Boss s'applique, en un troisième temps, à définir « le combat séparatiste de Williams » (p. 31-36). Ce « diable » (p. 31, Cotton Mather), en effet, s'efforce de répondre, dans ses écrits, « aux arguments scripturaires et aux objections de MM. Calvin et Bèze, de M. Cotton et des ministres des Églises de Nouvelle-Angleterre, ainsi qu'à d'autres plus anciens ou plus récents qui cherchent à défendre la doctrine de la persécution pour motif de conscience[5] » (p. 33). Car contrairement à ces hommes qui jugent qu'il incombe au magistrat de punir ceux qui persistent obstinément dans l'erreur, Williams estime que

> c'est la volonté et le commandement de Dieu (depuis la venue de son Fils le Seigneur Jésus) que soit garantie à tous, dans chaque nation et chaque pays, la liberté des consciences et des cultes, même ceux des plus païens, des Juifs, des Turcs ou des antichrétiens. Et l'on ne doit pas les combattre autrement qu'avec la seule épée capable de conquête (dans les affaires de l'âme), l'épée de l'Esprit de Dieu, la parole de Dieu[6].

Ce profond désaccord ecclésiologique entre Calvin et Williams, note Boss, tient en partie à sa lecture typologique, comme l'a souligné Perry Miller, quoique d'une manière quelque peu excessive (p. 35).

Cependant, si dans sa conception des rapports entre l'Église et l'autorité civile, Williams n'a rien d'un disciple de Calvin (dont la mémoire lui est néanmoins chère) (p. 33), il demeure, dans sa doctrine, un calviniste orthodoxe et même « rigidement intransigeant » (*ibid.*), qui rejette avec véhémence les thèses arminiennes (p. 34), condamne les enseignements « papistes » et dénonce les erreurs des quakers.

Ainsi, conclut Boss (p. 37-39), contrairement à ce que pensait le protestant libéral Ferdinand Buisson (qui évoque brièvement le procès de

5. Citation du « Syllabus » de *La doctrine sanguinaire de la persécution pour motif de conscience* de Roger Williams, cité dans le hors-série, p. 63.
6. *Ibid.*, cité par Boss, p. 32.

Williams, p. 37), la liberté religieuse ne découle pas de l'abandon de la croyance au profit de la foi ou du rejet du catéchisme en faveur de la vie. Bien au contraire ! « Pour Williams, l'Église d'État entrave la liberté de la prédication et, par là même, la liberté de la conversion. Loin de mettre un terme à la controverse doctrinale, l'abolition de l'Église d'État est ce qui la rend possible » (p. 38). Si donc, souligne Boss, « une place éminente doit être reconnue à Williams dans la protohistoire de la laïcité, ce n'est pas malgré cet exclusivisme "sectaire", mais bien plutôt grâce à lui » (p. 39) !

Quelques remarques

C'est un véritable bonheur pour un lecteur qui, depuis plusieurs années, fréquente les écrits de Roger Williams[7], de découvrir dans ce hors-série une présentation historique et éditoriale qui pourrait permettre à ce personnage méconnu d'échapper, selon le souhait de Baubérot, à l'« indifférence polie » ou à la « suspicion » dont il semble être l'objet (p. 4). On en comprend la raison : La « genèse… de l'État laïque » est « religieuse » ! La liberté de conscience et de culte, qui a été le combat de toute la vie de Williams, a conduit à la formation d'un État, le Rhode Island, qui a été régi par une laïcité de conviction et d'inspiration chrétienne. Cette modernité de Williams étonne, ce que Boss souligne avec force et compétence. Mais il ne faudrait pas oublier l'autre composante de cette laïcité, que le hors-série n'aborde pas : la responsabilité des autorités temporelles dans le domaine civil. Car, pour Williams, « la sagesse du pouvoir civil » est de garantir « l'uniformité de toutes les sortes d'obéissance civile » (p. 64 ; cf. p. 134). Il précise même ce qu'il en est, à ses yeux, des opinions inciviles :

> Contre les secondes, à savoir les opinions inciviles, il est bien certain que tout comme les pratiques inciviles elles sont l'objectif approprié de l'épée civile, selon cette *Magna Carta* des magistrats civils qu'est Romains 13, et ce juste aphorisme, *ex malis moribus bonæ leges*, les mauvaises mœurs engendrent de bonnes lois (p. 171).

7. Voir, entre autres, notre « Laïcité et Nouveau Testament. Roger Williams (1603-1683), témoin d'une exégèse laïque », dans Jacques BUCHHOLD, sous dir., *Laïcités. Enjeux théologiques et pratiques*, coll. Terre Nouvelle, Cléon d'Andran, Excelsis ; Vaux-sur-Seine, Édifac, 2002, p. 60-72.

Il est clair que le combat de Williams pour la liberté de conscience et de culte n'incluait pas le combat pour la liberté des pratiques civiles pour lesquelles on lutte aujourd'hui au nom d'une autre conception de la laïcité qui cherche à organiser socialement les choix individuels les plus divers.

Roger Williams : un baptiste

Dans son étude du « combat séparatiste de Williams », Boss souligne, avec raison, que dans les « questions de doctrine », Williams se révèle être un « calviniste orthodoxe » (p. 34) ou « conventionnel » (p. 36). Il ne s'oppose à Calvin, Bèze et Cotton que dans les « questions de discipline » (p. 32-34). Mais Boss estime-t-il à sa juste valeur ce qui le sépare de Calvin et explique-t-il réellement les causes de cette séparation ? Car il nous semble que Boss atténue à tort la portée de la conversion, même temporaire, de Williams au baptisme :

> À vrai dire, écrit-il, Williams ne s'est lui-même considéré comme baptiste que pendant une très brève période de sa vie, mais les baptistes de Rhode Island ont quelque raison de le revendiquer comme un des leurs, ne serait-ce que pour son implication majeure dans la fondation de la première Église baptiste d'Amérique du Nord. (p. 13-14).

La fondation de cette Église à Providence date de 1638. Un de ses membres, Ezechiel Holliman, baptisa Williams qui, à son tour, baptisa Holliman puis tous les autres fidèles, au nombre d'une dizaine ou d'une vingtaine[8]. Or, Boss ne mentionne pas ce baptême, malgré la signification théologique et historique qu'un tel re-baptême (un ana-baptême) avait dans un univers calviniste. Le séparatisme ecclésiologique de Williams est plus radical que celui des congrégationalistes séparatistes. Son séparatisme ne concerne pas seulement la relation de l'Église et de l'État, mais inclut une exigence de vie interne à l'Église qu'incarne la compréhension baptiste du baptême.

Il est vrai que Williams, qui fit office de pasteur de cette première Église baptiste d'Amérique, n'en demeura membre que quelques mois. Il considérait, en effet, que le baptême qu'on y pratiquait « ne pouvait être

8. Voir Reuben Aldridge GUILD, « Introduction », CW, vol. 1, p. 36 ; Edwin S. GAUSTAD, *Liberty of Conscience. Roger Williams in America*, Valley Forge, Judson Press, 1999, p. 90.

légitime puisqu'il n'était pas administré par un apôtre[9] ». Cependant, dix ans plus tard encore, à l'occasion de baptêmes par immersion, pratiqués par John Clarke à Seebonk, Williams écrivait à John Winthrop, le gouverneur du Massachusetts, au sujet des baptistes, qu'il était « de l'avis que leur pratique est plus proche de celle de notre grand Fondateur Jésus-Christ que les pratiques d'autres Églises ». Néanmoins, il ajoutait : « Cependant, je ne suis pas satisfait de l'autorité par laquelle on le fait, ni de la manière, ni des prophéties concernant l'apparition du Royaume du Christ après les temps de désolation romaine, etc.[10]. » En quittant ceux qui demeureront ses amis baptistes, Williams ne devint pas moins séparatiste. Au contraire ! Il fut un Seeker.

Roger Williams : un Seeker

Il y a là, selon nous, comme un aboutissement dans l'évolution du séparatisme de Williams, qui permet de mieux encore comprendre son combat pour une « laïcité » d'inspiration chrétienne. Car c'est dans son « seekerisme » que convergent les trois grandes lignes de force de la pensée ecclésiologique de Williams : l'exégèse néotestamentaire, la typologie et l'eschatologie.

En effet, dans son combat contre « la doctrine sanguinaire de la persécution pour motif de conscience », Williams revient régulièrement sur certains textes du Nouveau Testament dont il juge l'interprétation calvi-

9. Lettre (à charge) de Richard Scott, un voisin de Williams à Providence, qui a lui-même été membre de l'Église baptiste durant trois ou quatre mois, dans George Fox, *A New-England-Fire-Brand Quenched*, IIe partie, coll. Early History of Religion, Londres, EEBO Editions, 1678, p. 247.
10. Lettre à M. John Winthrop, Narragansett, 10 décembre 1649, CW, vol. 6, p. 188 : « *At Seebonk a great many have lately concurred with Mr. John Clarke and our Providence men about the point of a new Baptism, and the manner by dipping : and Mr. John Clarke hath been there lately (and Mr. Lucar) and hath dipped them. I believe their practice comes nearer the first practice of our great Founder Christ Jesus, then other practices of religion do, and yet I have no satisfaction neither in the authority by which it is done, nor in the manner ; nor in the prophecies concerning the rising of Christ's Kingdom after the desolations by Rome*, etc. » Dans son introduction au vol. 1 des CW, p. 38, Reuben Aldridge Guild date la lettre du 9 octobre, et Sidney V. James du 10 novembre dans son *John Clarke and His Legacies. Religion and Law in Colonial Rhode Island 1638-1750*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 1999, p. 44 et n. 4 p. 174.

niste erronée. Tel est le cas, par exemple, de la parabole du bon grain et de l'ivraie (Mt 13.24-30, 36-43) [11]. Car dans cette parabole, le « champ » dans lequel ivraie et bon blé cohabitent jusqu'au retour du Fils de l'homme, n'est pas l'Église, comme le soutient John Cotton, mais selon les paroles mêmes de Jésus, le « monde » (Mt 13.38). Le bon grain, qui forme le peuple du Royaume, se compose de « volontaires[12] » et l'Église est appelée à demeurer au sein de l'ivraie jusqu'à la fin du monde. L'enseignement de l'apôtre Paul sur les armes du chrétien en 2 Corinthiens 10.3-6 joue, lui aussi, un rôle essentiel dans la compréhension de Williams sur le rôle de l'Église dans la société. Car la seule arme qui lui est donnée d'utiliser contre l'erreur est l'épée de l'Esprit, la Parole de Dieu[13].

Boss rappelle, par ailleurs, la thèse de Perry Miller selon laquelle « la lecture typologique de la Bible que préconise Williams serait la cause décisive de son rejet de l'alliance du trône et de l'autel que ses adversaires justifient par les alliances vétérotestamentaires entre Dieu et son peuple » (p. 35). Boss reconnaît l'importance de la typologie pour Williams, « l'une des pièces maîtresses [de son] dispositif argumentatif » (*ibid.*), et cite à ce sujet la septième thèse programmatique de *La doctrine sanguinaire de la persécution* :

> Septièmement, la condition du pays d'Israël, avec ses rois et son peuple, en paix ou en guerre, est figurative et cérémonielle ; elle n'est ni modèle ni précédent pour un quelconque royaume ou pouvoir civil ultérieur dans le monde (p. 35, 63).

Mais il estime que, sous sa « forme exclusive et radicale », la thèse de Miller « n'est plus guère défendable aujourd'hui » car les adversaires de Williams avaient recours, eux aussi, à la typologie, « quoique avec un résultat tout autre », et « inversement Williams n'est pas ce monomaniaque de la typologie que décrit Miller » (p. 35-36). Il est clair que le séparatisme ecclésiologique de Williams ne peut s'expliquer par son seul usage de la typologie ; nous lui discernons nous-même trois grandes lignes de force. Mais Boss ne reconnaît-il pas, indirectement, le poids décisif qu'a l'exégèse typologique de Williams dans son ecclésiologie

11. *The Bloudy Tenent…*, CW, vol. 3, p. 97-110, 114-116.
12. *Ibid.*, p. 73.
13. *Ibid.*, p. 2, cité dans le hors-série p. 63 ; voir aussi *The Bloudy Tenent…*, CW, vol. 3, p. 146-150.

lorsqu'il note que celle de ses adversaires aboutit à « un résultat tout autre » ? Car la question n'est pas celle du *recours* à la typologie ; l'enjeu est celui de la *compréhension globale* du rapport, dans l'histoire de la rédemption, entre l'œuvre et le peuple de Dieu dans l'Ancien Testament et l'œuvre et le peuple de Dieu dans le Nouveau Testament : l'accomplissement s'opère-t-il fondamentalement plutôt dans la continuité (Calvin, John Cotton) ou dans la discontinuité (Williams) ?

Si les choses en étaient restées à ces deux premières lignes de force, qui parcourent aussi la théologie baptiste depuis son origine, Williams aurait très certainement trouvé sa place définitive parmi les « Particular Baptists », dont la caractéristique est d'être calvinistes quant à la théologie et baptistes quant à l'ecclésiologie. Mais Williams est devenu ce que d'aucuns interprètent comme étant un Seeker, à cause de la troisième ligne de force de ses convictions : son eschatologie.

Comme le relève Norman dans sa notice sur les Seekers[14], ceux-ci formaient un mouvement dissident de taille modeste et aux tendances spiritualistes ». Bartholomew Legate (vers 1575-1612), qui a été condamné pour arianisme, a été l'un des promoteurs de leurs idées, mais le nom de « Seeker » n'apparaît pour la première fois que dans le *Truth's Champion* (1617), dont l'auteur est probablement John Murton. « Les Seekers se composaient de personnes respectables, pacifiques et soucieuses des réalités spirituelles. Ils semblent avoir réuni un nombre important de personnes dans leurs rencontres en Angleterre du Nord et à Bristol[15]. » Leur mouvement fut en grande partie absorbé par le quakerisme.

Le calvinisme théologique de Williams l'oppose à la théologie habituelle des Seekers ; par ailleurs, il n'est nullement spiritualiste, ce que montre clairement sa réfutation des thèses des quakers dans son livre *George Fox Digg'd Out of His Burrowes*[16]. On comprend ainsi les réticences de certains de voir en lui un Seeker[17]. Mais c'est par son eschatologie que Williams se rapproche des Seekers car, comme eux, il attendait ou « cherchait » (*to seek*, d'où le nom *Seekers*) le renouveau de l'Église.

14. J.G.G. NORMAN, « Seekers », dans J.D. DOUGLAS, sous dir., *The New International Dictionary of the Christian Church*, Exeter, Paternoster, p. 894.
15. *Ibid*.
16. CW, vol. 5. Ce titre pourrait être traduit : « George Renard arraché à son terrier ».
17. Par exemple, GAUSTAD, *op. cit.*, p. 98.

Ainsi, en 1644, Scot Baillie relevait l'influence que Williams exerçait sur certains groupes de Seekers :

> Sundrie, qui fait partie des Indépendants, a quitté l'Église et suit l'une de mes bonnes connaissances, M. Roger Williams, qui dit qu'il n'y a pas d'Église, ni de sacrements, ni de pasteurs, ni de ministres ecclésiastiques, ni d'ordonnances dans le monde, et qu'il n'y en a pas eu depuis les années qui ont suivi le temps des apôtres[18].

Selon Williams, en effet, l'Église véritable a été perdue durant les temps d'apostasie qui ont marqué les premiers siècles de son histoire pour aboutir au système antichrétien papiste[19]. La conséquence en est que « la mission et le ministère apostoliques sont depuis longtemps interrompus et suspendus » (p. 141), et que « les dons extraordinaires » ont « cessé », ainsi que « les premiers dons ministériels » (p. 163), dont font partie les ministères de pasteur et de docteur (cf. p. 152). Depuis lors, Dieu, dans sa grâce, a envoyé des « prophètes », qui ont été ses « témoins », au nombre desquels on compte, entre autres, Luther et Calvin (p. 153) :

> En effet, j'affirme et je maintiens expressément que depuis l'apostasie et l'interruption du premier ministère et du premier ordre d'envoi, Dieu a gracieusement et immédiatement suscité et envoyé le ministère de ses prophètes, qui durant tout le règne de l'antéchrist ont prophétisé vêtus de sacs. (p. 147)[20].

Le temps d'apostasie et du ministère des témoins devrait se conclure par « les massacres probablement imminents » (p. 141[21]) qu'annonce Apocalypse 11.7 :

---

18. Cité par W. Clark GILPIN, *The Millenarian Piety of Roger Williams*, Chicago et Londres, The University of Chicago Press, 1979, p. 151.
19. Pour les références qui suivent, nous nous limitons aux textes de Williams traduits dans le hors-série. Celles-ci sont essentiellement tirées de son *Le ministère mercenaire n'a rien à voir avec le Christ ou Discours sur la propagation de l'Évangile du Christ Jésus*, hors-série p. 139-184. Pour un traitement plus complet de l'eschatologie de Williams, voir GILPIN, *op. cit.*
20. Cette compréhension des choses s'inspire d'Apocalypse 11, passage qui joue un rôle important dans la pensée de Williams (cf., p. ex., p. 153, 167).
21. Williams pensait que le Seigneur allait bientôt mettre fin au témoignage des prophètes : « Ce témoignage est (probablement) presque terminé » (p. 167) et espérait que Dieu allait enfin restaurer son Église. Mais il souligne que l'« heure » de l'accomplissement de ces choses est controversée (p. 167) et que la « période » n'en est pas connue (p. 168).

> Je ne vois pas que les Écritures puissent être accomplies sans qu'après la fin universelle du témoignage ne suivent obligatoirement une persécution et un massacre universels, qui seront probablement précédés d'une provocation et d'une exaspération universelles suscitées par les saints qui en fourniront l'occasion (p. 154; cf. p. 141, 159, 167).

Ce n'est qu'à la fin de ce « temps de la bête et de l'antéchrist », après la « chute de la papauté » (p. 167), que le Christ suscitera « la résurrection des Églises » (p. 152[22]). C'est à ce moment-là que le Seigneur rétablira l'apostolat et le pastorat (cf. p. 152) ainsi que les dons miraculeux (cf. p. 167) et la juste pratique du baptême et de l'imposition des mains[23]. Alors, « la multitude sans nombre (Apocalypse 7), la foule des gentils ou des nations (Romains 9), ensemble avec les Juifs, affluera vers Jésus-Christ » (p. 160; cf. p. 137). Cependant, concernant l'interprétation d'Apocalypse 11 et la suite des événements du calendrier eschatologique, Williams reconnaît qu'il y a là de nombreux points « controversés[24], tels l'attente de la présence personnelle du Christ, l'état de la nouvelle Jérusalem, les nouveaux cieux et la nouvelle terre, etc. » (p. 167).

C'est cette lecture « eschatologique » de l'histoire qui conditionne, en grande partie, la conception qu'a Williams de la situation présente de l'Église et qui fait de lui un Seeker :

> L'Église et le peuple de Dieu depuis l'apostasie est [*sic*[25]] une armée en déroute qui ne peut guère se préserver et se défendre, encore moins soumettre et conquérir les autres, comme un navire encalminé en pleine mer qui, bien qu'il avance un peu à la rame ou à la remorque d'un autre bateau, n'a rien à voir avec ce qu'il est capable de faire lorsque les vents puissants du

22. Williams emprunte l'expression à Cotton (p. 152).
23. Cf. p. 154, qui traite des ministères actuels, qui sont « défectueux… [p]remièrement, par leurs dons, car nonobstant leur prétention à la mission des apôtres et à leur succession (Matthieu 28 [18-20], ils n'ont pourtant jamais revendiqué les dons et les qualifications pour un tel ministère, pas plus qu'ils n'ont été capables d'éclairer ces deux fondements de la religion chrétienne (Hébreux 6 [2]) : la doctrine du baptême et l'imposition des mains. » (Voir aussi p. 148.)
24. Ces lignes datent de 1652. Voir ses hésitations, en 1643, p. 137, dans son *Les baptême ne fait pas le chrétien.*
25. L'original, CW, vol. 7, p. 167, a : « The *Church* and people of God since the *Apostacy,* is an *Army* routed… » Pour respecter le singulier « is », l'original aurait dû être traduit : « L'Église, le peuple de Dieu depuis l'apostasie, est une armée en déroute… »

> Saint-Esprit de Dieu soufflent selon ses propres décrets les plus saints[26] (comme c'est presque toujours le cas). (p. 159)

Ceci conduit Williams à souligner combien il est proche des communautés baptistes, tout en notant ses réserves. Car, souligne-t-il, malgré l'apostasie, le Seigneur a envoyé ses prophètes et ses témoins (cf. *supra*; Ap 11), et « les saints et le peuple de Dieu se sont plus ou moins rassemblés et les ont rejoints : ils ont prié et jeûné ensemble et se sont mutuellement exhortés et consolés, et ils l'ont fait bien que certains ne soient pas convaincus et satisfaits (comme d'autres pensent l'être) en ce qui concerne les doctrines du baptême et l'imposition des mains » (p. 147-148). Certes, Dieu agit d'une certaine manière au sein des Églises nationales et par son « ministère mercenaire[27] » pour sauver l'un ou l'autre, mais « un bien plus grand nombre sont parvenus jusqu'à lui par la prédication spontanée et plus individuelle de quelques-uns, publiquement ou en privé; par l'effort de chrétiens à titre individuel, par la lecture des Saintes Écritures, par de pieux exemples, par la contrition, etc. » (p. 158). « Ces véritables et très estimables chrétiens… seront seuls considérés comme ce modèle dédaigné que le Dieu du ciel bénira exclusivement : cette modeste poignée de trois cents parmi les trente-deux mille d'Israël[28] par qui doit être accomplie l'œuvre du Dieu d'Israël » (p. 175).

Ce séparatisme ecclésiologique de Williams, plus radical encore que celui des baptistes, se situe aux antipodes du « multitudinisme » calviniste. Et l'on comprend qu'il nourrisse la pensée « laïque » chrétienne de Williams. Car, selon lui, compte tenu de l'état actuel de l'Église, c'est au sein de nations « laïques » qu'elle pourrait remplir au mieux son rôle de témoin de l'Évangile :

> Aujourd'hui, s'il plaisait au pouvoir civil d'enlever les barrières élevées pour résister au Saint-Esprit de Dieu qui agit dans ses serviteurs (alors que finalement il n'existe aucun pouvoir du monde qui puisse lui résister), je pense humblement que ce pouvoir civil ferait un grand progrès pour promouvoir l'évangile de Jésus-Christ (p. 170).

26. Ce qui sera le cas lors de la restauration de l'Église et de l'apostolat.
27. C'est-à-dire le ministère des ministres des Églises nationales, payés par l'État, formés dans ses universités et ne pouvant prétendre à la succession des apôtres (p. 154-155).
28. Allusion à Juges 7.5-7.