

Église et cité

Petit panorama des éthiques chrétiennes avec leurs attaches herméneutiques¹



par **Henri BLOCHER**,

Professeur à la Faculté Libre de Théologie Évangélique de Vaux-sur-Seine.

Évangile selon saint Jean 17,15-17

Sur le rapport des chrétiens au « monde », comment se sont prononcées ou disposées les éthiques chrétiennes – c'est-à-dire professées en chrétienté, au nom du christianisme ? Le survol, forcément simplificateur² (ce n'est pas la pédagogie seulement, mais la pensée qui requiert le schématisme, pourvu qu'on en garde conscience) s'ordonnera selon le degré de liaison : de la plus forte identification à la plus pure séparation.

Les « attaches herméneutiques » seront aperçues au passage : il ne s'agira pas d'analyse technique ou même détaillée, mais d'évoquer le style de la lecture biblique et les thèmes privilégiés ; pour les divers types, le lien à l'Écriture est plus ou moins lâche ou serré, mais on l'observe encore chez ceux qui s'éloignent beaucoup de la bibliologie orthodoxe.

¹ Le style, les orientations et autres caractères du recours à l'Écriture Sainte.

² L'ampleur et la rapidité de la description panoramique et typologique qui m'est demandée m'exonère de l'obligation de fournir des références bibliographiques – il en faudrait tant qu'elles enseveliraient auteur et lecteur ensemble !

1. La chrétienté constantinienne

La chrétienté constantinienne, ou plutôt « théodosienne » (car c'est Théodose qui a fait du christianisme la religion d'Etat), unit le trône et l'autel – ou, dit avec une pointe irrévérencieuse, le sabre et le goupillon. Elle pose un seul *corpus christianum*, qui est la société, qui est l'Eglise. Elle respecte ce qui fut l'évidence pour toutes les cultures anciennes : la cité, au sens large, l'ensemble collectif dominant au sein duquel se déroule la vie publique, « tient » par la religion ; les valeurs religieuses, voilà l'indispensable ciment social. Les difficultés présentes de nos sociétés religieusement pluralistes, en proie aux « communautarismes » marqués par les croyances et les rites, suggèrent *a contrario* que la vieille conviction n'était pas si sottise : du point de vue de l'anthropologie³.

Les versions du premier modèle ont été fort nombreuses, surtout si l'on inclut, comme il est juste de le faire, les versions « mitigées », qui modèrent l'identification du christianisme et de la cité, ou la dissimulent sous le voile du discours officiel. La ligne eusébiennne (d'Eusèbe de Césarée) a prévalu dans l'Empire d'Orient : Constantin, « évêque du dehors », révérend comme un saint dans l'Eglise orthodoxe, régent la foi (il décide et convoque Nicée), et ses successeurs jouent naturellement le rôle décisif dans les affaires ecclésiastiques – la foule indocile des moines fera le seul contre-pouvoir. En Occident, Ambroise de Milan ose résister frontalement à l'empereur (alors hérétique) et marque ainsi la distinction de l'Eglise et de l'Etat ; Rome n'étant plus capitale politique (mais gardant un grand prestige), son évêque conforte son pouvoir propre, qui va croissant tandis que l'Empire d'Occident se délite ; il peut revendiquer la suprématie sur le pouvoir politique lui-même – c'est la théorie des « deux glaives », spirituel et temporel, suivant

³ On se rend compte que la condition de la « laïcité », de son degré de réussite, dans la France moderne, a été l'absence d'un pluralisme fort, même après le second « seuil » selon les catégories de Jean Baubérot. Pour le premier seuil, c'est l'évidence : la référence officielle reste « théiste » (monothéiste), la religion est recommandée, même si l'Etat ne prend plus parti pour telle version de la tradition juive et chrétienne. Le second seuil marque un retrait, dans la neutralité et l'abstention, mais, de fait, même la libre-pensée reste imprégnée de valeurs et de schèmes chrétiens ; si la foi personnelle se raréfie, l'influence culturelle du christianisme reste hégémonique. La laïcité « marche » assez bien. Nous assistons à la fin de ce régime.

l'interprétation allégorique de Luc 22,38 due à saint Bernard de Clairvaux, et l'on peut parler de « Césaropapisme » ; cette version ne fonctionnera jamais sans âpres résistances et les théoriciens romains des temps modernes lui apporteront plus que des nuances. Dans le sillage de la Réformation, c'est l'érasianisme de Thomas Lieber (zwinglien à l'origine, 1524-1583) qui affirme le plus fort la logique théodosienne, confiant au magistrat la discipline ecclésiastique (aux effets sociaux si puissants, à l'époque) ; ses arguments germeront dans le sol anglais – un parti érastien s'agitera dans l'Assemblée de Westminster. Plus près de nous, on peut discerner une version du modèle dans la « religion civile » que des sociologues ont étudiée aux Etats-Unis, soit libérale (christianisme atténué, vaguement déiste, que l'*establishment* se doit d'honorer), soit fondamentaliste (dans les Etats du Sud, le « Bible Belt »⁴) : la religion d'Eglises prédominantes fait partie de la vie publique.

Attaches herméneutiques

Comment les théologiens et les éthiciens du modèle constantinien/théodosien recourent-ils à l'Écriture ? Quant aux versions anciennes, il faut souligner que l'autorité des Écritures canoniques est pleinement reconnue mais que d'autres facteurs la neutralisent *de facto* (on soupçonne qu'il le faut pour que le modèle s'impose, tant on aurait du mal à le faire sortir du Nouveau Testament) : l'autorité « magistérielle » de la hiérarchie ecclésiastique (matériellement même, peu de fidèles ont accès direct à l'Écriture) et de sa tradition, qui se superposent ; la domination de l'exégèse allégorique, qui détourne aisément la pointe du sens propre. Dans des versions plus modernes, ressortent l'appui sur le « sens commun », dont on lit les « évidences » entre les lignes sans grand souci de se justifier (la répulsion à l'égard de lectures irréalistes, voire subversives, en tient lieu), et l'assurance de lire pareillement les desseins providentiels dans l'écheveau des événements (de Bossuet à George Walter Bush ?). Les versions modernes

⁴ Le « Bible Belt » est la vaste région de Sud des Etats-Unis (Sud et Sud-Est) où les évangéliques ou fondamentalistes, fervents de la Bible, sont très nombreux. L'expression se modèle sur celle des géographes qui parlent de « Corn Belt » pour la « bande » ou « ceinture » de régions productrices de céréales.

libérales se laissent ouvertement déterminer par le *Zeitgeist*⁵ : la théorie s'en formule dans les herméneutiques qui attribuent le sens, ou le principal du sens, à l'invention du lecteur, ou lui donnent pour norme le consensus de la communauté réceptrice ; la forme la plus modérée, d'allure conservatrice, en serait la théologie « post-libérale » de Yale, avec George Lindbeck : elle voit dans la doctrine, donc l'interprétation reçue, le « jeu de langage » propre à *telle* Eglise.

2. La théonomie réformée

Une aile, ou une frange, de l'orthodoxie réformée aujourd'hui, se pare du nom « théonomiste » : elle a su miser sur un trait essentiel de la pensée calvinienne et calviniste. On peut le lui reconnaître, sans donner au terme le sens étroit ou partisan. Au sens large, « théonomie » (de *théos*, Dieu, et *nomos*, loi) convient pour caractériser le second modèle des rapports des chrétiens et du monde.

Le modèle zwinglien, et surtout, calvinien/calviniste a émergé du sein de la chrétienté « constantinienne » et garde une parenté avec le premier. Ce serait une erreur, cependant, de le confondre avec lui. Il montre une vigueur critique beaucoup plus prononcée, au point de friser l'utopie : le projet de réforme s'étend à la vie sociale avec une audace presque révolutionnaire. Bien que le peuple entier soit pensé « chrétien », en alliance avec Dieu, la distinction des deux instances ou institutions, l'Etat et l'Eglise, est marquée (avec des tensions incessantes dans la Genève de Calvin). Au XX^e siècle, la théologie réformée a encore creusé l'écart en renonçant à exiger que le magistrat punisse les infractions à la *première* table de la loi (du décalogue), celle qui concerne le culte. Elle a fait ainsi un pas dans la direction de la *révision* baptiste (le baptême est issu du tronc réformé), qui sépare encore plus nettement l'Eglise et l'Etat, et surtout le peuple de l'Eglise et celui de la nation, mais reste foncièrement théonomiste.

⁵ C'est l'esprit de l'époque, mais tel qu'il habite la majorité des *intellectuels* (desquels les théologiens font partie) : du coup, il peut se payer le luxe d'apparaître comme contestataire et subversif à l'égard de l'ordre (du désordre) établi dans la société, tout en constituant un *establishment* typique.

Le choix du titre de « Seigneur » comme *quasi* nom propre du Dieu biblique est reçu dans toute sa force. Prédomine le sens de l'Autorité seigneuriale, qui donne le plus grand poids à la loi et au commandement. Le schème-clé s'emprunte à Romains 13 : celui de la délégation d'autorité⁶. Il implique une limitation de la sphère de l'autorité toujours dépendante, et dont l'exercice sera soumis au jugement final ; cette limitation permet la résistance, par motif de conscience, quand l'autorité humaine outrepassé les bornes de sa compétence ; elle peut justifier l'insurrection contre le tyran (comme on l'énonce après Théodore de Bèze), ce loup contre lequel les autorités subalternes ont le mandat de protéger les brebis commises à leur charge⁷. Deux notes ressortent quant à la vision de l'humain : la persuasion « réaliste » de son inclination au mal, que les intentions généreuses ne doivent jamais oublier (sous peine de paver l'enfer !) ; l'accent sur la responsabilité individuelle, dont l'application éducative a produit le type de la personnalité protestante.

Attaches herméneutiques

L'herméneutique de la crainte du Seigneur, de ceux « qui tremblent à sa Parole » (Es 66,2) est, sans surprise, une herméneutique de la (libre) soumission. On ne peut guère nier ses affinités juridiques⁸. Du coup, l'entreprise prend pour cible *le* sens voulu par l'auteur, le sens « vrai et naturel » selon les conventions du langage, dans la situation de l'énoncé : l'exégèse

⁶ On en lit une expression parfaite dans sa claire densité sous la plume de Pierre COURTHIAL, « Parole de Dieu et pouvoirs », dans *Ichthus* n° 22-23, avril-mai 1972, pp. 12-24, 33-36.

⁷ Sur la théologie politique des calvinistes après Calvin, cf. Oliver & Joan Lockwood O'DONOVAN, sous dir., *From Irenaeus to Grotius. A Sourcebook in Christian Political Thought 100-1625*, Grand Rapids/Cambridge, Eerdmans, 1999, en particulier pp. 556s., pp. 711-722 (les *Vindiciae, contra tyrannos*, introduction et trad. partielle), pp. 757-770 (Johannes Althusius, introd. et extraits). Sur Th. de Bèze, compte rendu précis de T.M. PARKER, *Christianity and the State in the Light of History*, New York, Harper & Bros., 1955, pp. 162ss. Le marxiste Ernst Bloch s'était intéressé à ces théologiens, *La Philosophie de la Renaissance*, Paris, Petite Bibliothèque Payot 241, pp. 146-149.

⁸ Cette observation ne se veut pas péjorative ! Je rappelle que Hans-Georg GADAMER valorise finement l'interdépendance, à l'origine, des herméneutiques philologique, juridique et théologique : *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, tr. d'Etienne Sacre revue par P. Ricœur, Paris, Seuil, 1976, pp. 149s. (correspondant à la p. 292 de l'édition allemande de 1965).

se veut « grammatico-historique », seule façon d'éviter la surimposition au texte de la pensée des interprètes, trop humains. Une puissante superstructure de théologie biblique et systématique guide et encadre l'interprétation, jouant le rôle de l'« analogie de la foi » selon Rm 12,6 : la théologie de l'alliance⁹ (autrement dit « fédérale »). Elle conduit à « homogénéiser » les deux Testaments – c'est ce trait que le baptême classique atténue et assouplit. Chez les « théonomistes » au sens récent et restreint s'ajoute la volonté intrépide d'aller jusqu'au bout des conséquences logiques, sans craindre les oppositions radicales.

3. La dialectique de la présence au monde

Karl Barth, de nouveau, incontournable ! Il ne faudrait pas négliger sa phase, importante, de militantisme aux enseignes du christianisme social, avec ses contributions à la revue *Die christliche Welt* et l'influence de Christoph Blumhardt (Blumhardt le Jeune) : il se définissait alors comme théologien socialiste¹⁰ et il est même « entré au parti social-démocrate »¹¹ ; l'empreinte ne s'en est jamais effacée ; elle transparait dans la dissymétrie de son attitude après la II^e Guerre mondiale, indulgente pour le bloc soviétique, fort critique pour les nations « capitalistes ». C'est après la période chrétienne-sociale, cependant, que Barth forge un nouveau modèle, « dialectique » par sa combinaison insistante du *oui* et du *non*. Il dresse d'abord l'antithèse véhémement de Dieu et du monde, mais il la renverse aussitôt,

⁹ Il est intéressant de noter les circonstances de sa première esquisse : Zwingli en a tracé les linéaments pour contrer la critique anabaptiste du baptême des nourrissons, dès 1524, dans son *Wer Ursache gebe zu Aufruhr* ; Pilgram MARPECK a élaboré une réplique anabaptiste, théologie antithétique des alliances, dès 1531-1532 (d'après Rollin Stely Armour, *Anabaptist Baptism: A Representative Study*, Studies in Anabaptist and Mennonite History 11, Scottsdale, PA, Herald Press, 1966, pp. 36s. et 114).

¹⁰ « Auf das Reich Gottes warten », *Der freie Schweizer Arbeiter*, n° 47, 1916, pp. 176-177, cité par Eberhard BUSCH, *Karl Barth & the Pietists. The Young Karl Barth's Critique of Pietism and Its Response*, trad. par Daniel W. Bloesch, Downers Grove, Illinois, InterVarsity Press, 2004, p. 33 (original allemand publié à Munich en 1978).

¹¹ D'après Henri BOUILLARD, *Karl Barth. T. III : Parole de Dieu et existence humaine, 2^e partie*, Paris, Aubier, 1957, p. 262.

en refusant de se *fixer* en l'un des moments, négatif ou positif, comme aussi en répudiant l'idée d'un équilibre entre eux. Il proclame le triomphe de la grâce, mais celle-ci reste « assaisonnée » de jugement. Le résultat, pour l'exercice des responsabilités chrétiennes dans un monde réconcilié en Christ mais toujours condamné en lui-même, sera le renoncement à établir ici-bas la *Gleichung* du Royaume mais l'effort pour y promouvoir ses *Gleichnisse*¹² : *Gleichung*, que les dictionnaires traduisent « équation » (et, ici, Bouillard, « homogénéité ») suggère la réplique exacte, le fac-similé, tandis que *Gleichnis* est le terme courant pour « parabole » (Bouillard indique l'usage, par Barth, dans le même sens de *Spiegelbild* et d'*Analogon*¹³). La légitimation de l'Etat se fonde sur la soumission et récapitulation par Jésus-Christ des « autorités » (celles d'Ephésiens 6, confondues avec celles de Romains 13 en *Rechtfertigung und Recht*, de 1938, surtout chap. 2) dont il fait partie : il sert donc le dessein du Christ et le chrétien s'y soumet, sans compétence sur la vérité, cependant (Jn 18,38 invoqué), et à titre pénultième : « Il faut que la grâce elle-même prenne et garde l'aspect d'un ordre sans grâce »¹⁴. Jean Baubérot interprète le succès du barthisme en France, à partir de la troisième décennie du siècle, comme une réaction habile à la sécularisation : « ... les traces sociales de l'attestation de Dieu ont tendance à disparaître. Plutôt qu'entretenir une nostalgie de telles traces (ou idéologiser leur disparition), il est plus dynamisant de les disqualifier théologiquement », d'autant plus qu'on se donne les commodités de la dialectique et sa virtuosité vertigineuse, « Je t'aime, moi non plus »¹⁵. Le refus de la fixation (possession de la vérité) n'empêche pas les prises de position : la dialectique exclut toute séparation simple et stable entre le

¹² BOUILLARD, *op. cit.*, p. 268.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Dogmatique* II, 2**, trad. par F. Ryser, Genève, Labor & Fides, 1959, p. 220. L'affinité est ici intéressante avec la catégorie des réalités « avant-dernières » dans l'*Ethique* de D. BONHOEFFER.

¹⁵ « L'Emergence d'une orthodoxie nouvelle au XX^e siècle. Les causes de l'apparition du mouvement barthien en France », *Etudes Théologiques et Religieuses* 66, 1991, pp. 408, 411s.

politique et le religieux¹⁶, si bien que Barth est prêt à diviser les Eglises sur la question du réarmement de l'Allemagne¹⁷.

On retrouve la dialectique chez Jacques Ellul, barthien original. Il me semble plus traditionnel (plus proche de Calvin) quant à l'ordre Création-Chute-Rédemption, mais la chute devient une telle mutation *métaphysique*, affectant l'être créaturel, que le jeu du *oui* et du *non* est inévitable. La technique, la ville, rigoureusement étrangères à la création originelle, paraissent *essentiellement* mauvaises ; elles sont cependant, par un prodigieux renversement dialectique, *assumées* par le Christ réconciliateur, et se retrouvent intégralement dans la plénitude finale. Dans le temps présent, le *oui* et le *non* s'entremêlent dans l'attitude proposée aux chrétiens : si l'œuvre d'Ellul démasque brillamment les idoles de la modernité, il ne trace guère de ligne ferme pour l'action. Le balancement de ses deux livres *Présence au monde moderne* (1948), puis, une quinzaine d'années plus tard, *Fausse Présence au monde moderne* (1963), qui élevait le *non* contre l'interprétation fort répandue du *oui* entendu dans le premier ouvrage, en fournit l'illustration.

Attaches herméneutiques

L'Écriture est aimée, respectée dans une large mesure, mais sans retour à la doctrine orthodoxe de son inspiration : elle n'est pas *en elle-même* Parole de Dieu, elle le devient par un événement paradoxal dans lequel la forme contredit le contenu et qui ne tombe pas sous les prises humaines, *ubi et quandum visum est Deo* (où et quand il plaît à Dieu). Son texte comporte erreurs (y compris théologiques) et contradictions, ce qui justifie le traitement historico-critique ordinaire, même si celui-ci passe à côté de l'essentiel. L'interprétation, qui vise l'Objet du témoignage (Objet non possédé), fait une place prépondérante à l'intuition théologique ; Pierre Barthel jugeait central, pour l'herméneutique barthienne, le rôle de la

¹⁶ *Dogmatique II*, 2**, p. 230 (et l'allemand, *Kirchliche Dogmatik II*, 2, p. 817, est peut-être même un peu plus fort).

¹⁷ *Politische Entscheidung in der Einheit des Glaubens*, Munich, 1952, cité par BOUILLARD, *op. cit.*, p. 278.

« fantaisie divinatoire »¹⁸ : elle contribue, à coup sûr, au chatolement du texte barthien !

4. Les deux « régimes » luthériens

La pensée de Luther bondit par antithèses et, dans ce sens – qui reste loin du sens qui convient pour Karl Barth ou pour un barthien luthérien comme Eberhard Jüngel – peut mériter l'adjectif « dialectique ». L'opposition catégorielle de la Loi et de l'Évangile, dont le *discrimen* est le principe même de la saine théologie, joue sans doute le rôle capital. Elle se prolonge dans les antithèses de l'extérieur et de l'intérieur, de la vue et de la foi (qui vient par l'ouïe) – et dans celle des Deux Règnes ou Régimes (Luther peut parler de *Reich* ou de *Regiment*), celui de César (mondain ou temporel, *weltlich*) et celui de Dieu ou Christ (spirituel, *geistlich*). Les lois qui les gouvernent diffèrent (presque) du tout au tout, mais il ne faudrait pas imaginer que le royaume de César, parfois même dit « du Diable », échappe à la souveraineté de Dieu : il est, au contraire, le « masque » (*larva*) de sa sainte Colère – il correspond à la Loi, dont le Dieu redoutable (*nôrà'* !) foudroie du Sinaï.

Que devient l'Église selon ce modèle ? La dualité la traverse. La *Kirche*, l'institution établie du système de chrétienté, appartient au régime extérieur ; c'est pourquoi, la responsabilité en incombe au prince, ce frère aîné, auquel la réformation luthérienne reconnaîtra le *jus reformandi*, acceptant aussi la règle qui sanctionne le choix religieux de l'autorité politique pour tout le territoire de sa compétence : *ejus regio, cujus religio*. L'*ekklèsia*, et Luther prend soin, dans sa traduction du Nouveau Testament, de ne jamais rendre le mot par *Kirche* (mais par *Gemein[d]e*, communauté), union des cœurs croyants dans l'Esprit, est invisible dans son essence, et relève

¹⁸ *Interprétation du langage mythique et théologie biblique. Étude de quelques étapes de l'évolution du problème de l'interprétation des représentations d'origine et de structure mythiques de la foi chrétienne*, Leyde, E.J. Brill, 1963, p. 138. Il traduit ainsi *divinatorische Phantasie* dans la *Kirchliche Dogmatik* III, 1, pp. 98-100 ; la traduction française (de F. Ryser) *Dogmatique* III, 1, Genève, Labor & Fides, 1960, pp. 97-99, emploie plusieurs fois « imagination » (traduction normale de *Phantasie*) et parle de « manière divinatoire et poétique ».

du Règne du Christ. L'existence du croyant est pareillement double, réglée par la Loi dans l'ordre extérieur et l'Évangile dans sa motivation spirituelle¹⁹. On attribue habituellement à ce schème le conservatisme luthérien en matière politique.

Le piétisme, dont les racines plongent profondément dans l'expérience et la prédication de Luther, maintient, voire accentue, la disjonction des Deux Règnes. Mais il compense par une double activité éducative et caritative, intense et sur une grande échelle, qui n'a pas été sans conséquence socio-politique (il faut dénoncer la caricature encore courante). Cette nouveauté activiste paraît liée à la promotion de l'individu et la perte de prestige de l'institution extérieure, de la *Kirche*. Elle n'induit pas, cependant, de doctrine nouvelle de la réformation du « monde » ; le monde « gît dans le Malin », et la mondanisation, voilà l'ennemi. Les rejetons du piétisme conforteront encore le trait en s'appuyant sur les prophéties d'allure pessimiste, celles qui ne laissent guère attendre avant la parousie qu'une dégradation de mal en pis, avec l'apostasie et l'Antichrist.

Attachés herméneutiques

L'Écriture est lue avec confiance et ferveur, à la lumière d'intuitions vives, qui ont touché le « cœur » (pour Luther, ce sont ces *belle und klare Worte*, paroles claires et lumineuses, dont le sens, qui l'a saisi, ne souffre aucune discussion²⁰). L'appui des textes est très important, mais le souci d'une exégèse contextuelle et « objective » moins poussé. On investit peu dans l'effort systématique, par méfiance pour la raison et (chez Luther en tout cas) par goût du paradoxe.

¹⁹ Les O'DONOVAN résumant, *op. cit.*, p. 583 : « In *The Sermon on the Mount*, a published exposition of Jesus' address, based on sermons delivered in Wittenberg between November 1530 and April 1532, he [Luther] conceives the Christian individual as two persons : a *Christ-person* subject only to Christ's commands and a *Weltperson* caught up in a network of social obligations. »

²⁰ J'ai essayé une synthèse sur « Luther et la Bible », (entre autres) dans *Dieu parle ! Etudes sur la Bible et son interprétation*, sous dir. Paul Wells, Aix-en-Provence, Kerygma, 1984, pp. 127-141.

5. L'antimondanité anabaptiste

La tradition anabaptiste va le plus loin dans la séparation d'avec le « monde », domaine du Diable (1 Jn 5,19 est pour elle un texte décisif). Elle dépasse le rejet du constantinisme, avec son emblème, le baptême des nourrissons. Elle va jusqu'au retrait de fait, surtout dans une deuxième phase de l'existence du mouvement ²¹ (malgré Jn 17,15) : en partie contraint par la persécution, le seul asile offert par quelques princes plus tolérants (et avisés) se trouvant dans les régions inhospitalières que les travailleurs anabaptistes surent transformer et mettre en culture ; en partie par l'effet des tendances doctrinales. Le mennonite représentatif Robert Friedmann estime que « l'idée-noyau du Royaume de Dieu comportait plusieurs conséquences possibles, comme le retrait hors du 'monde'... », et c'est elle « seule qui rend compte du repli dans des lieux retirés comme la Moravie, la Russie, l'Ouest américain et même le Paraguay, où l'on pouvait servir son Dieu sans compromis »²². Les articles 3 et 4 de la Confession de foi de Schleithem parlent de l'appel à sortir du monde et des fidèles qui l'ont fait ²³. Cette même confession, le document le plus autorisé, interdit aux disciples du Christ la participation aux institutions du monde, la magistrature (porteuse du glaive) et le serment (art. 6). Le rapport du vrai chrétien au monde est « martyr ».

Au XX^e siècle, des conditions historiques nouvelles ont favorisé l'émergence d'un « néo-anabaptisme ». La fin de l'isolement géographique et social ; la constitution d'une strate nouvelle d'intellectuels, aux brillantes carrières universitaires ; le changement d'orientation de nombreux intel-

²¹ Comme me le rappelle utilement M. Claude Baecher.

²² Robert FRIEDMANN, *The Theology of Anabaptism*, Studies in Anabaptist and Mennonite History 15, Scottsdale, PA, Herald Press, 1973, pp. 51 puis 43 (45 : « Anabaptism existed at the edge of civilization »), l'exception étant celle des mennonites hollandais (p. 48 n. 22) qui se sont embourgeoisés (et sont devenus doctrinalement libéraux). C'est une ironie de l'histoire que le retrait au Paraguay, par exemple, mais aussi dans certains secteurs amish aux Etats-Unis, ait abouti à la réalisation d'une société tout entière anabaptiste, avec une union plus étroite du politique et du religieux que sous Théodose ! *Coincidentia oppositorum* !

²³ FRIEDMANN, *ibid.*, cite aussi, p. 39, les Articles des Huttérites, probablement écrits par Peter Walpot vers 1577, qui usent d'une expression semblable (IV/70).

lectuels du *monde* (occidental, en tout cas), venant, avec leur pacifisme et leur écologisme à la rencontre des anabaptistes si longtemps exclus : tout cela a stimulé un renouvellement des perspectives. Le néo-anabaptisme trouve une place pour un témoignage chrétien rendu à l'Etat, de type positif (la *marturia* se dédramatise, et passe du sang aux suggestions) : le penseur le plus éminent semble en avoir été John Howard Yoder, qui n'a pas été sans subir l'influence de Richard Niebuhr²⁴. Des réactions vétéromennonites véhémentes, comme celle de Samuel Gerber, ancien directeur de l'Ecole du Bienenberg, face à Ronald Sider, à Strasbourg en 1985, avertit que la modernisation « néo » n'est pas agréée de tous²⁵.

Attaches herméneutiques

Dans l'anabaptisme ancien, l'usage de l'Ecriture répond à un bibli-cisme délibérément naïf : les subtilités des doctes, des sages et intelligents selon le monde, valent autant d'échappatoires pour éviter le « prix de la grâce », le coût de la suivance de Jésus. Le Nouveau Testament s'oppose à l'Ancien, dans un climat volontiers apocalyptique : la fin est proche, dont les grandes tribulations du petit troupeau fidèle attestent l'imminence. En l'absence de théologiens formés, dans des groupes socialement autarciques aux liens familiaux, le contrôle communautaire est déterminant. Chez les néo-anabaptistes, la situation est plus complexe : certains maîtrisent une haute technicité, mais l'allégeance confessionnelle ou dénominationnelle paraît peser beaucoup plus qu'ailleurs ; la représentation qu'on se fait des autres chrétiens, en particulier luthériens et réformés (anciens persécuteurs, il est vrai), est nettement déformée. Chez quelques-uns le lien à l'Ecriture se relâche (souvent sous le couvert d'une polémique anti-fondamentaliste). L'aversion à l'égard de la « violence » éclipse celle des anciens à l'égard du « monde ».

²⁴ L'ouvrage théorique le plus éclairant à mes yeux le montre, *The Christian Witness to the State*, Institute of Mennonite Studies Series 3, Nelson, KS, Faith and Life Press, 1977 [1964]. L'influence de Niebuhr est reçue avec critique.

²⁵ S. Gerber a publiquement traité R. Sider de « faux docteur ». Par la suite, dans *Christ Seul*, il a regretté cette expression « trop forte », mais confirmé qu'il pensait la « position malsaine ».

Ma typologie, qui laisse délibérément de côté les types gnostiques et cathares comme profondément non-chrétiens, aurait pu (aurait dû ?) ajouter un modèle « joachimiste » (de Joachim de Flore) et révolutionnaire, au nom de la liberté de l'Esprit. Jürgen Moltmann, toujours si prompt à saisir ce qui est dans l'air du temps, s'y est intéressé, et pourrait passer comme l'auteur d'une version actuelle. La difficulté consisterait à le situer sur l'axe choisi : on peut y voir une variété originale de la chrétienté constantinienne, faisant pareillement alliance avec l'idéologie dominante (libertaire et égalitaire, cette fois), pour le monde et l'Eglise à la fois ; mais on trouverait aussi des attaches avec le second, le troisième, voire le cinquième, modèles. . . . Avertissement qu'une typologie panoramique est comme une carte routière : à chacun de trouver son chemin, et le lecteur sait quelle est la boussole.



