

Les baptistes sont-ils calvinistes ou non-calvinistes¹ ?

Malcolm B. Yarnell

Résumé : *Se basant sur l'histoire des mouvements de baptême durant la Réforme, cet article examinera les relations entre les baptistes, les anabaptistes et les calvinistes. La rencontre de la première génération, entre réformés et anabaptistes, représentés respectivement par Wolfgang Capiton et Michael Sattler, a démontré l'existence d'un christianisme commun avec tout de même des différences fondamentales sur le sens de la foi : la foi est-elle nécessairement basée sur l'élection ou nécessite-t-elle une transformation? La rencontre de la seconde génération, entre Jean Calvin et la confession de Schleithem largement diffusée, a démontré un ensemble de différences plus tranchées sur les doctrines fondamentales de la révélation, de la foi et de l'ecclésiologie. L'article se termine par une évaluation des relations œcuméniques et de ce qui constitue l'essence de la foi.*

Abstract : *Drawing upon the history of the baptizing movement especially during the Reformation, this essay examines the relationships between Baptists, Anabaptists, and Calvinists. The first-generation encounter between the Reformed and the Anabaptists, represented respectively in Wolfgang Capiton and Michael Sattler, manifested a common Christianity yet foundational differences over the meaning of faith : is faith necessarily based on election or does it necessitate transformation? A second-generation encounter, between John Calvin*

-
1. Malcolm B. Yarnell est directeur du centre de recherche théologique et professeur de théologie systématique à Southwestern Baptist Seminary (Forth Worth, Texas), ancien rédacteur en chef du *Southwestern Journal of Theology*, auteur de plusieurs livres dont *The Formation of Christian Doctrine*. Cet article est issu de la conférence annuelle (2010) de la Société d'histoire et de documentation baptistes de France, en association avec le Centre mennonite. Texte traduit par Kathryn Loudiyi.

and the widely used Schleithem Confession, manifested a more strident set of differences over the foundational doctrines of revelation, faith, and ecclesiology. The essay concludes with an evaluation of ecumenical relations and what constitutes the essence of faith.

Tout au long de leur histoire, quelle que soit l'époque à laquelle on considère qu'elle a commencé, au XVI^e siècle chez les anabaptistes ou au début du XVII^e siècle chez les baptistes anglais, les Églises qui pratiquent le baptême sur confession de foi, y compris celles qui portent le nom contemporain de « baptistes » ou d'« anabaptistes », ont eu beaucoup de mal à se situer vis-à-vis du mouvement chrétien apparenté connu sous le nom de « réformé » ou « calviniste ». Nous allons tenter d'apporter une solution à cette difficulté par une approche où s'entremêleront les disciplines de la théologie historique, de la théologie systématique et de la théologie fondationnelle. En ce qui concerne la place de l'histoire dans le développement de la théologie, cet article s'intéressera d'abord aux fondements du mouvement calviniste du XVI^e siècle, prêtant une attention particulière aux interactions aussi bien entre la première génération (Wolfgang Capiton et Michael Sattler) qu'entre la deuxième génération (Jean Calvin et la *Confession de Schleithem*), et l'anabaptisme, avant d'aborder la question des relations entre le calvinisme, l'anabaptisme et le baptisme. En ce qui concerne la place de la théologie systématique dans la réponse à cette question récurrente de l'identité théologique, résumée par notre thème : « Les baptistes sont-ils calvinistes ou non-calvinistes ? », nous adopterons également une approche littéraire basée sur ce que Richard Stauffer appelle « le catalogue des griefs » qui existe entre les Églises réformées et celles qui pratiquent le baptême sur confession de foi². En ce qui concerne la place de la *Fundamentaltheologie* ou théologie fondationnelle, nous tenterons d'identifier le « cœur » ou le « fondement » du mouvement des Églises qui baptisent sur confession de foi par rapport au fondement du mouvement calviniste. Pour conclure, nous considérerons le chemin qui s'ouvre devant les baptistes dans leurs relations au calvinisme.

2. Richard STAUFFER, « Zwingli et Calvin, Critiques de la Confession de Schleithem », in Marc LIENHARD, sous dir., *Les débuts et les caractéristiques de l'Anabaptisme*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1977, p. 127.

1. Wolfgang Capiton et Michael Sattler

Les premiers mouvements réformés et anabaptistes ont eu entre eux des rencontres cruciales dans des cités-États telles que Zurich, Strasbourg et Berne. Ces rencontres ont permis aux deux mouvements de définir leur propre identité et de reconnaître leurs approches distinctives de plusieurs doctrines. L'une de leurs premières rencontres a eu lieu en 1526, lorsque Michael Sattler, figure de proue de la rédaction du premier symbole anabaptiste connu sous le nom de *Confession de Schleithem*³, s'est engagé dans un dialogue approfondi avec Wolfgang Capiton, l'un des réformateurs magistériels de premier plan à Strasbourg. Sattler est parti après avoir découvert des différences significatives entre ses convictions anabaptistes et les doctrines du clergé réformé. En février 1527, à Schleithem, petite ville des Alpes, Sattler a présidé à l'élaboration de la confession anabaptiste intitulée *Entente fraternelle entre quelques enfants de Dieu sur sept articles*⁴. Peu de temps après, l'ancien prieur bénédictin a été capturé dans la ville de Horb-am-Neckar par les forces impériales et jugé dans la ville voisine de Rottenbourg. Le procès, en mai 1527, s'est soldé par la torture brutale et la mise au bûcher de Sattler, un procès et une peine qui ont suscité une grande consternation au sein du clergé réformé de Strasbourg.

Les fondements

En entendant parler de ces événements, fin mai 1527, Capiton écrit deux lettres, l'une au conseil municipal de Horb et l'autre aux codétenus anabaptistes de Sattler. Dans ces deux écrits, qui montrent une tolérance remarquable pour l'époque, Capiton expose les croyances fondationnelles et les doctrines distinctives des anabaptistes et des réformés. Cette première réaction de Capiton est unique, non seulement par sa tolérance mais aussi dans sa tentative d'arriver à une compréhension claire des fondements des deux croyances. D'un côté, s'agissant des fondements des deux mouvements, Capiton reconnaît qu'ils partagent deux convictions

3. C. Arnold SNYDER, *The Life and Thought of Michael Sattler*, Studies in Anabaptist and Mennonite History 26, Scottdale, Herald Press, 1984, p. 98-99.

4. La version de « L'entente fraternelle », ou *Confession de Schleithem*, utilisée ici est tirée de Claude BAECHER, *Michaël Sattler. La naissance d'Églises de professants aux XVI^e siècle*, Perspectives anabaptistes, Cléon d'Andran, Excelsis, 2002, p. 53-68.

fondamentales : (1) tous deux « reçoivent la Parole de Dieu⁵ » et (2) tous deux confessent « constamment le précieux sang de Christ, par lequel seul nous sommes lavés...⁶ ». Sur cette base, Capiton était prêt à accorder le nom de « chrétiens », de « témoins du Christ », de « personnes innocentes », et même de « chers frères et témoins vigoureux » aux anabaptistes, « car ils ne sont pas blasphémateurs d'après ce que nous pouvons savoir de leur nature »⁷.

De l'autre côté, Capiton n'était pas prêt à passer sur les différences significatives qui existaient entre les deux Églises. Parmi ces différences se trouvaient des questions d'une importance fondamentale, ainsi qu'un certain nombre de « points secondaires⁸ ». Du point de vue réformé, même si les anabaptistes « recevaient la Parole de Dieu », ils le faisaient « de façon dangereuse ». En même temps qu'il désigne cette erreur dans la façon de recevoir les Écritures, Capiton indique que les anabaptistes pratiquent leur foi « d'une manière et sous une forme particulières⁹ ». Ainsi, les différences fondamentales entre les réformés et les anabaptistes s'enracinaient dans l'herméneutique et se manifestaient dans l'ecclésiologie et l'éthique. Les différences herméneutiques se situaient plus précisément dans le domaine sotériologique. Il est important de reconnaître ici que ce théologien réformé primitif ne tenait pas la position anabaptiste sur le salut pour hérétique mais plutôt pour « décentrée ». Pour Capiton, « ... le fondement reste ferme : Dieu connaît les siens, qu'il a choisis avant la fondation du monde », tandis que « leur fondement [anabaptiste] est bien que nous devons écouter Christ, le Fils de Dieu et que celui qui croit en Lui a la vie éternelle¹⁰ ». Ainsi pour lui, les croyances fondatrices des deux mouvements sont semblables mais distinctes : l'élection particulière par opposition à la foi véritable.

5. « Lettre de Capiton et de quelques prédicateurs au bourgmestre et au conseil de la ville de Horb », dans C. BAECHER, *Michaël Sattler*, p. 103.

6. « Lettre de Wolfgang Capiton aux prisonniers à Horb », C. BAECHER, *Michaël Sattler*, p. 110.

7. « Lettre de Capiton et de quelques prédicateurs au bourgmestre et au conseil de la ville de Horb », voir *ibid.*

8. *Ibid.*, p. 107.

9. *Ibid.*, p. 103.

10. *Ibid.*, p. 106.

Ces distinctions peuvent sembler compatibles à l'œil non exercé, mais lorsqu'on les place côte à côte dans « l'ordre du salut » de Capiton, qu'il analyse par deux fois¹¹, elles manifestent des disjonctions notables. Pour lui, l'*ordo salutis* a la structure suivante : premièrement l'élection, deuxièmement la grâce de la foi, troisièmement le développement d'une crainte consciencieuse d'offenser Dieu et quatrièmement la sagesse pour vivre. Le problème, selon Capiton, est que les anabaptistes ne faisaient pas de distinction entre les troisième et quatrième étapes dans l'ordre du salut. On peut avoir le désir conscient de suivre le Christ mais manquer de sagesse pour vivre de cette manière. « De telles personnes sont sûrement sauvées et ont un bon zèle mais n'ont pas la bonne connaissance. » Quoique cette erreur fasse partie de l'ordre du salut des anabaptistes, « [ils] doivent être aimés comme des frères et des co-membres, ils doivent être traités avec tendresse dans leur faiblesse, dans leur ignorance, il faut leur montrer la vérité par un esprit doux. Paul appelle cela "accepter le frère qui est faible dans la foi"¹² ». Bien que Capiton ne soit pas d'accord avec la corrélation faite par les anabaptistes entre la conscience et l'ecclésiologie et l'éthique, il ne les accuse pas de nier la justification par la grâce au moyen de la foi.

Ainsi, du point de vue de la *Fundamentaltheologie*, qui s'intéresse aux trois *locus* ou points que sont la révélation, la foi et l'Église¹³, trois différences ressortent de l'analyse que fait Capiton des deux mouvements. (1) Les deux mouvements chrétiens opèrent à partir d'herméneutiques différentes de la même révélation : les réformés reçoivent la Parole de Dieu comme primordiale et l'interprètent à travers le prisme de la prédestination particulière; les anabaptistes la reçoivent comme primordiale et l'interprètent à travers le prisme de la foi véritable. Cela mène à la deuxième différence entre leurs théologies fondationnelles. (2) Les deux types de christianisme ont une vision différente de la foi elle-même : la

11. « Lettre de Wolfgang Capiton aux prisonniers à Horb », p. 112.

12. « Lettre de Capiton et de quelques prédicateurs au bourgmestre et au conseil de la ville de Horb », p. 104.

13. Pour la structure de la *Fundamentaltheologie*, voir Heinrich FRIES, *Fundamental Theology*, trad. par Robert J. Daly, Washington, Catholic University Press of America, 1996, p. 3-5. Noter aussi la façon dont Fries divise son œuvre en trois livres, sur la foi, la révélation et l'Église. Pour une courte introduction à la *Fundamental theologie* dans les traditions catholique romaine et évangélique, voir Malcolm B. YARNELL III, *The Formation of Christian Doctrine*, Nashville, B&H Academic, 2007, p. 2.

foi individuelle, pour les réformés, résulte inévitablement de l'élection par Dieu avant tous les temps d'individus particuliers; pour les anabaptistes, la foi doit être « véritablement » entendue et crue, ce qui a comme résultat une vie sanctifiée au niveau personnel et communautaire. Dans cette correspondance, Capiton se montre particulièrement doué pour cerner le cœur même des anabaptistes. En tant que pasteur réformé, il fait un pas vers les anabaptistes, reconnaissant leurs préoccupations principales. Dans sa lettre aux prisonniers anabaptistes, il évoque les questions centrales anabaptistes du discipulat (*Nachfolge*, littéralement « suivance »), de la patience et de la soumission à la volonté de Dieu (*Gelassenheit*). Il commence ainsi sa lettre : « Grâce, paix et force soient avec vous, chers frères et sœurs, de la part de Dieu le Père, afin que vous puissiez suivre les traces de Son Fils notre Seigneur, en toute patience et abandon (*Gelassenheit*)¹⁴. » (3) La troisième différence fondamentale entre les réformés et les anabaptistes, selon Capiton, est que les anabaptistes incluent, de façon catégorique, une Église visiblement régénérée dans leurs fondements théologiques tandis que les réformés refusent de façon tout aussi catégorique de le faire.

« Des points secondaires »

Lorsque Capiton passe à la discussion de ses « points secondaires » où il trouve beaucoup d'erreurs au sein des anabaptistes, il suit de façon approximative le catalogue propagé par Sattler lors de son passage à Strasbourg et codifié par la suite dans la Confession de Schleithem. D'abord en ce qui concerne le baptême, Capiton accepte qu'il soit « le signe de la mort en Christ uniquement et vraiment transmis dans la vérité, lorsque nous mourrons dans le Seigneur¹⁵ ». Cependant, « lorsqu'ils croient que le baptême extérieur après confession (de la foi) est nécessaire au salut, ils sont dans l'erreur¹⁶ ». Bien sûr, il n'est pas tout à fait établi que les premiers Frères suisses aient cru que le baptême était essentiel du point de vue sotériologique, ce qui explique probablement que Capiton mette son jugement au conditionnel. Deuxièmement et troisièmement, en ce qui concerne la discipline ecclésiale et la cène où les

14. « Lettre de Wolfgang Capiton aux prisonniers à Horb », p. 109.

15. *Ibid.*, p. 111.

16. « Lettre de Capiton et de quelques prédicateurs au bourgmestre et au conseil de la ville de Horb », p. 105.

anabaptistes ont adopté, tout comme pour le baptême, des réponses assez littérales aux commandements du Nouveau Testament, Capiton répond que les commandements sont « soumis à l'amour » qui peut requérir une pratique autre que celle définie dans les Écritures « en vue de la sanctification selon ce que l'ordre requiert et permet à chaque époque¹⁷ ». Capiton n'aborde pas les enseignements de Sattler sur les quatrième et cinquième points, à savoir la séparation d'avec le monde et le rôle des pasteurs, même si certains de ses arguments qu'on trouve ailleurs peuvent s'y appliquer. En ce qui concerne le sixième article, le glaive, ou la gouvernance, Capiton maintient qu'« un chrétien peut être un dirigeant et servir Dieu dans de tels ordres¹⁸ ». Il est à noter que Capiton affirme déjà une unité sous-jacente entre l'ancienne et la nouvelle alliances, alors que l'insistance réformée sur une continuité éthique et ecclésiale des alliances deviendra une des caractéristiques du mouvement, d'abord avec Ulrich Zwingli en 1527 et ensuite avec Jean Calvin en 1544¹⁹. Pour Capiton, « les moyens extérieurs appropriés » sont sujets au changement mais « l'intérieur constitue un ordre immuable²⁰ ». En ce qui concerne le septième article, le serment qui était « la base du système social et légal européen » de l'époque²¹, Capiton reconnaît que notre parole de chrétien pourrait simplement être oui, oui, et non, non et que « pour moi-même, je n'ai pas le droit de jurer et de rendre témoignage en prenant Dieu à témoin ; mais afin d'honorer Dieu, je sers le prochain en le faisant ». Il prétend que l'Esprit lui a donné cette interprétation²².

17. « Lettre de Wolfgang Capiton aux prisonniers à Horb », p. 111. Sur le « règne de l'amour » et la façon dont il fonctionnait comme « alternative à l'application directe des commandements bibliques », cf. John H. YODER, *Täuferium und Reformation im Gespräch : Dogmengeschichtliche Untersuchung der frühen Gespräche zwischen schweizerischen Täufern und Reformatoren*, Basler Studien zur Historischen und Systematischen Theologie 13, Zurich, EVZ-Verlag, 1968, p. 44-55 ; John H. YODER, *The Legacy of Michael Sattler*, Classics of the Radical Reformation 1, Scottdale, Herald Press, 1973, p. 26 n. 47.

18. « Lettre de Wolfgang Capiton aux prisonniers à Horb », p. 111. Cf. « Lettre de Capiton et de quelques prédicateurs au bourgmestre et au conseil de la ville de Horb » p. 106.

19. Richard STAUFFER, « Zwingli et Calvin », p. 126-27, 131-132, etc.

20. « Lettre de Wolfgang Capiton aux prisonniers à Horb », p. 112.

21. Jarold K. ZEMAN, « Obedience to Christ : The Heart of Evangelical Anabaptism », *Southwestern Journal of Theology* 21.1, 1979, p. 50.

Après cet exposé tolérant mais perspicace des accords et désaccords « fondamentaux » et « secondaires » mis au jour entre Capiton et Sattler, représentants de la première génération, nous passons maintenant chronologiquement à la deuxième génération de la Réforme où les jugements de Jean Calvin sur ces mêmes questions fondamentales et secondaires seront teintés aussi bien d'intolérance que d'une perception mauvaise ou déformée.

2. Jean Calvin et les anabaptistes

Neal Blough a récemment relaté les divers rapports entre Jean Calvin et les anabaptistes et pour plus de détails, nous vous recommandons de vous reporter à son article sur le sujet ainsi qu'à de récentes biographies de Jean Calvin qui font autorité²³. L'un des premiers textes évangéliques de Calvin, écrit vers 1534, port sur le « sommeil de l'âme » qu'il affirmait trouver dans les enseignements des anabaptistes. Dans la foulée de l'affaire des Placards et d'une rencontre anticipée avec Michel Servet, Calvin a rédigé le manuscrit de sa *Psychopannychie*. Capiton a recommandé ultérieurement que Calvin s'abstienne de le publier²⁴, probablement parce que l'aîné des Réformateurs reconnaissait que le jeune homme donnait une image inexacte des anabaptistes. Des érudits actuels des deux traditions s'accordent à dire que les accusations de Calvin à l'égard de la doctrine anabaptiste ne correspondent pas toujours aux témoignages historiques. Dans sa *Brève instruction pour armer tous bons fidèles... contre les erreurs communes des anabaptistes* de 1544, Calvin interprète mal plusieurs doctrines énoncées dans la *Confession de Schleithem* avant d'accuser « tous » les anabaptistes de croire au sommeil de l'âme et à la doctrine hoffmanienne de la chair céleste du Christ. Il affirme, sans aucune preuve, que bien que ces deux doctrines ne figurent pas dans la *Confession de Schleithem*, « même, je l'affirme, ceux qui ont composé cette splendide résolution les enseignaient à cette époque ». Cependant, il n'y a aucune preuve qui confirme qu'un quelconque anabaptiste ait préconisé le sommeil de l'âme, ni que les Frères suisses qui promouvaient la *Confession de Schleithem* aient enseigné la doctrine

22. « Lettre de Wolfgang Capiton aux prisonniers à Horb », p. 112.

23. Neal BLOUGH, « Calvin et les anabaptistes », *Théologie évangélique*, vol. 8, n° 3, 2009, p. 197-218.

24. Bruce GORDON, *Calvin*, New Haven, Yale University Press, 2009, p. 43.

hoffmanienne²⁵. Stauffer et Blough identifient chez des théologiens réformés comme Zwingli et Calvin une stratégie rhétorique de l'amalgame²⁶. La logique sous-jacente semble dire que plus le nombre d'articles condamnés est grand, que cela soit basé ou non sur la réalité, plus la chance d'une condamnation est grande.

Deux incidents nous éclairent sur la motivation qui apparaît derrière le mauvais traitement littéraire infligé par Calvin à ceux qu'il appelait anabaptistes, que ce soient de véritables anabaptistes ou simplement des anti-pédobaptistes comme Servet. D'abord, une première discussion de l'Anabaptisme apparaît dans l'épître de Calvin au roi de France qui accompagnait la première édition de son *Institution de la religion chrétienne*. Ici, il met une distance entre les franges révolutionnaires du christianisme français et ce qu'il espère présenter comme le mouvement réformé plus convenable. Avec, en arrière-plan historique immédiat, la révolte de Munster, Calvin dénigre ceux qui livrent au roi « ces fausses accusations par lesquelles nos adversaires s'efforcent de susciter chez vous crainte et terreur²⁷ ». Le but de l'*Institution* était donc de démontrer la respectabilité de l'évangélisme par opposition au radicalisme. La tentative d'utiliser les anabaptistes comme faire-valoir de la respectabilité des réformés apparaît aussi ultérieurement, lorsque Henri Bullinger écrit à Calvin pour lui dire qu'il était providentiel que Genève tienne Servet qui serait bientôt mis au bûcher : « Dieu vous a donné l'occasion de nous laver tous du soupçon d'être hérétiques ou de favoriser l'hérésie, si vous vous montrez vigilants et empressés à empêcher ce poison de se propager ». Bernard Cottret qui cite des accusations antérieures de Pierre

25. Neal BLOUGH, « Calvin et les anabaptistes ». Même l'éditeur calviniste adulateur de l'édition anglaise reconnaît que l'affirmation de Calvin était « improbable ». Jean CALVIN, *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines*, trad. et éd. Benjamin Wirt Farley, Grand Rapids, Baker Academic, 1982, p. 106 et n. 6 (en français, voir Ioannis Calvini, *Scripta Didactica et polemica*, vol. II, *Briève instruction pour armer tous bons fidèles contre les erreurs de la secte commune des anabaptistes*, sous dir. Mirjam VAN VEEN, Droz, Genève, 2007).

26. Richard STAUFFER, « Zwingli et Calvin », p. 128; Neal BLOUGH, « Calvin et les anabaptistes », p. 199.

27. Jean CALVIN, *Institution de la religion chrétienne*, mise en français moderne par Marie de Védrines et Paul Wells, Aix-en-Provence/Charols, Kerygma/Excelsis, 2009, p. XXVII. Karl H. Wyneken, « Calvin and Anabaptism », *Concordia Theological Monthly* 36.1, 1965, p. 19-20.

Caroli selon lesquelles Calvin était peu orthodoxe conclut : « À ces raisons institutionnelles, il est juste d'ajouter des motivations personnelles ; en condamnant Servet, Calvin fournit une preuve de son orthodoxie trinitaire... Par son intransigeance face à Servet, Calvin essayait donc de se laver des accusations qui planaient sur sa propre orthodoxie²⁸. »

À la lumière des motivations apparentes de Calvin lorsqu'il attribue certaines doctrines telles que le sommeil de l'âme aux anabaptistes, en même temps que le manque de preuves pour corroborer ses dires, il convient d'écarter de telles critiques comme ne faisant pas partie intégrante de l'anabaptisme, que ce soit de manière fondamentale ou secondaire. Vu la stratégie rhétorique de l'amalgame pratiquée par Calvin et l'atténuation de la doctrine de la chair céleste du Christ dans le mennonitisme ultérieur²⁹, il convient vraisemblablement d'écarter également cette doctrine comme étant hors de propos dans cette discussion. En raison des méthodes et motivations de Calvin, on pourrait être tenté de faire une croix sur ses critiques et considérer qu'elles ne méritent pas d'être prises en compte. En effet, ses deux biographes les plus récents soulignent son attitude extrêmement cruelle envers les anabaptistes. Selon Cottret, « pour Calvin, les plus grands hérétiques étaient les anabaptistes. C'était l'ennemi de l'intérieur³⁰... ». Selon Gordon, Calvin était « un haïsseur hors pair » et parmi ceux qu'il détestait le plus se trouvaient les anabaptistes³¹. Cependant, malgré ses réactions émotionnelles envers les anabaptistes qui sont évidentes dans ses dénonciations irraisonnées à répétition, Calvin révèle ses propres différences fondamentales d'avec le mouvement de ceux qui pratiquent le baptême sur confession de foi tout en les attaquant. Si on garde ces difficultés à l'esprit, il est néanmoins instructif de passer en revue ses descriptions des différences entre les réformés et les anabaptistes.

28. Bernard COTTRET, *Calvin : A Biography*, trad. par M. Wallace McDonald, Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 220-221.

29. C. Arnold SNYDER, *Anabaptist History and Theology : An Introduction*, Kitchener, Pandora Press, 1995, p. 365-366.

30. *Ibid.*, p. 208.

31. Bruce GORDON, *Calvin*, p. VII.

La révélation

Les deux écrits qui traitent de la façon la plus complète de l'avis qu'avait Calvin de la théologie anabaptiste sont la *Brève instruction* et l'*Institution*. Nous allons suivre la structure du premier, tout en incluant des discussions pertinentes du deuxième. Dans sa *Brève instruction*, après avoir écarté la *Confession de Schleithem* comme étant « maigre et frivole » et « rédigée par des personnes ignorantes³² », Calvin considère les fondements de la doctrine. D'abord, en divisant les radicaux en deux sectes « principales », les anabaptistes et les libertins, il admet, comme Capiton, que le fondement des anabaptistes est semblable à celui des réformés : « car au moins cette secte reçoit les saintes Écritures, tout comme nous le faisons ». Leur biblicisme signifie que les anabaptistes « ne sont pas entièrement fous et désespérés³³ ». Pourtant, malgré leur attachement à la Bible, « le fondement de leur foi est une erreur aussi mortelle que la peste³⁴ » parce que l'utilisation qu'ils font de la Parole de Dieu n'est que faux-semblant et prétexte³⁵.

La foi

Selon Calvin, la différenciation entre les fondements anabaptistes et réformés concerne son herméneutique³⁶ du « libre arbitre, de la prédestination et de la cause de notre salut³⁷ ». En ce qui concerne le « libre arbitre », il faut noter que, en dehors de Balthasar Hubmaier³⁸, les premiers anabaptistes n'ont pas développé de doctrine spéculative du libre

32. Jean CALVIN, *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines*, p. 36.

33. *Ibid.*, p. 39-40. Malheureusement, dans l'*Institution*, Calvin a assimilé les deux sectes l'une à l'autre. Calvin, *Institution*, III, III, 2, 14; WYNEKEN, « Calvin and Anabaptism », p. 24.

34. *Ibid.*, p. 41.

35. *Ibid.*, p. 42. Citation de l'œuvre en anglais : « They "pretendre" God's Word to merely "preface" their remarks by this pretext. »

36. L'*Institution*, où Calvin présente longuement sa doctrine de l'élection ou de la double prédestination, sert de guide herméneutique pour lire les Écritures.

37. Bruce GORDON, *Calvin*, p. 43.

38. Balthasar Hubmaier : *Theologian of Anabaptism*, trad. et éd. H. Wayne Pipkin et John H. Yoder, Classics of the Radical Reformation 5, Scottdale, Herald Press, 1989, p. 426-491. Voir aussi D. KENNEL, *La liberté de la volonté chez Balthasar Hubmaier*, mémoire de maîtrise, Vaux-sur-Seine, Faculté libre de théologie évangélique, 2002

arbitre, probablement parce qu'ils n'ont pas trouvé de tel matériau dans les Écritures. Pour Calvin, le point de divergence le plus significatif était la question de la prédestination, question qui est survenue tôt dans ses efforts pour convertir plusieurs anabaptistes strasbourgeois³⁹. Plus tard, il a démontré sa passion pour sa doctrine de la prédestination en évoquant la question auprès de son épouse, une ancienne anabaptiste, sur son lit de mort⁴⁰. Ainsi, selon Calvin, la différence principale entre les anabaptistes et les réformés a ses sources dans la deuxième question fondationnelle de la foi, et la prédestination est le point de friction.

Dans l'ensemble, les spécialistes anabaptistes modernes sont d'accord avec Calvin lorsqu'il identifie son herméneutique de la prédestination comme étant au cœur de la différence entre les réformés magistériels et ceux qui pratiquent le baptême sur confession de foi. Selon Harold Bender qui cite T.F. Torrance, la perception de la foi qu'avait Luther « veut dire que le croyant n'apprend pas vraiment à vivre du côté résurrection de la croix⁴¹ ». Au contraire, la *Confession de Schleithelm* affirme que « le baptême doit être donné à tous ceux qui sont enseignés concernant la repentance et le changement de vie, et qui croient en vérité que leurs péchés ont été ôtés par le Christ... à tous ceux qui veulent *marcher dans la résurrection de Jésus-Christ* et désirent être ensevelis avec lui⁴² » (italiques ajoutés). Pour les anabaptistes, le salut était par la grâce dont la source est en Dieu, mais s'il y a véritable régénération ou transformation chez le chrétien, alors le discipulat s'ensuivra. Robert Friedmann était d'accord. L'essence théologique de l'Anabaptisme commence par le fait que ce sont « de bons chrétiens bibliques », se poursuit avec la reconnaissance du fait que les anabaptistes ne se préoccupent pas avant toutes choses de théologies systématiques, dans lesquelles les réformés et les luthériens excellent, et est centrée sur leur « christianisme existentiel⁴³ ». D'un point de vue ana-

39. Neal BLOUGH, « Calvin et les anabaptistes », p. 206-208.

40. Bruce GORDON, *Calvin*, p. 159.

41. T.F. TORRANCE, *Kingdom and Church : A Study in the Theology of the Reformers*, London, Oliver and Boyd, 1956, p. 72, cité dans Harold S. BENDER, « "Walking in the Resurrection" : The Anabaptist Doctrine of Regeneration and Discipleship », *Mennonite Quarterly Review [MQR]* 35.2, 1961, p. 104.

42. John H. YODER, *The Legacy of Michael Sattler*, p. 36.

43. Robert FRIEDMANN, « Anabaptism and Protestantism », *MQR* 24.1, 1950, p. 12, 14, 19.

baptiste, le problème réformé est que « c'est plus une foi croyance qu'une foi vécue⁴⁴ ». Même s'il n'était pas d'accord avec l'utilisation par Friedmann du langage philosophique moderne de Kierkegaard, J.A. Oosterbaan souscrivait à l'idée que les anabaptistes ont un moyen et un contenu distincts de la foi, une Gestalt de la foi⁴⁵.

L'Église

Après les doctrines fondationnelles de la révélation et de la foi, l'approche qu'a Calvin de la troisième question de base, qui est celle de l'Église, est la préoccupation majeure des quatre premiers chapitres de la *Brève instruction* et une préoccupation majeure du quatrième livre de l'*Institution*. C'est ici, dans la compréhension ecclésiologique et éthique de la foi reçue des Écritures, que les mouvements anabaptiste et réformé divergent le plus visiblement l'un de l'autre. Pour les anabaptistes, obéir aux commandements du Christ était une condition *sine qua non* pour les chrétiens et pour l'Église de Jésus-Christ. Ainsi, Jarold K. Zeman identifie « l'obéissance au Christ » ou « la seigneurie du Christ » comme étant « le cœur de l'Anabaptisme évangélique » qui s'exprime dans une obéissance personnelle, une obéissance de l'assemblée, une obéissance au sein de la société et une obéissance jusqu'à la mort⁴⁶.

Il est important de noter ici que cette croyance centrale n'entraîne pas le rejet de la justification par la grâce au moyen de la foi; elle n'aboutit pas non plus au perfectionnisme. En ce qui concerne la grâce, un des premiers tracts anabaptistes, intitulé *Von zweyerley gehorsam* ou *Deux formes d'obéissance* et probablement écrit par Sattler, affirme que l'obéissance est soit vraie soit fausse. La vraie obéissance, l'obéissance filiale « trouve sa source dans l'amour du Père » tandis que la fausse obéissance « trouve sa source dans l'amour d'une récompense ou de soi-même⁴⁷ ». La capacité à obéir est un don de Dieu qui provient de la foi car « l'obéis-

44. *Ibid.*, p. 17.

45. J.A. OOSTERBAAN, « The Reformation of the Reformation : Fundamentals of Anabaptist Theology », *MQR* 51.3, 1977, p. 171-95.

46. Jarold K. ZEMAN, « Obedience to Christ : The Heart of Evangelical Anabaptism », p. 44-53.

47. John C. WENGER, « Two Kinds of Obedience : An Anabaptist Tract on Christian Freedom », *MQR* 21.1, 1947, p. 20.

sance filiale [...] reçoit l'amour de Dieu et du prochain⁴⁸ ». Dans un commentaire qu'il fait sur une affirmation similaire de Félix Manz, Bender dit : « Dans la vie décrite ici, il ne s'agit pas de production d'efforts moraux ni de légalisme mais d'une vie où la grâce, la foi et la puissance de l'Esprit s'unissent à la volonté humaine pour produire une vie de sainteté devant Dieu⁴⁹. » En ce qui concerne le perfectionnisme, Calvin accuse les anabaptistes d'« imaginer qu'une Église parfaite existe dans ce monde⁵⁰ ». Bender n'est pas d'accord. « L'importance immense que les anabaptistes accordaient au discipulat sincère et à une vie de sainteté fait que leurs adversaires les ont accusés à maintes reprises de prétendre être saints, d'enseigner le perfectionnisme et de penser pouvoir se passer de la grâce de Dieu qui pardonne. Les anabaptistes de tous bords – suisses, allemands, hollandais, huttérites – ont vigoureusement rejeté cette accusation et les faits leur donnent raison⁵¹. »

En réaction à l'accent que mettent ceux qui baptisent sur confession de foi sur l'Église régénérée, Calvin affirme une Église « entachée » : « L'Église est entachée par le vice de deux manières. D'abord, aucun membre de l'Église n'est si pur, si parfait qu'il ne soit entouré de nombreuses imperfections [...] La deuxième manière dont l'Église est entachée est qu'elle compte toujours au sein du bon troupeau des hypocrites malveillants qui contaminent la communauté de leur souillure⁵². » Incroyablement, pour justifier la continuation de son Église « souillée », Calvin fait référence à plusieurs reprises à une interprétation erronée de Matthieu 13. Calvin met l'Église à la place du monde, bien que le Christ affirme de façon explicite que l'ivraie pousse au milieu du blé « dans le monde⁵³ ». Ceci est la première de nombreuses innovations propagées par Calvin au sujet de l'Église. Pour lui qui suit la pensée d'Augustin, l'Église est la compagnie invisible des élus plutôt qu'une assemblée visible de régénérés. Le modèle de Calvin pour l'Église est révélé avec autorité non dans le Nouveau Testament mais dans une « Église ancienne » que

48. *Ibid.*, p. 21.

49. Harold S. BENDER, « Walking in the Resurrection », p. 97.

50. Jean CALVIN, *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines*, p. 58. Cf. Calvin, *Institution*, IV, I, 23.

51. Harold S. BENDER, « Walking in the Resurrection », p. 109.

52. Jean CALVIN, *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines*, p. 59.

53. *Ibid.*, 58-59. Matthieu 13.38 affirme que « le champ est le monde ». Cette lecture est courante.

l'on trouve d'abord dans l'Ancien Testament et qui se prolonge jusqu'au début du Moyen Âge⁵⁴. Pour Calvin, la prêtrise et les cérémonies de l'Église ont pu évoluer entre l'Ancien et le Nouveau Testaments mais ce n'est pas le cas des commandements éthiques⁵⁵. C'est ainsi qu'il a pu assimiler la circoncision au baptême qu'il considère donc nécessaire pour les enfants⁵⁶ et c'est également ainsi qu'il fait entrer l'État dans l'Église. La présence des rois et des reines dans l'Ancien Testament préfigure la présence régnante de personnes semblables dans l'Église d'aujourd'hui. « Ésaïe prophétise que les rois seront les pères nourriciers de l'Église chrétienne et que les reines seront ses nourrices (Ésaïe 49.23)⁵⁷. » « Car notre Seigneur a accordé cette faveur aux princes – à savoir, les appeler des dieux⁵⁸. »

En opposition à cette vision calviniste de l'Église, les anabaptistes croyaient qu'Israël ne devait pas être assimilé à l'Église, car le Christ lui-même avait établi l'Église dans le Nouveau Testament. Ainsi, « la perfection du Christ⁵⁹ » complète les imperfections des ombres de la vie politique vététotestamentaire. Cette distinction entre l'Ancien et le Nouveau Testament est la raison pour laquelle les anabaptistes maintiennent une séparation entre l'Église et le monde. Pour les Frères suisses, il y a deux réalités qui s'opposent « dans le monde et dans toute la création » : « le bien et le mal, la foi et l'incrédulité, les ténèbres et la lumière, le monde et ceux qui sont sortis du monde, le temple de Dieu et les idoles, le Christ et Baal, et les uns ne peuvent rien avoir à faire avec les autres⁶⁰ ». La séparation entre l'Église et le monde commence par l'alliance d'une bonne conscience devant Dieu dont témoigne le baptême (1 P 3.21; Mt 28.18-20), se poursuit par le réengagement de l'assemblée

54. Pour plus de détails concernant ces innovations ecclésiologiques, voir Malcolm B. YARNELL, « The Potential Impact of Calvinist Tendencies upon Local Baptist Churches », in David L. ALLEN et Steve W. LEMKE, sous dir., *Whosoever Will : A Biblical-Theological Critique of Five-Point Calvinism*, Nashville, B&H Academic, 2010, p. 213-232.

55. Jean CALVIN, *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines*, p. 77-78; Calvin, *Institution*, II, X, 1.

56. *Ibid.*, IV, XVI.

57. Jean CALVIN, *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines*, p. 79.

58. *Ibid.*, p. 80.

59. John H. YODER, *The Legacy of Michael Sattler*, p. 39.

60. *Ibid.*, p. 38.

envers la nouvelle alliance lors de la cène (Mt 26.26-30)⁶¹ et se maintient par la pratique d'une discipline ecclésiale rédemptrice (Mt 18.15-20). L'Église étant directement sous la seigneurie de Jésus-Christ, l'ingérence des magistrats dans les affaires de « la perfection du Christ » qui est l'Église n'était pas autorisée. Toutes les Églises qui pratiquent le baptême sur confession de foi sont tombées plus ou moins d'accord sur ces points. Cependant, comme nous allons le voir, des désaccords sont apparus entre les différentes Églises qui pratiquent le baptême sur confession de foi, notamment en ce qui concerne le glaive et la prestation de serment. Les mennonites se sont acheminés vers le pacifisme tandis que les baptistes ont permis à des chrétiens individuels de servir en tant que magistrats.

Cependant, Calvin était mécontent de toute insistance sur la séparation : « Mais lorsqu'ils déclarent dans le quatrième article que les hommes doivent se séparer de toutes les pollutions du monde pour s'associer à Dieu, ils commencent à dévier complètement. Quoique, au début, ils aient eu une bonne cause [...] le venin se trouve dans la queue⁶². » Aux yeux de Calvin, le biblicisme anabaptiste est parti à la dérive, qui commence lorsqu'ils rejettent la double prédestination et se termine lorsqu'ils deviennent les « ennemis de tout ordre⁶³ » quoiqu'ils affirment suivre le commandement du Christ pour son Église. L'herméneutique ecclésiastique des deux mouvements est singulièrement différente. Pour Calvin, l'Ancien et le Nouveau Testament possèdent une unité systématique sous-jacente, qui lui permet de traiter la politique et l'éthique vétérotestamentaires comme étant normatives pour l'Église. Pour les anabaptistes, l'Ancien et le Nouveau Testament possèdent une unité historique qui requiert une distinction entre la politique et l'éthique de l'Église et celles d'Israël. Le résultat de l'approche fondamentale qu'avait Calvin des Écritures et de l'éthique est effroyable aussi bien pour les anabaptistes évangéliques que pour l'esprit occidental contemporain.

Pour Calvin, la relation qui lie le chrétien à la société est celle de membre d'une « théocratie » formée de l'Église et de l'État⁶⁴. L'Église et

61. Cf. Jarold K. ZEMAN, « Obedience to Christ », p. 48.

62. Jean CALVIN, *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines*, p. 71.

63. *Ibid.*, p. 77.

64. Jarold K. ZEMAN, « Obedience to Christ », p. 49.

l'État sont distincts mais l'État a un rôle à jouer pour réformer l'Église, y compris le fait d'exercer la discipline au sein de l'Église. Malgré la guerre fratricide qui opposait le clergé et la magistrature, « la Genève de Calvin a finalement été disciplinée par la police⁶⁵ ». L'attitude calviniste envers la société est celle d'un engagement et d'une transformation par le biais du pouvoir culturel dans les domaines de l'Église, de l'académie et de la société⁶⁶. C'est pourquoi les calvinistes parlent de *reformatio*, l'acceptation et la transformation des formes existantes de l'Église et de l'État, tandis que les anabaptistes, comme d'autres radicaux, parlent de *restitutio*, le rejet des Églises déchues et le rétablissement du modèle néotestamentaire de l'Église⁶⁷.

L'attitude anabaptiste évangélique envers l'Église et l'État, quoique radicale, est aussi très subtile. Tout en étant séparée de la société, l'Église est aussi engagée dans une mission envers elle. L'ordre des mots dans l'ordre missionnaire de Jésus sert à rappeler la priorité temporelle de la conversion sur le baptême, tandis que l'ordre donné par Jésus sert à rappeler que l'Église doit s'engager activement dans le témoignage dans le monde afin de faire des disciples. La mentalité et l'activité missionnaires des premiers anabaptistes sont particulièrement frappantes lorsqu'on les compare à l'attitude générale du Réformateur magistériel qui considérait que les apôtres avaient déjà accompli l'ordre missionnaire de Jésus. Une des premières raisons pour lesquelles Calvin a rencontré les anabaptistes était leur zèle engagé, symbolisé par le célèbre Synode des martyrs qui s'est tenu à Augsburg en août 1527, et qui a eu comme résultat leur présence délibérée dans les différentes cités-états de son monde. Malgré une forte persécution et par obéissance au Christ, les anabaptistes ont envoyé des missionnaires à travers l'Europe pour répandre leur foi⁶⁸.

On ne manque pas de constater que le désir anabaptiste de « séparation » en vue de « la perfection du Christ » a eu comme résultat une politique et une mission ecclésiales distinctes ; il faut également examiner la

65. Harold S. BENDER, « Walking in the Resurrection », p. 110.

66. Par exemple Cornelius PLANTINGA, *Engaging God's World : A Christian Vision of Faith, Learning, and Living*, Grand Rapids, Eerdmans, 2002.

67. Frank J. WRAY, « The Anabaptist Doctrine of the Restitution of the Church », *MQR* 28.3, 1954, p. 186-196 ; Bernard COTTRET, *op. cit.*, p. 220.

68. Hans KASDORF, « Anabaptists and the Great Commission in the Reformation », *Direction* 4/2, 1975, p. 303-318.

question de la liberté religieuse. L'issue du conflit entre les réformateurs magistériels et les anabaptistes fut dévastatrice pour ces derniers. La plupart des premiers chefs de file des anabaptistes ont connu une fin prématurée et douloureuse aux mains de magistrats encouragés par des hommes d'Église tant romains que réformés. Le meurtre judiciaire de Félix Manz, anabaptiste évangélique, encouragé par Ulrich Zwingli à Zurich et celui de Michel Servet, antitrinitaire et antipédobaptiste, commis avec le concours de Jean Calvin à Genève, ne sont pas de simples aberrations sans rapport. La confusion théologique entre l'Église et l'État fait partie intégrante et délibérée de la théologie réformée, et Calvin a continué à défendre l'État persécuteur bien après que Sébastien Castellion avait souligné les hypocrisies et l'inhumanité de la position calviniste⁶⁹.

D'autre part, le royaume anabaptiste de Münster était également une aberration que les anabaptistes évangéliques, tels que les Frères suisses et Menno Simons, ont dénoncée avec fermeté. Malheureusement, la propagande réformée a réussi à mettre tous les anabaptistes dans le même sac révolutionnaire jusqu'à ce que, au vingtième siècle, les spécialistes reviennent en grande partie sur cette réputation. Comme Paul Munday et Jarold Zeman le démontrent, on trouve des points de vue divers sur la question de l'Église et de l'État parmi les anabaptistes dont la plupart, mais pas tous, adoptent une certaine forme de pacifisme⁷⁰. Quelques-uns, comme Balthasar Hubmaier et Pilgram Marpeck, laissaient entrevoir la position baptiste anglaise ultérieure, à savoir la possibilité pour un chrétien d'exercer en tant que magistrat, tout en prônant la pleine liberté religieuse⁷¹. La plupart des anabaptistes ont cru à la séparation de l'Église et de l'État et ont limité la discipline ecclésiale à l'excommunication formelle sans aucune coercition physique. La plupart des calvinistes ont cru à la responsabilité de l'État pour réformer l'Église et la société et ont préconisé l'usage de la coercition dans la poursuite d'une réforme

69. La critique la plus récente de cet épisode se trouve dans Lawrence et Nancy GOLDSTONE, *Out of the Flames : The Remarkable Story of a Fearless Scholar, a Fatal Heresy, and One of the Rarest Books of the World*, New York, Broadway Books, 2002, p. 1 et 2. Cf. Malcolm B. YARNELL, « The Development of Religious Liberty », *Journal for Baptist Theology and Ministry* 6/1, 2009, p. 120-125, 131-132.

70. Paul MUNDAY, « John Calvin and Anabaptists on War », *Brethren Life and Thought* 23, 1978, p. 242.

71. Jarold K. ZEMAN, « Obedience to Christ », p. 50-51.

globale. Selon Herbert Butterfield, la contribution principale des calvinistes à la cause de la liberté religieuse se trouve dans leur incapacité à dominer ou à se laisser dominer par les Jésuites, même si les deux camps cherchaient vraiment à prendre le dessus⁷². Selon Calvin, les saints vétérotestamentaires comme Moïse et David fournissent un modèle pour les magistrats chrétiens car « les deux hommes, en exécutant la vengeance ordonnée par Dieu, ont sanctifié par la cruauté de leurs mains ce qu'ils auraient souillé en l'épargnant⁷³ ». Pour Calvin, la vengeance est sainte; pour les anabaptistes, elle ne l'est point.

3. Les calvinistes et les baptistes, hier, aujourd'hui et demain

En gardant à l'esprit les désaccords théologiques fondationnels existant entre les première et deuxième générations des réformateurs protestants et des restitutionnistes anabaptistes, nous allons maintenant appliquer ce que nous avons découvert à notre question concernant les baptistes et les calvinistes. Nous tenterons d'y répondre par un survol de ce qui s'est passé depuis le seizième siècle dans la relation théologique d'abord entre les baptistes et les anabaptistes, et ensuite entre les baptistes et les réformés. Ensuite, nous parlerons d'une question structurelle profonde qu'il faut résoudre avant même de pouvoir aborder correctement les trois questions fondationnelles que sont la révélation, la foi et l'Église. Pour conclure, nous considérerons l'espoir pour demain aussi bien pour les calvinistes et les baptistes que pour les anabaptistes.

Hier : les baptistes et les anabaptistes.

L'origine des baptistes par rapport aux anabaptistes est une question qui a soulevé presque autant de conflits que la relation entre les baptistes et le calvinisme, et ces conflits sont parfois influencés par les présupposés idéologiques de ces derniers. Pour les spécialistes modernes qui ont rejeté à la quasi unanimité l'ancienne théorie successionaliste, la question se résume à celle-ci : les premiers baptistes anglais ont-ils tiré leurs principes de leurs origines historiques au sein de la tradition séparatiste cal-

72. Herbert BUTTERFIELD, *Christianity in European History*, Londres, Oxford University Press, 1951, p. 34.

73. Jean CALVIN, *Institution*, IV, XX, 10; MUNDEY, « John Calvin and Anabaptists on War », p. 245.

viniste, ou ont-ils été influencés par leurs contacts avec les mennonites hollandais connus sous le nom de waterlanders? Dans son œuvre historique-théologique, B.R. White penche pour la première proposition⁷⁴, tandis que les recherches de James R. Coggins tendent vers la deuxième⁷⁵. Cependant, dans un essai méconnu, W.R. Estep conclut avec justesse que « les premiers baptistes identifiables comme tels estimaient qu'il était impératif de se séparer aussi bien des séparatistes anglais que des mennonites hollandais ». Thomas Helwys et les premières Églises baptistes anglaises ont ramené en Angleterre « une foi et une organisation qui n'étaient ni mennonites ni séparatistes mais qui comportaient des éléments des deux⁷⁶ ». Cependant, les différences entre les premiers baptistes anglais et les mennonites n'ont pas empêché ces derniers de les reconnaître comme de « vraies » Églises, tandis que toutes les Églises pédobaptistes ont été considérées comme « fausses », ce jugement étant réaffirmé tout au long du dix-septième siècle par leurs recherches répétées et infructueuses d'un terrain d'entente sur le sujet⁷⁷.

D'un point de vue théologique, il y a des ressemblances et des différences entre les anabaptistes et les baptistes. Dans son ouvrage imposant *Baptist Theology*, James Leo Garrett identifie quatre idées anabaptistes importantes qui ont influencé les baptistes anglais de façon directe ou indirecte : « le baptême des croyants comme base d'une Église rassemblée ou vraiment ordonnée », « la discipline ecclésiale comme nécessité », « la supériorité de l'autorité du Nouveau Testament sur celle de l'Ancien Testament, notamment pour les questions d'ecclésiologie » et « la défense de la liberté religieuse et de l'absence de persécution pour tout être humain »⁷⁸. En ce qui concerne les différences, le premier res-

74. B.R. WHITE, *The English Separatist Tradition : From the Marian Martyrs to the Pilgrim Fathers*, Londres, Oxford University Press, 1971.

75. James R. COGGINS, *John Smyth's Congregation : English Separatism, Mennonite Influence, and the Elect Nation*, Studies in Anabaptist and Mennonite History 32, Scottdale, Herald Press, 1991.

76. W.R. ESTEP, « Sixteenth-Century Anabaptism and the Puritan Connection : Reflections upon Baptist Origins », in *Mennonites & Baptists : A Continuing Conversation*, éd. Paul Toews, Hillsboro, Kindred Press, 1993, p. 1.

77. *Ibid.*, p. 20-21, 36-38; Stephen WRIGHT, *The Early English Baptists, 1603-1649*, Rochester, Boydell, 2006.

78. James Leo GARRETT, Jr, *Baptist Theology : A Four-Century Study*, Macon, Mercer University Press, 2009, p. 13-15.

posable baptiste anglais sur le sol anglais a évoqué quatre points de désaccord avec les mennonites, comprenant la chair incarnationnelle du Christ, le respect du sabbat et la succession pastorale⁷⁹. Néanmoins, « la principale différence doctrinale » concernait la question de la magistrature : était-il possible pour un chrétien d'exercer les fonctions de magistrat⁸⁰ ? C'est essentiellement cette même divergence qui subsiste encore.

Hier : les baptistes et les calvinistes

Les Églises qui requièrent le baptême sur confession de foi comme symbole visible de la conversion personnelle à Jésus-Christ ont un modèle historique commun. Le plus souvent, elles émanaient d'une lecture des Écritures qui était influencée par les principes luthériens ou réformés avant de dépasser la pensée des réformateurs magistériels en appliquant leur propre lecture du Nouveau Testament au discipulat et à l'Église. C'était le cas dans la montée des anabaptistes zurichoises qui ont ré-institué l'Église de croyants à travers un baptême d'alliance⁸¹ en janvier 1525⁸², dans la montée des baptistes anglais qui ont ré-institué l'Église de croyants à travers un baptême d'alliance en 1609⁸³, dans la ré-institution de l'Église de croyants par une immersion d'alliance au sein des baptistes anglais en 1641⁸⁴ et dans l'implantation de la pre-

79. W.R. ESTEP, « Reflections upon Baptist Origins », p. 24.

80. *Ibid.*, p. 34.

81. Sur l'importance fondamentale de la notion d'alliance au sein des Églises qui pratiquent le baptême sur confession de foi, voir Champlin BURRAGE, *The Church Covenant Idea : Its Origin and Its Development*, Philadelphie, American Baptist Publication Society, 1904.

82. W.R. ESTEP, *The Anabaptist Story*, Grand Rapids, Eerdmans, 1963, p. 10-11.

83. Ici, je mécarte d'Estep, qui opposait le baptême personnel à l'alliance, apparemment en acceptant le rapport ultérieur d'un des premiers détracteurs des baptistes en même temps qu'une lecture moderne hautement individualiste de Smyth. W.R. ESTEP, *The Anabaptist Story*, p. 221 ; idem, « Reflections upon Baptist Origins », p. 19-20. Cf. Malcolm B. YARNELL, « Changing Baptist Concepts of Royal Priesthood : John Smyth and Edgar Young Mullins », in Deryck W. LOVEGROVE, sous dir., *The Rise of the Laity in Evangelical Protestantism*, Londres, Routledge, 2002, p. 237-240.

84. B.R. WHITE, *The English Baptists of the Seventeenth Century*, éd. rév., Didcot, Oxfordshire, Baptist Historical Society, 1996, p. 60-61.

mière Église baptiste continentale dans le village de Nomain en France en 1820. Ici, Louis Caulier qui était fermier a redécouvert une Bible cachée et a commencé à l'étudier avec un petit groupe de ses voisins. Comme tant d'autres Églises de croyants, la première Église baptiste française est parvenue à ses convictions après avoir ouvert le Nouveau Testament. Peu de temps après, cinq croyants ont été baptisés par Henri Pyt qui avait précédemment été baptisé par un baptiste écossais à Genève⁸⁵, ce qui est plutôt ironique. Ce que ces différents cas et d'autres encore ont en commun est que ces assemblées phares sont sorties de l'Église catholique par le biais d'une Église évangélique et que par la suite, elles sont allées plus loin qu'elle en appliquant le Nouveau Testament à l'Église. Elles sont parvenues à des convictions bibliques grâce aux Réformateurs évangéliques mais les ont ensuite dépassés, ce qui a rompu leur communion.

Lorsqu'il s'agit de se comparer aux réformés du point de vue théologique, les premières Églises tant anabaptistes continentales que baptistes anglaises aboutissent à un constat de désaccord avec eux sur les trois points fondationnels majeurs. Les premiers baptistes anglais, communément appelés de nos jours les baptistes généraux (1) soulignaient la priorité théologique du Nouveau Testament dans l'exégèse biblique⁸⁶, (2) rejetaient la compréhension calviniste de la prédestination lui préférant une foi qui engage la personne et la communauté⁸⁷ et (3) rejetaient les innovations humaines pour appliquer la seigneurie de Jésus-Christ sur ses Églises dans leur façon de pratiquer le baptême, la Cène et la discipline ecclésiale. Cependant, quelques décennies après l'instauration de la vie baptiste, un retour partiel vers la tradition réformée est survenu. Même là, le retour s'est limité à la deuxième question fondationnelle, celle de la prédestination particulière, et au sein de cette doctrine même le retour n'a été que partiel. Aussi bien dans la première Confession de Londres que dans la seconde, on a modifié la double pré-

85. Ian M. RANDALL, *Communities of Conviction : Baptist Beginnings in Europe*, Schwarzenfeld, Neufeld Verlag, 2009, p. 38-39.

86. W.R. ESTEP, « Reflections upon Baptist Origins », p. 26.

87. Voir mon article « "We Believe with the Heart and with the Mouth Confess" : The Engaged Piety of the Early General Baptists », *Baptist Quarterly* 44, janvier 2011, p. 36-58.

destination qui figurait dans les confessions de foi réformées utilisées comme modèles⁸⁸.

Qui plus est, tout comme leurs frères baptistes généraux et anabaptistes, les baptistes particuliers dénonçaient fermement les innovations humaines dans la pratique des Églises, à tel point qu'ils étaient prêts à mourir pour défendre leur point de vue sans toutefois être prêts à en persécuter d'autres⁸⁹. Quoiqu'il y ait eu des tentatives pour reconnaître une communion théologique entre les baptistes de tendance plus calviniste et les réformés, leurs Églises ne se sont pas rapprochées. La plupart des baptistes qui se sont ultérieurement identifiés comme « calvinistes » ou « réformés » se sont abstenus d'unir leur Église à une Église réformée ou presbytérienne, en raison de la troisième question fondationnelle. Des recherches préliminaires indiquent que c'est également le cas en France⁹⁰. D'autre part, il y avait dans l'histoire baptiste anglaise un mouvement majeur, « l'hyper-calvinisme », qui a pris la question de la prédestination comme définie au Synode de Dordrecht et l'a poussée jusqu'à une position antinomianiste et anti-évangélisation⁹¹. En réponse à ce « calvinisme baptiste » il y a eu des mouvements atténués parmi les baptistes vers un calvinisme modéré dans l'intérêt de la mission par exemple, comme c'était le cas de William Carey et d'Andrew Fuller⁹²; d'autres comme Dan Taylor et la « Nouvelle connexion » affirmaient un arminianisme évangélique⁹³; d'autres encore prétendent n'être « ni calvi-

88. La Confession séparatiste de 1598, *A True Confession*, affirmait la double prédestination, tandis que la Confession baptiste de 1644 affirmait la seule prétérition. William L. LUMPKIN, *Baptist Confessions of Faith*, éd. rév., Valley Forge, Judson Press, 1969, p. 83, 157. De la même façon, la Confession de Westminster (1647) des presbytériens affirmait la double prédestination, tandis que la Confession baptiste de 1677 affirmait la seule prétérition. Cf. *The Creeds of Christendom*, 6^e éd., sous dir. Philip SCHAFF et David S. SCHAFF, New York, Harper & Row, 1931, 3, p. 608-609; William L. LUMPKIN, *Baptist Confessions of Faith*, p. 254.

89. *Ibid.*, p. 149.

90. Sur les relations historiques entre réformés et baptistes en France, voir Sébastien FATH, *Une autre manière d'être chrétien en France*, Genève, Labor et Fides, 2001; T. THOMAS, « The Origins of Baptists in France », *Baptist History and Heritage*, 2007.

91. James Leo GARRETT, *Baptist Theology*, p. 89; Timothy GEORGE, « John Gill », in Timothy GEORGE et David S. DOCKERY, sous dir., *Theologians of the Baptist Tradition*, Nashville, Broadman & Holman Publishers, 2001, p. 26-28.

92. James Leo GARRETT, *Baptist Theology*, p. 173-197.

93. *Ibid.*, p. 46-49.

nistes ni arminiens mais baptistes » comme certains baptistes du Sud (des États-Unis) l'ont fait récemment⁹⁴. À la lumière de ces développements historiques, il semble y avoir peu de raisons de croire que les baptistes cherchent la réunification avec les réformés. Dans le sens ecclésiologique, les baptistes n'ont jamais été calvinistes, quoique certains aient été d'accord avec une vision plus calviniste de la foi.

Aujourd'hui : une question structurelle non résolue

Du point de vue structurel contemporain, nous constatons une difficulté non résolue concernant la structure fondationnelle dans le cadre du dialogue entre les réformés et les anabaptistes. Elle doit être réglée avant de pouvoir progresser dans la discussion des trois différences fondationnelles majeures entre les réformés et les Églises qui pratiquent le baptême sur confession de foi. Dans notre analyse, nous avons suivi de façon intentionnelle la structure de la *Fundamentaltheologie*, une structure qui épouse la forme des réponses littéraires données aux anabaptistes par Capiton et Calvin. Le lecteur aura cependant noté que cette structure rencontre un désaccord sévère concernant la présence même du troisième point, celui de l'Église. Pour Capiton, comme nous l'avons constaté plus haut, une partie de l'erreur anabaptiste réside dans leur refus de séparer clairement la foi du discipulat visible. Calvin aussi a protesté contre l'insistance anabaptiste sur une corrélation si proche entre le salut et le discipulat au sein de l'Église régénérée.

Dans l'*Institution* au début de sa longue réfutation de la position des anabaptistes sur le baptême et la séparation, Calvin affirme que certaines doctrines sont « nécessaires » tandis que d'autres sont des « questions non essentielles ». Les doctrines nécessaires comprennent la vision orthodoxe de la trinité, de la christologie, « et cetera » tandis que « d'autres articles » de doctrine controversés « ne rompent tout de même pas l'unité de la foi⁹⁵ ». En ce qui concerne la *Fundamentaltheologie*, les réformés considèrent que les anabaptistes commettent une erreur fondamentale en incluant l'Église régénérée dans leurs doctrines fondationnelles. De l'autre côté, du point de vue des Églises qui pratiquent le

94. *Neither Calvinists Nor Arminians But Baptists*, White Paper 36, Fort Worth, Center for Theological Research, 2010; disponible en ligne : www.BaptistTheology.org.

95. Jean CALVIN, *Institution*, IV, I, 12.

baptême sur confession de foi, la façon dont Calvin divise la doctrine en « questions nécessaires » et « non essentielles » semble souffrir de cinq faiblesses systématiques :

- Une base biblique vague : où les chrétiens trouvent-ils dans les Écritures un modèle clair pour distinguer entre des doctrines fondationnelles « nécessaires » et « non essentielles » ?
- Une rationalisation vague : à quel niveau se situe le caractère « nécessaire » ou « non essentiel » d'une doctrine ? Est-elle nécessaire au salut, pour réussir un examen de théologie ou pour quelque chose de totalement différent ?
- Une catégorisation doctrinale vague : qu'est-ce qui est compris précisément dans les catégories « et cetera » et « d'autres articles » ? Où, par exemple, devrait-on classer la prédestination particulière ?
- Un antinomialisme potentiel : la classification calviniste de l'écclésiologie et de l'éthique parmi les « questions non essentielles » n'encourage-t-elle pas le péché personnel et communautaire⁹⁶ ?
- Une autorité démesurée : Calvin ne fait appel à aucune autorité pour valider les détails de son système, se l'arrogeant ainsi à lui-même. Le manque de référence claire à une quelconque autorité ecclésiale laisse au caprice du seul théologien qui utilise le système d'en définir les paramètres.

La nature non résolue de ce conflit, sur ce qui est ou n'est pas « nécessaire », « essentiel » ou « fondamental », est à la base de la division persistante entre les Églises de la tradition réformée et celles qui ont pour tradition de baptiser sur confession de foi. Tant que cette question n'aura pas trouvé de solution, une réunification reste très peu probable.

L'espoir de demain

La réunification finira néanmoins par avoir lieu car le Christ est notre Seigneur et il a prié pour notre unité (Jn 17). Il n'y aura assurément pas de divisions au grand banquet de l'Agneau, lorsque l'Église universelle se réunira pour adorer celui qui est mort pour expier notre péché, qui est ressuscité d'entre les morts pour racheter notre corps et qui reviendra un jour pour notre glorification (Ap 19). Cependant, nous ne devons pas

96. Malcolm B. YARNELL, « The Potential Impact of Calvinist Tendencies », p. 227-231.

attendre que l'unité soit imposée de façon eschatologique, même si nous croyons que tout sera alors parfaitement rétabli. Qu'on fasse partie des réformés, des baptistes, des anabaptistes ou d'un autre type d'Église, l'espérance d'une véritable unité doit constamment nous pousser aujourd'hui au dialogue œcuménique et en être le but.

Ce désir de *communio sanctorum* a été manifesté au seizième siècle dans la lettre adressée aux prisonniers anabaptistes par le pasteur réformé Wolfgang Capiton : « Nous tous qui servons Dieu par le même Esprit, par Son Fils Jésus-Christ, nous sommes affligés avec vous, nous souffrons avec vous, nous portons votre incarcération et votre persécution dans notre chair, étant un avec vous en Christ et membres de l'unique Tête⁹⁷. » Il a été répété dans un rapport sur les baptistes français écrit par le baptiste américain James Franklin au début du vingtième siècle : « La cause qui nous unit aux véritables descendants spirituels de Jean Calvin et aux Huguenots est plus grande que les différences qui nous séparent. Et tout en restant fidèles à nos convictions, nous pouvons coopérer avec ceux qui défendent la liberté de conscience, la seigneurie de Jésus et la Bible ouverte⁹⁸. » Pour finir, il a été exprimé avec éloquence dans un article du mennonite Neal Blough au vingt et unième siècle pour célébrer l'héritage de Calvin : « 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 période⁹⁹. »

97. « Lettre de Wolfgang Capiton aux prisonniers à Horb », p. 109.

98. Cité dans Sébastien FATH, *Une autre manière d'être chrétien en France*, p. 338.

99. Neal BLOUGH, « Calvin et les anabaptistes », p. 218.