

# LES GRANDES FRACTURES AU SEIN DU PROTESTANTISME

## Étude historique

par Jacques  
**BLANDENIER**  
enseignant au service  
des Assemblées  
Évangéliques de Suisse  
romande, Anières

Faire l'étude des fractures qu'a connues le protestantisme au cours de son histoire est douloureux. C'est pourtant un signe d'espérance que ce travail ait été confié à un pasteur d'une Eglise évangélique, et cela dans le cadre d'un cours mis sur pied par la Faculté de théologie de Genève où précisément, voici bientôt 180 ans, s'est produite sur le plan francophone la première grande fracture entre Réformés et Évangéliques.

Le sujet est vaste : hélas, les fractures sont nombreuses ! En parler succinctement est risqué. Raccourcis sélectifs, amalgames et généralisations pourront m'être reprochés. Mais comment y échapper sans se perdre dans les détails ? Dès lors, il m'apparaît honnête d'annoncer la couleur : rattaché au courant évangélique, je ne puis prétendre être neutre et nourrir l'illusion de l'objectivité. Mon intention est d'éviter de porter des jugements de valeurs trop hâtifs. Y parviendrai-je ? A chacun d'en juger au terme de sa lecture.

### *Deux remarques préalables*

1. Les fractures (le terme porte-t-il moins d'opprobre que celui de divisions ?) sont rarement causées par un affrontement d'idées à l'état pur. Des éléments historiques et politiques interfèrent. Des facteurs personnels et relationnels interviennent : peurs et méfiances, blessures et antipathies, réactions, rivalités et lutte de pouvoir... Et puis dans chaque « camp », il y a les extrémistes et les modérés, ceux qui cherchent la conciliation et ceux qui se complaisent dans les caricatures, ceux qui dressent des barrières et ceux qui construisent des ponts...

2. Dès ses débuts, la Réforme protestante a été *plurielle*. Luthériens et zwingliens ont échoué dans leur tentative de conciliation à Marbourg (1529), mais sans qu'il s'agisse d'une

« fracture » : ils n'avaient jamais été unis auparavant. Pour preuve, ces propos de Zwingli écrits en 1523 : « J'ai commencé à prêcher l'Evangile avant même d'avoir entendu prononcer le nom de Luther... Je ne veux pas que les papistes m'appellent luthérien car ce n'est pas Luther qui m'a enseigné la doctrine de Christ, mais la Parole de Dieu. Si Luther prêche Christ, il fait la même chose que moi... »

De son côté, l'Eglise anglicane n'est pas née non plus d'une division au sein de la Réforme : si Henry VIII s'est séparé de Rome, ce n'est ni pour des motifs théologiques, ni pour imiter Luther, auquel il était d'ailleurs fort hostile.

En fait, le protestantisme n'a jamais professé que la légitimité de l'Eglise tenait à son rattachement à une instance terrestre suprême unique, ni à une continuité historique institutionnelle avec l'Eglise des Apôtres. On peut remarquer en outre qu'aujourd'hui comme en d'autres temps, les divergences et les tensions provoquant ces fractures traversent les dénominations au moins autant qu'elles ne les opposent les unes aux autres. Du même coup, elles font émerger des sensibilités communes entre croyants de dénominations différentes.

### **Introduction : la Réforme contient en germe la diversité ultérieure du protestantisme**

Au cours de ses quatre siècles et demi d'existence, la Réforme a vu émerger une grande diversité de courants, provoquant ou non des divisions, donnant naissance ou non à de nouvelles dénominations ecclésiastiques. Or ces courants peuvent pour la plupart revendiquer une légitimité remontant à l'origine du protestantisme. Très schématiquement (mais non pas arbitrairement), on peut retenir trois lignes de force principales au XVI<sup>e</sup> siècle déjà, représentées par le luthéranisme, le calvinisme, l'anabaptisme :

*Martin Luther* est un prophète plus qu'un systématiseur ou un fondateur d'église. Le rôle de son expérience personnelle occupe une place importante dans son cheminement spirituel. Il y a une part de subjectivité dans ses commentaires de l'Écriture. Il parle de l'épître aux Galates comme de sa « Catherine de Bora » – nom de son épouse – car il est conscient d'entretenir avec cet écrit une relation de caractère éminemment affectif ! Chez Luther, la foi est une attitude du cœur, c'est le mouvement confiant du croyant vers son Dieu. Son *christocentrisme* accentué apparaît dans sa manière d'envisager le canon des Écritures : l'épître de Jacques est

une « épître de paille », parce que selon lui, elle ne conduit pas à Jésus-Christ.

*Jean Calvin*, c'est l'homme de l'*Institution de la Religion chrétienne*. Docteur et architecte de l'Eglise, commentateur de l'Ecriture s'effaçant devant l'analyse objective du texte. Lorsqu'il parle de la foi, il ne s'agit pas tant de l'attitude de l'homme devant Dieu que du donné révélé, du contenu auquel le croyant adhère. Son sens de la majesté divine donne un caractère *théocentrique* à son enseignement. Il accorde à l'ensemble de l'Ecriture, notamment l'Ancien Testament, une attention plus soutenue que ne l'a fait Luther. Fait significatif : il refuse le ministère pastoral à Sébastien Castellion qui conteste la canonicité du Cantique des Cantiques.

Quant à l'*anabaptisme*, il est plus difficile à classer, étant donné le caractère protéiforme du mouvement<sup>1</sup>. Nous pouvons néanmoins risquer la thèse que c'est par la place accordée au Saint-Esprit que le courant anabaptiste se caractérise par rapport aux Réformateurs. L'Eglise est formée uniquement de ceux qui, par la vie nouvelle reçue de l'Esprit, appartiennent déjà au Royaume de Dieu et sont en rupture avec le monde présent. Le Saint-Esprit habitant chaque baptisé, l'aspect institutionnel de l'Eglise et des ministères est écarté. C'est l'Esprit seul qui gouverne la communauté dont tous les membres sont frères. Les Réformateurs ont taxé d'illuministes les anabaptistes en raison de leur *pneumatocentrisme*.

Théocentrisme de Calvin, christocentrisme de Luther, pneumatocentrisme des anabaptistes. Accent calviniste sur l'objectivité et l'orthodoxie de la doctrine, accent luthérien sur l'expérience de la grâce et la relation vécue avec le Christ, accent des anabaptistes sur la rupture entre l'Eglise et la société civile, sur une ecclésiologie conforme à celle de l'Eglise primitive. Cet essai de typologie est simplificateur, mais la clé qu'il propose n'est pas sans utilité pour notre propos : au cours de l'histoire, les fractures dont a souffert le protestantisme sont presque toujours nées d'un affrontement entre ces divers courants.

D'autre part, lorsqu'on tente d'analyser le monde évangélique actuel, on est perplexe en constatant sa diversité et même ses tensions internes. C'est qu'en réalité, on réunit sous ce même label « évangélique » des sensibilités parfois peu compatibles. La typologie que nous avons esquissée contribue aussi à fournir une grille d'interprétation de cette diversité évangélique actuelle, même si les cartes sont distribuées un peu autrement qu'au temps de la Réforme.

---

<sup>1</sup> Selon l'expression du professeur E. G. Léonard.

C'est ainsi que certains évangéliques se démarquent essentiellement par leur souci d'une définition très précise des doctrines chrétiennes fondamentales et une interprétation littérale de l'Écriture. D'autres, moins sensibles à cet aspect doctrinal, mettent l'accent sur l'expérience spirituelle et la manifestation des dons de l'Esprit. Il y a parfois conflit entre ces deux « ailes » évangéliques, qui se suspectent réciproquement de subjectivisme ou d'intellectualisme. Il va de soi qu'il serait simplificateur de réduire le monde évangélique à deux « ailes » bien définies, voire opposées. Nous restons conscients qu'il y a toutes les nuances intermédiaires, et que d'autre part, on rencontre nombre d'intellectuels parmi les charismatiques, comme de nombreux fondamentalistes ouverts aux charismes et accordant une place importante à la foi en tant qu'expérience subjective. Globalement cependant, il y a là deux courants clairement identifiables.

Cependant, ni la tendance dite « fondamentaliste » ni l'option charismatique n'impliquent nécessairement la rupture avec le protestantisme historique. Par contre, certains évangéliques situent précisément leur identité dans leur conception « professante » de l'Église et dans son rapport au monde : cette dernière n'est formée que de chrétiens pouvant témoigner d'une conversion personnelle, d'où – fréquente source de tensions avec les Réformés – leur refus de reconnaître la validité de tout autre baptême que celui des adultes.

Pour la suite de notre exposé, nous donnerons la préférence à un plan chronologique, les différentes lignes de force relevées dans notre essai de typologie ayant produit des fractures à des périodes différentes de l'histoire du protestantisme. Suivant la position qu'on adoptera, ces fractures seront ressenties comme des protestations face à la carence ou à l'oubli d'une composante du message de la Réforme, ou au contraire comme une dérive d'un aspect authentique de ce message.

## I. L'ecclésiologie comme lieu de rupture

### *L'anabaptisme suisse face à Zwingli*

Cette fracture s'est produite dès les débuts de la Réforme zurichoise. La divergence sur la question du baptême est un point de fixation, mais non le fond de la question. D'ailleurs Ulrich Zwingli (1484-1531) écrivait à Vadian, encore en janvier 1525 : « Saluez tous les frères, dis-leur qu'ils ne doivent pas faire une grande histoire à propos du rejet du baptême des enfants. » Cependant

quelques semaines plus tard, Grebel, Blaurock, Manz, les pionniers anabaptistes, s'entre-baptisent chez l'un d'entre eux. A la fin de la même année, Zwingli publie un traité polémique sur la question du baptême. L'année suivante, Manz est noyé dans la Limmat : « Par l'eau il a péché, par l'eau il doit mourir »...

En fait, les anabaptistes suisses sont des proto-zwingliens<sup>2</sup>. Ils ont suivi Zwingli avec passion lorsque, jusqu'au début des années 1520, il commentait les Evangiles et spécialement le Sermon sur la Montagne, et ont voulu une application littérale immédiate de ce message. Le Réformateur zurichois a été effrayé par le radicalisme de ses disciples. Plus réaliste et pragmatique selon les uns, plus opportuniste et louvoyant selon les autres, il avait le souci d'entraîner les autorités et toute la population dans le courant de la Réforme. Il préférait aller moins vite, moins loin aussi, mais avec tous, quitte à niveler par le bas, alors que les anabaptistes exigeaient une soumission inconditionnelle à la lettre de l'Ecriture, quitte à se retrouver marginalisés – mais déchargés de la tâche illusoire de changer la société dans son ensemble. Zwingli, voulait réformer l'Eglise et la société du Moyen-Âge, les anabaptistes voulaient restituer l'Eglise des Apôtres, y compris, s'il le fallait, dans sa condition de minorité persécutée.

L'analyse de Jean Séguy, historien catholique français, se référant à la date du 21 janvier 1525 où furent administrés à Zurich les premiers baptêmes anabaptistes, est clarifiante : « Dès sa première heure, l'anabaptisme pacifique fut poursuivi et persécuté. Pourquoi ? Parce qu'il mettait en cause les bases même de la civilisation de chrétienté. En refusant tout droit aux Etats d'intervenir dans l'Eglise, dans la définition de la foi ou dans sa pratique, il créait en effet un domaine de non intervention où les Etats d'alors voyaient un danger. De plus, ils brisaient l'unité des groupes politiques basée sur l'unanimité de pratique et de croyance (religieuses entre autres), en exigeant, implicitement, la reconnaissance du pluralisme religieux. Or on sait que le principe de l'époque s'exprime ainsi : la religion du pays est celle de son prince (*cujus regio, ejus religio*). L'anabaptisme s'insurge, fût-ce pacifiquement, contre cet axiome politique essentiel. Dans d'autres domaines encore, les « frères », ainsi qu'ils s'appelaient entre eux, faisaient figure d'ennemis de l'ordre établi : ils ne voulaient point porter d'armes, ni assurer aucune charge publique, ni encore prêter serment. Que leur nombre se multipliât, et les pays qui les

---

<sup>2</sup> Nous nous bornons à évoquer cette aile évangélique non-violente de l'anabaptisme, estimant que le millénarisme et « l'illumination sanglant » d'autres courants taxés d'anabaptisme n'ont pas de descendants identifiables parmi les évangéliques actuels.

abritaient seraient livrés à l'anarchie. Au moins les politiciens voyaient-ils ainsi les choses. Le souci de pureté de l'Eglise menait à la non mondanité individuelle [...] pour aboutir finalement à une non participation aux aspects les plus immédiatement significatifs de la vie sociale : religion, contrats (serments), service militaire, activité civique et administrative. Contestataires dans tous les domaines, les frères plantaient les jalons d'une société très en avance sur leur siècle. On n'est plus du tout, avec eux, devant des aménagements d'une civilisation et d'une culture de chrétienté. [...] C'est que pour eux il n'y a plus d'Eglise fidèle. Il n'y a donc pas à re-former ou à réformer l'ancienne, mais bien à restituer le modèle néo-testamentaire. Dans la pratique, cela signifie qu'il faut mettre fin à une société basée précisément sur les relations intimes des Etats, de toute culture et des rapports sociaux avec une Eglise considérée comme radicalement infidèle. Aucun des Etats du XVI<sup>e</sup> siècle n'a voulu courir les risques impliqués dans ce programme<sup>3</sup>.

L'enjeu, on le voit, est la compréhension de ce qu'est l'Eglise dans son rapport avec le Royaume de Dieu et par conséquent dans son rapport avec le monde présent, l'Etat, la culture, la vie sociale. Sur ce plan, on peut parler de *Réforme radicale* à propos de l'anabaptisme<sup>4</sup>.

Nous avons relevé au début trois lignes de force caractérisant trois courants du temps de la Réforme. En fait, si les anabaptistes incarnent typiquement l'une de ces lignes de force, ils ne sont pas étrangers aux deux autres. Car en définitive, leur ecclésiologie dépend d'un souci d'orthodoxie, d'où leur interprétation littéraliste de la Bible<sup>5</sup> : ce sont les données bibliques

---

<sup>3</sup> « Anabaptisme et Réforme de l'Eglise au 16<sup>e</sup> siècle », Jean Séguy, *Christ seul*, janvier 1969, cité par J. Lambotte, in *Messager évangélique* n° 251, janvier 1975, pp. 162s.

<sup>4</sup> Cette qualification de « réforme radicale » est contesté par certains historiens. Le professeur Léonard remarque que, sous certains aspects, les anabaptistes furent moins radicaux que les Réformateurs. Selon Léonard, qui préfère le terme de « réforme latérale », « l'anabaptisme est héritier et représentant des mouvements spirituels du Moyen-Âge et avait beaucoup en commun avec le premier luthéranisme. » En effet, avec Valdo et Jan Hus (entre autres), les anabaptistes mettent l'accent plus sur l'enseignement du Sermon sur la Montagne et son exigence de perfection que sur l'épître aux Galates et son message de justification gratuite par la foi.

<sup>5</sup> F. Blanke, in *Messager évangélique* n° 251, Flavion, janvier 1975, pp. 170-171 : « Nous avons affaire chez Zwingli et Grebel à deux conceptions différentes, mais en soi possibles, du principe scripturaire. Autorité de l'Ecriture signifie, pour Zwingli : autorité souveraine du Christ, valeur suprême de la justification par la foi seule. En revanche, tout ce que l'Ecriture dit de la constitution extérieure de l'Eglise ne nous lie pas. Nous

concernant l'Eglise des Apôtres qu'ils veulent reproduire telles quelles. D'autre part, l'insistance sur la rupture entre l'Eglise et le monde découle du fait que la communauté anabaptiste est composée d'individus ayant fait la démarche d'une conversion et d'une appropriation personnelle du salut. Ils sont dès lors engagés sur la voie d'une sanctification qui produit, jusqu'au martyre, le non-conformisme au modèle proposé par la société ambiante.

A Zurich, l'affrontement entre Zwingli et les anabaptistes est inévitable et insurmontable, car de part et d'autre, on est en présence d'une conception globale cohérente de l'Eglise et de sa place dans le monde. Il n'en va pas de même chez les autres Réformateurs qui ont été plus sensibles à la tension, pour ne pas dire à la contradiction, entre une Eglise d'Etat et l'Evangile du crucifié.

### *L'évolution de Luther*

Lorsque Martin Luther (1483-1546) s'est rendu compte que l'Eglise catholique rejetait sa réforme, il n'a pas eu pour ambition d'en détacher des régions entières pour constituer une Eglise luthérienne territoriale. Il visait à rassembler en petites communautés ceux qui recevaient son message. En 1523, Luther écrit un traité pour encourager les chrétiens d'une même localité à se regrouper en communautés « confessantes ». Henri Strohl résume ainsi son propos : « Un groupe de croyants peut naître, même s'il n'y a dans une localité qu'un seul vrai croyant, à condition que celui-ci apporte courageusement son témoignage à son entourage encore incroyant. Là où il y en a plusieurs, ils doivent s'assurer le ministère d'un prédicateur qualifié. [...] Le droit

---

sommes ainsi, d'après Zwingli, liés à l'essence de l'Ecriture, c'est-à-dire au message de la grâce, mais non à la lettre, par exemple à l'organisation de l'Eglise primitive. Grebel et son groupe ne connaissent pas cette distinction. A leurs yeux, l'« intérieur » et l'« extérieur » de la Bible ont la même valeur. Fondé sur son interprétation de l'autorité de l'Ecriture, le groupe de Grebel a le courage de se retirer de l'Eglise multitudiniste réformée de Zurich et d'envisager la restauration d'une forme d'Eglise plus conforme au modèle du christianisme primitif, Eglise composée du petit nombre de ceux qui ont accédé à une foi personnelle en Christ et qui ont reçu le baptême à cause de cette foi [...]. Mais Grebel ne proclame pas seulement le devoir de sortir de l'Eglise nationale, il proclame celui de rompre avec la société civile. Il s'autorise du Sermon sur la Montagne pour imposer aux « chrétiens authentiques » l'obligation de refuser soit d'assumer une charge publique, soit de faire la guerre. »

et le devoir d'agir ainsi découlent du principe du sacerdoce universel et de l'ordre de le mettre en pratique<sup>6</sup>. »

Il ne tarde pas à constater que l'immaturité et l'ignorance de la majorité de ceux qui le suivaient empêchent la réalisation de telles communautés. Dans l'avant propos de son *Traité sur la messe allemande*, Luther dit souhaiter la création de petites communautés professantes qui pourraient devenir les « moteurs » de l'Eglise : « Ceux qui veulent être sérieusement chrétiens et confesser l'Évangile en actes et en paroles devraient s'inscrire nominalement et s'assembler à part, dans quelque maison, pour la prière, pour lire, pour baptiser, recevoir le sacrement et pratiquer les autres œuvres chrétiennes. [...] Mais, je n'ai pas encore les gens et les personnes pour cela » ; il faut donc attendre et « stimuler les autres à la foi, jusqu'à ce que les chrétiens qui prennent la Parole au sérieux se trouvent eux-mêmes et demandent qu'on s'occupe d'eux. Autrement, cela deviendrait un mouvement sectaire, si je faisais à ma guise<sup>7</sup>. »

En fait, l'adhésion des masses avait pris Luther de court. Il était parfaitement conscient de l'ambiguïté du courant : « La foule est et reste non-chrétienne, bien qu'ils soient baptisés et s'appellent chrétiens. » « Il n'y en a pas un sur mille qui soit vraiment chrétien », dit-il des paysans révoltés qui se réclamaient de son message libérateur. Mais, en même temps, il ne peut se résoudre à abandonner ces foules assoiffées. « Luther a rédigé en 1526 son traité sur l'ordonnance du culte. Il y dit que provisoirement le plus nécessaire est une prédication tout à fait élémentaire qui enseignerait à ces masses paganisées ce qu'elles doivent croire et faire pour devenir des chrétiens. Il compare ces masses à des *Lehrjungen*, des apprentis, des élèves<sup>8</sup>. »

Les pasteurs qu'il forme seront donc en fait des évangélistes portant la Bonne Nouvelle dans des paroisses qui chassent leurs curés. De ces paroisses auraient dû émerger une Eglise de croyants véritables.

La pression des princes sur lesquels Luther avait dû s'appuyer pour juguler les soulèvements paysans modifie de façon non prévue l'évolution ecclésiastique de la Réforme en Allemagne. On arrivera de fait, bien avant la Paix d'Augsbourg (1555) où il fut officiellement énoncé, au principe *Cujus regio ejus religio*. Un principe, évidemment, en totale contradiction avec la vision anabaptiste de l'Eglise. Le luthéranisme en arrive donc au même

<sup>6</sup> Henri Strohl : *Luther, sa vie et sa pensée*, Strasbourg, Oberlin, 1953, p. 192.

<sup>7</sup> Cité par G. Hammann, *Entre la secte et la cité, le projet d'Eglise du Réformateur Martin Bucer*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 384.

<sup>8</sup> H. Strohl, *op. cit.*, p. 193.

point que le zwinglianisme, mais poussé par les circonstances et dans une sorte d'inconséquence avec la pensée initiale de Martin Luther.

### *La tentative de synthèse de Martin Bucer à Strasbourg*

Converti en 1518 en entendant Luther à Heidelberg, le dominicain alsacien Martin Bucer (1491-1551) va devenir l'un des dirigeants de la Réforme strasbourgeoise. Ville libre, Strasbourg est aussi une ville d'ouverture et d'accueil, et de nombreux persécutés y trouvent refuge, dont des anabaptistes de toutes tendances. Bucer et son collègue Capiton s'efforcent de jeter des ponts avec les plus modérés d'entre eux. Ils ont conscience du bien-fondé, sur le plan biblique, de la revendication des anabaptistes à vouloir une discipline ecclésiastique. La véritable Eglise, pour Bucer, ce n'est pas la grande paroisse où il se scandalise de voir les « fidèles » participer à la sainte cène « *rups und raps durcheinander*<sup>9</sup> », mais les *Gemeinschaften*, des « groupes de maisons » formés de convertis qui s'édifient mutuellement et nomment leurs anciens sans l'intervention du pouvoir civil. Cependant, contrairement aux anabaptistes, Bucer conçoit ces communautés *au sein* des paroisses et non séparées d'elles. Ce type d'« Eglise à deux vitesses » n'a guère de support biblique, et comporte de réels dangers. N'empêche que dans le contexte du XVI<sup>e</sup> siècle, c'était, de façon pragmatique, une tentative de prise en compte à la fois des responsabilités de l'Eglise envers la totalité de la société, et de la nécessité de l'exercice d'une discipline conforme à la vocation du peuple du Dieu Saint. Malheureusement, Bucer n'a eu que très peu de temps pour convaincre les magistrats et pour parvenir à une mise en pratique de son projet. Par contre à Francfort, dès 1528, le Landgrave de Hesse, encouragé par Lambert d'Avignon, en favorisa la réalisation sur une échelle plus étendue et plus durable qu'à Strasbourg. Est-ce pour cela qu'au siècle suivant, c'est à Francfort que le piétisme trouvera le terrain le plus favorable à son éclosion ?

En 1547, Bucer plaide pour ces groupes de maison en des termes qui rejoignent de façon frappante la vision anabaptiste – et l'attente de nombreux groupes évangéliques actuels : « Voyez donc à quel point le Seigneur a enseigné cette œuvre [= former de telles *Gemeinschaften*] à ses disciples et à tous les vrais chrétiens. Lui-même aimait aller chez les gens, les rencontrer et vivre l'amitié avec eux, les encourageant et les faisant progresser dans la foi autant que possible. Voyez comment les Apôtres, les premières Eglises et tous les chrétiens ont, de tout temps, prouvé leur amour les uns

9 « Pêle-mêle et dans le désordre » (ndlr).

pour les autres dans le Seigneur en se rassemblant partout, chaque fois que cela était possible... Qu'on relise tout l'Évangile et les écrits des Apôtres, et on pourra vérifier si le Christ et les Apôtres n'ont pas fait beaucoup plus par ce genre de dialogue et de partage, où chacun peut exprimer ce qui lui tient à cœur, que par la prédication du haut de la chaire, qui ne permet pas ces échanges. Au vu de cela, comment s'opposer à de telles communautés [*Gemeinschaften*] chrétiennes, sans du même coup s'opposer à la volonté divine<sup>10</sup> ? »

### *Calvin à Genève : une ville-Eglise ?*

On sait l'influence de Bucer sur Jean Calvin (1509-1564), notamment sur le plan de l'écclésiologie. Certes, Calvin est profondément allergique à l'individualisme et l'exaltation illuministe, et ne se prive pas d'amalgamer dans ses attaques les modérés et les extrémistes parmi les anabaptistes. Il n'en demeure pas moins qu'il est profondément convaincu de la nécessité d'une discipline ecclésiastique. Il ne conçoit pas d'autre Eglise que celle qui serait formée de fidèles ayant personnellement souscrit à une confession de foi commune, participant régulièrement aux services religieux, observant les Dix Commandements et envoyant leurs enfants au catéchisme. Il est conscient du caractère extérieur de ces « marques », mais laisse à Dieu seul le soin de juger les cœurs et de faire la différence entre ceux qui sont élus selon son dessein éternel, et ceux qui ne le sont pas. Calvin refuse donc le « tri anabaptiste », mais en même temps veut que l'Eglise soit constituée uniquement de personnes se conformant à l'exigence évangélique. Il fallait la volonté extraordinaire du Réformateur de Genève pour maintenir ces deux données en tension, et Calvin a lutté et souffert toute sa vie pour y parvenir. Il pressent d'ailleurs que ses successeurs ne parviendront pas à poursuivre la même gageure et, sur son lit de mort, c'est une sorte d'aveu d'échec qui sort de ses lèvres : « Vous êtes en perverse et malheureuse nation, et bien qu'il y ait des gens de bien, la nation est perverse et méchante et vous aurez de l'affaire quand Dieu m'aura retiré. »

L'histoire s'est chargée de démontrer l'impossibilité de maintenir cette tension : pour conserver le caractère multitudiniste de l'Eglise, il a fallu renoncer à la discipline ecclésiastique.

Le projet de Calvin a été repris par les puritains (historiquement, le terme est dépourvu de toute connotation péjorative), particulièrement au moment de leur implantation dans

<sup>10</sup> M. Bucer : *De la manière d'instituer et de maintenir la vraie communauté chrétienne* (août 1547).

le Nouveau Monde. Partant en quelque sorte à zéro (ce qui impliquait d'éliminer les populations autochtones indiennes...), ils rêvaient d'édifier un Etat chrétien fondé sur les lois bibliques, une sorte de nouvel Israël, dirigé par des magistrats pieux veillant au respect des deux tables du Décalogue.

### *Roger Williams et la séparation de l'Eglise et de l'Etat*

Parmi les puritains anglais et écossais, les premières expressions du refus d'un *presbytérianisme d'Etat* se manifestèrent à la fin du XVI<sup>e</sup> siècle. Ces contestataires durent trouver pour un temps refuge en Hollande, où ils rencontrèrent des groupes mennonites descendants des anabaptistes, dont ils se sentirent évidemment très proches. C'est de cette influence que naquirent les premières Eglises baptistes en Angleterre (John Smyth, Thomas Helwys, 1616). L'un de ces puritains séparatistes est le pasteur Roger Williams (1603-1683), qui émigra en Amérique une dizaine d'années après les *Pères Pèlerins* du Mayflower. Il entra bientôt en conflit avec ses collègues au nom de la séparation de l'Eglise et de l'Etat et de la liberté de conscience individuelle, et on le chassa de Boston. Il organisa une nouvelle colonie, l'Etat de Rhode Island, selon des principes démocratiques très en avance sur son temps. En 1638, il fonde la première Eglise de professants (baptiste) en Amérique. Héritier, via le puritanisme, de la théologie réformée, il a sa place sur le Mur de la Réformation à Genève, mais peut en même temps être considéré comme un des pères des Eglises de professants, telles que les Eglises libres, baptistes, les Assemblées évangéliques, les Eglises pentecôtistes et pentecôtisantes.

Les Réformateurs eux-mêmes, à part Zwingli, ne furent pas exempts d'ambiguïté et de variations dans leur manière de rendre compte de la nature de l'Eglise en tant qu'appartenant à la fois au Royaume de Dieu à venir et à la société humaine dans le temps présent. Précurseurs des Eglises de professants, les anabaptistes ont souffert de l'anachronisme de leur ecclésiologie. Etaient-ils attardés, puisqu'ils avaient la conviction de devoir vivre au XVI<sup>e</sup> siècle conformément à l'Eglise des trois premiers siècles sans tenir compte des siècles de chrétienté ? Ou au contraire, étaient-ils en avance sur leur temps ? Le fait est que, de gré ou de force, les Eglises d'Occident sont toutes en train de découvrir dans notre société déchristianisée un statut qui s'approche de celui qu'ils estimaient être le seul conforme à l'exigence évangélique. « Le conflit entre la conception baptiste et la conception zwinglienne de l'Eglise est l'antagonisme tragique de deux idées très importantes : l'une d'entre elles (il s'agit évidemment de la conception baptiste) était

prématurée, c'est-à-dire qu'elle est apparue avant que les temps soient suffisamment mûrs pour la recevoir<sup>11</sup>.

## II. L'expérience de la conversion comme lieu de rupture

### *De Luther au piétisme*

La ligne de force que nous avons identifiée (sans nuancer) comme étant la dimension subjective de la foi, l'expérience d'une relation personnelle avec le Christ vivant n'est évidemment pas – et heureusement – l'apanage du seul Luther parmi les Réformateurs ! Il n'en demeure pas moins que ses écrits font apparaître de manière très particulière ce langage du cœur, cette interprétation du message chrétien passant au travers des fibres de l'être.

Mais dès la seconde moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, l'évolution qui conduira à l'orthodoxie du XVII<sup>e</sup> siècle est perceptible – déjà chez Philippe Mélanchton, l'ami, le successeur et le « dogmaticien » de Luther. Il fallait, dans la perspective des quelques tentatives de conciliation avec les catholiques lors de divers colloques, ou alors dans l'affrontement polémique avec Rome, définir ce qui était le cœur de la foi évangélique, les articles de doctrine non négociables, et les mettre en forme de façon plus cohérente que ne l'avait fait un Luther enclin au paradoxe et à une expression souvent très imagée et populaire de la foi.

Le XVII<sup>e</sup> siècle sera celui de l'orthodoxie protestante, tant du côté calviniste que du côté luthérien. Pierre Chaunu observe qu'alors les Réformateurs jouent dans le protestantisme le même rôle que les Pères de l'Eglise au IV<sup>e</sup> et au V<sup>e</sup> siècles. L'Evangile est lu au travers des livres symboliques qui ont quelque peu figé le message de la Réforme. Il n'y a pas lieu d'analyser le phénomène ici. Il suffit de l'évoquer pour situer la réaction piétiste. Dans l'Allemagne du XVII<sup>e</sup> siècle, le représentant le plus typique de cette orthodoxie luthérienne intellectualiste est Leonhard Hutter (1563-1616), professeur de théologie à Wittenberg. Le cœur pour autant n'a pas perdu ses droits : Jean Arndt (1555-1621), dont se réclamera fréquemment le piétisme, Jacob Böhme (1575-1624) aux visions et spéculations nettement plus suspectes, représentent une veine spirituelle de type mystique. N'oublions pas non plus que c'est le « siècle d'or » de l'hymnologie luthérienne (Johann Crüger, 1598-1662 ; Paul Gerhardt, 1607-1676...).

<sup>11</sup> F. Blanke, cité par R. Stauffer in *Interprètes de la Bible*, Paris, Beauchesne, 1980, p. 40, n. 32.

Pasteur alsacien, docteur en théologie de l'Université de Strasbourg, *Philippe Jacob Spener* (1635-1705), père du piétisme, a parfois été appelé le nouveau Luther. Mais plus encore, il est l'héritier d'un autre strasbourgeois, Martin Bucer qui, un siècle avant lui, a eu la vision de *Gemeinschaften*, ces groupes de chrétiens convertis qui seront caractéristiques du piétisme.

Spener n'avait aucun reproche à faire au contenu de l'orthodoxie luthérienne, mais il souffrait de voir que le message avait complètement perdu sa force transformatrice sur les vies. Le combat contre la doctrine du salut par les œuvres a conduit Luther à énoncer des paroles très fortes qu'on peut qualifier d'antinomistes. Mais l'expérience tragique et désespérante de son incapacité à satisfaire à l'exigence du Dieu saint, débouchant sur la découverte joyeuse et libératrice du salut gratuit était si profondément inscrite dans son vécu que tout le reste en découlait. Sa consécration inconditionnelle à la cause de l'Évangile avait pour moteur cette expérience de la rencontre avec la puissance salvatrice du Christ. Or, selon le diagnostic de Spener, l'orthodoxie luthérienne a conservé l'antinomisme de Luther, mais en ignorant l'expérience vécue de la détresse et de la libération, d'où son caractère théorique et inopérant. L'intellectualisme des prédicateurs, les querelles d'écoles et la néo-scolastique des théologiens de son temps laissent les paroissiens dans le dénuement spirituel. Dans le traité *Pia Desideria*, il se livre à un diagnostic sans concession dont voici un exemple : « Il y en a beaucoup moins que ce qui pourrait sembler à première vue, qui comprennent et pratiquent vraiment le christianisme authentique ; au contraire, chez beaucoup de ceux dont la vie paraît irréprochable, vue par des yeux ordinaires et conditionnés par le mode du monde, on peut reconnaître l'esprit du monde : plaisirs de la chair et des yeux, vie fastueuse : c'est un peu plus subtil, mais d'autant plus flagrant ; visiblement, on n'a jamais pris en considération le premier principe de la pratique du christianisme : le reniement de soi. [...] Ne trouve-t-on pas finalement chez beaucoup de ceux qu'on aimerait mieux juger, par amour chrétien, une chose qu'ils ne voient pas eux-mêmes, à savoir combien ils sont encore englués dans la vieille naissance, et combien ils ne manifestent en rien les vrais signes de la nouvelle naissance ? [...] Le plus affligeant, c'est que leur vie et l'absence des fruits de la foi montrent chez tant de prédicateurs que la foi fait défaut chez eux-mêmes ; et ce qu'ils prennent pour de la foi et qui est aussi la base de leur enseignement, ce n'est absolument pas la vraie foi, suscitée par l'illumination du Saint-Esprit et par le témoignage et le sceau de la Parole divine, mais c'est une construction de l'esprit humain. Ils ont bien appréhendé

dans l'Écriture la vraie doctrine, ils y adhèrent aussi et savent l'exposer à d'autres, mais ils ont seulement appris la lettre de l'Écriture, sans l'action du Saint-Esprit<sup>12</sup>. •

Le remède, selon Spener, c'est de revenir à la simplicité de la prédication de l'Évangile du salut par la foi en Jésus-Christ, en abandonnant toute prétention au prestige et à la virtuosité théologique. C'est de prêcher la conversion et la sanctification, c'est d'appeler les chrétiens à la lecture de la Bible et à une vie de prière en s'éloignant des *mondanités* qui étouffent la vraie piété. Pratiquement, le piétisme réalisera le projet bucérien des *Gemeinschaften*. Des groupes de croyants se réunissaient deux fois par semaine dont le dimanche après-midi, pour poser des questions à propos de la prédication entendue le matin même et discerner ses implications pratiques, pour s'exhorter mutuellement, chanter des cantiques, pratiquer la prière spontanée en groupes, lire des ouvrages édifiants et même s'entretenir de sujets politiques. Ces premiers *Collegia pietatis* (ou conventicules) apparurent dès 1670. Ils répondaient à un réel besoin spirituel des fidèles lassés des disputes des théologiens orthodoxes. Le mouvement se développa en premier lieu à Francfort où Spener était pasteur principal, puis en d'autres régions, du nord au sud de l'Allemagne. Les lignes qui suivent décrivent les propositions de Spener pour le renouvellement de la vie de l'Église : « Soyons bien persuadés que les prédicateurs n'ont rien d'autre à annoncer, et les auditeurs rien d'autre à recevoir que Jésus-Christ seul, et non les inventions et les histoires humaines ridicules, les subtilités intellectuelles que personne ne comprend. Tout cela ne serait qu'un Évangile de notre orgueilleuse raison. Non, la seule marque de l'Église, c'est l'Évangile du Christ, annoncé et reçu dans toute sa pureté et en toute rectitude. Cette Église-là, mais celle-là seulement est la vraie Église. Celle en qui existe le pouvoir de la rédemption. Et c'est cela notre consolation : si l'Évangile annoncé et reçu est celui du Christ, alors il est l'Évangile du salut. [...] Ah ! quelle joie si le dimanche, au lieu de se réunir pour boire et jouer aux cartes, les amis s'assemblaient autour d'un livre dont la lecture est édifiante ou pour se remémorer la prédication entendue à l'église. S'ils se réunissaient pour scruter ensemble les mystères de Dieu, celui qui en a compris davantage étant prêt à partager avec tel autre plus faible dans la foi. Et si c'est nécessaire qu'il invite encore un prédicateur qui saura leur donner les explications utiles. Ah ! si les choses pouvaient se passer ainsi, non seulement nous resterions indemnes de bien des maux, mais le dimanche serait un jour sanctifié dont tous tireraient

sagesse et édification. Car il est évident que nous autres prédicateurs ne pouvons seuls enseigner les gens du haut de la chaire et qu'il est nécessaire que d'autres chrétiens qui comprennent et vivent pleinement le christianisme transmettent cela à d'autres. Car en raison du sacerdoce universel des croyants auquel ils sont appelés, ils sont aussi aptes, chacun selon la mesure de foi qui lui est donnée, d'édifier et de redresser leurs frères et leurs prochains. »

Pour Spener, ces Conventicules étaient des *ecclesiole in ecclesia* selon le projet bucérien, et il désapprouvait les tendances séparatistes de certains groupes extrémistes qui péchaient selon lui par orgueil spirituel en condamnant l'Eglise luthérienne au point de vouloir la quitter. Il était évidemment très difficile de contrôler ces groupes qui étaient par définition – c'était là leur force et leur faiblesse – spontanés et très peu structurés.

Le piétisme trouva à Halle dès 1691 un centre de rayonnement et de formation exceptionnel, avec une faculté de théologie, un institut pédagogique et de nombreuses œuvres sociales. Collaborateur et successeur de Spener, le théologien et philanthrope *Auguste Hermann Franke* (1663-1727) fut l'âme des institutions de Halle durant le premier tiers du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est à lui qu'on doit le départ vers les Indes danoises des premiers missionnaires protestants (mission Hallo-danoise), dans un contexte général d'indifférence et même d'opposition à la mission. L'influence spirituelle de Franke marqua aussi de façon décisive Nicolas von Zinzendorf, le fondateur du mouvement morave, dont il sera question un peu plus loin.

Soucieux avant tout de la conversion et de la vie spirituelle des croyants, en butte à l'hostilité des représentants officiels de l'orthodoxie luthérienne, Spener n'a pas mené de combat sur le plan théologique. Cependant à la fin de sa vie, il perçut le danger du rationalisme naissant, et publia, en 1700, un traité intitulé *Défense de l'éternelle divinité de notre Seigneur Jésus-Christ*. Le piétisme originel s'inscrit donc dans une ligne théologique *conservatrice*. Pourtant, dès après la mort de Franke, le libéralisme s'infiltra rapidement dans le mouvement. Le piétisme fut-il victime de son succès (il y avait mille étudiants en théologie à Halle en 1730...) ? Son déclin et sa perte de substance sont-ils dus au fait qu'il resta un courant aux contours assez flou au sein de l'Eglise luthérienne, sans jamais vraiment se structurer ? L'accent sur l'expérience personnelle de la conversion a sans doute favorisé un glissement vers une foi subjective et anthropocentrique lorsque l'élan initial du réveil fut retombé. Enfin, la réaction contre les virtuosités intellectuelles des représentants de l'orthodoxie a

produit un désintéret certain pour les questions théologiques, laissant le piétisme assez démuni lorsqu'il fallut faire front au courant libéral. Le diagnostic n'est pas aisé à établir et dépend en partie des présupposés de celui qui le formule. Son importance saute aux yeux pourtant lorsqu'on songe à certaines tendances de la mouvance évangélique en cette fin de XX<sup>e</sup> siècle.

### *Zinzendorf et le mouvement morave*

Le comte Nicolas von Zinzendorf (1700-1760) a été marqué par l'empreinte du piétisme, ayant passé la majeure partie de son enfance au *Pædagogium* de Halle. Il eut parfois des réactions assez vives contre le légalisme qu'il percevait dans le piétisme et contre son approche stéréotypée de l'expérience de la conversion. A l'âge de dix-neuf ans, il connut lui-même une prise de conscience décisive, et qu'on peut qualifier de programmatique de la spiritualité morave, devant une peinture de la crucifixion où était inscrite la phrase suivante : « Voici ce que j'ai fait pour toi. Et toi que feras-tu pour moi ? ». La piété morave sera non seulement christocentrique, mais fortement tournée vers la contemplation des souffrances du Crucifié. Les blessures, le sang qui a coulé, l'horreur du supplice de la croix sont très présents dans l'hymnologie morave. On serait tenté de dire que le romantisme du siècle a parfois donné une coloration assez mièvre à cette spiritualité. Mais ce ne serait pas faire justice à l'extraordinaire consécration et à l'élan dont firent preuve les moraves, tant sur le plan de l'engagement social que sur celui de l'évangélisation et de la mission. Les réfugiés de Bohême-Moravie (descendants des disciples de Jan Hus), accueillis sur les terres de Zinzendorf à Herrnhut après avoir été persécutés durant plusieurs générations, étaient des gens « habitués à souffrir », selon l'expression du comte. Très nombreux furent ceux qui partirent aux Antilles, en Amérique du Sud ou ailleurs dans le monde sans aucune ressource, acceptant de partager les conditions de vie des esclaves noirs dans les plantations de sucre. Leur espérance de vie sous les tropiques, ils le savaient en partant, n'excédait guère quelques mois, parfois quelques années. Inspirés par le sacrifice inconditionnel du Fils de Dieu leur Sauveur, ils manifestèrent un courage qui est assez rare dans l'histoire du protestantisme.

Il faut relever également la pratique de la communauté des biens selon le modèle de la première Eglise de Jérusalem, l'accent mis sur la recherche de la volonté de Dieu face à chaque décision importante de l'existence, l'importance accordée à la prière personnelle et communautaire (la mission fut soutenue par une

chaîne de prière ininterrompue, vingt-quatre heures sur vingt-quatre, sept jours sur sept, durant cent ans).

La divinité éternelle de Jésus-Christ, son état de serviteur humilié durant le temps de l'incarnation et la valeur expiatoire de ses souffrances sur la croix sont au centre de l'enseignement morave. Cependant, ni Zinzendorf ni ses successeurs ne furent enclins à la polémique théologique. On reconnaît plutôt dans le fondateur du mouvement morave un « apôtre de l'unité », un précurseur de l'œcuménisme. Consacré évêque de l'Eglise des Frères tchèques, il continua pourtant à s'identifier à l'Eglise luthérienne. Des conflits avec cette Eglise, il y en eut, surtout à propos de la discipline dans l'administration des actes pastoraux, mais on ne peut pas parler de dissidence organisée face au luthéranisme historique.

### *Wesley et le méthodisme*

Il serait difficile de parler en détail ici de Wesley et du grand Réveil méthodiste. Né dans un contexte culturel et ecclésial différent de celui qu'ont connu les piétistes et les moraves, le méthodisme présente pourtant de nombreux traits communs avec ces mouvements. La filiation est évidente puisque John Wesley (1703-1791) a vécu l'expérience fondatrice de son ministère au sein d'un groupe morave à Londres (24 mai 1738). Auparavant zélé mais rigide, Wesley avait déjà été ébranlé par la consécration et la paisible piété des moraves lors de son bref (et cuisant) séjour en Amérique. Après son expérience du 24 mai, il séjourna un certain temps à Herrnhut. Mais Zinzendorf et Wesley étaient sans doute deux personnalités trop fortes pour pouvoir longtemps cohabiter ! Plus volontariste, Wesley reprocha aux moraves ce qu'il ressentait comme une sorte de quiétisme et d'antinomisme.

L'évangélisation d'une population détachée de l'Eglise, avec appel à la repentance et à la conversion, le secours aux plus démunis, l'importance des groupes d'édification pour les nouveaux convertis, l'engagement des laïcs pour la prédication et la direction de ces groupes, l'accent sur la sanctification personnelle menée jusqu'à la perfection caractérisent le mouvement fondé par Wesley et le situent dans la mouvance évangélique.

Durant les premières années du Réveil wesleyen, au sein des immenses foules rassemblées pour entendre l'Evangile, diverses manifestations physiques se produisirent, telles que des cris, des pleurs, des tremblements, des extases. Des phénomènes semblables, sur une plus vaste échelle même, eurent lieu en Amérique au travers du ministère de Whitefield, qui était aux côtés

de John et Charles Wesley dans les premières années du réveil en Angleterre. Voici comment, avec une vingtaine d'années de recul, Wesley évalue ces manifestations : « J'ai souvent observé que ces symptômes se manifestent plus ou moins au commencement des grands réveils ; cela est arrivé en Nouvelle Angleterre, en Ecosse, en Irlande et dans plusieurs parties de l'Angleterre ; mais au bout de quelque temps, ces phénomènes diminuent, et l'œuvre se poursuit dans le calme et le silence. Ceux qu'il plaît à Dieu d'employer dans son œuvre doivent être absolument passifs à cet égard ; ce n'est pas à eux, mais à Dieu de choisir les conditions dans lesquelles s'accomplit son œuvre. [...] Le danger était de donner trop d'importance aux phénomènes extraordinaires, tels que les cris, les convulsions, les visions et les extases, comme s'ils étaient essentiels au travail intérieur, comme si ce travail ne pouvait se poursuivre sans eux. Peut-être le danger est-il maintenant de ne pas leur en accorder assez, de les condamner de façon absolue, d'imaginer que Dieu n'y était pour rien, et qu'ils entravaient Son œuvre. Alors que la vérité est la suivante : 1. Dieu a soudain et avec force convaincu un grand nombre qu'ils étaient des pécheurs voués à la damnation... d'où les cris soudains et les violentes convulsions du corps. 2. Pour conforter et encourager ceux qui croyaient et mieux faire apparaître Son action, Il a accordé à plusieurs des rêves divins, à d'autres des extases et des visions. 3. Dans certains cas, la nature est mêlée à la grâce. 4. Satan a également simulé cette action de Dieu afin de discréditer toute Son œuvre ; et pourtant, il n'est pas plus sage de tolérer cette partie que de condamner l'ensemble. Au début, c'était sûrement l'œuvre unique de Dieu. Ce n'est qu'en partie le cas à ce jour ; mais Dieu nous rendra capables de discerner dans chaque cas la pureté de l'œuvre et là où elle est mêlée ou dégénère<sup>13</sup>. »

Le courant pentecôtiste se réclame parfois de Wesley comme d'un précurseur. Non pas tant peut-être en raison de ces manifestations *enthousiastes* qu'en référence à *l'expérience du 24 mai 1738*. Cet événement qui marque incontestablement un tournant dans le ministère de Wesley doit-il être considéré comme une conversion, ou comme une « seconde expérience », celle d'un revêtement de puissance par l'Esprit ? Une expérience du même genre eut lieu dans la nuit du 1<sup>er</sup> janvier de l'année suivante pour une soixantaine de personnes, dont John et son frère Charles ainsi que George Whitefield, réunis pour une veille de prière. Wesley écrit le jour même : « Vers trois heures du matin, comme nous persévérions dans une pressante prière, la force de Dieu vint puissamment sur nous, tellement que plusieurs se mirent à crier,

ne se possédant plus de joie, tandis que d'autres tombaient la face contre terre. Quand nous sommes revenus quelque peu de l'effroi et de l'étonnement qui nous avaient saisis en présence de sa majesté, nous entonnâmes d'une seule voix *Nous te louons ô Dieu, nous reconnaissons que tu es le Seigneur*<sup>14</sup>.

Whitefield écrit à cet sujet : « Ce fut une véritable Pentecôte. » La portée qu'on donne à ces événements dépend de l'appréciation portée sur le ministère de Wesley au cours des années précédentes. Il est évident qu'il comportait une part de légalisme et de « zèle amer », et qu'il manquait de puissance. Il serait cependant difficile de prétendre que Wesley n'était pas converti auparavant, et ceux qui sont tentés de le faire sont plutôt motivés par la crainte d'accréditer la théorie de la « seconde expérience » à la manière pentecôtiste. A mon sens, ce qu'il faut éviter, ce n'est pas de parler d'une « seconde expérience », mais de la schématiser et de la généraliser pour en faire un passage obligé. D'ailleurs comme on l'a vu, cette deuxième expérience fut suivie d'une troisième, tout aussi marquante, et d'autres encore du même genre par la suite.

L'accent sur la repentance et la conversion, sur la sanctification visant à la perfection donne à la théologie de Wesley une tendance anthropocentrique déjà relevée à propos du piétisme. Rappelons que George Whitefield entra en conflit avec Wesley à ce propos. Son calvinisme strict rejetait l'arminianisme ouvertement professé par les frères Wesley.

John Wesley resta attaché à l'Eglise anglicane aussi longtemps qu'il le put. Ce n'est qu'en 1784 (il avait alors quarante-cinq ans !) que la rupture eut lieu, au moment où il fallut consacrer un évêque méthodiste pour suppléer à l'absence d'épiscopat anglican en Amérique, suite à l'Indépendance américaine. Depuis longtemps, les tensions étaient vives, mais ce sont des circonstances extérieures plus qu'une conviction théologique qui ont amené cette rupture.

Ainsi, dans le contexte luthérien ou anglican, les Réveils piétistes, morave et wesleyen sont des réactions contre le formalisme d'une Eglise rigide dans son caractère institutionnel et figée dans une théologie intellectualiste. C'est la prise de conscience que la population, chrétienne de nom, ne perçoit plus le message de l'Evangile et est privée de cette rencontre personnelle avec le Christ seule capable de donner l'assurance du salut et de transformer des vies sur le plan religieux et éthique. C'est l'émergence de la responsabilité missionnaire de l'Eglise à l'égard de ceux qu'on taxait alors de « sauvages ». C'est la découverte de la dimension communautaire de l'Eglise et du

<sup>14</sup> *Ibid.*, 1<sup>er</sup> janvier 1739.

sacerdoce universel des croyants. Mais, tant Spener que Zinzendorf ou Wesley, ainsi que leurs proches, ont voulu vivre ce renouveau au sein de leur Eglise d'origine. Lorsqu'il y eut rupture, elle ne trouva pas sa source dans des divergences sur le plan de l'ecclésiologie, mais dans la difficulté pour les institutions ecclésiastiques à se laisser mettre en mouvement par un réveil. C'est le conflit entre la pesanteur historique et le surgissement de l'événement qui perturbe en dynamisant.

### III. L'orthodoxie doctrinale comme lieu de rupture

Jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, le souci de la fidélité à l'enseignement des Réformateurs a été porté par les instances dirigeantes des Eglises historiques. L'infidélité à la théologie traditionnelle était plutôt reprochée aux mouvements que nous avons évoqués jusqu'ici. Un Michel Servet fut plus ou moins assimilé aux anabaptistes par les Réformateurs genevois. Les piétistes furent fort suspects aux yeux des théologiens luthériens de stricte obédience, et les conflits souvent rudes entre Halle et les autres facultés de théologie allemandes. Le pré-piétiste Justinien von Weltz (1621-1668), auteur d'un vibrant plaidoyer pour la mission adressé aux délégués protestants à la Diète Impériale de Ratisbonne (1664), reçut un accueil hostile. Ursinus, surintendant de l'Eglise luthérienne et orthodoxe notoire, répondit par un traité anonyme, taxant von Weltz de « rêveur, trompeur animé d'un esprit d'anabaptiste ou de quaker ». Il est vrai que la suspicion dont fut victime von Weltz n'était pas due uniquement à ses idées sur la mission, mais à certains de ses écrits marqués par un mysticisme assez confus et peu compatible avec l'orthodoxie. Quelques groupes de disciples, les *Frères de la vie angélique*, lui survécurent (le dernier de ces groupes se réclamant de lui fut supprimé par les nazis en... 1941).

Du côté calviniste, la théologie orthodoxe des héritiers du Réformateur de Genève prévalut au XVII<sup>e</sup> siècle, suite à la victoire des gomaristes\* sur les arminiens\* au Synode de Dordrecht (1618-1619). Le pasteur et théologien de Genève Bénédict Turretini (1588-1631) incarne la lutte farouche contre les arminiens\*. Son fils, François Turretini (1623-1687) représente aussi, avec Jean Diodati entre autres, un calvinisme officiel strict, mais déjà moins combatif. Le troisième représentant de cette famille de pasteurs et professeurs, Jean-Alphonse (1671-1737), est l'un des premiers chefs de file du courant libéral qui émerge durant le deuxième quart du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'évolution de la dynastie Turretini est assez

représentative de celle de la théologie de son temps<sup>15</sup>. A peine plus jeune que J.-A. Turretini, le pasteur neuchâtelois Jean-Frédéric Ostervald (1687-1763), auteur d'une célèbre révision de la traduction de la Bible d'Olivétan, d'une liturgie et d'un catéchisme, fut taxé à la fois d'arminien\*, de socinien et de piétiste...

Mais le courant institutionnel et orthodoxe des Eglises réformées se maintient durant une partie au moins du XVIII<sup>e</sup> siècle. Il est représenté par le pasteur français Antoine Court (1695-1760), celui qui convoqua en 1715 le premier « Synode au Désert » au pied des Cévennes, puis ouvrit à Lausanne en 1728 l'Académie destinée à former les pasteurs du Désert. Comme le pasteur martyr Pierre Durand (1700-1732), Antoine Court avait entendu l'appel de Dieu dans le contexte du prophétisme cévenol. Mais il n'avait pas tardé à percevoir l'urgence d'un redressement théologique face au danger d'une perte de substance, de déviations et de désordres dus à l'absence de discipline de la prédication qui menaçait ce mouvement suscité par Dieu dans un temps d'épreuve extrême après la Révocation, alors que le protestantisme français était entièrement privé de Bibles, de temples et de pasteurs. A Genève, le pasteur et professeur Bénédicte Pictet (1665-1724), auteur en 1721 d'une *Lettre sur ceux qui se croient inspirés*<sup>16</sup>, engage lui aussi la lutte pour l'orthodoxie qu'il estime menacée par l'illumination des prophètes cévenols. On assiste ici à l'affrontement entre le courant « inspiré » et le courant « institutionnel », l'un et l'autre courageusement militants pour la survie du protestantisme francophone, mais de manière fort contrastée. Il y a là une *fracture* tout à fait typique entre deux sensibilités spirituelles difficiles à concilier. Dans des contextes et sous des formes différentes, le piétisme face à l'orthodoxie luthérienne et le méthodisme face à l'institution anglicane présentent des cas de figure assez similaires.

Par contre, avec le XIX<sup>e</sup> siècle naissant que nous allons évoquer pour terminer, les cartes vont se distribuer assez différemment : le souci de l'orthodoxie et de fidélité à la doctrine de la Réforme va quitter le camp de l'institution pour se trouver du côté de la dissidence (pour exprimer la chose de manière rapide)

---

<sup>15</sup> Pour une étude plus détaillée de cette évolution : Maria-Cristina Pitassi, *De l'orthodoxie aux lumières*, Genève 1670-1737, Genève, Labor et Fides, 1992.

<sup>16</sup> Editée en 1993 dans une adaptation moderne par Europresse, Chalon-sur-Saône.

#### IV. Le Réveil francophone du XIX<sup>e</sup> siècle

Le Réveil qui, de Genève, s'est développé dans tout le protestantisme francophone sera l'occasion de nouer la gerbe de cet essai. Non pas qu'à notre avis plus rien de neuf ou d'intéressant ne se soit produit depuis (notamment avec les vagues successives des réveils de type pentecôtiste) ! Mais l'intérêt qu'il présente pour notre propos est évident : d'une part il semble réunir en un seul mouvement les trois lignes de force que nous avons identifiées dès la Réforme (nous en parlerons donc sans allonger car nous retrouverons les données décrites plus haut). D'autre part, l'empreinte de ce Réveil au sein du protestantisme de langue française est telle que les réveils et fractures qui ont suivi présentent des caractéristiques proches, même quand les accentuations et les équilibres sont un peu différents.

En moins d'un siècle, l'orientation de la théologie genevoise avait changé du tout au tout. Voltaire ironise : « Il y a à peine vingt Genevois qui n'ont pas renié Calvin autant que le pape. » Et aucun de ceux qui racontent le Réveil de Genève n'omet la citation de Rousseau, tirée des *Lettres de la Montagne* : « On demande aux ministres de Genève si Jésus-Christ est Dieu. Ils n'osent répondre. Un philosophe jette sur eux un rapide coup d'œil, il les pénètre. Il les voit ariens, sociniens\*, déistes [...] O Genevois ! Ce sont de singulières gens que vos messieurs les ministres ; on ne sait ce qu'ils croient ou ce qu'ils ne croient pas ; on ne sait même pas ce qu'ils font semblant de croire. »

L'un des pionniers du Réveil, H.-L. Empaytaz, publie à Paris en 1816 un pamphlet (*Considérations sur la divinité de Jésus-Christ*), dans lequel il attaque la trahison théologique du corps pastoral genevois. Il déclare avoir lu deux cents sermons prêchés et publiés à Genève durant la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, sans y avoir trouvé le moindre enseignement au sujet de la divinité du Christ. Il relève, outré, que le catéchisme alors en vigueur dans la ville de Calvin se borne à demander des catéchumènes qu'ils soient « pénétrés de respect » (!) envers Jésus-Christ. Selon Empaytaz, il n'y a alors plus guère que trois ou quatre pasteurs restés fidèles à la théologie de Calvin<sup>17</sup>.

Le Réveil pourtant n'est pas en premier lieu une réaction de nature théologique. Ce qui déclenche le mouvement, c'est l'expérience d'une rencontre avec le Crucifié dont découle

<sup>17</sup> Les pionniers du Réveil citent le plus souvent des noms comme ceux des pasteurs Demellayer, Jean-Isaac Cellérier, Moulinié, Peschier, Diodati – devenu pasteur en 1814 puis professeur à la Faculté – comme étant ceux qui leur ont transmis l'héritage calviniste.

l'assurance du salut. Quelques adolescents (A. Bost, Empaytaz, Gonthier, Guers, Pyt...) furent touchés en 1810 puis 1811 par le message simple et direct du prédicateur morave Mettetal, venu de Montbéliard. La manière dont Emile Guers en parle est significative : « J'aime encore à me rappeler de quelle manière le bon Mettetal s'y prit pour m'annoncer le salut gratuit : sans entrer dans beaucoup de raisonnements, sans user de beaucoup de paroles, il ouvrit le Saint-Livre, et me lut, dans l'Evangile de saint Jean, ces nombreuses déclarations où Jésus atteste solennellement que celui qui croit en lui ne périra pas, mais qu'il aura la vie éternelle ; puis il me demanda, sans autre préambule, si je recevais les paroles du Seigneur avec une entière soumission de foi ; ayant répondu que oui : « alors, ajouta-t-il, pourquoi douteriez-vous encore de votre salut, et n'en jouiriez-vous pas dès cette heure ? »<sup>18</sup> »

Le rôle initial du mouvement morave est indubitable. Guers continue : « Le Réveil de Genève, dans sa phase initiale, est essentiellement morave [...] Nous étions, comme on voit, des enfants de ce Réveil à jamais béni ; l'Eglise des Frères [moraves] a été notre berceau spirituel ; aussi avons-nous toujours conservé pour elle un vif sentiment de reconnaissance [...]. Nous suivions avec édification les assemblées moraves. »

Convertis à Jésus-Christ, plusieurs de ces jeunes gens discernent une vocation pastorale et entrent à la Faculté de théologie. Mais leur déception est grande. L'enseignement dispensé ne répond à aucune de leurs questions existentielles. Philosophique et moralisant, le contenu des cours ne se réfère que fort peu à la Bible. Cette carence orientera, dans un deuxième temps, les protagonistes du Réveil vers un combat plus théologique. Pour l'heure, ils suppléent à ce qui leur manque en créant une *Société des Amis* dont ils formulent le but comme suit : « Le motif qui nous rassemble est celui de nous encourager mutuellement à persister et à croître dans l'amour de Dieu et de notre Sauveur ; à vivre comme nous voudrions l'avoir fait au moment de la mort. Nous nous aidons dans ce travail par tous les moyens possibles en nous soutenant les uns les autres comme le conseille saint Paul, et en ouvrant franchement notre cœur à nos frères, comme le commande saint Jacques. Sentant notre extrême faiblesse, l'état de corruption où nous sommes par nous-mêmes et le besoin que nous avons d'un Sauveur, nous ne voulons savoir autre chose que Jésus et Jésus crucifié. Fortifiés par ce divin Maître, nous espérons contribuer à l'édification de notre prochain. Enfin

---

<sup>18</sup> Emile Guers, *Le premier réveil et la première Eglise indépendante à Genève*, Genève, Librairie Beraud et Kaufmann, 1871, p. 31.

nous désirons de tout notre cœur ramener dans nos familles le culte domestique et la piété de nos ancêtres. »

Voici également un extrait du règlement : « Comme nous croyons les plaisirs mondains incompatibles avec l'esprit qui doit animer des chrétiens, nous avons tous résolu de ne recevoir parmi nous que des personnes qui promettaient de s'interdire entièrement tous ces plaisirs, notamment la danse et les spectacles. Aucune raison ne peut autoriser à se les permettre, soit qu'on s'y livre habituellement, soit qu'on ne les fréquente qu'occasionnellement, puisque la Sainte-Ecriture déclare que celui qui aime le monde n'a point l'amour du Père, et que celui qui est ami du monde est ennemi de Dieu... »

Le second *Rapport* écrivait : « Renoncer au monde et à ses convoitises, veiller les uns sur les autres, nous reprendre mutuellement dans l'amour, et n'avoir d'autre Maître que Celui dont le sang nous a lavés, tel est le but spécial de la Société que nous avons formée. » Approche plutôt légaliste à nos yeux – très *piétiste* –, surtout dans sa définition du monde. Il est vrai que ce sont de très jeunes gens, dont les lacunes sont évidentes, et ils le savent : « Privés de guides suffisamment éclairés, nous étions trop souvent alors flottants et emportés çà et là par tout vent de doctrine. » En pleine recherche et anxieux quant à leur salut éternel, ces adolescents furent même tentés par le catholicisme, dont la dimension mystique et les belles cérémonies contrastaient avec le rationalisme froid du culte protestant, et aussi parce que la divinité de Jésus-Christ et la valeur expiatoire de la croix y étaient encore prêchées. Guers ajoute : « Mais, gardés par la Parole et l'Esprit de Dieu, nous ne tardâmes pas à reconnaître que le catholicisme neutralise, l'une après l'autre, par son idolâtrie et l'ensemble de ses doctrines, les grandes vérités qu'il semble établir<sup>19</sup>. »

C'est alors que H.-L. Empaytaz écrit sa « bombe » au sujet de la divinité de Jésus-Christ, dont nous avons parlé plus haut. Par une lettre signée des étudiants, l'auditoire de la Faculté de théologie prend fait et cause pour les professeurs et la Compagnie des pasteurs. Suspectés d'hérésie parce que leur nom ne figure pas au bas de cette lettre, les étudiants « réveillés » sont sommés d'exposer par écrit leurs convictions. Ils le feront en citant des extraits de la *Confession de Foi de La Rochelle*, que leur professeur d'histoire ecclésiastique ne reconnaît pas et juge pernicieuse en raison de son antinomisme... L'incident est révélateur, à la fois de l'éloignement des représentants autorisés à l'égard de la doctrine de la Réforme, et de la conscience des hommes du Réveil d'être dans la filiation de cette Réforme. Leur choix des articles de la

Confession de la Rochelle est frappant : divinité de Jésus-Christ, perte de l'homme pécheur, valeur expiatoire de la Croix, salut par la seule grâce. On se risque à dire qu'on est en présence d'un essai de synthèse entre le calvinisme originel et la doctrine des moraves dérivée de la foi de Luther.

L'approfondissement théologique du Réveil bénéficiera de l'impulsion d'un prédicateur laïc écossais, théologien autodidacte d'origine presbytérienne puis fondateur d'une Eglise congrégationaliste : *Robert Haldane*. Ses cours privés sur l'épître aux Romains attirent et convainquent une partie importante de l'auditoire de la Faculté, durant la première moitié de l'année 1817. Autant et peut-être plus que le contenu des commentaires, c'est la manière de l'exprimer qui marque les étudiants. Haldane parle avec autorité, il s'appuie constamment sur le texte biblique, selon le souvenir admiratif de Frédéric Monod<sup>20</sup> : « Il ne perdait jamais son temps à argumenter contre nos prétendus raisonnements ; il montrait immédiatement la Bible avec son doigt, ajoutant ces simples paroles : Regarde ici, comment lis-tu ? Cela est écrit avec le doigt de Dieu. Il était, dans le sens parfait de ce mot, une concordance vivante<sup>21</sup>. »

Bientôt, le débat s'amplifie et gagne la place publique lorsqu'un jeune pasteur et pédagogue, *César Malan* (1787-1864), auditeur des cours de Haldane, prêche au Temple de la Madeleine, au centre de Genève, à la veille de Pâques 1817. Sa prédication, fondée sur Lc 19,10 (« Le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu ») est, dirait-on aujourd'hui, musclée. Il avertit solennellement les protestants genevois qu'ils sont perdus s'ils mettent leur assurance dans leur vertu et leur pratique religieuse. Il affirme leur état de péché et de perte, et les invite à la conversion et à l'assurance du salut par la seule foi dans l'expiation accomplie par le Fils de Dieu incarné. Ce sermon fait scandale et très vite la polémique s'empare des chaires genevoises. Pour calmer le jeu (et faire taire – les « réveillés » en sont persuadés – ce message dérangeant), les autorités de l'Eglise établissent un règlement (3 mai 1817) exigeant l'engagement suivant de tous ceux qui aspirent à prêcher dans l'Eglise de Genève. En voici la teneur : « Nous promettons de nous abstenir, tant que nous résiderons et prêcherons dans les églises du canton de Genève, d'établir, soit par un discours entier, soit par une partie de discours dirigé vers

<sup>20</sup> Initialement hostile au Réveil et à l'orthodoxie, Frédéric Monod avait été l'initiateur de la lettre de soutien aux professeurs et à la Compagnie des pasteurs. Par la suite, il deviendra le fondateur des Eglises Libres en France.

<sup>21</sup> *Vie de Robert Haldane*, t. II., p. 22ss. cité par Guers, *op. cit.*, p. 85.

ce but, notre opinion : 1. Sur la manière dont la nature divine est unie à la personne de Jésus-Christ ; 2. Sur le péché originel ; 3. Sur la manière dont la grâce opère, ou sur la grâce efficiente ; 4. Sur la prédestination. Nous promettons aussi de ne point combattre, dans des discours publics, l'opinion de quelques pasteurs ou ministres sur ces matières. Enfin, nous nous engageons, si nous sommes conduits à émettre notre pensée sur l'un de ces sujets, à le faire sans abonder dans notre sens, en évitant les expressions étrangères aux Saintes Ecritures, et en nous servant, autant que possible, des termes qu'elle emploie<sup>22</sup>. »

A la veille de leur consécration, plusieurs étudiants sont devant un grave dilemme. Se soumettre, et taire le message qui est précisément le fondement de leur expérience et de leur théologie ? Refuser de se taire, c'est entrer en conflit ouvert, c'est admettre de fait la perspective d'une dissidence. En sa qualité d'étranger, Haldane refuse avec sagesse de se mêler de questions ecclésiastiques et d'influencer ses « disciples ». D'ailleurs, il quitte Genève au cours de l'été. Mais un autre anglophone prend le relais, Drummond, un laïc, membre de la Société Biblique britannique et étrangère. Moins réservé que Robert Haldane, il encourage à la séparation. Guers évoque le « manque absolu de ménagement dont Drummond fit preuve dans ses relations avec le clergé genevois. »<sup>23</sup>

Cette décision de fonder une Eglise dissidente n'a pas été prise sans hésitation, ni sans souffrances. Dans ses *Mémoires*, parlant des premières années du Réveil, Ami Bost écrit : « Alors, nous ne savions ce que c'était la dissidence ; nous ne connaissions en ce genre que le système morave et celui de Spener et des Wesleyens : *ecclesiolæ in ecclesia*, de petites associations dans la grande<sup>24</sup>. »

Emile Guers confirme en évoquant les circonstances précédant leur grave décision : « Tout se réunissait pour nous éloigner de plus en plus de l'Eglise nationale et nous jeter sur le chemin de la dissidence. Cependant [...] nous ne connaissions encore en ce genre que le système de Spener et celui des Moraves : de petites associations dans la grande, et nous ne demandions rien de plus. Nous étions si peu décidés à l'égard de la séparation d'avec les Eglises nationales que je tournais alors les yeux vers la France et que j'y aurais volontiers accepté un poste de pasteur dans une

<sup>22</sup> Cité par E. Guers, *op. cit.*, pp. 90-91, qui commente en qualifiant ce règlement « d'inquisitorial et de vrai modèle de rédaction jésuitique, enveloppant de silence les bases mêmes du christianisme ».

<sup>23</sup> E. Guers, *op. cit.*, p. 103

<sup>24</sup> Ami Bost, *Mémoires pouvant servir à l'histoire du Réveil religieux*, Paris, Meyrueis & Cie, 1854 ; tome I, p. 24.

église consistoriale, pour peu que j'eusse pu y exercer librement mon ministère, ce que mon ami Pyt fit l'année suivante<sup>25</sup>. »

Une Eglise indépendante se constitue le 21 septembre 1817. Ils sont dix, et d'emblée désignent trois pasteurs. Réticent semblait-il devant la perspective d'un pastorat collégial, César Malan refuse le poste. En outre, il trouvait trop « néo-calvinistes » et séparatistes ses amis du Réveil, et finalement ne se rattacha pas à l'Eglise dissidente dont il avait pourtant célébré le premier service de sainte-cène. Bientôt interdit de prédication dans les chaires de l'Eglise nationale dont il continuait pourtant de se considérer comme membre, il construisit une chapelle sur sa propriété, avec l'expresse volonté qu'elle soit détruite après sa mort, ce qui fut effectivement fait. Emile Guers, souvent cité ici, exerça un long pastorat dans cette Eglise qui connut une rapide croissance dans sa salle de la Place du Bourg-de-Four tout d'abord, puis dès 1839 dans la chapelle plus spacieuse construite à la rue de la Pélisserie.

Nous n'avons pas à retracer plus en détail ici les péripéties et polémiques suscitées par la fondation de cette Eglise, première fracture dans le protestantisme genevois, auquel succéda une seconde avec la « deuxième vague » du Réveil, au moment où la chapelle de l'Oratoire, construite initialement comme lieu de prédication évangélique par les fondateurs de la Société Evangélique de Genève (1834), se constitua en Eglise Libre (1847).

Nous ne parlerons pas non plus des tensions et divergences au sein même du Réveil. Un César Malan est resté très calviniste, alors que d'autres, comme Félix Neff, étaient plus proches d'une position arminienne\*. Les prophéties concernant Israël, que certains interprétaient littéralement, la pratique du baptême d'enfants ou d'adultes, furent aussi des sujets de controverses. En outre, la doctrine des ministères des communautés nées du Réveil, à Genève et ailleurs en Romandie, fut assez flottante, cherchant difficilement la synthèse entre la pratique sur une large échelle du sacerdoce universel, la notion de gouvernement collégial de l'Eglise par les anciens, et le ministère pastoral<sup>26</sup>. Lorsque Darby arriva à Genève

---

<sup>25</sup> E. Guers, *op. cit.*, p. 97. Qu'on nous excuse le caractère répétitif de ces citations. Il faut insister : l'histoire prouve que, dans cette douloureuse fracture, les responsabilités furent, pour le moins, partagées. Ceux qui reprochent aux évangéliques leur tendance séparatiste devraient s'en souvenir. Mais, tout autant, les évangéliques imperméables à toute démarche de rapprochement ressentirent comme une trahison ! Qu'ils n'occultent pas le fait que leurs « pères fondateurs » n'ont pas fait dissidence à la légère et de leur plein gré.

<sup>26</sup> Voir la thèse de doctorat de Marc Lüthi : *L'Evolution des ministères dans les Assemblées évangéliques de Suisse Romande issues du Réveil du XIX<sup>e</sup> siècle*, Université des sciences humaines de Strasbourg, 1992.

en 1837, puis dans le canton de Vaud l'année suivante, il tira profit des mécontentements suscités par ce flottement, et trouva un terrain préparé à accueillir son *radicalisme ecclésiastique* rejetant tout ministère reconnu au nom de la doctrine de la ruine de l'Eglise<sup>27</sup>.

L'établissement d'une Eglise dissidente fut, au début, dictée par les circonstances. Par la suite, une réflexion plus élaborée sur la doctrine de l'Eglise conduisit la plupart des pasteurs du Réveil à la conviction qu'une Eglise nationale censée rassembler toute la population du pays était incompatible avec la vision biblique de l'Eglise. Selon eux, les protestants, dans leur majorité, n'avaient pas de foi personnelle, et il était pernicieux de les entretenir dans l'illusion qu'ils étaient membres de l'Eglise.

\* Ce qu'on voulait alors, ce n'était pas seulement la séparation du civil et du religieux, mais la séparation d'avec le monde, d'avec ses fausses doctrines avant tout, d'avec son esprit, ses maximes, ses manières de faire, en même temps qu'avec son culte ; c'était la séparation telle qu'on la voit maintenant inscrite sur le drapeau de plusieurs des églises libres qui se forment de nos jours<sup>28</sup>. \*

Mais ce *repli* sur une conception professante de l'Eglise aurait été un purisme égoïste s'il ne s'était accompagné d'un élan remarquable pour l'évangélisation. La croissance rapide de la dissidence dans diverses régions de Romandie l'atteste, tout comme l'abondante production de traités d'évangélisation et un engagement missionnaire remarquable, tant en France qu'au-delà des mers<sup>29</sup>.

Par ailleurs, les dissidents récusèrent toujours l'accusation d'avoir un esprit inquisitorial en prétendant juger de l'authenticité des conversions. A moins que la conduite morale du candidat le démente ouvertement, ils considéraient comme suffisante la confession d'une foi personnelle en Jésus-Christ Sauveur et Seigneur.

Une dernière citation d'Emile Guers permet une sorte de bilan sur la trajectoire du Réveil vers la dissidence. On y perçoit

<sup>27</sup> Gustav Ischebeck, *John Nelson Darby, son temps et son œuvre*, Lausanne, Vie et Liberté, 1937. Voir notamment pp. 35ss.

<sup>28</sup> E. Guers, *op. cit.*, p. 115. On notera l'évolution, par rapport aux propos de la p. 97 du même ouvrage, cités plus haut.

<sup>29</sup> Pour être complet, il faudrait prendre en compte également l'engagement social du Réveil, concrétisé par toutes sortes d'œuvres. La plus connue bien sûr est la Croix-Rouge. L'image d'un Réveil ultra-piétiste, détaché du monde et préoccupé uniquement de la vie privée, de l'âme et de l'au-delà, mérite d'être sérieusement révisée.

combien l'influence (même indirecte) de l'anabaptisme a joué un rôle important sitôt après sa phase initiale : « La Dissidence de 1817 et l'Eglise qui en fut l'expression n'était donc pas, on le voit, un pur et simple retour aux principes de la Réformation, comme le prétendaient ceux qui croyaient nous outrager en nous appelant *Calvinistes* ; retourner à Calvin après être tombés si bas, eût été déjà fort beau ; mais ce qui, selon nous, valait encore mieux, c'était de faire ce que Calvin lui-même avait fait ; c'était de remonter à l'origine du christianisme, mais alors d'y remonter pour toute chose, pour la question ecclésiastique aussi bien que pour la doctrine, ce que notre Réformateur, l'eût-il voulu, n'aurait pu faire ; l'idée qui régnait universellement de son temps et que lui-même partageait avec tous ses contemporains, était celle de l'unité religieuse visible ou de l'identification de la nation et de l'Eglise ; l'heure n'était pas encore venue où l'on commencerait à comprendre tout ce qu'a de contradictoire, d'injuste, d'incompatible avec les droits les plus sacrés de la conscience et de la liberté chrétienne, la notion d'une même religion officielle imposée à tous, en un mot, la notion d'Eglise-nation, ce triste legs du Romanisme, qui lui-même l'avait hérité du paganisme<sup>30</sup>. »

Le second Réveil, avec la Société Evangélique (1831) qui ouvrit une Ecole de Théologie en 1832 déjà, puis la Chapelle de l'Oratoire qui, comme on l'a vu, devint Eglise Libre en 1847, toucha une classe plus cultivée de la population genevoise, plus attachée à l'histoire de la ville et plus soucieuse de l'enracinement calviniste du Réveil. Les fondateurs de la Société Evangélique, *Louis Gaussen* notamment (1790-1863), se montraient soucieux de l'élaboration d'une théologie orthodoxe cohérente. D'ailleurs, avec Jean Isaac Cellérier, Gaussen avait réédité, en 1819 déjà, la *Confession de Foi Helvétique postérieure*. La *Théopneustie ou pleine inspiration des Ecritures*, publiée par Gaussen en 1840 fut sans doute la production théologique la plus connue mais aussi la plus controversée du Réveil<sup>31</sup>. La doctrine de l'inspiration plénière\* et littérale des Ecritures telle qu'il l'expose devint, et pour longtemps, un des *fronts* de la polémique théologique entre le courant évangélique et d'autres courants du protestantisme. Ce faisant, Gaussen et ses successeurs n'hésitaient pas à se référer à bon droit à Calvin et à sa doctrine de l'Ecriture selon l'*Institution Chrétienne*. Il faut toutefois rappeler que Calvin ne répond pas aux mêmes contradictoires que Gaussen. Pour l'auteur de l'*Institution*

<sup>30</sup> E. Guers, *op. cit.*, p. 119.

<sup>31</sup> La 2<sup>e</sup> édition (1842) a été réimprimée par les Editions Emmaüs (coll. P.E.R.L.E.), Saint-Légier, en 1985.

*Chrétienne*, le danger venait du catholicisme d'abord, mais aussi de l'illuminisme. Pour Gaussen, il s'agit avant tout de la critique rationaliste des Ecritures. D'où, logiquement, certaines différences d'accent polémique.

Nous disions en débutant ce dernier chapitre que le Réveil nouait la gerbe de différents courants présents dès le temps de la Réforme. Il s'avère en effet qu'à travers l'influence morave, le Réveil du XIX<sup>e</sup> siècle porte très consciemment la marque du piétisme luthérien. Il a fallu pourtant, dans un second temps, s'appuyer sur un enseignement théologique plus élaboré, et redécouvrir l'importance de l'enracinement calviniste. Enfin, même si des causes assez circonstancielles déclenchèrent la dissidence, l'émergence d'une ecclésiologie professante remontant à l'anabaptisme du XVI<sup>e</sup> siècle contribua à donner au courant évangélique, pour la première fois dans le protestantisme francophone, la forme d'Eglises constituées.

La présence de ces trois lignes de force est une richesse qui explique la vigueur et la longévité des fruits du Réveil de Genève. Elle rappelle aussi que ce Réveil n'a pas prétendu innover, mais au contraire s'enraciner dans le protestantisme historique avec toute sa diversité. Il serait bon que les évangéliques, parfois trop enclins à se dissocier de ce protestantisme, prennent conscience de leur véritable enracinement et en tirent une substance qui leur fait souvent défaut. Face au déferlement de courants, de modes, de sectes laissant le public non averti dans une perplexité de plus en plus méfiante, la légitimité historique dont peut faire état le courant évangélique est loin d'être un élément négligeable. Au même titre que bien d'autres chrétiens, les évangéliques peuvent revendiquer leur part d'héritage de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle et du crédit qui lui est reconnu.

Contrairement à l'image qu'on veut parfois en donner, le courant évangélique est donc loin d'être monolithique. Son ascendance composite l'expose même au danger permanent du fractionnement. Et sa méfiance envers l'aspect institutionnel de l'Eglise lui ôte sa motivation à lutter contre ce danger. D'où une multiplication de dénominations, d'associations, d'œuvres et autres mouvements. On comprend que les interlocuteurs extérieurs soucieux d'établir des ponts avec les évangéliques aient parfois de la peine à identifier ceux qu'ils trouvent en face d'eux. Ils ne tardent pas à saisir qu'à moins de généralisations abusives, il n'est guère possible d'établir le portrait-robot d'un évangélique. L'identification de l'une ou plusieurs des lignes de forces que nous avons décrites au cours de ce survol devrait pourtant fournir, sinon une grille

d'interprétation, du moins certaines clés pour la compréhension des partenaires évangéliques.

## V. En guise de conclusion

On entend souvent répéter aujourd'hui que l'œcuménisme avec le catholicisme marque le pas et que les espoirs nés de Vatican II ont été déçus. D'où le désir marqué par divers responsables protestants de s'atteler avec plus de détermination à un œcuménisme intra-protestant. Entre fils de la Réformation, le rapprochement ne devrait-il pas être plus aisé ? Nous n'avons certes pas l'ambition de donner ici une réponse à cette question, et l'expérience de trente ans de ministère semble prouver qu'embûches et signes prometteurs ne cessent d'alterner. Mais une chose est certaine : tenter de résorber les fractures au sein du protestantisme est un leurre sans la volonté préalable de laisser au vestiaire clichés, amalgames et caricatures réciproques. Pour découvrir l'autre et les raisons les plus nobles et les plus authentiques pour lesquelles il est *autre*. Cette étude historique a essayé de mettre en évidence, à très gros traits, les enjeux et les motifs les plus significatifs qui, au cours des siècles, ont provoqué ces fractures dont nous souffrons tous. Nous ne sommes certes pas le simple produit de nos traditions passées, et l'histoire n'est pas un carquois où aller chercher des flèches pour descendre l'adversaire. Ces enjeux sont en partie dépassés car ils n'étaient pas étrangers au contexte religieux et culturel de leur temps. Mais en partie seulement. Concernant le statut de l'Écriture, la nature de l'expérience de la conversion, la relation entre l'Église et la société, certains clivages demeurent actuels pour des raisons qui ne tiennent pas uniquement à l'inertie du passé. Mais la prise de conscience de leur permanence montre qu'il serait vain de les éluder. L'étude de ces périodes à la fois riches et dramatiques où les héritiers de la Réformation se sont confrontés, affrontés, devrait nous aider à discerner ces points essentiels sur lesquels nous avons à parler, à nous écouter et surtout nous mettre ensemble à l'écoute du Seigneur de l'Église.