

CHRISTOLOGIE ET JUSTIFICATION, OU BIEN LES ÉVANGÉLIQUES SONT-ILS TOUS ANABAPTISTES ?

par Neal BLOUGH

Directeur du Centre
Mennonite d'Etudes et
de Rencontre à Saint-
Maurice (France) et
professeur d'Histoire de
l'Eglise à la Faculté
Libre de Théologie
Évangélique
de Vaux-sur-Seine

Aborder la christologie anabaptiste du XVI^e s. n'est peut-être pas la manière la plus évidente de traiter de l'histoire et de l'actualité des courants évangéliques dans le protestantisme contemporain. Néanmoins, ceux qui connaissent quelque peu l'histoire de l'utilisation du terme « anabaptisme » savent que quelques-unes des « polémiques » contemporaines entre « protestants » et « évangéliques » remontent jusqu'à l'époque de la Réforme et aux reproches faits aux anabaptistes par les Réformateurs « officiels ».

Ces débats du XVI^e siècle ne nous ont pas entièrement quittés, du moins dans le monde francophone. Le terme « anabaptiste » continue d'être utilisé de façon polémique et globalisante, et c'est à partir de deux exemples récents que nous introduirons notre sujet.

Dans deux articles qui ont paru dans la revue *Catholicité évangélique*¹, Jean-Louis Leuba a posé la question : « Réforme ou anabaptisme ? ». D'après le professeur Leuba, il existerait aujourd'hui un danger qui guette les Eglises issues de la Réforme, celui de l'anabaptisme. Dans les deux articles en question, le terme « anabaptisme » représente un phénomène global et devient synonyme de « théologie politique ». Cet anabaptisme représenterait la pensée de certains « protestants engagés » qui font preuve « soit de naïveté, soit de fanatisme² ».

L'une des erreurs de cette tendance « anabaptiste » qui menace le protestantisme actuel concerne la doctrine de la

¹ Jean-Louis Leuba, « Réforme ou anabaptisme ? » (I) *Catholicité évangélique*, n°14, avril 1987, pp. 3-12 et (II) n°19, juillet 1988, pp. 13-26

² Leuba (I), p. 11.

justification par la foi. Selon Leuba, « l'anabaptisme rejette cette doctrine classique de la Réforme et représente une dérive anthropocentrique par rapport à la position strictement théocentrique des Réformateurs³ ». Dans l'anabaptisme, toujours selon Leuba, il y a « une interpénétration essentielle... entre la justification et la sanctification », une « intrication... de la foi et des œuvres, de la justification et de la sanctification, de l'œuvre de Dieu et des œuvres humaines⁴ ». Sur ce point précis de la justification, « l'on ne peut être fidèle à la fois à la Réforme et à l'Anabaptisme⁵ ».

Si Leuba parle de théologie « politique » sans viser les « évangéliques » en tant que tels, tel n'est pas le cas de Jean-Denis Kraege, qui, dans sa *Lettre ouverte aux évangéliques*⁶, reprend les termes classiques de cette polémique pour les appliquer aux courants évangéliques contemporains : « Au XVI^e siècle, certains d'entre vous auraient été classés dans l'aile radicale du protestantisme. On vous aurait alors qualifiés d'enthousiastes, d'illuministes et de *Schwärmer*⁷. »

Même si Kraege est conscient des travaux historiques sur le sujet, il aurait néanmoins envie de dire qu'*évangélique* signifie *anabaptiste*. « Vous avez certes en commun de tous être des anabaptistes. J'utiliserais bien cette appellation, si elle ne renvoyait pas à des groupes très précis de la Réforme radicale au XVI^e siècle. Vous reprenez pourtant aux mouvements anabaptistes du XVI^e siècle la plupart de leurs tendances profondes. Dommage qu'on ne puisse pas vous baptiser de ce patronyme⁸ ! »

D'une manière qui rappelle les propos de Leuba, Kraege repose la question de la justification, de la relation entre foi et œuvres : « [...] Vous qui proclamez haut et fort la gratuité du salut offert en Jésus-Christ, vous mettez, et cela en parfaite contradiction avec cette affirmation, une condition à l'obtention de ce salut : la foi devient alors un mérite⁹. »

La question est bien posée et comme nous l'avons suggéré, il s'agit d'un débat qui remonte au XVI^e siècle. Nous proposons d'aborder notre sujet en deux temps différents : une première partie plus historique pour chercher à clarifier ce qu'est l'anabaptisme, la Réforme radicale et la Réforme elle-même, et une deuxième

³ Leuba (II), p. 13.

⁴ Leuba (II), p. 24.

⁵ Leuba (II), p. 21

⁶ Jean-Denis Kraege, *Les pièges de la foi : lettre ouverte aux « évangéliques »*, Genève, Labor et Fides, 1993.

⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁸ *Ibid.*, p. 16.

⁹ *Ibid.*, p. 26.

partie plus théologique pour montrer combien cette question de la justification par la foi est liée à la christologie.

I. La Réforme radicale ou la Réforme multiforme ?

Ce que certains historiens appellent la « Réforme radicale¹⁰ » fait référence à la dissidence qui s'est manifestée dans les premières années de la Réforme. A cet égard on pense à Carlstadt, à Müntzer, à la révolte de paysans, aux anabaptistes zurichoïses, à Schwenckfeld, au « royaume » de Münster, à Menno Simons, à Servet et à tant d'autres. Il s'agit d'hommes et de mouvements qui cheminent d'abord avec Luther ou Zwingli, qui voudraient participer aux changements proposés, mais qui, après un certain temps, ne sont plus d'accord. Ces désaccords aboutissent à la rupture, à la violence, à la mise à mort.

Très rapidement, des côtés catholique et protestant, on cherche à expliquer cette dissidence pour mieux s'en débarrasser. Du point de vue catholique, on prétend que c'est tout simplement Luther qui est le premier des dissidents. Sa première démarche de rupture ne peut qu'engendrer d'autres séparations, car une fois l'autorité de l'institution romaine bafouée, il ne reste que l'anarchie des interprétations bibliques personnelles. Dans cette optique, Luther est le « père » de Thomas Müntzer, des « anabaptistes » et des « enthousiastes ». Dix ans après la défaite des paysans en 1525, le mouvement essaie de percer encore une fois à Münster en Westphalie. C'est seulement après la défaite de ces « illuminés » que le mouvement deviendra sage (Menno Simons). Mais pour Rome, cette dissidence représente l'essence même de la Réforme.

Evidemment, Luther et les autres ne restent pas indifférents devant de telles accusations. Pour se défendre contre les accusations de Rome, il fallait bien se démarquer de ces « illuminés ». Dans la perspective protestante, la dissidence commence avec Carlstadt et Müntzer. Tout ce qui en résulte, on l'appelle « anabaptisme », et on s'en méfie comme de la peste.

Ces deux perspectives catholique et protestante se ressemblent à plusieurs égards. D'abord, dans les deux cas, la dissidence est conçue comme un phénomène global et homogène que l'on nomme souvent « anabaptisme ». Ensuite, cet anabaptisme global est considéré comme négatif voire diabolique.

¹⁰ Pour un regard encore plus détaillé sur la « Réforme radicale », voir N. Blough (éd.), *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*, Paris, Desclee, 1992. Dans notre introduction à cet ouvrage (pp. 11-21), il est question de l'histoire de l'interprétation du phénomène.

Il a fallu des siècles pour que les choses évoluent à cet égard. Ce n'est qu'au XIX^e siècle qu'on commencera à voir les choses autrement. Les travaux de Ernst Tröltzsch y sont pour beaucoup¹¹. Tröltzsch a permis deux changements importants. D'abord, il devient clair qu'on ne peut pas mettre tous les dissidents dans le même sac. Il n'y a pas un phénomène global qu'on peut appeler « anabaptisme », mais des théologies et des mouvements très divers. A la suite de Tröltzsch, l'historien américain Georges Williams arrive à distinguer trois catégories de dissidents (anabaptistes, spiritualistes et rationalistes) avec des sous-groupes pour chaque catégorie¹². Ensuite, pour Tröltzsch, mais aussi pour d'autres comme Max Weber¹³, au contraire des « vieux protestants » (Luther et Calvin) qui restent captifs de la mentalité médiévale, les dissidents sont considérés comme ayant contribué positivement à la naissance du monde moderne.

Toute cette discussion a des implications intéressantes pour le sujet que nous abordons. Aujourd'hui les historiens sont plus ou moins d'accord pour dire qu'il ne faut pas ranger tous les dissidents sous un même nom. On ne peut donc pas utiliser le terme « anabaptisme » comme synonyme de toute dissidence. Mais à partir de là, les avis divergent. Certains, comme Roland Bainton ou George Williams, continuent à percevoir une unité entre les dissidents et parlent soit de « l'aile gauche de la Réforme¹⁴ », soit de la « Réforme radicale ». D'autres ne voient que diversité, la seule chose qui unirait ces hommes et ces mouvements étant leur opposition aux Réformateurs¹⁵.

Mais alors se pose une question fondamentale : qu'est-ce qu'un protestant ou bien qu'est-ce que la Réforme ? Ces mouvements dissidents font-ils partie intégrante de la Réforme ou ne sont-ils qu'une aberration historique et théologique, ce qui permettrait de distinguer entre « protestants historiques », « Eglises

¹¹ Voir Jean Séguy, *Christianisme et société, introduction à la sociologie de Ernst Tröltzsch*, Paris, Cerf, 1980. Voir aussi la contribution de Frédéric de Coninck dans ce numéro, pp. 35-58.

¹² Voir George Williams, *The Radical Reformation*, Philadelphie, 1962 (troisième édition : *Sixteenth Century Essays and Studies*, vol. XV, 1992)

¹³ Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964.

¹⁴ Roland H. Bainton, « The Left Wing of the Reformation », *The Journal of Religion*, 1960, pp. 124-134.

¹⁵ Voir par exemple Heinold Fast, *Der linke Flügel der Reformation*, Bremen, 1962 ; Richard Stauffer, « L'aile gauche de la Réforme » ou la « Réforme radicale » : analyse et critique d'un concept à la mode », *Hokbma* 3/1976, pp. 1-10.

issues de la Réforme » et les autres, c'est-à-dire anabaptistes ou évangéliques ?

Ce n'est pas le lieu ici de reproduire en détail ce que nous avons fait ailleurs¹⁶, mais quelques remarques s'imposent. On ne peut pas le nier : une étude sérieuse de la théologie (et plus particulièrement de la christologie) de ces mouvements dissidents du XVI^e siècle démontre une *diversité étonnante*. Le Christ mystique et militant de Thomas Müntzer mène tout droit à la révolte des paysans, tandis que pour les anabaptistes suisses, la non-violence est la conclusion la plus évidente à tirer de leur vision de Jésus. L'aile spiritualiste de la Réforme radicale (Hans Denck, Sebastian Franck, Caspar Schwenckfeld) conçoit un Christ surtout intérieur et céleste, Christ qui appelle ses disciples loin des institutions et des cérémonies extérieures et visibles. Melchior Hoffman, lui, conçoit un Christ presque « monophysite » qui dans un cas aboutit au royaume de Münster, et dans l'autre, à l'anabaptisme pacifique et discipliné de Menno Simons.

Dans cette perspective, on est fortement tenté de se rallier à la thèse « diversité totale » selon laquelle il n'y a pas de « Réforme radicale » mais seulement des mouvements disparates et hétérogènes. Cependant, c'est une version modifiée de la thèse « catholique » qui tente l'auteur de ces lignes. Autrement dit, malgré la diversité qui caractérise la pensée des dissidents du XVI^e siècle, il est possible de décrire cette dissidence comme un phénomène foncièrement protestant et de considérer les dissidents comme faisant partie intégrante de ce que nous appelons la Réforme¹⁷.

Toutes les théologies des dissidents du XVI^e siècle ne peuvent se comprendre qu'à partir de deux notions-clés des Réformateurs : *sola scriptura* et *sola fide*. Sur ces deux points anabaptistes et spiritualistes suivent les Réformateurs dans leur rupture avec l'Eglise romaine.

« Le retour aux sources des humanistes, repris à sa manière par Luther, signifie que l'Ecriture devient source et norme de la foi, c'est elle qui juge la tradition et non le contraire. La justification par la foi est une critique radicale de l'institution médiatrice qu'était devenue, aux yeux des réformateurs, l'Eglise romaine. La médiation entre Dieu et l'homme s'opère par le Christ et s'approprie par la foi. Aucune instance humaine ne peut prétendre avoir cette

¹⁶ Surtout dans la conclusion de *Jésus-Christ aux marges de la Réforme* (pp. 199-209).

¹⁷ Et dans une telle perspective, les discussions entre « protestants » et « évangéliques » ne sont pas une polémique entre « Eglises issues de la Réforme » et « anabaptistes », mais entre des branches diverses qui ont toutes leur origine au XVI^e siècle.

médiation entre ses mains. Ceux deux principes de base portent en eux une critique fondamentale de l'ecclésiologie romaine et nous les retrouvons dans les christologies dissidentes¹⁸.

Ces deux principes permettent, du moins en partie, d'expliquer la diversité de la dissidence et par voie de conséquence du protestantisme même. Au début du XVI^e siècle il existe un grand désir de changement, partagé par presque tout le monde. Des mouvements divers verront le jour, se réclamant la plupart du temps du *sola scriptura* et du *sola fide*. Avec le temps, certains de ces mouvements deviendront officiels, s'institutionnaliseront, à Wittenberg, à Zurich, à Strasbourg, à Lausanne, à Genève...

Mais un retour à l'Ecriture ne résout pas les problèmes herméneutiques*. La lecture de Luther n'est pas celle de Zwingli, n'est pas celle de Carlstadt, n'est pas celle de Müntzer ni des paysans¹⁹... Une fois qu'il n'y a plus de magistère*, qui décide qui a raison ? Alors, au XVI^e siècle, deviendront théologies « protestantes » officielles celles qui trouvent un soutien politique.

Et c'est à ce moment précis que certains Réformateurs (faut-il les appeler « radicaux » ?) trouvent que la « politisation » de la Réforme ne correspond pas à ce qu'ils découvrent dans l'Ecriture. Pour eux, c'est justement cette « synthèse constantinienne » qu'il faudrait réformer. La plupart des dissidents prône, en effet, une Eglise *séparée* de l'Etat, une Eglise qui n'impose pas la foi à toute une population, mais qui la propose à ceux qui voudraient y répondre.

Et cette vision d'une Eglise *non constantinienne* issue d'une *lecture biblique dissidente*, partage le principe de *sola fide**. Tous les dissidents le pensaient et le disaient : le chrétien est sauvé par la foi et non par les œuvres. C'est le Christ qui est médiateur et non l'Eglise, c'est par la foi que le croyant s'approprie la médiation opérée par la croix de Jésus²⁰.

Au XVI^e siècle, c'était en grande partie le pouvoir civil qui déterminait ce qu'était protestantisme « officiel » et ce qui ne l'était pas. Aujourd'hui, il y a de moins en moins d'Eglises « officielles », et quand il en reste (comme en Suisse par exemple), ce fait suffit-

¹⁸ *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*, p. 202.

¹⁹ « ...chacun, quand le moine parlait, percevait un son différent. Chacun derrière ses actes, mettait ses désirs. Et pour une heure, Luther les satisfaisait tous... Illusion d'une heure et qui ne pouvait durer. » Lucien Febre, *Un destin Martin Luther*, Paris, P.U.F., p. 120.

²⁰ Encore une fois, ici n'est pas le lieu pour démontrer ce qui l'a déjà été ailleurs. Il suffit de connaître les écrits des dissidents (anabaptistes, spiritualistes, etc.) pour constater leur attachement au principe de la justification par la foi.

il pour prétendre que les uns sont protestants • historiques • et les autres ne le sont pas ? S'il existe quelque chose qu'on peut appeler • protestantisme •, ne s'agit-il pas des Eglises qui se réclament des principes de la Réforme (*sola scriptura**, *sola fide**, etc.) et qui restent en dialogue les unes avec les autres ? La vision que nous proposons permet d'inclure la dissidence au sein de la Réforme et de ne pas la rejeter en dehors. Ainsi, les discussions menées dans ces articles font bien partie de ce qu'on peut appeler un • œcuménisme intraprotestant •.

II. Christologie et justification par la foi

Comme les écrits de Leuba et Kraege le montrent, l'une des différences entre • protestants • et • anabaptistes • tourne autour de la compréhension de la justification par la foi. Déjà, pour Luther, l'anabaptisme, c'était le retour au salut par les œuvres. Leuba reprend directement cette polémique : « [...] pour la Réforme, l'homme se convertit à Dieu parce que, par la foi, il s'est su aimé avant d'être converti... pour l'Anabaptisme, il est aimé de Dieu dans la mesure où il a accepté d'être converti²¹. »

Dans notre première partie, nous avons cherché à montrer que les dissidents tenaient beaucoup à la notion du *sola fide**, à la justification par la foi. Si c'est le cas, pourquoi cette polémique dure-t-elle depuis si longtemps ?

Si nous retournons aux textes dissidents du XVI^e siècle, nous trouvons une critique de la doctrine luthérienne de la justification. Pour beaucoup d'anabaptistes et de spiritualistes, Luther et Zwingli avaient bien commencé, mais se sont arrêtés à mi-chemin. Assez souvent, les dissidents ont été des • déçus •. Pour eux, la Réforme n'avait pas • porté des fruits •, surtout dans le domaine de la vie et de l'éthique. Cette critique se constate par exemple dans le texte suivante, datant de 1527, de Hans Hut, anabaptiste allemand : « Je conseille à tout homme pieux qui cherche et aime la vérité de se méfier avec diligence de tous les scribes débauchés, ambitieux et hypocrites. Ils prêchent pour l'argent. Ils ne pensent pas à vous, mais à leur ventre, car on ne voit chez eux que ce qu'on voit chez tous les autres hommes de ce monde et celui qui se confie en eux sera trompé. On n'entend rien d'autre dans leur doctrine que • Croyez • et ça ne va pas plus loin... Oh qu'il trompent déplorablement le monde entier sous le prétexte de l'Écriture sainte avec leur foi fausse et inventée qui ne produit aucune amélioration²². »

²¹ Leuba (II), p. 21

La théologie anabaptiste du XVI^e qui s'élabore à partir de cette critique de Luther mettra l'accent sur la *Nachfolge Christi*²³, sur l'appel du Christ à le suivre, sur une vie basée sur le Sermon sur la montagne. Pour les Réformateurs, cet accent sur la vie et sur l'éthique constitue un retour au salut par les œuvres. Pour Luther, la doctrine doit avoir priorité sur la vie. Pour les anabaptistes, ce n'est pas que la vie a priorité sur la doctrine, car il s'agit de la vie du chrétien déjà justifié par la foi. Il n'y a pas le désir d'escamoter une justification objective. La vie de disciple ne vient qu'après, c'est une réponse à la grâce, ce n'est pas un préalable.

En fait, il nous semble que la justification se comprend autrement selon l'optique ecclésiologique choisie. Pour l'anabaptisme (et c'est ce que Kraege reproche aux « évangéliques »), la justification par la foi signifie que le croyant répond, de manière consciente, par la foi, à l'offre de la grâce. D'où le baptême des adultes et une Eglise de professants. Pour Luther, la justification par la foi se concrétise dans la grâce prévenante offerte dans le baptême au nourrisson qui n'a pas encore la foi. Cette différence ecclésiologique reste source de polémique et d'accusations : « secte », « séparatistes », « puristes » disent les uns ; « vous imposez la foi », « vous violez les consciences », « vous continuez dans la voie constantinienne », répondent les autres.

Dans le climat tendu et polémique du XVI^e siècle, il n'était pas possible d'aborder ces débats de manière constructive. Comme nous l'avons déjà vu, pour les Réformateurs, les anabaptistes furent des exaltés qui rejetaient toute autorité humaine et qui méritaient la peine de mort qu'on leur infligeait. Pour les anabaptistes, Luther et Zwingli avaient tout simplement trahi la Réforme et l'Ecriture, créant de nouvelles Eglises *constantiniennes* s'appuyant sur le pouvoir civil.

Entre temps les choses ont évolué. Pendant les années 1981-84 s'est déroulée une série d'entretiens entre les Eglises luthériennes et mennonites de France. L'une des conclusions de ces discussions concernait la justification par la foi. Dans le compte-rendu, on peut lire les lignes suivantes : « Nous affirmons ensemble que le salut est exclusivement don et œuvre de Dieu. Il ne se réalise cependant pas en dehors de l'homme... » « Le réexamen de la théologie luthérienne concernant la question de la foi et des

²² H. Hut, « Von dem Geheimnis der Taufe », in H. Fast, *Der linke Flügel der Reformation*, pp. 80-81, traduit en français dans N. Blough, *Christologie anabaptiste : Pilgram Marpeck et l'humanité du Christ*, Genève, Labor et Fides, 1984, pp. 86-87. La polémique « anti-luthérienne » des anabaptistes est traitée dans les pp. 85-97 de ce dernier ouvrage.

²³ C'est-à-dire « la suite du Christ » (ndlr).

œuvres montre qu'il n'y a plus de différence entre les conceptions luthérienne et mennonite : « Nous recevons le salut sans les œuvres, mais l'absence d'œuvres révèle l'absence de la foi. »²⁴.

On pourrait ainsi penser qu'il n'y a plus de discussion, plus de différence, mais ce n'est pas tout à fait vrai. Les articles du professeur Leuba posent des questions importantes et intéressantes : « Pour les Réformateurs, l'appel de Dieu est un « absolu » et la réponse de l'homme un « relatif ». Pour les Anabaptistes, il y a complémentarité entre l'appel de Dieu et la réponse de l'homme. [...] Pour la Réforme, la réponse de l'homme n'ajoute rien à l'appel de Dieu. Pour l'Anabaptisme, la réponse de l'homme est le complément indispensable de l'appel de Dieu²⁵. » Nous sommes plutôt d'accord avec la description de Leuba, même s'il exagère dans les deux sens. Nous penchons pour la position « anabaptiste » telle qu'elle est décrite sans penser pour autant retomber dans un salut par les œuvres.

A notre avis, la question est christologique et concerne la signification de l'incarnation. La question peut être posée de la manière suivante : l'importance de l'incarnation se trouve-t-elle seulement dans le sacrifice de la croix et dans l'accomplissement du salut (et donc dans la justification gratuite du croyant) ? Ou bien, l'incarnation possède-t-elle aussi une signification éthique, sans rien ôter de l'œuvre de la justification ? Si nous affirmons la doctrine des deux natures (humaine et divine) du Christ, il nous est difficile d'écarter une signification normative aux enseignements et aux actes de Jésus²⁶.

Il s'agit donc de bien articuler la relation entre le « Jésus donné pour nous » (de Luther) et le Jésus qui se pose en modèle, qui enseigne le Sermon sur la montagne. Pour Luther et pour beaucoup de « protestants »²⁷ depuis, c'est le « Jésus donné pour nous » qui prime.

Il nous semble que l'articulation entre ces deux visions du Christ s'opère par la croix. Car il y a une relation entre le Christ sur la croix manifestant le don gratuit de l'amour de Dieu et le Jésus qui dit « si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il renonce à lui-même et prenne sa croix » (Mt 16,24). La croix n'est pas un événement sotériologique complètement isolé de la manière dont

²⁴ « Les entretiens luthéro-mennonites, 1981-1984 », *Les cahiers de Christ Seul*, n° 16, juillet 1984, pp. 35-36.

²⁵ Leuba (II), pp. 19-20.

²⁶ Voir John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom : Social Ethics as Gospel*, University of Notre Dame Press, 1984, pp. 8-9.

²⁷ Mais c'est aussi le cas de beaucoup d'évangéliques qui ne s'intéressent pas à l'enseignement éthique de Jésus et du Nouveau Testament.

l'homme Jésus a vécu et enseigné. Elle est aussi l'aboutissement de la manière de vivre et de l'enseignement du Christ, elle est un choix de vie opéré en connaissance de cause. Choix de vie de Jésus proposé ensuite à ses disciples.

Il y a donc une relation étroite entre la foi et l'éthique et cette relation se trouve résumée dans la croix. Celle-ci est à la fois l'événement sotériologique « une fois pour toutes » ainsi que l'objet et le contenu de l'enseignement du Christ (et des apôtres)²⁸.

On ne peut pas si facilement séparer doctrine et vie, comme le voudraient Luther et beaucoup plus récemment Leuba. Dans cette perspective, la doctrine doit être pure tandis que la vie est ambiguë. L'implication, c'est que la théologie de la Réforme commence par la doctrine tandis que l'anabaptisme ne serait qu'une théologie de vie ou d'expérience et donc anthropocentrique.

Mais peut-on aussi facilement séparer doctrine et vie ? Notre compréhension de Dieu, notre théologie, nos sacrements, seraient-ils moins marqués par le péché que le reste de notre vie ? La position anabaptiste n'est pas celle qui affirme la priorité de la vie sur la doctrine, mais celle qui pense qu'une doctrine saine aboutit à une vie changée²⁹. On connaît l'arbre par ses fruits. Evidemment l'arbre précède, il est fondamental, comme la doctrine si on veut, mais « un bon arbre ne peut pas porter de mauvais fruits » (Mt 7,18). « Il ne suffit pas de me dire : Seigneur, Seigneur ! pour entrer dans le Royaume des cieux : il faut faire la volonté de mon Père qui est aux cieux » (Mt 7,21).

Cherchons à répondre à une dernière objection de Leuba : « L'Evangile ne saurait donc être prêché comme une exigence, comme un commandement, comme une loi... Comment demander à quelqu'un qui n'a pas encore la foi d'accomplir les œuvres de la foi³⁰ ? »

Bonne question. Notre réponse consiste à en poser une autre. Comment comprendre le résumé de la prédication de Jésus tel qu'il nous est présenté dans les Evangiles : « Le temps est accompli, et le Royaume de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Evangile » (Mc 1,14) ? Il y a ici en même temps la grâce, une bonne nouvelle, et une invitation à la conversion et à changer de vie. Il est d'ailleurs intéressant de noter que l'appel à la conversion précède l'appel à la foi (du moins il y a les deux choses en même temps). Nous sommes d'accord ; la grâce prime, mais

²⁸ Voir John H. Yoder, *Jésus et le politique*, Lausanne, P.B.U., 1984.

²⁹ Il ne s'agit pas de perfectionnisme.

³⁰ Leuba (II), p. 23.

elle s'accompagne d'un appel, appel à la conversion, appel à suivre le Christ, appel à prendre sa croix, appel à aimer, même ses ennemis.

Il s'agit de concilier la doctrine de la justification et une éthique de la *Nachfolge Christi*. Sans la grâce, l'éthique devient une prison intolérable. Sans l'appel à suivre le Christ, la grâce devient une « grâce à bon marché ». Le Christ qui sauve, c'est en même dans le Christ que nous suivons.

