

Guérir les mémoires : se réconcilier en Christ

Rapport de la Commission internationale
d'études Luthéro-Mennonite

Fédération luthérienne mondiale
Conférence mennonite mondiale
2010

Guérir les mémoires : se réconcilier en Christ

Rapport de la Commission internationale d'études Luthéro-Mennonite

Publié par

la Fédération luthérienne mondiale
150, route de Ferney, BP 2100
CH-1211 Genève, Suisse

et

la Conférence mennonite mondiale
8, rue du Fossé des Treize
F-67000 Strasbourg, France

Copyright © 2010
Fédération luthérienne mondiale et
Conférence mennonite mondiale

Imprimé en Allemagne

ISBN 978-2-940459-02-5

Table des matières

5	Préface
11	1^{ère} Partie
	Introduction
12	Origine et mandat de la Commission Internationale d'Études
13	Membres de la Commission d'études
14	La Commission et ses thèmes
19	2^e Partie
	Revoir ensemble l'histoire du seizième siècle: les réformateurs luthériens et la condamnation des Anabaptistes
20	Les mouvements anabaptistes dans les années 1520
21	L'apparition des Anabaptistes
23	La Guerre des Paysans de 1525
28	Les Frères Suisses en Suisse et en Allemagne du Sud
33	Les Huttérites de Moravie
37	L'Anabaptisme aux Pays-Bas
40	L'apparition des « Mennonites »
42	Résumé
43	Les premières réponses des théologiens de Wittenberg et de leurs alliés
45	<i>Von der Wiedertaufe</i> de Martin Luther (1528)
47	<i>Adversus Anabaptistas Iudicium</i> de Philippe Melancthon (1528)
48	<i>An magistratus iure possit occidere anabaptistas</i> , de Johannes Brenz (1528)
53	Les aspects politiques de la dispute de 1530
58	La Confession d'Augsbourg et ses condamnations
62	Les réactions dans les années 1530
67	Les rencontres entre luthériens et anabaptistes dans les années 1550
68	Le <i>Prozeß</i> de 1557
71	Les réactions anabaptistes
74	Résumé

- 75** **3^e Partie**
Réfléchir aux condamnations aujourd'hui
- 75 Introduction
 - 77 Les condamnations qui ne s'appliquent plus
 - 80 Les désaccords doctrinaux actuels
 - 80 Les chrétiens et l'autorité civile
 - 87 Le Baptême
- 93** **4^e Partie**
**Se souvenir du passé, se réconcilier en Christ:
aller au-delà des condamnations**
- 94 1. L'intégrité de l'enseignement luthérien et la persécution des anabaptistes
 - 104 2. Regarder vers l'avenir : aller au-delà des condamnations
 - 106 3. Les souvenirs mennonites des persécutions anabaptistes par des protestants
 - 109 4. Regarder vers l'avenir : aller au-delà des condamnations
 - 111 Conclusion
- 113** **Annexe A**
**Que la magistrature civile est obligée d'appliquer une
punition physique aux anabaptistes :
quelques considérations de Wittenberg (1536)**
- 121** **Annexe B**
Bibliographie
- 121 En français
 - 121 En allemand et en anglais
- 125** **Participants**
**Commission internationale d'études Luthéro-mennonite
2005–2008**

Préface

Je vous y exhorte donc dans le Seigneur, moi qui suis prisonnier : accordez votre vie à l'appel que vous avez reçu ; en toute humilité et douceur, avec patience, supportez-vous les uns les autres dans l'amour ; appliquez-vous à garder l'unité de l'esprit par le lien de la paix. (Éphésiens 4, 1-3).

L'un des grands privilèges d'un Secrétaire général est de recommander à nos Églises des ressources qui peuvent fortifier leurs vies. C'est pour nous un grand plaisir d'attirer votre attention, dans cet écrit, sur un travail important qui ouvre la voie à un climat nouveau quant aux relations entre anabaptistes-mennonites et luthériens, une évolution dans laquelle nous croyons que l'Esprit de Dieu est à l'œuvre.

Trop souvent, l'exhortation de l'apôtre aux Éphésiens semble nous reprocher ce que nous avons mal fait. L'unité aimante que donne l'Esprit, marquée par l'humilité, la douceur, la patience et la paix, semble souvent loin de nous, éloignée de la vie des communautés que nous connaissons. Mais dans ce rapport, vous écouterez ceux qui ont fait « tout ce qu'ils pouvaient » pour restaurer des liens de paix entre nos deux traditions. Le recevoir est un geste d'espérance.

Entre luthériens et anabaptistes-mennonites, la séparation a connu une histoire fort douloureuse. Pendant un demi-millénaire, nous avons été séparés, non seulement par les désaccords théologiques du seizième siècle mais aussi par la violence héritée de cette période. Du côté luthérien, il y eut la persécution, ainsi qu'une justification théologique de ces actions violentes. Les anabaptistes n'ont pas répliqué à cette persécution, mais ils ont conservé dans leurs mémoires la marque des souffrances de cette époque. Ces dernières années, on sentit que le temps était venu pour initier la réconciliation. Nos communautés collaboraient déjà pour soulager la souffrance dans de nombreuses régions du monde. L'approche de l'anniversaire des 500 ans de la Réforme incita à guérir les blessures qui restaient encore. C'est donc dans un esprit de confiance que nos deux organisations mondiales créèrent en 2002 la Commission d'études internationale luthéro-mennonite ; ce rapport est le résultat de son travail.

Le travail de cette Commission fournit un excellent exemple de la façon dont les dialogues internationaux peuvent prendre en compte et poursuivre les efforts qui ont commencé au niveau local et régional. Dans l'Introduction, la Commission décrit ce travail préliminaire et les progrès qu'elle a fait dans la compréhension de sa tâche. Les surprises qui furent celles des membres de la Commission lorsqu'ils surmontèrent des malentendus mutuels seront

aussi celles de nombreux lecteurs. Une avancée importante eut lieu lorsque l'on comprit que les différences théologiques qui persistent entre nos deux traditions ne pourraient pas être étudiées honnêtement et fructueusement sans que l'héritage des persécutions ne soit directement affronté. L'apport remarquable de cette Commission est de fournir aux Églises de nos deux confessions ces éléments précieux pour traiter ce sujet difficile.

La Commission découvrit qu'il n'y avait pas de récit commun des événements cruciaux du seizième siècle. Pour la première fois, et de façon intéressante et accessible, elle nous a présenté cette histoire commune. Considérer ensemble le passé de cette façon est en soi un acte de réconciliation. Nous pensons que ce travail sera largement utilisé dans nos séminaires et autres lieux d'éducation, ainsi que dans nos Églises dans le monde entier. Alors qu'il est fastidieux et parfois difficile de lire cette histoire, elle est aussi profondément attirante. Elle parle directement aux esprits et aux cœurs de tous ceux et celles qui s'intéressent à l'histoire de l'Église et à sa vie actuelle en Christ.

L'histoire étudiée ici n'est pas simple. Il y a de nombreuses nuances et complications qui exigent une attention soutenue. Les luthériens, par exemple, peuvent être réconfortés par les aperçus théologiques que Martin Luther aurait pu fournir pour s'opposer aux politiques de persécution ; ils peuvent noter que les luthériens ne furent pas les seuls, ni même, quand au nombre des exécutés, les plus meurtriers parmi ceux qui, au seizième siècle, persécutèrent les anabaptistes. Mais comme le montre le rapport, en fin de compte toutes les améliorations et disculpations ont échoué : la seule réponse adéquate est la repentance. Les mennonites et d'autres représentants d'Églises liées aux anabaptistes participèrent aussi à cette étude dans un esprit d'auto-évaluation honnête d'une non-persécution mais d'une tradition toujours fortement imparfaite, et à la fin ils proposèrent des étapes, de leur côté, en vue d'une relation nouvelle. Sans cesse ce rapport montre comment la recherche d'une réconciliation peut être aidée par une étude historique et théologique rigoureuse. Ayant débuté son travail en prenant en compte le désir de nos Églises d'aborder les héritages diviseurs du passé, cette Commission fait maintenant à celles-ci des recommandations concrètes pour davantage d'unité dans l'avenir.

Nous sommes donc très heureux des résultats de ce rapport. Pour nous deux, l'espérance d'une guérison entre nos traditions est très personnel. C'est le cas pour Ishmael Noko qui a grandi dans ce qui est aujourd'hui le Zimbabwe comme enfant d'une mère de tradition anabaptiste ; des membres de sa famille faisaient parti des Frères en Christ, et de la communion des Églises de la Conférence mennonite mondiale. Pour lui, le souvenir de

leur séparation à la Sainte Cène est toujours vivant. Nous accueillons ce rapport et ses conséquences pour les individus et les familles qui ont connu les coûts de notre division.

La réception de ce rapport sera une bonne chose pour les mennonites et les luthériens du monde entier. Avant même sa publication, ses recommandations ont été accueillies avec approbation et sincère enthousiasme des deux côtés. À l'assemblée de la Conférence mennonite mondiale au Paraguay, en juillet 2009, Ishmael Noko reçut une émouvante standing ovation lorsqu'il parla du chagrin et du regret des luthériens pour leur histoire, et de leur désir de demander pardon :

Nous faisons cette démarche alors que nous, luthériens, approchons d'un important anniversaire : en 2017, nous fêterons « 500 ans de Réforme ». Il convient non seulement d'y célébrer les compréhensions nouvelles de l'Évangile que ce mouvement produisit, mais d'avoir aussi un esprit de sincérité et de repentance, le désir d'une réforme continue de notre tradition et de toute l'Église. C'est dans cet esprit que nous espérons avancer sur cette question de l'héritage de nos condamnations.

J'ai décrit l'histoire de ces condamnations comme le poison qu'un scorpion transporte sur sa queue. Nous n'avons pas frappé avec ce poison pendant un certain temps – mais nous le portons encore dans notre système. Nous sommes maintenant sur une route qui va nous conduire à expulser ce poison de notre corps, à nous permettre de vivre ensemble avec vous, nos sœurs et frères en Christ, de façon nouvelle.

Hier, votre Conseil Général nous a clairement indiqué que vous voudriez marcher avec nous sur ce chemin de guérison. Quand vous vous retrouverez lors de votre prochaine Assemblée, nous, luthériens, espérons être avec vous autrement. Et dans cette relation nouvelle notre témoignage à l'amour de Dieu pour le monde sera plus pleinement manifesté.

À son tour, Larry Miller reçut de grands remerciements et une standing ovation en octobre 2009, lorsque le Conseil de la Fédération luthérienne mondiale vota à l'unanimité de recommander que l'Assemblée de 2010 demande pardon « à Dieu et à nos frères et sœurs mennonites » pour les maux de la persécution et leur héritage « jusqu'à aujourd'hui ». Il a dit :

Nous accueillons votre engagement à vous souvenir correctement de cette histoire commune, et votre vulnérabilité à avancer pour soigner le corps fracturé du Christ dans lequel nous vivons ensemble, comme un don de Dieu.

Nous sommes conscients de la difficulté de la tâche. Il s'agit, pour vous et pour nous, de notre piété, de la façon dont nous nous comprenons. Pour vous, le témoignage de la Confession d'Augsbourg est fondationnel, fait autorité, et façonne votre identité. Pour nous, le témoignage des martyrs anabaptistes est une histoire vivante et vitale, redite dans la communauté mondiale de nos Églises pour bâtir l'identité de notre groupe.

Comment pouvez-vous vous éloigner des condamnations et de leurs conséquences, en continuant à honorer votre histoire et à renforcer votre identité ? Comment pouvons-nous nous donner moins d'importance à la tradition des martyrs qui perpétue un sentiment de victimisation et de marginalisation – et votre demande de pardon nous pousse à le faire – comment pouvons-nous prendre de la distance tout en honorant notre histoire et en renforçant notre identité ?

Sûrement ces choses arriveront davantage si nous continuons à marcher ensemble à la suite de Jésus-Christ, qui nous réconcilie et qui est la source de notre histoire et de notre identité communes.

À Strasbourg comme à Genève, dans les bureaux de nos organisations internationales, nous avons déjà reçu de nombreuses questions au sujet de la prochaine action et beaucoup de demandes de ce rapport. Nous savons que partout dans le monde nos Églises attendent de se rencontrer, d'apprendre les unes des autres, et de demander à l'Esprit de renforcer les liens de la paix. Et ceci sera bon pour nos deux traditions.

Mais ce n'est pas bon seulement pour les anabaptistes et les luthériens. La souffrance de notre séparation n'a pas été supportée seulement par nous ; elle est une blessure pour tout le Corps du Christ. De même, la réconciliation entre luthériens et anabaptistes-mennonites est une guérison pour tout le Corps. S'occuper de ce mal non pas de façon rationnelle mais par la repentance, et rechercher le pardon plutôt que l'oubli, c'est répondre à partir du cœur de notre foi chrétienne. C'est faire confiance à la grâce de Dieu, et non à nos propres forces. Alors que dans les relations œcuméniques il est souvent opportun de rechercher des formes de consensus ou un échange de dons, dans cette relation-ci l'action doit venir d'abord des luthériens, et commencer par la repentance. La prière pour le pardon ne peut pas être simpliste ni insignifiante. Nous, luthériens, nous croyons que par ces prières et par nos engagements à modifier notre enseignement concernant les anabaptistes et nos relations avec eux, nous agissons pour guérir au nom de toute l'Église. Mais l'action doit venir aussi du côté anabaptiste-mennonite. Nous, anabaptistes, croyons que lorsque nous répondons en toute humilité par le pardon, en reconnaissant nos nombreuses fautes dans le Corps du

Christ, et par nos engagements à modifier notre enseignement quant aux relations avec les luthériens, nous renforçons les relations d'unité entre tous les chrétiens.

Mais ceci n'est pas bon seulement pour l'Église. Des cas de violence coercitive, manifestes ou cachés, existent partout dans ce monde blessé. Aucune tradition religieuse n'a pu entièrement échapper à la tentation de compter sur son apparence insidieuse d'efficacité et d'inévitabilité. Alors que nos deux traditions ont été façonnées par des points de vue différents quand à l'emploi légitime du pouvoir – des différences que, comme ce rapport l'indique, nous devons continuer à étudier – nous partageons les engagements de rechercher l'aide de Dieu pour œuvrer ensemble au bien de tout ce qu'Il a fait. Si nous nous encourageons réciproquement dans ce travail et ce témoignage, c'est bon pour l'ensemble de la création de Dieu.

C'est donc avec confiance que nous recommandons ce rapport à votre soigneuse attention – à votre lecture, votre réflexion, votre discussion et votre prière. Et de plus nous demandons à nos Églises d'avoir des vies nouvelles, les unes avec les autres. C'est notre espoir qu'à chaque niveau – mondial, national et local – les anabaptistes-mennonites et les luthériens vont se retrouver de façon nouvelle, nous considérons les uns les autres comme sœurs et frères, appelés ensemble à aimer « l'unité de l'Esprit par le lien de la paix ».

Ishmael Noko, Secrétaire général
Fédération luthérienne mondiale

Larry Miller, Secrétaire général
Conférence mennonite mondiale

1^{ère} Partie

Introduction

En 1980, lorsque les Églises luthériennes célébrèrent le 450^e anniversaire de la Confession d'Augsbourg, des représentants d'Églises mennonites furent invités à participer aux festivités œcuméniques qui ont marqué l'événement. Cependant les Mennonites, sachant que la Confession d'Augsbourg avait condamné explicitement les Anabaptistes et leurs enseignements, se demandèrent si et comment ils pourraient célébrer leur propre condamnation, puisqu'ils considéraient les Anabaptistes du 16^e siècle comme leurs ancêtres spirituels. Quant aux luthériens, la plupart d'entre eux avaient peu conscience des condamnations des Anabaptistes, de leur persécution et marginalisation, ni de la mémoire toujours vive de cette histoire douloureuse parmi les Mennonites d'aujourd'hui. Les dirigeants luthériens furent profondément émus par la réponse mennonite, reconnaissant plus nettement que jamais certaines erreurs luthériennes au moment de la Réforme. Exprimant cette nouvelle compréhension, le Comité exécutif de la Fédération luthérienne mondiale (FLM), adopta une « Déclaration sur la Confessio Augustana » lors de sa réunion à Augsbourg le 11 juillet 1980, qui affirmait entre autre :

C'est avec tristesse que nous reconnaissons le fait que les condamnations spécifiques par la Confession de plusieurs opinions qui avaient cours à l'époque de la Réforme ont causé, pour certains, peine et souffrance. Nous nous rendons compte que plusieurs de ces opinions ne sont plus perçues de la même façon dans ces Églises, et nous espérons que ces différences seront surmontées. Nous rendons grâce à Jésus-Christ qui libère et appelle nos Églises membres à célébrer notre héritage luthérien commun dans un esprit à la fois de gratitude et de repentir.¹

Cette prise en compte croissante des condamnations contre les Anabaptistes dans la Confession d'Augsbourg et des conséquences des conflits doctrinaux avec eux conduisit à des dialogues officiels entre mennonites et luthériens au niveau national en France (1981 – 1984), en Allemagne (1989 – 1992) et aux États-Unis (2001 – 2004). Parce que la Confession d'Augsbourg est

¹ LWF Report Series No. 10 (août 1982, en anglais), 69-70.

un lien qui unit les Églises luthériennes au sein de la Fédération luthérienne mondiale (FLM), celle-ci a trouvé opportun d'entrer en dialogue au niveau international avec la Conférence mennonite mondiale. Les résultats de ce dialogue, entrepris par la Commission d'études commune à la Fédération luthérienne mondiale (FLM) et la Conférence mennonite mondiale (CMM), de 2005 à 2008, sont résumés dans ce rapport.

Origine et mandat de la Commission Internationale d'Études

En juillet 1984, consciente à la fois de la situation embarrassante lors de la célébration de l'anniversaire en 1980, et du dialogue national français qui allait s'achever plus tard dans l'année, la Fédération luthérienne mondiale exprima le désir d'un dialogue avec les Mennonites au niveau international. Lors de son Assemblée mondiale à Budapest, en Hongrie, la FLM envoya ses salutations à la Conférence mennonite mondiale. Réunie quelques jours plus tard, également en Assemblée mondiale à Strasbourg, en France, la CMM reçut le message qui fut lu en public. Entre autres choses, les salutations de la FLM affirmaient que malgré « nos différences théologiques concernant le saint baptême, nous voulons exprimer notre volonté de surmonter les condamnations du passé et, en procédant à un dialogue, de trouver les moyens de se reconnaître librement les uns les autres comme sœurs et frères dans l'unique corps du Christ ».

À la fin des années 1990, les dirigeants de la FLM et de la CMM réfléchirent au processus à mettre en œuvre pour faire avancer le dialogue.² Le projet de créer une commission internationale d'études fut approuvé en 2002. Elle prit forme lors d'une réunion convoquée le 11 avril à Strasbourg, à l'Institut (lié à la FLM) pour la Recherche Œcuménique, où les représentants de la FLM et de la CMM s'intéressèrent surtout aux résultats des dialogues nationaux. Sven Oppgaard, qui était alors assistant du Secrétaire général de la FLM pour les affaires œcuméniques, prit l'initiative, en consultation avec Larry Miller, Secrétaire général de la CMM, de mettre au point une

² Les secrétaires généraux Ishmael Noko (FLM) et Larry Miller (CMM) discutèrent officiellement cette possibilité, lors de la réunion en octobre 1998 de la Conférence des Secrétaires des Communions Chrétiennes Mondiales (CS/CCM), Noko redisant l'intérêt que la FLM avait exprimé déjà en 1984. En août 1999, le Comité Exécutif de la CMM se déclara favorable à un dialogue international luthéro-mennonite. En décembre 1999, lors de la rencontre de la CS/CCM à Jérusalem, Noko, Miller et le président de la CMM Mesach Kristya aboutirent à un accord de principe pour organiser une rencontre internationale luthéro-mennonite, en attendant l'approbation d'un projet spécifique par les instances appropriées des deux communions.

proposition. Quelques mois après, le Comité Exécutif de la CMM (réuni en juillet à Karlsruhe, en Allemagne) et le Comité de la FLM pour les Affaires œcuméniques (réuni en septembre à Wittenberg, en Allemagne) adoptèrent une recommandation commune, d'approuver la création d'une Commission internationale d'études avec le mandat suivant : se basant sur les résultats des dialogues nationaux antérieurs en Allemagne, en France et aux États-Unis, la Commission devra : a) considérer si les condamnations des Anabaptistes formulées par la Confession d'Augsbourg (1530) s'appliquent aux Églises membres et associées de la Conférence mennonite mondiale, et b) soumettre un rapport des conclusions de la Commission aux organes directeurs de la Conférence mennonite mondiale et de la Fédération luthérienne mondiale pour poursuivre le travail, et en vue d'une possible déclaration officielle.

Membres de la Commission d'études

Conformément au mandat de la Commission d'études, la FLM et la CMM nommèrent des historiens et des théologiens représentant chacun des trois dialogues nationaux comme membres du groupe de dialogue. En plus, les deux organismes invitèrent deux théologiens africains à se joindre au groupe, afin de mieux inclure les voix du Sud. La FLM et la CMM nommèrent aussi, chacune, un président et des membres du personnel.³

La Commission d'études s'est réunie chaque année pendant une semaine, de 2005 à 2008, à l'Institut pour la recherche œcuménique de Strasbourg (France). Chaque fois, la prière unissait et fortifiait la Commission et ses

³ Les membres mennonites de la commission furent le professeur Claude Baecher (Hégenheim, France), Madame Hellen Biseko Bradburn (Arusha, Tanzanie), le pasteur Rainer Burkart (Neuwied, Allemagne) et le professeur John Roth (Goshen, Indiana, États-Unis). Burkart (Secrétaire de la Commission Foi et Vie de la CMM) fut le co-président mennonite et Larry Miller (Secrétaire général de la CMM, Strasbourg, France) le co-secrétaire pendant toute la durée du travail de la commission. Ses membres luthériens furent au début le professeur Gottfried Seebass (Heidelberg, Allemagne), l'évêque Litsiesi M. Dube (Bulawayo, Zimbabwe), les professeurs Annie Noblesse-Rocher (Strasbourg, France) et Timothy J. Wengert (Philadelphie, Pennsylvanie, États-Unis). Le professeur Theodor Dieter (Institut pour la Recherche œcuménique, Strasbourg, France) fut consultant luthérien ; le professeur Marc Lienhard (Strasbourg, France) rejoignit la commission en 2007. Seebass fut le co-président luthérien de la commission jusqu'à ce qu'il ait dû démissionner pour raisons de santé en 2006, et c'est Wengert qui lui succéda. Le pasteur Sven Oppegaard fut le co-secrétaire de la commission jusqu'à son départ de la FLM en décembre 2006, et Theodor Dieter lui succéda. La Commission d'études veut exprimer sa profonde gratitude au professeur Seebass, qui mourut le 7 septembre 2008, pour la façon dont il dirigea la commission et contribua à son travail. Grand érudit et historien de l'Église, Seebass édita nombre de textes anabaptistes et publia plusieurs études importantes sur la théologie anabaptiste et l'attitude des luthériens à l'égard des anabaptistes au 16^e siècle. Qu'il puisse voir maintenant ce en quoi il a cru !

participants. Chaque rencontre débutait et s'achevait par un culte conduit par des membres de la délégation. Partager chaque jour les repas développa l'amitié entre les participants et leur esprit de communion en tant que chrétiens.

La Commission et ses thèmes

Elle s'est réunie pour la première fois du 27 juin au 1^{er} juillet 2005. Au cours de cette session, ses membres luthériens et mennonites présentèrent, interprétèrent et discutèrent en détail les rapports des dialogues nationaux français, allemand et américain. Une analyse attentive de ces rapports – utilement résumés dans un inventaire systématique de leur contenu préparé par les membres du personnel de la Commission – soulignait les différences entre les trois rapports quant à leurs résultats, leurs démarches et leurs accentuations. Même s'il n'était pas possible de simplement résumer leurs résultats et de les présenter à un niveau international, la Commission utilisa néanmoins les rapports des dialogues nationaux, les considérant comme des éléments utiles pour poursuivre ses objectifs.⁴ Elle apprécia en particulier que ces rapports soient le fruit d'un processus de discussion et d'affirmation, et qu'ils aient joué un rôle important pour améliorer les relations entre mennonites et luthériens au niveau national et local.

La Commission se concentra ensuite sur des documents importants, luthériens et mennonites, concernant « Les condamnations des Anabaptistes dans la Confession d'Augsbourg et la Formule de Concorde : leur signification, but et résultat sur le plan historique ». Les participants en conclurent qu'une évaluation commune des condamnations dans les Confessions luthériennes exigerait un travail important sur les sept questions suivantes :

1. Quel était exactement l'enseignement condamné par les luthériens ?
2. Quel est l'enseignement condamné que propageaient, à l'époque, les groupes anabaptistes, ou est-ce que les références aux anabaptistes sont incorrectes ?
3. Y a-t-il des condamnations implicites des enseignements et pratiques des luthériens dans les écrits anabaptistes ?

⁴ Ainsi le rapport américain, qui se réfère aux rapports français et allemand, invitait explicitement à davantage d'études. La Commission le comprit comme étant de sa responsabilité.

4. L'enseignement condamné par les Confessions luthériennes est-il aussi rejeté aujourd'hui par les luthériens – et doit-il l'être ?
5. Quelle est la position actuelle des anabaptistes quant à l'enseignement qui fut condamné par les luthériens ?
6. Que disent ensemble aujourd'hui les deux confessions quant à cet enseignement ?
7. Comment les condamnations, ou leur mauvais usage, ont-elles contribué à la persécution injuste des anabaptistes ?

La seconde rencontre de la Commission internationale d'études eut lieu du 5 au 9 juillet 2006. Puisque le terme « anabaptiste » (= « rebaptiseur ») fut imposé au mouvement au 16^e siècle par ses opposants comme un label péjoratif – un terme que les dirigeants du mouvement rejetèrent alors, affirmant qu'ils ne « re-baptisaient » pas, mais baptisaient correctement une seule fois – les luthériens étaient surpris que la Conférence mennonite mondiale s'appelle elle-même « une communauté d'Églises anabaptistes ». Les mennonites expliquèrent comment ils voient leur tradition en lien avec les anabaptistes de l'époque de la Réforme. Au cours du siècle dernier, les mennonites d'Europe et d'Amérique du Nord ont manifesté une conscience renouvelée et grandissante de l'héritage spirituel de leurs ancêtres anabaptistes, y trouvant une source d'inspiration, d'orientation et de renouveau. Les mennonites ont souvent résumé l'enseignement anabaptiste en trois points essentiels : que la vraie foi doit s'exprimer en étant chaque jour disciple ; que l'Église est une communauté visible et obéissante ; et que l'amour – y compris celui de l'ennemi – est la base de l'éthique chrétienne. Même si les mennonites connaissaient l'existence des anabaptistes des siècles précédents, la référence systématique à l'« anabaptisme » pour souligner identité et renouveau fut nouvelle dans la seconde moitié du vingtième siècle.

Aujourd'hui, on utilise le mot « anabaptiste » dans plusieurs buts : pour décrire un ensemble de groupes issus de la Réforme radicale ; pour critiquer des pratiques et enseignements de l'Église mennonite contemporaine ; et pour servir d'utile référence à un ensemble de convictions théologiques qui transcendent d'étroites identités dénominationnelles ou nationales. Les participants mennonites à la Commission d'études ont souligné qu'il n'y a pas un plein accord entre les mennonites quant à la signification théologique que précise de « anabaptisme », ni au sens que lui donnent les mennonites

d'aujourd'hui. La Commission a donc affirmé à nouveau que traiter des condamnations exige une étude soigneuse et précise de la compréhension mennonite (et luthérienne) aussi bien historique que contemporaine.

Puis la Commission étudia systématiquement chaque condamnation dans son contexte historique et théologique. L'analyse confirma une conclusion des rapports des dialogues nationaux, à savoir que la plupart des condamnations de la Confession d'Augsbourg (CA) ne s'appliquent ni aux mennonites contemporains, ni à leurs ancêtres anabaptistes dans la foi.⁵ Cependant, les membres du dialogue bilatéral donnèrent une attention particulière à la condamnation concernant le baptême (CA IX)⁶, et à celle concernant les institutions civiles (CA XVI), après avoir convenu que ces deux articles traitent de questions marquant toujours une réelle différence théologique entre les deux Unions d'Églises.

Au cours de ce travail commun, il apparut que l'histoire de la persécution et de la marginalisation des anabaptistes est constamment intervenue dans l'analyse théologique et la discussion de ces thèmes controversés. Aussi la Commission décida de rédiger une histoire commune des relations entre anabaptistes et luthériens au seizième siècle, en donnant une attention particulière aux questions sur lesquelles luthériens et anabaptistes se sont opposés dans le passé.

La Commission s'est réunie une troisième fois du 18 au 22 juin 2007. On y étudia la « Déclaration de l'Église évangélique luthérienne en Amérique et les condamnations des anabaptistes » (adoptée en novembre 2006) ainsi que la réponse de l'Église Mennonite des États-Unis (avril 2007). On examina aussi « Appelés ensemble à être des faiseurs de paix : rapport du dialogue international entre l'Église catholique et la Conférence mennonite mondiale (1998 – 2003) », en vue de sa pertinence pour le dialogue luthéro-mennonite.⁷

La Commission reçut l'important projet d'un récit historique commun concernant « les réformateurs luthériens et les condamnations des anabaptistes ». Ce projet eut de plus en plus d'importance au cours des discussions de la Commission. Il représente un premier essai significatif pour décrire ensemble l'histoire des relations entre anabaptistes et luthériens au cours du seizième siècle, les souffrances infligées aux anabaptistes par les autorités

⁵ Voir 3^e Partie.

⁶ Ce rapport fait référence aux articles de la Confession d'Augsbourg (CA) en utilisant des chiffres romains.

⁷ On peut trouver la Déclaration de 2006 de l'Église évangélique luthérienne en Amérique (ELCA) ainsi que le rapport de 2004 du Comité de liaison ELCA – Église mennonite des USA sur <http://www.elca.org/Who-We-Are/Our-Three-Expressions/Churchwide-Organization/Ecumenical-and-Inter-Religious-Relations/Bilateral-Conversations/Lutheran-Mennonite.aspx>. La lettre de réponse mennonite des USA peut être trouvée sur <http://www.mennoniteusa.org/LinkClick.aspx?fileticket=9ptCMKotmQQ%3d&tabid=1336>. "Called Together to be Peacemakers" est sur <http://www.mwc-cmm.org/en/files/Catho-Menno/Report%20cathomenno%20Final%20ENG%20-%20PDF.pdf>.

luthériennes, et pour analyser les arguments des théologiens luthériens sur ce sujet. La Commission estima qu'il serait spécialement important pour les luthériens de savoir davantage ce qu'il advint aux anabaptistes, ancêtres spirituels des mennonites, et pour les mennonites de voir que cette histoire est désormais décrite en commun par mennonites et luthériens.

La Commission continua aussi à étudier le contexte historique des condamnations par la CA IX et XVI et leur signification en 1530. Elle identifia et décrivit les changements sociaux et ecclésiaux qui influencèrent leur compréhension et leur pratique respectives du baptême, ainsi que les relations entre les chrétiens et l'État au cours des siècles qui suivirent la Réforme, et discuta des aspects systématiques de leur compréhension aujourd'hui.

La quatrième et dernière réunion de la Commission eut lieu du 2 au 6 juin 2008. On discuta à nouveau le texte « Revoir ensemble l'histoire du seizième siècle : les réformateurs luthériens et la condamnation des anabaptistes », on proposa certaines révisions de ce document et on conclut cette section du rapport, qui est maintenant la **2^e Partie**. La Commission voit la présentation commune de cette histoire comme un très heureux résultat. La réconciliation chrétienne, dans ces circonstances, peut débiter sur de bonnes bases quand on décrit et qu'on écoute l'histoire les uns des autres.⁸

Les discussions sur les conflits doctrinaux à propos du baptême et de la relation entre les chrétiens et l'État se sont poursuivies. La Commission acheva son analyse des deux condamnations de CA IX et XVI dans le contexte théologique, social, juridique et politique de la Réforme. Il devint vite évident qu'une description soignée et détaillée de ces changements dans les sociétés et les Églises qui sont importants pour résoudre nos différents sur les questions du baptême et des relations Église-État demanderait beaucoup plus de temps que n'en a la Commission pour son travail. Le principal défi serait de créer un instrument théologique qui permettrait aux recherches, convictions et problèmes luthériens et mennonites de s'exprimer ensemble de telle sorte que chacun saurait qu'il est correctement compris par l'autre. Cela demanderait une analyse des structures de pensée des uns et des autres, une clarification des différences quant aux distinctions théologiques fondamentales (telle que celle entre ce que Dieu fait et ce que font les humains), et davantage de débats sur nos compréhensions divergentes des écrits néo-testamentaires concernant le baptême, et la relation entre l'approche systématique et biblique. Envisager

⁸ Ce rapport contient aussi deux annexes : une bibliographie choisie des sources et la traduction d'un document de Luther et Melancthon ratifiant la peine capitale des anabaptistes.

en détail ces questions importantes exigerait une autre série de dialogues. La Commission va rendre disponible, pour d'avantage d'études, les documents utilisés à ses réunions.

Dans la **3^e Partie** du rapport (« Réfléchir aux condamnations aujourd'hui »), la Commission résume ce qu'on peut dire sur ces condamnations dans la Confession d'Augsbourg qui ne s'appliquent pas aux mennonites, et elle décrit les problèmes liés aux deux domaines de désaccord qui subsistent. La **4^e Partie** (« Aller au-delà des condamnations ») analyse et décrit comment les luthériens reconnaissent les défaillances de leurs ancêtres à propos des anabaptistes à l'époque de la Réforme, et depuis lors avec les mennonites, et comment ils pourraient maintenant comprendre cette histoire et y répondre. De leur côté, les participants mennonites à la Commission répondent à la déclaration luthérienne. L'un des buts de cet échange serait une prise de position par la Fédération luthérienne mondiale lors de son Assemblée générale à Stuttgart (2010). Les rapports des trois dialogues nationaux, disponibles dans plusieurs langues, contiennent de nombreuses suggestions quant à la façon dont mennonites et luthériens pourraient travailler ensemble à l'avenir, dans des lieux où ils vivent à proximité les uns des autres, et comment ils peuvent continuer à améliorer leurs relations. La Commission attire l'attention sur les recommandations des rapports nationaux et suggère d'autres possibilités pour aller au-delà des condamnations, dans un esprit de réconciliation en Jésus-Christ, et en vue de la mission qu'Il a confié à ses disciples et à son Église.

2^e Partie

Revoir ensemble l'histoire du seizième siècle

Les réformateurs luthériens et la condamnation des Anabaptistes¹

Dès le début du dialogue, les membres de la Commission internationale d'études luthéro-mennonite ont pris conscience que revoir l'histoire, à ses débuts, des relations entre luthériens et mennonites était une étape importante pour aider les Églises à expliquer les condamnations des anabaptistes dans la Confession d'Augsbourg (CA) et conduire à davantage de dialogues. Connaître cette histoire pourra aussi aider à clarifier le lien entre confession et persécution. Comme le professeur Gottfried Seebass le souligna dans sa première intervention, « nous devrions nous souvenir que, au seizième siècle, une condamnation ecclésiale avait toujours des conséquences civiles et séculières. Les pouvoirs séculiers et souvent aussi les réformateurs estimaient que les tenants de certaines croyances ne devraient pas être tolérés par les autorités.² » Seebass mentionna quatre raisons pour ce lien : la vieille idée romaine qu'une célébration correcte garanti le *salus publica* ; le fait que prêcher et enseigner différemment dans la même ville ou le même pays suscite forcément des troubles ; la vision paternaliste du

¹ Abréviations utilisées dans ce chapitre : CA Confession d'Augsbourg ; FC : Formule de Concorde, dans La foi des Églises luthériennes, confessions et catéchismes, textes édités par André Birmelé et Marc Lienhard (Cerf/Labor et Fides 1991) ; CR : *Corpus Reformatorum: Philippi Melanthonis opera quae supersunt omnia*, ed. Karl Bretschneider et Heinrich Bindseil, 28 vols. (Halle: À. Schwetschke & Sons, 1834-1860); LW: *Luther's Works* [édition américaine], 55 vols. Philadelphia: Fortress and St. Louis: Concordia, 1955-86; MBW: *Melancthon's Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe: Regesten*, ed. Heinz Scheible, 8+ vols. (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1977-); MBW *Texte: Melancthon's Briefwechsel: Kritische und kommentierte Gesamtausgabe: Texte*, ed. Richard Wetzel et al., 6+ vols. (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1991-); ME: *Mennonite Encyclopedia*; MQR: *Mennonite Quarterly Review*; MSA: *Melancthon's Werke in Auswahl* [Studienausgabe], ed. Robert Stupperich, 7 vols. (Gütersloh: Gerd Mohn, 1951-1975); WA: *Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe [Schriften]*, 65 vols. (Weimar: H. Böhlau, 1883-1993); WA Br: *Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe: Briefwechsel*, 18 vols. (Weimar: H. Böhlau, 1930-1985).

² Gottfried Seebass, « Les condamnations des anabaptistes dans les Confessions des Églises luthériennes. Leur signification historique, dessein et conséquence », prononcé en juin 2005 à Strasbourg, France (p. 5, par.36).

gouvernement qui développait beaucoup le rôle du prince en tant que *pater patriæ* ; et les difficultés pour l'ordre social et politique causées par certains enseignements anabaptistes (par exemple, leur refus de prêter serment ou de prendre les armes). Cette vue d'ensemble écrite en commun offre une brève description des origines du mouvement anabaptiste au début du seizième siècle, de ses rapports avec le luthéranisme naissant, et une description de ses principaux motifs théologiques, puis une analyse des réactions luthériennes au mouvement anabaptiste avant et après la rédaction de la Confession d'Augsbourg en 1530, avec une insistance particulière sur le rôle des condamnations. On espère que ce résumé fait en commun de l'histoire aidera chaque Église à mieux comprendre l'autre et, surtout, conduira à d'avantage de collaboration et d'amitié dans nos Églises.

Les mouvements anabaptistes dans les années 1520

Traditionnellement, la naissance de la Réforme du seizième siècle en Europe a pour date le 31 octobre 1517, avec la prise de position théologique de Martin Luther contre les indulgences. Mais avant Luther, plusieurs mouvements réformateurs importants s'étaient manifestés au sein de l'Église du Moyen Âge. De la Renaissance italienne du quinzième siècle survint, au nord des Alpes, le grand mouvement souvent appelé l'Humanisme biblique, engagé à purifier la rhétorique classique et à étudier l'Église ancienne et ses sources, en particulier la Bible. Ce qui subsista du mouvement conciliaire du quinzième siècle continua à appeler à une réforme de l'Église « dans sa tête et dans ses membres ». En Bohême, Jean Huss, les Frères de Bohême et les Taborites, plus radicaux, ont promu un accès plus large aux Écritures, demandé un renouveau éthique et protesté contre les enseignements de l'Église concernant la Communion. Et un mouvement actif de réformes est né en Hollande, appelé la *Devotio moderna*, avec la fondation des Frères de la Vie Commune, groupe quasi monastique très critique des formes traditionnelles du monachisme.

L'invitation de Luther à débattre théologiquement des indulgences et du sacrement de pénitence devint vite un problème juridique de grande envergure, avec les condamnations par l'Église catholique en 1520 et par le Saint Empire Romain en 1521. La théologie de Luther se centrait sur la justification du pécheur par la grâce de Dieu, reçue par la foi seule, et non pas obtenue par les œuvres. Elle avait aussi une vision nouvelle de l'autorité dans l'Église – souvent résumée dans l'expression *sola Scriptura* (par l'Écriture seule), mais mieux comprise par *solo Verbo* (par le Verbe seul), le lieu où Dieu

se révèle, à l'opposé d'un autre lieu, (celui qu'implique la théologie de la Croix), et une distinction entre Loi et Évangile (c'est-à-dire entre la Parole de Dieu qui révèle le péché, ou qui annonce le pardon). En 1520, dans son traité *De la captivité babylonienne de l'Église*, Luther réduisit le nombre des sacrements de sept à deux (le Baptême et la Communion), les définissant comme une promesse de la grâce de Dieu reçue dans la foi.

Dès 1520, Luther joignit ses critiques de l'autorité papale – jusqu'à nommer la papauté l'« anti-Christ » – à un appel à l'autorité séculière pour qu'elle intervienne dans le gouvernement de l'Église.³ Un premier résultat de cet appel eut lieu au retour de Luther de la Diète de Worms en 1521, lorsque son prince, l'électeur Frédéric le Sage, mit en œuvre un enlèvement amical et le mit à l'abri au château de la Wartburg. En 1523, Luther écrivit un important traité sur les limites de l'obéissance à l'autorité temporelle, dédié à Jean, le frère de l'électeur.⁴

La série d'événements provoqués par Luther et ses partisans dans l'Université de Wittenberg (dont Andreas Karlstadt) déclencha des mouvements semblables dans d'autres parties de l'Europe du Nord, lorsque des prêtres, des prédicateurs et d'autres commencèrent aussi à examiner les limites de l'autorité ecclésiale en prenant en compte ce qu'ils estimaient être la vérité biblique. Par exemple, au début des années 1520, Ulrich Zwingli, prédicateur à Zurich, encouragé par l'exemple de Luther, commença à encourager les autorités civiles à changer la pratique ecclésiale. De même Martin Bucer à Strasbourg et Johannes Brenz à Schwäbisch Hall commencèrent à prêcher un message en harmonie avec celui de Luther.⁵ Et les enseignants universitaires, en particulier ceux de l'Université de Wittenberg (dont le plus fameux est Philippe Melanchthon) commencèrent aussi à exposer cette théologie « évangélique », comme ils la nommaient souvent.

L'apparition des Anabaptistes

Au début du seizième siècle, parmi différentes initiatives visant des réformes religieuses et sociales, il y eut un mouvement émanant de la base, que ses adversaires appelèrent anabaptistes (*Wiedertäufer* = rebaptiseurs). Alors que les

³ *À la noblesse chrétienne de la nation allemande sur l'amendement de l'état chrétien* (Luther, Œuvres I, nrf Gallimard 1999, p. 589-673).

⁴ Pour davantage de précisions sur ces deux questions théologiques de Luther, voir plus loin dans ce chapitre.

⁵ Ces deux hommes avaient rencontré Luther en 1518 lors d'une réunion de l'ordre augustinien à Heidelberg, site de la célèbre dispute de Heidelberg de Luther.

catholiques romains, les luthériens et les réformés⁶ baptisaient tous les enfants, les « anabaptistes » estimaient que le véritable baptême chrétien exige la reconnaissance préalable de son péché et la repentance, suivie par une décision consciente d'accepter le pardon accordé par Dieu dans sa grâce, et l'invitation à devenir un disciple de Jésus – ce que, selon eux, un enfant ne peut pas faire. Les membres du mouvement se sont en général appelé *Brüder* (Frères) ; ou plus tard de façon plus descriptive *Täufer* (Baptiseurs) ou *Taufgesinnten / Doopsgezinde* (centrés sur le Baptême). Puisque, selon eux, ils ne « re » baptisaient pas, mais baptisaient correctement pour la première fois.⁷ Depuis, le mot « anabaptiste » a tenu bon, bien que ses opposants aient su que la loi romaine considérait le « rebaptême » comme un délit criminel, puni par la mort ». Malgré son caractère négatif au seizième siècle, aujourd'hui « anabaptiste » est devenu un terme accepté pour désigner tous les groupes protestants qui pratiquent le baptême des croyants (et non des enfants), et qui descendent des Amishs, des Mennonites et des Hutterites.⁸

Pour comprendre le mouvement anabaptiste, il convient de le lier à son époque, en particulier à l'héritage religieux du Moyen Âge, à l'agitation économique, politique et sociale des débuts du seizième siècle, ainsi qu'à la forte demande d'une réforme théologique qui fit naître la Réforme.⁹ Les premiers anabaptistes étaient tous des catholiques romains baptisés dans leur enfance et élevés selon les rites, les images et les récits du catholicisme de la fin du Moyen Âge. Ils étaient bien évidemment marqués par le contexte social et économique de leur époque. Par exemple, les conditions économiques

⁶ Dans ce document, nous utiliserons les termes anachroniques « catholique romain », « luthérien » et « réformé » pour désigner ceux qui soutinrent la « vieille Église » de Rome, puis les « évangeliques » (en reprenant l'appellation allemande, différents des réformés) qui plus tard signeront et soutiendront la Confession d'Augsbourg.

⁷ Pour plus d'information sur ces détails concernant la nomenclature, voir *ME*, 1:113 (“Anabaptist”); *ME*, 2:86 (“Doopsgezind”); *ME*, 3:670 (“Swiss Brethren”).

⁸ Voir, par exemple, Harold S. Bender, *The Anabaptist Vision* (Scottsdale, Pa : Herald Press, 1944). Cet essai marquant, d'abord présenté en 1943 à l'American Society of Church History et publié dans *Church History* (mars 1944), devint un élément symbolique de renouveau théologique et ecclésial qui donna à l'« anabaptisme » un rôle central pour ancrer l'identité du groupe mennonite nord-américain. En français, *La vision anabaptiste*, (Publications Mennonites, Montbéliard, 1950), réédité dans le Dossier de CHRIST SEUL N°4/2001, « *Vision et spiritualité anabaptistes* » (AFHAM, Editions Mennonites, Montbéliard, 2001), pp. 9-48.

⁹ La littérature publiée sur ce qu'on appelle la Réforme radicale est fort vaste. Un utile travail de référence qui résume le savoir actuel dans ce domaine est John D. Roth et James M. Stayer, eds. *A Companion to Anabaptism and Spiritualism, 1521-1700* (Leiden: Brill, 2007); une approche encyclopédique se trouve dans George Huntston Williams, *The Radical Reformation*, 3rd ed. (Kirksville, MO: Sixteenth Century Journal Publishers, 1992); un résumé très utile des événements se trouve dans James Stayer, “The Radical Reformation,” dans *Handbook of European History, 1400-1600*, eds. Thomas Å. Brady, Jr., Heiko Oberman et James Tracy (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995), 2:249-282. En français, voir Jean Ségué, *Les Assemblées Anabaptistes-Mennonites de France* (Mouton, Paris La Haye, 1977), voir également la bibliographie française en ligne sous www.biblioanab.fr.st

qui se dégradait dans les territoires allemands alimentaient des tensions croissantes entre, d'une part, les paysans et les artisans, et d'autre part les seigneurs féodaux et les princes. Le ressentiment contre le fait de lever des dîmes ecclésiastiques et la corruption au sein du *sacerdotum* encourageait des attitudes d'anticléricalisme profondément enracinées dans pratiquement tous les secteurs de la société allemande. Les nouvelles technologies comme l'imprimerie révolutionnaient les moyens de communication, en permettant une diffusion rapide des nouvelles idées théologiques. De plus les premiers anabaptistes se considéraient comme des participants à part entière du plus large mouvement évangélique de renouveau religieux qui par la suite fut connu sous le nom de Réforme ; ils partagèrent l'enthousiasme du premier réformateur pour le principe de la *sola Scriptura*, lirent les pamphlets des premiers réformateurs, et participèrent avec passion à des études bibliques, en se demandant toujours comment appliquer l'Écriture à leurs vies. Et lorsque Luther et d'autres réformateurs commencèrent à sérieusement critiquer l'Église, entre 1517 et 1521, jusqu'à en venir à une rupture, nombre de dirigeants anabaptistes des débuts se trouvèrent parmi ceux qui les suivirent.

Les tensions qui vinrent séparer luthériens et anabaptistes – en particulier celles concernant le baptême et la compréhension des relations entre les chrétiens et l'État – ne se cristallisèrent que peu à peu pendant les premières années de la Réforme. La séparation qui apparut a moins résulté d'une série de débats théologiques que d'un processus pour la formation d'un groupe dans la dynamique complexe de convictions religieuses et politiques et de luttes pour survivre.

Il est certain que nombre de différences qui divisèrent luthériens et anabaptistes s'exprimèrent dans le vocabulaire théologique. Mais ces questions connurent une pression particulière lorsque la population comprit les anabaptistes comme étant associés, parfois même exclusivement, à deux événements traumatisants : la Guerre des Paysans de 1525, et la prise violente de la ville de Munster, au nord de l'Allemagne, une décennie plus tard. Pour comprendre la violence de la dénonciation des anabaptistes par Luther et Melanchthon, et leur condamnation dans la Confession d'Augsbourg, il faut prendre en compte l'importance de ce contexte.

La Guerre des Paysans de 1525

Une agitation parmi les paysans des campagnes et les artisans des villes s'est développée dans les territoires allemands pendant des décennies. Mis en colère par l'imposition de nouveaux droits féodaux, déçus par l'immoralité

du clergé local, et craignant les changements économique et démographique déployés autour d'eux, divers groupes de paysans et d'artisans commencèrent à demander que leurs plaintes soient entendues.

Les événements des débuts de la Réforme semblent avoir encouragés ces sentiments. Non seulement Luther a fourni un modèle d'opposition héroïque aux plus puissants dirigeants de l'Europe, mais il a aussi clairement expliqué comment reconsidérer l'autorité de la tradition. De plus, lorsque Luther affirma dans ses premiers écrits que le chrétien est « libre à l'égard de la loi », les paysans y ont très vite vu une déclaration politique, à savoir qu'ils étaient libres face aux lois féodales oppressives. Quand Luther indiqua que pour le chrétien, l'autorité de l'Écriture est la norme de toutes les autres autorités, les paysans prirent Luther au mot et affirmèrent que leurs demandes de réformes économiques et sociales n'étaient rien d'autre qu'un essai pour structurer leurs communautés selon les enseignements de l'Évangile. Par exemple, nulle part dans la Bible pouvaient-ils trouver une justification des obligations de servage, ni le fouillis des dîmes ecclésiastiques, ni les restrictions traditionnelles sur les droits de chasse et de pêche. En 1524 et 1525, les paysans et les artisans des territoires germanophones du Saint Empire Romain résumèrent leurs demandes dans les Douze Articles – un programme de réformes radicales sur le plan social et politique, explicitement fondé sur l'Écriture – et lancèrent une campagne de soulèvements sanglants contre leurs suzerains féodaux.¹⁰

Luther et les autres réformateurs auxquels paysans et princes demandaient leur avis, furent pris au dépourvu. Ce n'était pas le genre de réforme qu'ils avaient voulu. Quand les paysans lui demandèrent son opinion sur les Douze Articles, Luther s'obligea à écrire une réponse relativement modérée, dans laquelle il réprouva à la fois les princes et les paysans. Moins d'un mois plus tard, en mai 1525, Luther, ayant fait personnellement l'expérience de la révolte de Thuringe, écrivit rapidement une annexe à sa réponse, qui fut très vite publiée séparément sous le titre : « Contre les Paysans meurtriers et pillards ». Il y appelait les princes et seigneurs de l'Europe à s'unir pour réprimer l'insurrection paysanne. En fait, cette réaction des autorités avait déjà commencé. À la bataille de Frankenhausen en mai 1525, des chevaliers se battant au nom des princes et des nobles tuèrent une grande partie des

¹⁰ Pour une vue utile d'ensemble de ces événements, voir Peter Blickle, *From the Communal Reformation to the Revolution of the Common Man* (Leiden: Brill Academic Publishers, 1997). Voir Neal Blough, «La Réforme, un regard nouveau : Villes, paysans et anabaptistes», in *Théologie évangélique* (Publication de la Faculté Libre de Théologie Évangélique vol. 1, n°1, 2002, Vaux-Sur-Seine), pp. 39-66.

paysans armés. Lors de l'été 1525 et par la suite, la Guerre des Paysans, et avec elle les Douze Articles, connurent une défaite sanglante et décisive.

C'est dans ce contexte complexe et dynamique que les anabaptistes sont apparus comme une expression particulière de la réforme religieuse. Même si leurs dirigeants des débuts renoncèrent explicitement à l'usage de la violence,¹¹ la première génération d'anabaptistes refléta nombre des frustrations qui avaient donné lieu à la Guerre des Paysans, ainsi que le désir de créer des communautés spirituelles édifiées selon les enseignements du Christ et de l'Église primitive.¹² Et même si le mouvement doit beaucoup aux idées de la Réforme commençante (avec son défi à l'égard des institutions religieuses traditionnelles et sa prise en compte de l'Écriture comme l'autorité suprême pour la foi et la pratique chrétiennes), ses enseignements représentèrent quelque chose de nouveau et d'apparemment dangereux. En appelant par exemple les chrétiens à s'abstenir à la fois de prêter serment, de participer à la violence meurtrière ou de travailler comme magistrats, ils semblaient mettre en péril les fondements de la stabilité politique. Le modèle anabaptiste du partage économique et de l'égalité sociale troublait aussi bien les théologiens que les autorités politiques, qui considéraient les structures traditionnelles de la société comme voulues par Dieu. En définissant l'Église comme une communauté de volontaires, séparée du « monde déchu », les anabaptistes mettaient en doute le fait que l'Europe puisse légitimement se considérer comme une société « chrétienne ».¹³

Même si ces enseignements peuvent ne pas apparaître aussi radicaux, aujourd'hui, en raison du pluralisme de nos sociétés, les autorités politiques et religieuses du seizième siècle les considéraient en général à la fois comme hérétiques (une menace pour la doctrine chrétienne orthodoxe) et séditionnelles (une menace pour l'autorité de l'État). Et les théologiens et les princes de l'Europe étaient tellement troublés par les enseignements des anabaptistes que 2 000 à 3 000 d'entre eux furent exécutés au cours du seizième siècle, et des milliers d'autres emprisonnés, torturés, et exilés.

¹¹ Voir, par exemple, la lettre écrite par le groupe Grebel de Zurich à Thomas Müntzer en septembre 1524, dans laquelle ce dernier est invité à abandonner l'épée : « De plus l'Évangile et ceux qui y adhèrent n'ont pas à être protégés par l'épée, ni (à se protéger) eux-mêmes... Les vrais croyants chrétiens sont des brebis parmi les loups, des agneaux pour l'abattage... Ils n'utilisent ni l'épée de ce monde ni la guerre, puisque toute tuerie a cessé avec eux. » Leland Harder ed. *The Sources of Swiss Anabaptism: The Grebel Letters and Related Documents* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1985). Traduction française dans Jean Séguéy 1977, p. 299ss.

¹² Pour un récit nuancé de la relation entre les premiers anabaptistes et la Guerre des Paysans, voir James M. Stayer, *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods* (Montreal: McGill-Queens University Press, 1991).

¹³ Voir Scott Hendrix, *Recultivating the Vineyards: The Reformation Agendas of Christianization* (Louisville: Westminster John Knox, 2004).

Établir le nombre exact d'anabaptistes exécutés judiciairement – sans parler du nombre de torturés, emprisonnés ou exilés – n'est pas facile, en raison de la nature fragmentaire des sources, de l'orientation des théologiens, et d'une tradition martyrologique anabaptiste – mennonite moins intéressée par les chiffres que par ce que signifie théologiquement « mourir pour leur foi ». Certaines sources mennonites estiment qu'entre 5 000 et 10 000 anabaptistes furent exécutés, mais ces chiffres doivent être revus à la baisse à partir de calculs plus soigneux. Claus-Peter Clasen essaya de faire un compte exact des exécutions dont il avait la confirmation grâce à des sources originelles, et arriva au chiffre de 845 pour la Suisse et l'Allemagne du Sud, et des chercheurs ayant posé des questions de méthodologie quand à ses calculs, Clasen reconnut que nombres de documents pouvant servir de sources ont été détruits. Les chiffres généralement cités pour les martyrs anabaptistes hollandais varient de 1 000 à 1 500. Bien que la prudence soit de rigueur concernant toute prétention à être précis, les estimations actuelles tournent autour de 2 500 exécutions.

James Stayer fournit un résumé utile des différences significatives entre les princes catholiques, luthériens et réformés en ce qui concerne leurs politiques à l'égard des dissidents religieux. « Zurich et Berne réformées, et l'électorat saxon luthérien, qui tuèrent nombre d'anabaptistes, furent l'exception, et non la règle, parmi les dirigeants protestants. En général, les autorités protestantes épargnaient les vies des dissidents religieux, en les punissant de façon peu sévère. 84 % des exécutions dont Clasen rend compte furent faites par des gouvernements catholiques. [Néanmoins], Philippe de Hesse et Strasbourg étant des exceptions dignes d'éloge, comme on le pensait auparavant, ils étaient plus proches de la norme de la pratique protestante que Melanchthon, Luther et Zwingli, et la Ligue protestante de Smalcade protégea des gouvernements qui refusaient d'appliquer le mandat impérial de 1529 demandant la mort des anabaptistes. » Si ce que dit Gottfried Seebass est vrai, à savoir que le quart des exécutions par des princes protestants eut lieu en Saxe, alors le nombre total des anabaptistes tués en Saxe est environ de 100. C'est très difficile, sinon impossible, de déterminer combien de ces exécutions, s'il y en a, peuvent être directement attribuées aux condamnations contenues dans la Confession d'Augsbourg. Comme on va le voir, c'est la responsabilité gouvernementale d'extirper le blasphème des croyances anabaptistes qui conduisit directement à la persécution.¹⁴

¹⁴ Pour ces paragraphes, voir Claus-Peter Clasen, *Anabaptism: A Social History* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1972), 370-372, 437; Brad S. Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 6; James M. Stayer, "Numbers in Anabaptist Research," C. Arnold Snyder, ed. *Commoners and Community: Essays in Honor of Werner Packull* (Kitchener, Ont.: Pandora Press, 2002), 51-73, citation de 60. Gottfried Seebass, "Luther's Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus," dans *Die Reformation*

L'animosité contre les anabaptistes fut en partie alimentée par une sérieuse confusion entre leurs enseignements et leurs intentions. Comme tous les mouvements qui émanent de la base, la première génération d'anabaptistes lutta pour atteindre un accord sur les principes qui feraient la distinction entre les membres très engagés et les enseignements marginaux de certains excentriques. Plusieurs des premiers convertis étaient des vétérans désenchantés de la Guerre des Paysans qui espéraient encore transformer les réalités sociales et politiques selon un modèle biblique. D'autres reflétaient l'humeur apocalyptique de l'époque, trouvant dans les écrits prophétiques de Daniel et de l'Apocalypse un message quant au jugement imminent de Dieu. D'autres encore étaient saisis par les enseignements de Jésus et supposaient, peut-être naïvement, que le Sermon sur la Montagne et l'histoire de l'Église primitive offraient une claire recette pour une Église renouvelée, purifiée, et séparée d'un monde déchu. La défiance générale que nombre d'anabaptistes avaient à l'égard de la théologie officielle a contribué aux limites relativement fluides du mouvement, préférant plutôt se centrer sur les pratiques concrètes du disciple chrétien au sein de la communauté locale. En outre, la plupart des dirigeants instruits de la première génération furent exécutés en 1530. Ce fait douloureux, ainsi que la menace continue de persécutions, rendirent difficile la communication entre les différents groupes anabaptistes, et compliqua les efforts de nombre d'entre eux pour parvenir à un consensus dans les domaines de la foi et des pratiques.

Aussi n'est-il pas étonnant que Luther, Melanchthon et d'autres réformateurs majeurs n'aient pendant les premières décennies de la Réforme eu qu'une compréhension partielle, ou même contradictoire, de ce qu'étaient les « anabaptistes » ou même qu'ils aient très vite donné le même nom à tous ceux qui rejetaient le baptême des enfants – y compris Andreas Karlstadt et Thomas Müntzer – sans tenir compte de leurs autres enseignements, et traité le mouvement et ses membres de *Schwärmer* (fanatiques) ou de *Rottengeister* (esprits qui divisent).¹⁵ De la grande diversité parmi les premiers anabaptistes, entre 1525

und ihre Aussenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge zum 60. Geburtstag des Autors Gottfried Seebaß, eds. Irene Dingel et Christine Kress (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 271-82. Seebaß suggère que l'influence de Luther sur le milieu politique aurait été suffisante pour résister à cela s'il l'avait choisi. Il est pourtant très difficile, sinon impossible, de déterminer comment nombre de ces exécutions, le cas échéant, pourraient être directement attribuées aux condamnations de la Confession d'Augsbourg.

¹⁵ Plusieurs dirigeants hussites, comme le radical taborite Pierre Kanis, ont demandé que le baptême soit retardé jusque vers l'âge de 30 ans, et accordé seulement aux croyants qui le demandent. Petr Chelcicky, le réformateur de Bohême au quinzième siècle, recommandait aussi le baptême à l'âge adulte, et même l'excommunication de ceux qui, dans l'Église, refuseraient de confesser le Christ, même s'ils ont été baptisés enfants. Et il a proposé un « re-baptême ». Plus tard, après 1460, la première génération de l'Unité des Frères Tchèques pratiqua le rebaptême, c'est-à-dire le baptême après une confession personnelle de la foi. Pourtant ils n'étaient

et 1550 trois groupes identifiables sont nés qui, malgré leurs différences, ont partagé la même vision théologique et se sont reconnus mutuellement comme faisant partie de la même tradition religieuse : les Frères Suisses dans des régions germanophones ; les Huttérites en Moravie ; et les Mennonites des Pays-Bas et du nord de l'Allemagne, sous la direction de Menno Simons.

Les Frères Suisses en Suisse et en Allemagne du Sud

Les premières formes de l'Anabaptisme apparurent entre 1520 et 1525 comme l'un des aspects du mouvement de la Réforme dans la ville suisse de Zurich.¹⁶ En 1519, le Conseil de la ville invita Ulrich Zwingli, un prêtre catholique ayant une éducation universitaire, à prendre la chaire de la Cathédrale, l'une des responsabilités religieuses les plus importantes dans la ville. Zwingli était très attaché à l'autorité de l'Écriture, et très intéressé par la réforme de l'Église. Peu de temps après son arrivée à Zurich, il initia un groupe d'étude biblique avec des jeunes étudiants compétents désireux de lire le Nouveau Testament dans le grec d'origine et d'appliquer ses enseignements au renouveau de l'Église. Zwingli commença aussi à prêcher chaque jour une large audience par son étude systématique des Évangiles et des Épîtres, et par son habileté à montrer comment un texte particulier s'applique à la vie chrétienne contemporaine.

Au cours de leur étude, Zwingli et ses étudiants furent très vite impressionnés par l'absence de toute base biblique pour nombre de pratiques traditionnelles du Moyen Âge tardif. Leur questionnement concerna d'abord la messe : pourquoi, par exemple, était-elle en latin ? Et pourquoi les laïcs pouvaient ils recevoir le pain de la communion, mais par le vin ? Des doutes se firent jour, probablement influencés par des critiques semblables de la part de Luther, à propos de la base biblique pour des réalités telles que la vie monastique, le célibat des prêtres, et les reliques et images religieuses. En janvier 1523, alors que différentes controverses religieuses agitaient l'Empire, le Conseil de la ville de Zurich organisa un débat officiel sur l'avenir religieux de la cité. La demande d'une réforme

pas systématiquement contre le baptême des enfants, si bien que ceux appartenant au corps spirituel de l'Église pouvaient être conduits à la foi. Voir Amedeo Molnàr, « La mise en question du baptême des enfants par les hussites radicaux », *Bibliotheca dissidentium* 3 (1987) 35-52, 37, 41, 43. La pratique de la confirmation est pour une grande part l'apport de cette famille spirituelle à l'ensemble du protestantisme.

¹⁶ Cette histoire est racontée dans de nombreux textes. L'historien réformé suisse Fritz Blanke en offre un bon résumé dans *Frères en Christ. Histoire de la plus ancienne Église anabaptiste (Zollikon 1525)*, Ed. Schleife, Winterthour, 2003 (1^{re} édition en allemand en 1955). Voir aussi Williams, *The Radical Reformation*, 212-245 et Bruce Gordon, *The Swiss Reformation* (Manchester: Manchester University Press, 2002), 191-224. Un abrégé très utile des sources de cette période se trouve dans Harder, *The Sources of Swiss Anabaptism*.

présentée par Zwingli l'emporta. Le Conseil de Zurich vota de rompre les liens avec l'Église catholique et que la ville embrasse la cause « évangélique ». Mais ce que cela signifiait concrètement était encore incertain.

À la même époque, d'autres groupes d'étude biblique avec des laïcs avaient commencé à exister, en particulier parmi des habitants de villages et de hameaux entourant Zurich. Comme pour celui de Zwingli, ces groupes étaient encouragés par l'exemple d'autres réformateurs critiquant les traditions ecclésiales qui ne s'appuyaient pas directement sur l'Écriture. Mais leur critique devint vite plus radicale : où dans la Bible, par exemple, peut-on trouver une justification pour toutes les dîmes que les paysans devaient payer ? Sur quelle base les communautés locale n'avaient-elles pas le droit de choisir leurs pasteurs ? Peut-être plus révolutionnaire, quelle était la justification biblique du baptême des enfants ?

Peu à peu, une coalition se forma entre les animateurs des études bibliques villageoises et les membres plus radicaux du cercle d'étude de Zwingli. En raison de l'ouverture à des réformes « évangéliques » exprimée par le Conseil de la ville, la coalition fit pression sur Zwingli pour qu'il introduise ces changements sans tarder. En octobre 1523, le Conseil de la ville se réunit pour étudier les arguments relatifs au contenu et au rythme des réformes ecclésiales. Conscient que des réformes radicales, mises en œuvre brusquement, pourraient entraîner des agitations sociales et politiques, le Conseil appela à la modération. Quand Zwingli accepta cette décision, les premiers signes de division apparurent. Simon Stumpf, un porte-parole des radicaux, provoqua directement Zwingli : « Vous n'avez pas autorité pour mettre ces questions dans les mains du Conseil », affirma Stumpf, « car la question est déjà résolue ; l'Esprit de Dieu a décidé.¹⁷ » Cette affirmation – que l'autorité de l'Écriture et l'Esprit dépassaient l'autorité de la tradition, de la hiérarchie ecclésiale ou des sanctions politiques – fut le premier emploi public d'un argument que les anabaptistes ne cessèrent d'utiliser. Et c'était un argument qu'ils pensaient avoir directement appris de Luther, de Zwingli et des autres réformateurs.

L'année suivante, les tensions à Zurich entre Zwingli et les réformateurs plus radicaux continuèrent à monter. Le cœur du débat était le baptême, bien qu'il semble que les radicaux aient aussi douté qu'une base biblique justifie le serment et l'usage de l'épée. Lorsque certains radicaux refusèrent de baptiser leurs bébés nouveau-nés – affirmant que les instructions du Christ impliquaient que l'enseignement devrait précéder le baptême (Matthieu 28, 19, Marc 16, 16), le Conseil répliqua violemment. Le 21 janvier 1525, il publia un

¹⁷ Pour le texte de la seconde dispute de Zurich, voir Harder, *Sources of Swiss Anabaptism*, 234-250.

ultimatum, demandant que les radicaux baptisent leurs enfants, sous peine, d'être expulsés de la ville.¹⁸ Ce même jour, au mépris de cete décision, un petit groupe se rassembla dans une maison proche de la Cathédrale pour préparer une réponse. Selon un compte-rendu conservé dans la *Chronique* huttérite, la réunion se poursuivit avec George Blaurock, un ancien prêtre, qui demanda à Conrad Grebel de le baptiser d'eau pour le pardon de ses péchés. Puis Blaurock à son tour baptisa d'autres personnes présentes, manifestant ainsi un commencement symbolique de la tradition anabaptiste.¹⁹

Le mouvement du re-baptême se répandit rapidement. Dès le lendemain, on commença à être informé d'autres baptêmes ayant eu lieu à Wytikon et dans d'autres villages autour de Zurich. On découvrit vite que l'humaniste Conrad Grebel, fils d'une éminente famille zurichoise, baptisait des nouveaux convertis à Schaffhouse ; Blaurock poursuivit une campagne missionnaire au Tyrol, au sud-est de Zurich ; Hans Brötli commença à baptiser à Hallau, et Lorenz Hochrütner à Saint Gall. Selon Sébastien Franck, un chroniqueur bienveillant envers les anabaptistes, le mouvement « se répandit si rapidement que leurs enseignements couvrirent bientôt tout le territoire et qu'ils eurent un grand nombre de partisans, de gens zélés envers Dieu ».²⁰ Certains détails du récit de Franck, par exemple le chiffre de 1 500 baptêmes dans la ville suisse d'Appenzell, peuvent avoir été exagérés. Mais la réaction colérique de Zwingli et du Conseil de ville de Zurich montre qu'ils considéraient le mouvement anabaptiste comme une sérieuse menace. Le 7 mars 1526, le Conseil déclara que « désormais quiconque baptise quelqu'un d'autre sera saisi par nos seigneurs et ... noyé sans aucune pitié. Dorénavant, chacun sait donc comment éviter cela, afin que personne ne soit la cause de sa propre mort.²¹ »

La rapide croissance de l'Anabaptisme fut à la fois une force et une faiblesse. Clairement, le biblicisme des premiers anabaptistes, combiné avec leur souhait d'une Église volontaire, disciplinée et avec l'engagement de suivre le Christ dans la vie quotidienne, a attiré beaucoup de gens, en particulier ceux qui étaient insatisfaits du sacramentalisme catholique romain et d'une théologie luthérienne de la grâce qui ne semblait pas devoir porter du fruit par une vie régénérée. En même temps, cependant, il devint très vite évident que tous les anabaptistes ne partageaient pas la même compréhension de ce que signifiait vraiment le baptême. Balthasar Hubmaier, un théologien

¹⁸ Harder, *Sources of Swiss Anabaptism*, 337.

¹⁹ Ibid., 338-342. Voir le récit en français dans Jean Séguy 1977, pp. 306-9.

²⁰ Sebastian Franck, *Chronica, Zeitbuch vund Geschichtsbibell* (Ulrm, 1536), Livre I, viii.

²¹ Harder, *Sources of Swiss Anabaptism*, 448.

formé à l'Université et proche ami des radicaux de Zurich, est à cet égard un bon exemple.²² Il fut alors le plus clair défenseur du baptême d'adultes. Au cours de débats publics avec Zwingli et dans ses nombreuses publications, il a constamment présenté des arguments bibliques en faveur de cette pratique. Mais pourtant Hubmaier n'a pas nécessairement lié le baptême d'adultes à une église volontaire et séparée, et il n'était pas convaincu que les chrétiens devraient pratiquer la non-violence – deux principes qui furent très vite au centre de la tradition anabaptiste dominante. Aussi, au cours du printemps de 1525, Hubmaier baptisa d'un seul coup pratiquement tous les habitants de la ville de Waldshut. En même temps, il promut vivement les « Douze Articles » de la Guerre des Paysans, et encouragea les citoyens de Waldshut à s'armer pour se battre contre le Gouvernement autrichien. Mais, Hubmaier s'en tenait à une vision traditionnelle de la société, souvent appelée Chrétienté, dans laquelle les croyants re-baptisés pouvaient servir comme magistrats et utiliser la violence pour défendre la « pieuse communauté » contre ceux qui étaient perçus comme des malfaisants.²³

En contraste avec Hubmaier, la plupart des premiers dirigeants anabaptistes affirmèrent que les vrais chrétiens ne pouvaient prêter serment, servir comme magistrats ou utiliser la violence coercive, même contre leurs ennemis. Certains, suivant l'exemple de l'Église primitive, enseignaient une compréhension radicale de la propriété qui encourageait les chrétiens à partager leurs biens avec tous ceux qui étaient dans le besoin. Bien que les radicaux zurichoïses aient estimé que le baptême des enfants et plusieurs aspects du Christianisme moyenâgeux n'étaient pas scripturaires, ils n'étaient toujours pas d'accord sur la forme exacte que devait avoir la nouvelle Église qu'ils voulaient mettre en place.

Au printemps de 1527, deux années après les premiers baptêmes, un groupe d'anabaptistes se réunit dans la petite ville de Schleithem, au nord de Zurich. Là, sous la direction de Michel Sattler, un ancien prieur bénédictin, ils se mirent d'accord sur sept principes qui pourraient définir les caractéristiques les plus distinctives de la doctrine anabaptiste.²⁴ L'Entente Fraternelle de Schleithem – parfois appelée la Confession de Schleithem

²² Pour une traduction anglaise de toutes les œuvres publiées de Hubmaier, voir H. Wayne Pipkin et John H. Yoder, eds. *Balthasar Hubmaier: Theologian of Anabaptism* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1989).

²³ Arnold Snyder propose une description détaillée de cette histoire, qui continue de générer un vigoureux débat historiographique "The Birth and Evolution of Swiss Anabaptism," 80 *MQR* (October 2006), 554-564.

²⁴ John H. Yoder, traduit en anglais et édité, *The Schleithem Confession* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1973). Traduction française par Claude Baecher, Michaël Sattler. *La naissance d'Églises de professants au XVI^e siècle* (Excelsis, Clén d'Andran, 2002), pp. 51-67. Texte sur www.biblioanab.fr

– n'avait pas pour but d'être une déclaration résumée de la foi chrétienne (pour cela, les anabaptistes faisaient généralement référence au Symbole des Apôtres). Ils composèrent cette confession en hâte, craignant d'être bientôt arrêtés et exécutés. Et au moins l'un des radicaux zurichoïses des origines, Balthasar Hubmaier, rejeta ouvertement le texte. Mais cet accord écrit fut une expression utile et durable des convictions partagées. Au cours du siècle qui suivit, les thèmes centraux de la Confession de Schleithem, et parfois le texte lui-même, continua à réapparaître dans nombre de communautés anabaptistes germanophones.

Au cœur de la Confession de Schleithem de 1527 figure une vision du monde dans laquelle les forces du bien et du mal sont engagées dans un combat spirituel dramatique. En tant que participants à cette lutte cosmique, les êtres humains sont en face d'un véritable choix : agir selon leurs impulsions naturelles (quoique déçues) d'avidité, d'égoïsme et de violence, ou vouer obéissance à Jésus, qui enseigne l'amour, la générosité et la paix et qui, par le Saint Esprit, permet à ses disciples de suivre son exemple. Le baptême marque un transfert d'allégeance clair et conscient – un « passage » – du royaume de l'ombre (le monde) vers celui de la lumière (l'Église). Les baptisés devraient se séparer des pratiques pécheresses du monde et promettre de rendre chacun responsable de ses actes et de ses idées, selon le modèle indiqué par le Christ dans Matthieu 18, 15-20. Le Repas du Seigneur, selon la Confession de Schleithem, devrait être célébré pour commémorer les souffrances et la mort du Christ, et comme symbole de l'unité des croyants dans leur engagement à suivre ses pas. Les dirigeants de l'Église doivent exercer leur autorité comme de bons bergers, et non comme des souverains coercitifs. Les disciples du Christ doivent respecter les autorités gouvernementales, mais, en accord avec Son enseignement et l'exemple de l'Église primitive, s'abstenir d'utiliser les systèmes juridiques ou toute forme de violence mortelle pour défendre leurs droits ; de même, les croyants ne devraient pas servir dans des postes gouvernementaux qui emploient la force coercitive, mais au contraire traiter tous les êtres humains – y compris les ennemis – avec amour. Finalement, en accord avec les enseignements de Jésus dans le Sermon sur la Montagne, la Confession de Schleithem rejette le serment, et exhorte les chrétiens à s'exprimer de façon simple, et toujours dans la vérité.

En bref, la Confession de Schleithem de 1527 décrit l'Église comme une communauté volontaire séparée de la société dans son ensemble par les pratiques spécifiques de ses membres, qui sont unis par leur engagement en Christ, en devenant ses disciples et en respectant l'admonition et la discipline mutuelles. À la lumière des 480 années de l'histoire, ces exigences peuvent

ne pas sembler trop radicales. Cependant la rhétorique de la confession était intransigeante et polémique :

Maintenant il n'y a rien d'autre dans le monde et dans toute la création que le bien et le mal, la foi et l'incrédulité, l'obscurité et la lumière, le monde et ceux qui sont en dehors de lui, le temple de Dieu et les idoles, Christ et Bélial, et aucun ne se mêlera à l'autre... De tout cela nous devrions apprendre que tout ce qui n'a pas été uni à notre Dieu en Christ n'est rien qu'une abomination qu'il nous faut fuir. Il s'agit de toutes les œuvres et de l'idolâtrie papistes et repapistes, les rencontres, la fréquentation de l'Église, des garanties et des engagements dans l'incrédulité, et autres choses semblables, que le monde apprécie, mais qui pourtant sont charnelles ou carrément opposées à l'ordre de Dieu, selon le modèle de toute l'iniquité qui est dans le monde.

Il n'est alors pas étonnant que les autorités du seizième siècle aient considéré les convictions exprimées dans la Confession de Schleithem comme une sérieuse menace à la foi religieuse et à l'ordre social. Pour les réformateurs comme pour les catholiques romains, le refus des anabaptistes de baptiser les enfants semblait brutal, et même cruel. Leur vision de l'Église comme une communauté « séparée » – dont quiconque n'est pas membre fait partie du monde déchu – semblait arrogante et, pour certains réformateurs, comme un retour au monachisme. Les autorités civiles furent en particulier inquiètes du rejet du serment civique par les anabaptistes, et de leur affirmation selon laquelle les bons chrétiens ne devraient pas servir comme magistrats ni défendre le territoire contre les ennemis. De tels arguments qui rappelaient la Guerre des Paysans encore présente à l'esprit, ressemblaient à une formule d'anarchie, comme si les chrétiens n'avaient pas à s'intéresser à la justice sociale et au maintien de l'ordre politique.

En janvier 1527, deux années après les premiers baptêmes, le Conseil de ville de Zurich approuva l'exécution par noyade de Felix Mantz. Celle-ci sera rapidement suivie de la mort de centaines d'autres anabaptistes, et de l'arrestation, l'interrogation, l'emprisonnement et la torture de milliers d'autres.

Les Huttérites de Moravie

Les sept articles de l'Union Fraternelle de Schleithem furent un effort pour unifier un mouvement qui risquait de se déployer dans une douzaine de directions différentes. Mais de même que les réformateurs luthériens

commencèrent à comprendre que « l'Écriture seule » ne conduisait pas forcément à l'unité (en particulier à propos de la Cène), les radicaux qui s'étaient séparé de Zwingli à Zurich découvrirent rapidement qu'une déclaration en sept articles ne conduisait pas forcément à un large accord sur toutes les croyances et pratiques anabaptistes. Ainsi, bien que les huttérites d'aujourd'hui ne soient pas membres de la Conférence mennonite mondiale, plusieurs mentions des anabaptistes dans la Confession d'Augsbourg et dans la Formule de Concorde semblent nettement faire allusion à eux.

En surface, le groupe qui par la suite donna naissance aux huttérites avait bien des points communs avec les Frères Suisses : ainsi, les huttérites considéraient les premiers baptêmes d'adultes à Zurich comme les débuts de leur mouvement, et ils incluaient la Confession de Schleithem de 1527 dans leurs textes favoris. Mais le mélange inflammable des personnalités, du contexte historique, et des lectures nouvelles de l'Écriture créèrent une forme huttéritienne d'Anabaptisme distincte de celle des Frères Suisses.

Les racines spirituelles et généalogiques des huttérites débutèrent au Tyrol, une région au sud-est de Zurich sous la juridiction de l'Archiduc Ferdinand d'Autriche.²⁵ En tant qu'ardent défenseur de la foi catholique, il n'hésita pas à mettre tout le poids de son autorité dans la lutte contre les hérétiques de toute sorte, et spécialement contre les anabaptistes. Face aux persécutions de l'Archiduc, de nombreux anabaptistes convertis au Tyrol quittèrent leurs demeures (et parfois leurs familles) et émigrèrent vers l'est, en Moravie, un territoire à l'est de l'Autriche maintenant partagé entre la Slovaquie et la République Tchéque. Bien que les seigneurs de Moldavie aient été en principe placés sous l'autorité de l'Empire des Habsbourg (à cette époque Charles V, le frère de Ferdinand), ils ont longtemps ignoré les édits impériaux contre les dissidents religieux et ont suivi leur propre voie en matière de religion. Il en résulte que la Moravie acquit la réputation d'être tolérante à l'égard des groupes religieux dissidents. Pour les anabaptistes persécutés, elle devint un refuge où ils pouvaient pratiquer leur foi dans une relative sécurité.

Au Tyrol et dans d'autres régions d'Autriche le mouvement anabaptiste acquit son caractère distinctif, fortement influencé par les courants du mysticisme médiéval tardif et par une conception apocalyptique de la fin des temps. Un personnage clef de tout cela fut Hans Hut, un colporteur de livres,

²⁵ Werner O. Packull, *Hutterite Beginnings: Communitarian Experiments during the Reformation* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1995) et Leonard Gross, *The Golden Years of the Hutterites: The Witness and Thought of the Communal Moravian Anabaptists during the Walpot Era, 1565-1578* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1980) propose la meilleure vue d'ensemble de la foi et de la pratique huttérites au seizième siècle. Voir Peter Riedemann, *Doctrine et vie des anabaptistes huttérites*, textes présentés et traduits par François Caudwell (Ed. Excelsis, Cléon d'Andran, 2007).

prédicateur et grand ami de Thomas Müntzer, l'ardent promoteur d'une réforme sociale qui avait conduit l'armée des paysans à une défaite désastreuse à Frankenhausen au printemps 1525.²⁶ Hut était présent à la bataille de Frankenhausen et fut profondément ébranlé par la fin catastrophique de l'insurrection paysanne. L'année suivante, il renonça aux manœuvres violentes, mais conserva sa vision d'un ordre social chrétien renouvelé. Hut reformula son message en se faisant l'écho de pratiquement tous les thèmes de l'anabaptisme des Frères Suisses, bien qu'avec une tournure mystique et apocalyptique distincte. Par exemple il partageait l'accent mis par les Frères Suisses sur le fait de suivre Jésus dans les souffrances de la croix aussi bien que dans la gloire de la résurrection ; mais la langue qu'il utilisa pour décrire cela, avec de nombreuses références à l'abandon confiant (*Gelassenheit*), à la souffrance et à la purification rappelait fortement le mysticisme du Moyen Âge tardif. Comme les Frères Suisses, Hut rejetait la violence, mais seulement comme une mesure temporaire, jusqu'à ce que le Christ revienne pour conduire ses disciples dans une bataille finale décisive contre les forces du mal. De même, comme les Frères Suisses, Hut baptisa des adultes (et donc il était un « rebaptiseur ») ; mais il le fit en marquant sur le front des convertis le « signe de la Thau », un symbole spirituel pour distinguer les 144 000 élus mentionnés dans l'Apocalypse des impies au jour du jugement.²⁷

Quand la prédiction confiante de Hut que le Christ reviendrait à Pentecôte 1528 s'avéra fausse, il accepta le conseil d'autres anabaptistes de cesser de spéculer sur la date du jour du jugement. Pourtant les thèmes mystiques et apocalyptiques continuèrent à marquer la prédication de Hut et la première génération des dirigeants anabaptistes.

En mai 1527, les déplacements de Hut l'amènèrent à Nikolsburg, en Moravie, une ville dont le commerce était florissant et où des centaines d'anabaptistes et d'autres dissidents religieux avaient trouvé refuge sous la protection bienveillante des seigneurs du Lichtenstein. Peu avant l'arrivée de Hut à Nikolsburg, Balthasar Hubmaier avait gagné à la cause anabaptiste le prince local, Léonard du Lichtensteinet avait entrepris de poursuivre sa vision d'une réforme civique. Contrairement à la plupart des anabaptistes, Hubmaier estimait que les chrétiens pouvaient légitimement servir au sein

²⁶ Voir Werner O. Packull, *Mysticism and the Early South German-Austrian Anabaptist Movement, 1525-1531* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1977), en particulier 62-129, qui décrit la carrière et l'influence de Hut. Voir aussi le travail magistral de Gottfried Seebass, *Müntzers Erbe: Werk, Leben und Theologie des Hans Hut* (Güthersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2002).

²⁷ On peut noter que la conviction que la fin du monde approchait prévalait, à cette époque, parmi de nombreux réformateurs européens, y compris la plupart des luthériens.

du gouvernement, et il s'est fait l'avocat de l'emploi de l'épée par le magistrat. Hut, au contraire, rejeta publiquement l'idée qu'un chrétien pouvait être magistrat, dénonça toutes les formes de violence létale et réitéra ses thèmes sur la souffrance en tant que vocation chrétienne.

Bien évidemment, les enseignements de Hut furent immédiatement en conflit avec ceux d'Hubmaier, qui insista pour qu'un débat officiel ait lieu pour résoudre leurs divergences. Comme on pouvait s'y attendre, les seigneurs du Lichtenstein, qui arbitraient ce débat, se décidèrent contre Hut. À la suite de quoi lui et environ 200 de ses partisans – qui s'appelaient *Stäbler* (ou « porteurs de bâton ») pour se distinguer des *Schwertler* (« porteurs d'épée ») durent quitter Nikolsburg au cœur de l'hiver. Juste hors de la ville ils déposèrent une couverture et demandèrent à tous de mettre leurs biens en commun.

Cette décision radicale d'une « communauté de biens » était-elle basée d'abord sur l'Écriture, ou a-t-elle été le résultat d'une nécessité économique ? Les historiens divergent à ce sujet. Mais le concept d'entraide mutuelle a été, dès le début, un élément important de l'anabaptisme suisse. En Moravie, le principe du partage alla au-delà d'un acte occasionnel et volontaire, jusqu'à un rejet explicite de toute propriété privée. Mais quel qu'en soit le motif, et même après avoir trouvé un refuge sûr dans la ville voisine d'Austerlitz, le groupe continua à partager ses biens matériels, une pratique qui devint un trait caractéristique de cette communauté.²⁸

En 1533, un prédicateur missionnaire du Tyrol nommé Jacob Hutter assumait la direction d'une partie du groupe d'Austerlitz, alors établi dans la ville voisine d'Auspitz. Avant d'être exécuté seulement deux ans plus tard, Hutter apporta à la communauté une compréhension nouvelle de l'administration, en particulier en ce qui concerne le partage des biens, et finalement donna son nom à la tradition « hutitérite » qui se fit jour. Peu après son exécution, Peter Riedemann, autre dirigeant talentueux, rédigea une longue déclaration sur les croyances des hutitérites, qui fournit un fondement théologique à leur communauté.

Comme les Frères Suisses, les hutitérites n'apparurent pas immédiatement comme une communauté pleinement constituée. En fait, le mouvement, comme tous les mouvements de la Réforme, prit racine dans des circonstances changeantes et complexes, si bien que sa direction, son organisation et sa théologie ne prirent forme que peu à peu, après d'intenses débats. La même transition vers plus de clarté théologique et une meilleure identité du groupe

²⁸ Pour un récit détaillé de cette histoire, et du contexte plus large de la vie des premiers hutitérites, voir Martin Rothkegel, "Anabaptism in Moravia and Silesia," dans : Roth et Stayer, eds. *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, 163-210.

fut un sujet central dans l'histoire d'une troisième branche de l'anabaptisme, le mouvement qui prit corps dans le nord de l'Allemagne et aux Pays-Bas.

L'Anabaptisme aux Pays-Bas

Alors que les huttérites se dirigeaient vers une forme d'anabaptisme caractérisée par des communautés solidement structurées dont les membres partageaient leurs biens, les anabaptistes d'Allemagne du Nord et des Pays-Bas prenaient une direction légèrement différente. Les idées anabaptistes furent introduites dans le nord de l'Europe par un évangéliste zélé et prétendu prophète, du nom de Melchior Hoffman²⁹. Dans sa jeunesse, il fut attiré par les idées de Luther et commença à les promouvoir comme prédicateur itinérant dans des régions catholiques. Comme d'autres parmi les premiers réformateurs, Hoffman liait la foi à une rencontre intime avec le Saint Esprit. Puisque Dieu était Esprit, pensait-il, et que les chrétiens devaient l'adorer « en esprit et en vérité » (Jean 4, 24), toute chose visible et « non-spirituelle » (les images religieuses, par exemple), constituait un obstacle à la vraie foi. Aussi voyagea-t-il en Allemagne du Nord et en Suède, prêchant des sermons enflammés contre les statues religieuses, les images, les autels et les reliques, et conduisant plusieurs saccages iconoclastes dans les églises et les monastères, pour détruire « les idoles ». Le message anticlérical d'Hoffmann et sa promesse d'un ordre chrétien nouveau et purifié attiraient spécialement les pauvres. Comme on pouvait s'y attendre, ses agissements soulevèrent l'hostilité des autorités locales et des autres réformateurs. Même si une lettre recommandant Hoffman pour un poste de pasteur avait été écrite par Luther, celui-ci, en 1529, prit fermement ses distances par rapport à ses enseignements et ses actes.

Par la suite, les voyages d'Hoffmann l'amènèrent à Strasbourg, un refuge pour les dissidents religieux. Il y fut gagné à l'anabaptisme, et commença à prêcher et à pratiquer le baptême des adultes. En même temps ses études bibliques, portant en particulier sur les livres de Daniel et de l'Apocalypse, soulignèrent de plus en plus la fin des temps, conduisant à annoncer le retour prochain du Christ. En fait, Luther et d'autres réformateurs étaient eux aussi certains de vivre la fin des temps ; cependant Hoffman se mit à affirmer qu'il était le premier des deux témoins annoncés dans Apocalypse

²⁹ Voir Klaus Deppermann, *Melchior Hoffman: Social Unrest and Apocalyptic Visions in the Age of Reformation*, traduction anglaise de Malcolm Wren, ed. Benjamin Drewery (Edinburgh: T. & T. Clark, 1987).

11, que Dieu l'appelait directement pour rassembler les 144 000 élus dans l'attente de la seconde venue. Comme Hut, Hoffmann vit dans le baptême un sceau spirituel qui marquait le croyant en tant que membre élu. Il commença aussi à enseigner sa compréhension particulière de l'Incarnation : à savoir que Jésus avait une « chair céleste » que n'a pas corrompue la nature humaine. Bien que né de Marie, Jésus la traversa « comme l'eau dans un tuyau », et donc conserva son caractère divin.

L'essentiel du succès missionnaire d'Hoffmann se situa parmi les convertis des Pays-Bas. Lorsque les autorités hollandaises, sous la pression de l'empereur de Habsbourg, commencèrent à sévir contre Hoffmann, il inclut l'expérience de la souffrance dans sa vision apocalyptique, prédisant que le Christ reviendrait à Pâques 1533. Lorsque ses partisans se réunirent à Strasbourg pour attendre l'événement, le Conseil de la ville, lassé depuis longtemps par ses propos, le jeta en prison. Quand la date annoncée pour le retour du Christ arriva, Hoffmann languissait derrière les barreaux. Dix ans plus tard, il mourut en prison, comme un homme brisé, ignoré et hors de sens.

Même après qu'Hoffmann eut disparu de la scène, ses enseignements survécurent. L'un de ses disciples, Jan Matthijs, un boulanger d'Harlem, affirma qu'Hoffmann ne s'était trompé qu'à propos du lieu et de la date du retour du Christ.³⁰ Prétendant être le second témoin annoncé dans Apocalypse 11, il invita les disciples d'Hoffmann et d'autres nouveaux convertis à quitter leurs demeures pour le rejoindre à Münster, une ville d'Allemagne du Nord. Ils y formeraient l'avant-garde d'une sainte armée qui aiderait le Christ à détruire les méchants et les impies quand il reviendrait dans sa gloire. Et lorsque des croyants commencèrent à prendre le chemin de Münster, des rumeurs se répandirent à travers les Pays-Bas inspirant l'espoir parmi des pratiquants ordinaires et la crainte parmi les autorités.

À la même époque, des initiatives de réforme religieuse dans la ville catholique de Münster avait mis les guildes en conflit avec l'Église, les deux groupes luttant pour contrôler le Conseil de la ville. Au départ, le Conseil chercha à rester neutre, mais peu à peu il prit parti pour les réformateurs. À la tête du mouvement réformateur était un ancien prêtre, Bernhard Rothmann, influencé par l'enseignement melchiorite et qui avait commencé à pratiquer le baptême des croyants – une étape radicale pour le Conseil de la ville, car le rebaptême était alors un délit puni de la peine capitale dans le Saint Empire

³⁰ Le meilleur résumé des événements complexes qui se déroulaient à Münster – souvent décrit par des contemporains et par des historiens modernes comme « le royaume anabaptiste de Münster » – se trouve dans l'essai de Ralf Klötzer, "The Melchiorites and Münster," dans Roth et Stayer, eds. *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, 217-254.

Romain. Lorsque des voix, au sein du Conseil, appelèrent à la modération, les partisans anabaptistes de Rothmann parvinrent à obtenir la majorité au cours des élections de février 1534, prenant ainsi le contrôle de la ville.

Tragiques furent les événements qui suivirent. Pour réagir au pouvoir croissant du parti anabaptiste, les armées alliées des catholiques et des princes évangéliques, conduites par l'évêque de Waldeck, cherchèrent à reprendre la ville par la force. Pendant ce temps, Jan Matthijs vint à Münster avec nombre de ses partisans et commença à préparer les habitants assiégés au retour du Christ pour Pâques 1534. Lorsque le Christ négligea d'apparaître, Matthijs conduisit une petite équipe d'hommes armés dans une violente attaque contre l'armée qui encerclait la ville. Il fut immédiatement tué et décapité, et sa tête mise sur une pique où tous les habitants de la ville pouvaient la voir.

La mort soudaine de Matthijs et l'échec de la prophétie conduisirent à des mesures encore plus radicales. La direction incombait alors à Jean de Leyde, un acteur de vingt quatre ans qui était plus à l'aise avec l'apparat de la royauté vétéro-testamentaire qu'avec l'évangile du Nouveau Testament. Il se considéra lui-même comme la réincarnation du roi David. Rapidement, il remplaça le conseil élu par 12 anciens, introduisit la polygamie, le baptême des adultes, imposa la communauté de biens, proclama le Royaume anabaptiste de Münster (avec sa propre monnaie) et, en septembre 1534, déclara être « Roi du Nouvel Israël et du monde entier ». Face aux dissensions, Jean manifestait son autorité absolue, jusqu'à appliquer des exécutions publiques.

Au printemps de 1535, les habitants de Münster étaient affamés et épuisés. Ils étaient venus dans la ville avec la conviction qu'ils seraient les acteurs de l'accomplissement d'un plan divin. Mais maintenant, ils étaient fatigués et déçus. Le 25 juin 1535, les troupes des territoires catholiques et évangéliques envahirent la ville. Le sanglant massacre qui s'ensuivit mit une fin décisive au royaume de Münster. Les dirigeants qui survécurent à la bataille furent interrogés, torturés avec des pinces incandescentes, puis exécutés, et leurs corps furent exposés au public dans trois cages en fer hissées au sommet du clocher de l'église Lamberti, des cages que l'on peut encore voir aujourd'hui. En effet, des siècles après cet événement fatal, l'histoire de l'ainsi nommé « Royaume anabaptiste de Münster » continue à vivre, dans l'imagination européenne, comme la seule histoire anabaptiste qui ait vraiment compté.³¹ Pour beaucoup, les événements tragiques à Münster ont révélé le vrai caractère du mouvement anabaptiste : des fanatiques religieux qui prêchaient l'hérésie

³¹ Il y a, par exemple, une vision détaillée des perceptions de l'« Anabaptisme » créées par la débacle de Münster, au Musée d'État de Münster, *Das Königreich der Täufer: Reformation und Herrschaft der Täufer in Münster*, 2 vols. (Münster: Stadtmuseum Münster, 2000).

et répandaient sédition et chaos partout où ils se trouvaient. Il en résulta une nouvelle vague de persécution anti-anabaptiste à travers l'Europe.

L'apparition des « Mennonites »

L'effondrement du Royaume anabaptiste de Münster laissa des centaines de morts et des milliers de gens désenchantés. Mais sur les cendres de Münster, émergea un nouveau groupe anabaptiste. Conduit par Menno Simons (1496–1561), un prêtre catholique devenu réformateur radical, l'anabaptisme en Europe du Nord retrouva ses amarres théologiques.

Au printemps 1535, alors qu'avaient lieu les horreurs du Royaume de Münster, Menno rédigea le premier traité qui lui survécut, une polémique contre Jean de Leyde dans laquelle il dénonça les visions et la violence des münstérites et préconisait une méthode d'interprétation de l'Écriture basée fermement sur les enseignements du Christ. Dans les neuf mois qui suivirent, Menno prêcha son nouveau message de Christianisme réalisable depuis la chaire de son église paroissiale de Witmarsum. Enfin, le 20 janvier 1536, alors que le ressentiment public contre les anabaptistes atteignait son paroxysme, Menno démissionna de son ministère de prêtre, abandonna le salaire, le statut et la sécurité de ce ministère, et adopta publiquement la cause anabaptiste. « Librement », écrivit-il, « (j') abandonne toute ma réputation matérielle, nom et renommée, mes abominations peu chrétiennes, mes messes, le baptême des enfants, et ma vie facile, et je veux me soumettre à la douleur et à la pauvreté, sous la lourde croix du Christ.³² »

Sans tarder, Menno se mit en route pour reconstruire la communauté dispersée et découragée. Pendant les trois décennies qui suivirent, avec sa femme Gertrude, il voyagea pratiquement sans cesse, prêchant, baptisant, et instruisant de nouveaux croyants dans la foi. À un mouvement de paysans sans instruction et d'artisans désenchantés, Menno apporta un engagement renouvelé envers l'Écriture, en ancrant les thèmes spécifiques de la réforme radicale dans les catégories plus larges du Christianisme orthodoxe. Le groupe qui se réunit sous sa direction dynamique était consacré à un bibliocisme dépouillé de visions apocalyptiques, à une éthique d'amour souffrant dans toutes les relations humaines, et à la vision d'une Église disciplinée, visible, engagée de disciples du Christ dans la vie quotidienne.

³² Menno Simons, *The Complete Writings of Menno Simons, c.1496–1561*, traduit en anglais par Leonard Verduin, ed.par John C. Wenger (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1956), 671.

Menno fut parmi les premiers théologiens anabaptistes à faire imprimer ses écrits, leur donnant ainsi une plus large audience. Il mit sans cesse l'accent sur le Christ, tant sur ses enseignements pratiques que sur son action salvatrice par la croix et la résurrection. Et ces thèmes furent tellement au centre de la pensée de Menno que la page de titre de chaque livre qu'il a publié comportait cette phrase : « Quant au fondement, nul ne peut en poser un autre que celui qui est en place : Jésus-Christ ». (I Cor 3, 11). La transformation du chrétien en une « créature nouvelle », disait Menno, n'est rendue possible que par le sacrifice expiatoire du Christ. Mais immédiatement après, il soulignait que cette nouvelle naissance était davantage que la simple possibilité d'avoir ses péchés pardonnés. Le don de la grâce doit conduire à une vie de disciple chrétien. « Cela importe peu » a-t-il écrit, de « se vanter du sang du Seigneur, de sa mort, de ses mérites, de la grâce et de l'Évangile aussi longtemps que nous ne sommes pas vraiment convertis de cette vie mauvaise, immorale et honteuse³³ ». Devenir « semblables à Jésus » implique l'engagement de vivre comme lui. Menno écrivit : « la vraie foi évangélique ne peut pas rester assoupie... Elle habille celui qui est nu; elle nourrit l'affamé ; elle reconforte l'attristé ; elle abrite l'indigent ; elle change le mal en bien ; elle sert ceux qui lui portent préjudice... elle panse celui qui est blessé, elle se fait tout à tous.³⁴ »

De nombreux écrits de Menno ont mis l'accent sur les caractéristiques distinctives de l'Église. Il affirmait que le vrai corps du Christ n'était pas dans les Églises de la chrétienté dominées par l'État, mais dans les rassemblements volontaires de croyants qui s'engageaient à étudier l'Écriture, à suivre Jésus dans leur vie quotidienne, et à pratiquer l'entraide. Cette communauté était une société alternative où la violence et la contrainte n'avaient pas leur place. Et la discipline, pratiquée selon l'enseignement de Jésus dans Matthieu 18, pouvait se manifester dans l'amour chrétien. En se présentant elle-même comme l'épouse du Christ ressuscité « sans tâche ni ride, ni aucun défaut » (Eph. 5, 27), l'Église offrait au monde un témoignage collectif au Christ ressuscité. L'Église était le corps du Christ rendu visible.

La violence à Münster convainquit aussi Menno du grand danger qu'il y a de confondre les convictions chrétiennes avec le pouvoir de l'épée. Aussi, dans pratiquement tous ses écrits, il invitait ses lecteurs à reconsidérer les enseignements du Christ sur la paix, et en particulier à reconsidérer l'alliance que les chrétiens du Moyen Âge avaient conclu avec l'ordre politique. Dieu offrait le don d'un amour sans condition, insistait Menno, alors que les humains

³³ Ibid., 110-111.

³⁴ Ibid., 307.

étaient toujours les ennemis de Dieu, éloignés de lui (Rom. 5, 8-11). Le don de la grâce de Dieu a le pouvoir de transformer le monde justement parce qu'il permet à ceux qui suivent Jésus d'exprimer aux autres cette grâce pleine d'amour, y compris à ceux qui peuvent être considérés comme des ennemis. « Le prince de la Paix est Jésus-Christ », écrivit Menno. « Nous qui n'étions pas jadis un peuple, et qui ne connaissions pas la paix, nous sommes maintenant appelés à être ... une Église ... de paix. Les vrais chrétiens ignorent la vengeance. Ils sont les enfants de la paix. Leurs cœurs débordent de paix. Leurs bouches parlent de paix, et ils marchent sur le chemin de la paix.³⁵ »

Au cours des siècles suivants, le groupe que ces enseignements réunissait, d'abord appelé « Mennistes », puis, plus communément, « Doopsgezinde » (« enclins au baptême ») eut une présence durable et visible dans l'État hollandais naissant. Bien qu'il n'ait pas eu un statut pleinement légal avant le début du dix-neuvième siècle, ce groupe des Doopsgezinde participa activement à la vie commerciale hollandaise en expansion, à la vie florissante des arts et de la littérature au dix-huitième siècle, connu comme l'« âge d'or » hollandais, et trouva sa place dans la société urbaine hollandaise relativement tolérante.³⁶

Résumé

L'histoire des débuts anabaptistes au sein du tumultueux bouleversement de la Réforme du seizième siècle est marquée par une multitude de caractéristiques particulières, et par des intrigues complexes. Mais malgré tous ces détails, les traces d'une histoire cohérente sont encore évidentes. Les Frères Suisses, les Huttérites et les Mennonites ont tous les mêmes racines : ils avaient tous des formes de piété héritées de la spiritualité de la fin du Moyen Âge ; ils devaient tous aux réformateurs protestants de leur époque une compréhension nouvelle de la puissance de l'Écriture comme « Parole de Dieu » ; et ils renvoyaient tous quelque chose de la vision utopique des paysans révolutionnaires qui essayèrent, sans succès, de restructurer la vie moyenâgeuse des villages selon le Nouveau Testament. La plupart des dirigeants anabaptistes de la première génération étaient favorables à une vision radicale du baptême volontaire, ou baptême des croyants, et à une vie de disciples incluant l'amour des ennemis. Et ils conce-

³⁵ Ibid., 554.

³⁶ Pour un récit plus complet de cette histoire fascinante et complexe, voir Piet Visser, "Mennonites and Doopsgezinden in the Netherlands, 1535-1700," dans : Roth et Stayer, eds. *A Companion to Anabaptism and Spiritualism*, 299-343 et Samme Zijlstra, *Om de ware Gemeente en de oude Gronden: Geschiedenis van de dopersen in de Nederlanden, 1531-1675* (Leeuwarden: Fryske Akademy, 2000).

vaient l'Église comme la communauté réunissant de vrais croyants, serviteurs du Christ, prêts à abandonner la tradition et les idées de la Chrétienté du Moyen Âge tardif, afin de façonner une communauté alternative.

Cependant leurs enseignements – dans la façon dont ils furent compris par les dirigeants religieux et politiques de l'époque – furent profondément troublants. Même si nous pouvons, aujourd'hui, regretter la décision des théologiens du seizième siècle de condamner collectivement tous les anabaptistes et d'invoquer la peine capitale, il est certain que les enseignements anabaptistes, en particulier dans le contexte de la Guerre des Paysans de 1525, et de la débâcle de Münster dix ans plus tard, ont semblé non seulement mettre en question le message de l'Évangile mais aussi les fondements même de la société européenne du seizième siècle.

Les premières réponses des théologiens de Wittenberg et de leurs alliés

Pour comprendre les réponses des théologiens de Wittenberg et de leurs alliés à ces différents mouvements anabaptistes, il est important de souligner qu'en 1525 il n'y avait pas d'Église « luthérienne » en soi. La plupart des juridictions politiques du Saint Empire Romain n'avaient connu que peu de changement, sinon aucun, dans la doctrine ou la pratique ecclésiastiques. De plus, même ceux qui s'appelaient eux-mêmes « évangéliques » (y compris quelques anabaptistes des débuts) s'entendaient peu entre eux. En même temps, les adversaires de Luther qui l'avaient qualifié d'hérétique et l'avaient vu condamné par le pape et la diète impériale, non seulement continuaient à l'attaquer, ainsi que ses partisans, mais ils étaient prêts aussi à critiquer les Wittenbergeois pour leurs enseignements réformateurs fort différents et pour la Guerre des Paysans de 1524-1525. En plus, l'expérience même de Luther avec les autorités séculières avait été très diverse. D'une part, dans certaines régions de l'Empire, ses « partisans » étaient chassés de leurs positions ou, dans quelques cas, exécutés. D'autre part, des princes et certaines villes (en particulier les propres électeurs saxons de Luther) protégeaient Luther et, au début de 1525, tenaient compte de son appel à la réforme, déjà exprimé dans son traité de 1520, le *Manifeste à la noblesse chrétienne de la nation allemande*. De même, ses relations avec le clergé furent aussi sujettes à division. Même si aucun évêque ne le soutint, il reçut un large appui parmi les prêtres, les prédicateurs et les enseignants.

Luther avait déjà pleinement traité de la question du baptême dans son écrit de 1520, *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église*. Tout en rejetant l'idée

que le baptême était efficace par la seule célébration du rite (*ex opere operato*) et donc en soulignant l'importance de la foi pour recevoir les bienfaits du baptême, il définissait celui-ci comme la promesse inconditionnelle de la grâce et du pardon de Dieu reçus dans la foi. Et plus tard il critiqua Karlstadt et Müntzer pour leur rejet du baptême, mais jamais pour soutenir ce qu'il considérait comme un rebaptême. La plus ancienne trace des controverses concernant le rebaptême dans la correspondance de Martin Luther date du 21 mars 1527, dans une lettre à Clemens Ursinus, dans laquelle Luther lui demandait de s'opposer à l'œuvre « blasphématoire » concernant le baptême des enfants de Balthasar Hubmaier.³⁷ Dans une lettre à Spalatin du 28 décembre 1527, Luther assimilait la croissance des anabaptistes à l'œuvre du diable.³⁸ En 1528, aussi bien Luther que Philippe Melanchthon, son collègue à l'Université de Wittenberg et principal rédacteur de la Confession d'Augsbourg, écrivirent des réfutations du mouvement.³⁹ En même temps Johannes Brenz, un réformateur dans la ville impériale de Schwäbisch Hall et allié de Luther, qui travailla avec Melanchthon sur la Confession d'Augsbourg, traita directement de la question de la peine capitale pour les rebaptiseurs (une pratique déjà en usage dans les territoires suisses et ceux des princes fidèles à Rome) et la rejeta. Ces écrits servirent de références à la position initiale des réformateurs « luthériens » sur la question de ce qu'ils considéraient comme le rebaptême. Nous trouvons dans ces réponses des développements à la fois sur la doctrine du baptême et sur les ramifications politiques et sociales de ces premiers mouvements anabaptistes.

³⁷ WA Br 4 : 177, 17. Comme WA 26 : 137-40 l'exprime clairement, les premières rencontres avec les prophètes de Zwickau et Andreas Bodenstein de Karlstadt, qui aussi mettaient en question le baptême des enfants, n'ont pas conduit Luther à réagir publiquement. Mais en 1525, dans une lettre ouverte aux chrétiens d'Anvers, Luther mentionne ceux qui ne veulent pas du tout baptiser. Voir WA 18 : 547, 29-34. Dans un cours sur I Jean fait le 9 octobre 1527 (WA 20 : 745), Luther mentionne que Cyprien pratiqua le rebaptême, ce qui, selon Augustin, ne méritait pas le martyre. Le jour précédent, il fit référence, pour la première fois dans ses conférences, aux rebaptiseurs existants (WA 20 : 738, 27; cf. WA 20 : 779; LW 30:315). (Cette information vient de *Luthers Werke dans WWW*). Cette date relativement tardive contraste avec 1526, année qui vit à Zurich la publication par Ulrich Zwingli de sa première grande réfutation de l'anabaptisme.

³⁸ WA Br 4 : 303, 10-12. Dans cette phase du début, Luther et d'autres employèrent le mot « anabaptiste » pour désigner ceux qui pratiquaient le rebaptême, et pas nécessairement un groupe ou mouvement particulier.

³⁹ La lettre ouverte de Luther, *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherrn* (WA 26 : 137-74; Anglais : *Concerning Rebaptism*, LW 40 : 225-62) fut publiée le 5 février 1528. Le traité latin de Melanchthon, *Adversus anabaptistas iudicium* (MSA 1 : 272-95; anglais : *Against the Anabaptists*, dans : *Melanchthon: Selected Writings*, ed. Elmer E. Flack et Lowell J. Satre, traduction Charles L. Hill [Minneapolis: Augsburg, 1962], 100-22), fut terminé en janvier 1528 et probablement publié peu après. Il fut en toute hâte traduit en allemand par son collègue de Wittenberg Justus Jonas (*Underricht Philips Melanchthon wider die lere der Wiederteuffer*) et publié dans le latin original et en traduction séparément et avec le travail de Johannes Brenz, *An magistratus iure possit occidere anabaptistas* [dans la collection faite par Sebastian Castellio en 1554, sous le titre *Si le Magistrat peut justement et à bon droit faire mourir des Anabaptistes, ou autres hérétiques*, dans : Sebastian Castellio, *Traité des hérétiques*, (Edition Nouvelle, publiée par À. Oliviet, Genève, chez À. Julien, 1913), pp. 54-74, Nouvelle Edition 2009, Editions Ampelos].

Von der Wiedertaufe de Martin Luther (1528)

Ce document de Luther, une lettre ouverte à deux pasteurs anonymes publiée au début de 1528, commence par l'affirmation qu'il a lu l'œuvre de Balthasar Hubmaier et y a répondu dans sa série de sermons sur les lectures bibliques de l'année ecclésiastique publiée en 1525.⁴⁰ Tout en admettant que la Saxe n'avait pas de contact direct avec ces gens, il critiqua directement ceux qui les tuaient à cause de leur foi, tout en admettant la peine capitale pour ceux convaincus de sédition. Il suggéra même que ses opposants romains, qui mettaient des gens à mort pour rebaptême, étaient coupables du même « crime » lorsqu'ils rebaptisaient des luthériens.⁴¹

Ne connaissant guère les croyances anabaptistes, Luther attaqua plusieurs de leurs arguments théologiques présumés, les soupçonnant d'être l'œuvre de Satan.⁴² À l'affirmation que les baptêmes placés sous la papauté (anti-chrétienne) étaient invalides, Luther, sur la base de la pratique du Christ de ne pas rejeter tout l'enseignement des Pharisiens, indiquait ce qui était enseigné correctement par Rome. À l'idée qu'il fallait personnellement se souvenir de son baptême pour qu'il soit valide, Luther répondit qu'on ne peut croire en Christ qu'après coup, à partir du témoignage des apôtres. Dans l'affirmation que la foi doit précéder le baptême parce que, dans Marc 16, 16, « celui qui croit » précède « est baptisé », Luther ne voyait qu'une formule en faveur du doute et des œuvres salvatrices, pour faire confiance à sa propre foi comme à une idole, plutôt qu'à la promesse de Dieu.⁴³

Luther traita ensuite de la question théologique de la foi des enfants et du baptême. En référence à Jean le Baptiste « bondissant dans le ventre de sa mère » et à Jésus bénissant des enfants, il affirma que la foi de l'enfant ne peut pas être entièrement exclue.⁴⁴ Le baptême dans les « maisons » rapporté par l'Écriture

⁴⁰ Voir en particulier son sermon pour le troisième dimanche après l'Épiphanie, ou le texte (Matthieu 8, 1-13) et en particulier le verset 8, donna à Luther la possibilité d'expliquer une foi différente. Voir WA 17/2: 78-88 (partie de la *Kirchenpostil* publiée pour la première fois en 1525) où il reprend à la foi la compréhension scolastique du sacrement efficace en lui-même (*ex opere operato*) et celle des Vaudois, et défend d'abord la notion du baptême des enfants.

⁴¹ L'un des catholiques romains que Luther accusait de cette pratique écrivit un pamphlet contre lui affirmant qu'il n'avait pas fait une telle chose.

⁴² La question de l'ignorance et des changements dans les traités de Luther, de Melancthon, et plus tard de Justus Menus, a été pleinement étudiée par John Oyer, *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany* (The Hague: Nijhoff, 1964), spécialement pp. 239-52

⁴³ WA 26 : 161, 35-37.

⁴⁴ Sur cette question, Luther aborde aussi l'objection selon laquelle les enfants amenés à Jésus étaient circoncis. Il réplique que puisque des filles étaient aussi parmi ces enfants, l'argument ne tient pas. Voir

doit avoir inclus des bébés. Même si l'on estime que les enfants n'ont pas encore la foi, cela n'est pas un motif suffisant pour les rebaptiser, pas plus qu'une femme qui épouse un homme qu'elle n'aime pas n'aura pas à être remariée après qu'elle ait commencé à l'aimer. Contre ce que Luther considérait comme une déclaration donatiste, enseignant que l'incrédulité de celui qui baptise invalide le baptême, il affirma qu'on n'a pas à faire confiance à l'officiant, mais seulement à la promesse de Dieu. S'il se trouvait que des enfants ne devraient pas être baptisés, souligna-t-il, Dieu n'y verrait qu'une modeste infraction, puisque l'Écriture ne l'interdit pas nettement. De plus, l'histoire de l'Église a prouvé que nombre de gens baptisés enfants montraient tous les signes de l'action du Saint Esprit.⁴⁵ Sinon, l'Église n'aurait pas existé pendant plus de 1000 ans, une idée que Luther trouvait absurde. L'alliance de Dieu avec les humains par le baptême n'exclut pas les enfants.⁴⁶ Luther était convaincu que les anabaptistes considéraient le baptême davantage comme une invention humaine que comme une loi divine. « Mais parce que nous savons que le baptême est une réalité divine, instituée et ordonnée par Dieu lui-même, nous ne mettons pas en avant son mauvais usage par des gens impies, mais simplement le commandement de Dieu à son sujet. Aussi découvrons nous que le baptême en lui-même est une réalité sainte, bénie, glorieuse et céleste. »⁴⁷

Malgré l'ardente polémique et le fait que dans d'autres circonstances Luther a souvent fait référence aux conséquences sociales des arguments de ses adversaires, il traita le rebaptême comme un débat théologique et non pas politique. Comme indiqué ci-dessus, il a même réprimandé ceux qui condamneraient à mort les anabaptistes à cause de leurs croyances. Il voulait simplement protéger ces pasteurs anonymes et autres lecteurs de ce qu'il considérait comme un faux enseignement.⁴⁸ Ce même accent sur les différences doctrinales, plutôt que sur les questions sociales, réapparut dans ses commentaires sur le baptême des enfants publiés l'année suivante dans son *Grand Catéchisme*.

WA 26: 157, 24 – 158, 27, où il fait aussi directement référence à ses arguments dans le *Kirchenpostil*

⁴⁵ Ceci et d'autres arguments de Luther apparaîtront dans le *Grand Catéchisme*, publié l'année suivante, en 1529.

⁴⁶ Melanchthon développera davantage cet argument dans son pamphlet.

⁴⁷ WA 26 : 171, 10-14.

⁴⁸ Les autres commentaires de Luther sur les anabaptistes écrits avant la Diète d'Augsbourg de 1530 furent publiés comme une préface à l'œuvre de Justus Menius, *Der Wiedertäufer Lehre* (WA 30/2: 209-14). IL décrit brièvement (et de façon inexacte) leur enseignement : tenir des réunions secrètes, enseigner une communauté de propriété et de biens, prévoir que le Christ écrasera leurs ennemis avec l'épée, et croire que les bonnes œuvres sont sans valeur. Cela peut refléter quelque peu l'enseignement de Melchior Rinck, mais beaucoup d'autres groupes, dont plus tard les mennonites, rejettent aussi nombre de ces enseignements.

Adversus Anabaptistas iudicium de Philippe Melanchthon (1528)

C'est pratiquement lorsque fut publié le pamphlet de Luther que le gouvernement impérial promulgua un arrêté, le 4 janvier 1528, déclarant que tous ceux qui pratiqueraient le rebaptême devraient être mis à mort. L'écrit de Melanchthon, qui fut publié quelques mois plus tard, doit être considéré à la lumière de cette situation politique nouvelle. Il commence par un commentaire général sur la nature de la théologie, avant de donner une définition du mot « sacrement » (« un signe de la grâce divinement institué »)⁴⁹. Ainsi les sacrements n'étaient pas seulement des signes qui distinguaient les chrétiens des autres humains (comme l'avait affirmé Ulrich Zwingli) mais « des signes de la volonté de Dieu à notre égard »⁵⁰, des signes qui ne se justifiaient pas par leur seule célébration, mais seulement en rapport avec la foi. Melanchthon définissait ensuite le baptême comme « un signe de la repentance et du pardon des péchés »⁵¹ et « son usage et son fruit »⁵² dans ce qu'il révèle de la colère de Dieu contre le péché (placée sur le Christ) et de sa miséricorde. Dans toutes leurs détresses, les chrétiens doivent se souvenir de leur baptême et rester humbles, en comptant sur l'aide de Dieu. Puis Melanchthon affirme que les baptêmes de Jean et de Jésus⁵³ sont identiques quant à leur signe extérieur (de même qu'il n'y a pas de différence dans l'écoute de la Parole de Dieu, quel que soit celui qui la prononce). En effet, Jean parlant de Jésus comme de l'agneau de Dieu affirme simplement que le Christ, et non les œuvres humaines, ôte le péché.

Puis Melanchthon traite du baptême des enfants en se référant aux exemples d'Origène, d'Augustin, de Cyprien et de Chrysostome qu'on ne peut pas rejeter sans un clair témoignage de l'Écriture. Il n'y a pas une telle déclaration interdisant le baptême des enfants. Et ici Melanchthon décrit d'autres enseignements anabaptistes – comme la mise en commun des biens et les appels à l'abolition du gouvernement – qu'il considère comme des signes de la fin des temps.

Au tiers du document, il demande enfin si les enfants devraient être baptisés. La circoncision et la bénédiction des enfants par le Christ prouvent que la promesse de la grâce les concerne. Cependant, cette promesse s'applique particulièrement à ceux dont les péchés sont pardonnés, ce qui advient dans l'Église à travers les moyens de grâce institués par Dieu, la

⁴⁹ MSA 1 : 274, 30-31.

⁵⁰ MSA 1 : 276, 9. Melanchthon referra cette distinction dans CA XIII contre Ulrich Zwingli, parmi d'autres.

⁵¹ MSA 1 : 277, 27-28.

⁵² MSA 1 : 278, 22.

⁵³ MSA 1 : 280, 81.

Parole et les sacrements. Ainsi Parole et sacrements s'adressent aussi aux enfants. Tout en admettant l'absence d'un clair commandement biblique de baptiser les enfants, Melanchthon souligna que l'exemple de l'Écriture (avec la circoncision et le besoin éprouvé de la grâce) allait dans son sens, et demanda que ceux qui s'opposent au baptême des enfants trouvent à leur tour une seule citation interdisant cette pratique.

L'argument de Melanchthon présupposait de l'existence et du pardon du péché originel, qu'il décrit en détail,⁵⁴ réfutant aussi bien les opposants romains qu'anabaptistes qui estiment qu'une telle corruption n'est pas un péché. C'est seulement à la fin du document que Melanchthon note d'autres caractéristiques de ceux qu'il nomme les « anabaptistes », en particulier dans leur rapport avec le gouvernement et dans la mise en commun des biens, qu'il estime séditieux et dérivés du Platonisme.⁵⁵

Il est clair que ce document, comme celui de Luther, fut rédigé pour être un argument théologique et une réfutation sérieuse d'un important point de vue adverse. Souvent publié avec l'argument de Brenz contre la peine capitale, il a sans nul doute eu autant d'influence que celui de Luther. Mais en traitant d'autres enseignements concernant l'autorité politique et la propriété partagée, Melanchthon a fourni ce qu'il considérait comme des raisons légales pour leur châtement par le gouvernement en raison de leur sédition, qui était un crime passible de la peine de mort.

An magistratus iure possit occidere anabaptistas, de Johannes Brenz (1528)

Si les écrits de Luther et de Melanchthon traitaient surtout de questions théologiques, celui de Brenz exprime une opinion officielle concernant le châtement des rebaptiseurs. Comme cet écrit est moins connu et concerne les conséquences politiques des condamnations théologiques, il convient de l'analyser en détail. En août 1528, une traduction allemande de l'attaque des anabaptistes par Melanchthon fut publiée par Johannes Setzer, à Haguenuau,⁵⁶ à laquelle était ajouté un bref article rédigé par Johannes Brenz, le

⁵⁴ MSA 1 : 285. 87-

⁵⁵ MSA 1 : 291-95. La plupart de ces questions sont aussi mentionnées dans CA XVI. Voir MSA 1: 294, 31, où il fait référence à *La République* 5, 7, de Platon.

⁵⁶ Setzer avait étudié à Wittenberg, mais il reprit l'imprimerie de son beau-père Thomas Anshelm à Haguenuau après la mort de celui-ci. Dans les années 1520, Melanchthon, qui avait travaillé à l'imprimerie d'Anshelm quand elle était à Tübingen, s'en est souvent servi comme imprimeur.

réformateur de Schwäbisch Hall.⁵⁷ Plus tôt cette année là, Brenz avait reçu une demande de la ville de Nuremberg (qui sera deux ans plus tard parmi les premiers signataires de la Confession d'Augsbourg) concernant son opinion sur l'emploi de la peine capitale pour les anabaptistes. Les responsables de la ville, pour l'essentiel, demandaient une réflexion théologique à propos du mandat impérial du 4 janvier 1528 qui, basé sur les décrets des empereurs romains contre les rebaptêmes donatistes, avait prescrit la peine de mort pour les rebaptiseurs. Alors que personne ne doutait de sa légitimité pour sédition, les théologiens de Nuremberg, à la différence des juristes, conseillèrent des mesures moins rigoureuses pour les anabaptistes non-révolutionnaires.⁵⁸

La réponse de Brenz, publiée sans référence de date, de lieu ni d'imprimeur, causa un véritable émoi, et des efforts furent même entrepris pour empêcher sa publication.⁵⁹ Brenz abordait deux questions : si l'Écriture permet cela, et si la loi romaine exige que tous les anabaptistes soient tués. Puis il fit la distinction entre fautes spirituelles et séculières.⁶⁰ Seulement les secondes doivent être punies par l'épée. Les crimes spirituels (il citait l'incrédulité, l'hérésie et la mauvaise interprétation de l'Écriture) devaient être punis par l'épée spirituelle, c'est-à-dire l'Écriture. Brenz était convaincu que la punition séculière, quelle qu'elle soit, pour ces fautes, ne ferait que renforcer l'hérésie plutôt que de l'extirper. Autrement « à quoi servirait-il d'étudier l'Écriture, si le bourreau était le savant le plus instruit ? »⁶¹. Aussi longtemps que les hérétiques ou les incroyants vivent paisiblement avec les chrétiens, les autorités séculières n'ont pas à les persécuter.

Puis Brenz aborda plusieurs objections. À propos de Deutéronome 13, 1-10, qui autorisait la mise à mort de faux prophètes, Brenz affirma que de

⁵⁷ Pour cette section, voir James Estes, *Christian Magistrate and State Church: The Reforming Career of Johannes Brenz* (Toronto: University of Toronto Press, 1982), 123-41. Son travail s'appuie sur celui de Gottfried Seebaß, "An sint persequendi haeretici? Die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung und Bestrafung der Täufer," *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte*, 70 (1970): 40-99 (reimpression : Gottfried Seebaß, *Die Reformation und ihre Außenseiter* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, 283-335]). Pour le traité, *Ob eyn weltliche Oberkeyt ... möge die Widerteuffer ... zum Tod richten lassen*, et une introduction (aussi dépendant de Seebaß), voir Johannes Brenz, *Werke: Eine Studienausgabe*, part 2: *Frühschriften*, ed. Martin Brecht et al. (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1974), 472-98. (Cité ultérieurement comme *Frühschriften* 2: 472-98)

⁵⁸ On sollicita aussi l'avis de Luther. Voir WA Br. 4 : 498-99 pour ce qui est associé à la lettre à Wenceslaus Linck datée du 14 juillet 1528.

⁵⁹ Sebastien Castellion inclua sa traduction latine dans son travail sur la tolérance, *De Haereticis, an sint persequendi & omnio quomodo sit cum eis agendum Luteri et Brentii, aliorumque multorum tum veterum tum recentiorum sententiae* (Basel, 1554) et il l'a même dédié au duc de Wurtemberg en partie parce que Brenz, alors au service de ce duc, s'était montré si tolérant. Pour la traduction française, voir note 47.

⁶⁰ Pour sa place dans la théologie de Luther, voir plus loin.

⁶¹ Estes, *Christian Magistrate*, 124, paraphrasant Brenz, *Frühschriften* 2: 485, 18-20.

tels commandements ne concernaient que le Royaume d'Israël, et pas celui du Christ, puisqu'ils étaient simplement des signes de la venue du règne du Christ. À la distinction habituelle entre les autorités spirituelles, qui n'ont pas le droit de manier l'épée à ce sujet, et les autorités séculières, qui devraient la manier, Brenz répéta la différence qu'il fait entre les deux et affirma que les autorités séculières ne devraient s'occuper que de la paix et de l'ordre externes. Il rappela aussi à ceux qui estimaient que le magistrat exerçait un tel pouvoir contre les hérétiques qu'ils n'auraient pas d'argument pour empêcher un tel usage contre la vraie fo, dans les générations futures. « Aussi est-il beaucoup sûr pour le gouvernement séculier d'exercer son propre rôle, et de laisser les péchés spirituels recevoir des punitions spirituelles. Car il vaut mieux et il est préférable de tolérer quatre fois, ou dix fois, une croyance erronée que de persécuter la vraie foi ne serait-ce qu'une fois. »⁶² À l'affirmation contenue dans l'écrit de Melancthon que les anabaptistes sont aussi coupables d'autres crimes, Brenz répondit qu'au moins ils n'ont pas obligé d'autres personnes à adopter leurs pratiques (par exemple, la mise en commun des biens, ce que les moines aussi ont fait). Leur crime était simplement la mauvaise compréhension de quelques passages de l'Écriture, pour laquelle personne ne devrait être mis à mort, de crainte que tous les chrétiens soient assujettis à une telle punition.

Brenz s'opposa à l'idée que la croissance de l'anabaptisme pourrait conduire à l'insurrection en affirmant que ceci n'était pas arrivé dans le passé avec les moines, et qu'une telle crainte pourrait aussi bien s'appliquer à d'autres pratiques, comme le fait de boire en public, de fréquenter des marchés, et autres activités, puisque cela aussi pourrait conduire à des émeutes. Même si la réticence des anabaptistes à prêter serment, et, selon eux l'impossibilité pour les chrétiens d'être magistrats ne sont pas allés jusqu'à être un crime passible de la peine capitale, puisque des prêtres et des moines l'enseignaient aussi. On doit simplement les priver de privilèges civiques. « Imposer une plus grande punition serait de la tyrannie, de l'oppression et injuste. Pour quelle raison devrait-on dans ce cas punir un anabaptiste plus sévèrement (que n'importe qui d'autre qui brise cette loi) ? »⁶³

Ensuite Brenz s'intéressa à l'ancien arrêté impérial contre les Donatistes (adversaires d'Augustin, évêque d'Hippone), qui fournissait une justification à la loi actuelle. Après l'avoir cité en latin puis en allemand, il essaya d'abord ce que James Estes appelle une lecture partisane du texte, affirmant qu'il ne s'appliquait

⁶² Brenz, *Frühschriften* 2: 487, 31 – 488, 3; voir Estes, *Christian Magistrate*, 125.

⁶³ Brenz, *Frühschriften* 2: 492, 7-9; voir Estes, *Christian Magistrate*, 126.

qu'au clergé.⁶⁴ Puis, qu'à ceux surpris dans l'acte de rebaptiser. Troisièmement, en raison de l'érudition de l'empereur Theodose, Brenz doutait que cette loi se soit appliquée au « rebaptême pur et simple » (*uff das schlecht und bloß wiedertauffen*), comme s'il n'y avait aucun endroit pour instruire ceux qui ignorent la vérité, mais qu'elle l'ait été à quelques crimes spécifiques, non enregistrés dans l'arrêté lui-même. À ce propos, Brenz signala que d'autres crimes plus importants (celui d'un évêque qui rebaptise quelqu'un) entraînaient des punitions plus légères. Même une rechute dans le judaïsme était moins punie par la loi romaine (à savoir, une confiscation de la propriété). Brenz suggéra aussi que si rebaptiser était un tel crime, alors les prêtres qui rebaptisaient des enfants baptisés en urgence par des sages-femmes devraient aussi être tués.⁶⁵ Même Cyprien de Carthage avait, par erreur, rebaptisé quelques personnes. Si la loi concernait le rebaptême en tant que tel, ajoutait Brenz, alors elle devait être le produit d'« évêques sanguinaires ».⁶⁶ En tout cas, concluait-il, un magistrat chrétien devrait s'intéresser beaucoup plus aux gens simples d'esprit qui comprennent mal l'Écriture. L'épée n'était pas du tout un remède. Si des magistrats veulent empêcher une rébellion, ils doivent d'abord réfléchir à leur propre style de vie, à la façon dont ils oppriment les pauvres, et au mécontentement qui émane de ce comportement.⁶⁷

Brenz n'était pas le seul à penser ainsi en 1528 (d'autres théologiens de Nuremberg et le Conseil de la ville partageaient ses idées), et même les vues de Luther et de Melanchthon n'excluaient pas sa position sur le châtement.⁶⁸ La publication de cet écrit à la fois en allemand et en latin, cependant, en fit un pendant, au cours du seizième siècle, à d'autres points de vue luthériens. De plus en 1531, comme nous le verrons plus loin, les théologiens et le gouvernement saxons prirent des mesures beaucoup plus sévères, mettant l'opinion de Brenz en totale opposition à la leur et à d'autres qui soutenaient la peine capitale pour des crimes spirituels. Dans des écrits postérieurs à 1530 qui ne furent pas très répandus, Brenz, tout en s'efforçant de rester fidèle à sa compréhension des deux règnes, accepta le bannissement d'enseignants anabaptistes particulièrement obstinés, non pas à cause de leurs croyances mais parce qu'ils les répandaient

⁶⁴ Estes, *Christian Magistrate*, 126, où il signale fort justement que de telles lectures n'étaient pas rares dans l'interprétation de ces textes au Moyen Âge ou au début des temps modernes.

⁶⁵ Brenz, *Frühschriften* 2: 495, 29-32. Luther, Brenz et d'autres approuvaient le baptême par des sages-femmes, sans devoir rebaptiser.

⁶⁶ Brenz, *Frühschriften* 2: 496, 27; voir Estes, *Christian Magistrate*, 127.

⁶⁷ Voir Brenz, *Frühschriften* 2: 497, 27 – 498, 8, où il mentionne comment l'adultère du roi David a conduit à l'insurrection d'Absalom.

⁶⁸ Voir Estes, *Christian Magistrate*, 128-29.

publiquement.⁶⁹ Il resta opposé à la peine de mort mais s'en tint aussi à son principe que le gouvernement n'a aucune autorité en matière de foi.

Pratiquement à la même époque, Brenz prépara aussi un écrit (non publié) pour un autre signataire de la Confession d'Augsbourg, le margrave Georges de Brandebourg-Anspach.⁷⁰ Le résultat de plusieurs entrevues avec quelques anabaptistes arrêtés dans le margraviat fut que Brenz et ses amis théologiens conseillèrent que leurs dirigeants soient bannis mais non tués. Bien que l'un d'eux ait propagé la théorie de Hans Hut selon laquelle le gouvernement séculier serait détruit dans les trois ans et demi suivant la Guerre des Paysans, il fut considéré comme un partisan de l'insurrection, pas comme un dirigeant, et donc échappa à la peine de mort. Mais le souci permanent de Brenz ne fut pas de punir les croyances erronées, mais de faire obstacle au faux enseignement.

C'est dans un écrit ultérieur adressé au prince en février 1531, rédigé conjointement avec d'autres théologiens à Ansbach que Brenz sembla admettre la peine capitale.⁷¹ Ce texte distingua les dirigeants et les partisans, et entre trois sortes d'enseignement (les erreurs, le blasphème affirmé et la sédition). Ceux qui participent à la première doivent être punis le moins sévèrement, malgré ce qu'exige la loi séculière. À ceux coupables de blasphème (le texte mentionne des erreurs concernant la Trinité et l'affirmation d'un salut universel), on devrait donner nombre de possibilités de se rétracter, mais sinon les soumettre au code civil. Enfin les autorités politiques savaient déjà comment traiter ceux qui essayaient de renverser le gouvernement. Cet écrit devait servir aux négociations avec les théologiens saxons qui, comme on le verra, eurent une position beaucoup plus stricte. Il ne reflète pas non plus la position continuelle de Brenz ni la politique du Margrave, qui étaient l'un et l'autre opposés à la peine de mort.⁷² Il est cependant un signe supplémentaire de l'influence de la situation politique sur la discussion théologique.⁷³

⁶⁹ Voir Estes, *Christian Magistrate*, 130-31. Voir Brenz, *Frühschriften 2*: 498-541.

⁷⁰ Voir Estes, *Christian Magistrate*, 132-35, et Brenz, *Frühschriften 2*: 541-76.

⁷¹ Estes, *Christian Magistrate*, 134-35.

⁷² Cela, en tout cas, selon Estes *Christian Magistrate*, 134-35. Pour les négociations ultérieures de Brenz avec Melanchthon dans les années 1550 et sa position inchangée contre la peine de mort, voir pp. 135-41.

⁷³ C'est également important de noter que Johannes Brenz n'était pas du tout ouvert à la théologie et à la pratique anabaptistes. Voir, par exemple, les commentaires qu'il fit, dans les années 1540, dans un sermon sur Jean 12, 38-41, rapporté dans Martin Brecht "À Statement by Johannes Brenz on the Anabaptists," *MQR*, 44 (1970): 192-98.

Les aspects politiques de la dispute de 1530

C'est la loi impériale qui a rapidement compliqué les relations avec les prétendus « rebaptiseurs ». Comme nous l'avons vu, un arrêté impérial, qui faisait partie de la loi romaine depuis le quatrième siècle, demandait la peine de mort pour ces gens-là, en accord avec la solution politique du problème des Donatistes par Augustin.⁷⁴ Ce qui signifie que dès que des théologiens qui, à un certain niveau, avaient le pouvoir de l'État de leur côté, qualifiaient d'anabaptistes des dissidents chrétiens du seizième siècle, ceux-ci devenaient passibles d'une extrême persécution.⁷⁵ En effet plusieurs gouvernements, dont celui de Zurich du côté réformé et de l'Autriche du côté catholique, commencèrent immédiatement à mettre à mort les gens qualifiés d'anabaptistes. À l'opposé, la position de Johannes Brenz concernant la peine capitale, qui semble avoir influencé la politique à Ansbach et à Nuremberg, constituant un rejet de l'emploi, par le gouvernement, d'une telle contrainte en matière de conscience.⁷⁶ Cependant, lorsque la diète impériale renouvela cette même loi en 1529, des événements furent mis en œuvre se produisirent permettant une persécution sévère de ces croyants.

De plus, lorsque le texte de Melanchthon considéra comme une sédition le rejet du gouvernement et la mise en commun des biens, et en conclut que c'était la position de tous les anabaptistes, il ouvrit la voie à une intervention gouvernementale ayant peu à faire avec le débat théologique. Cette crainte de la sédition, accrue par de récentes expériences pendant la Guerre des Paysans de 1525, et accentuée ensuite par les événements de Münster en

⁷⁴ Voir W. H. C. Frend, *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, 2d ed. (Oxford: Clarendon, 1985) et la discussion de Johannes Brenz. mentionnée ci-dessus. Déjà à propos des Hussites, s'éleva l'accusation de donatisme et de rebaptême. Voir Amedeo Molnár, "La mise en question du baptême des enfants par les hussites radicaux," dans : *Anabaptistes et dissidents au XVIe siècle* (Bibliotheca Dissidentium scripta et studia, 3), ed. Jean-Georges Rott et Simon I. Verheus (Baden-Baden et Beuxwiller: Koerner, 1987), 35-52

⁷⁵ Il faut rappeler que dans les années 1520, d'autres furent aussi persécutés pour leur foi. En 1523, les premiers martyrs luthériens furent brûlés à Bruxelles, et pour commémorer cet événement, Luther écrivit son premier cantique (voir WA 35: 411-15; LW 53:211-16.). De nombreux « luthériens », comme on les appelait, furent exilés ou s'enfuirent de leurs patries, et souvent se réfugièrent à Wittenberg, Strasbourg, ou d'autres importants centres évangéliques. Il y eut aussi des religieuses qui quittèrent leurs monastères (dont Katherine von Bora, plus tard épouse de Luther), des prêtres (Caspar Aquila, qui fut brièvement arrêté à Augsbourg par l'évêque), et des citoyens fortunés (dont les parents de Caspar Cruciger, qui partirent de Leipzig).

⁷⁶ En ce qui concerne les statistiques, compilées à l'origine par Claus-Peter Clasen, voir Eugène Honée, "Burning Heretics—À Sin against the Holy Ghost? The Lutheran Churches and How They Dealt with the Sixteenth-Century Anabaptist Movement," dans : *Truth and Its Victims*, ed. Wim Beuken et al. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 94-104, en particulier p. 100-101, citant C.-P. Clasen, *Anabaptism: A Social History* (Ithaca: Cornell, 1972), 358ss.

1534-1535, continuera à influencer tous les contacts entre les luthériens saxons et ces opposants.

La période entre 1526 et 1529 représenta une lacune pour ces territoires qui commençaient à faire l'expérience de la réforme ecclésiale émanant des enseignements de Luther. La diète impériale (le parlement) se réunit à Speyer en 1526, et en l'absence de l'empereur Charles V convint que chaque juridiction devrait se comporter de telle sorte qu'elle puisse répondre à Dieu et à l'empereur. Pour les princes évangéliques comme Jean de Saxe, cela signifiait la mise en œuvre d'une importante réforme de l'Église, et même une « visitation » officielle, même si non sanctionnée sur le plan épiscopal, des Églises de Saxe, à partir de 1527. Mais en 1529, avec un empereur victorieux désireux de contrôler davantage l'Empire par l'entremise de son frère Ferdinand, la seconde diète de Speyer annula l'accord antérieur et demanda l'application du décret contre Luther et son enseignement, approuvé en 1521 par la diète réunie à Worms, tout en confirmant en même temps le décret impérial qui autorisait la peine de mort pour les anabaptistes. Contre cette décision antérieure, les princes et les villes évangéliques firent un appel officiel, du nom de *protestatio* (origine du nom de protestants, littéralement appelants). Ces protestants affirmaient que leur réforme n'avait rompu aucune loi impériale. Mais leurs opposants impériaux les ont parfois unis aux rebaptiseurs, pour essayer de prouver qu'ils s'inscrivaient en violation de la loi impériale.⁷⁷ Aussi ces théologiens et dirigeants politiques évangéliques ont-ils dû montrer non seulement que leur doctrine était conforme à l'enseignement chrétien du passé (et, donc, ne pouvait pas être illégale), mais aussi qu'elle n'avait aucun rapport avec les hérésies condamnées par l'Église et l'Empire, en particulier avec la pratique du rebaptême. Ainsi certains princes évangéliques ont-ils soutenu les mesures contre les anabaptistes.

La décision prise à Speyer a eu un effet immédiat sur la réaction de l'électorat de Saxe à l'égard des anabaptistes dans ses territoires. Un incident qui se produisit près de Gotha en 1529 fut particulièrement important.⁷⁸ Un groupe de gens appelés anabaptistes, qui avait été auparavant arrêté puis relâché, avait été à nouveau arrêté près du monastère de Reinhardsbrunn. Lorsque six d'entre eux refusèrent d'abjurer, les autorités saxonnes les exécutèrent sommairement. Cela causa une véritable consternation parmi

⁷⁷ Voir par exemple, John Eck, *Four Hundred Four Articles*, traduit en anglais par Robert Rosin, dans : *Sources and Contexts of The Book of Concord*, ed. Robert Kolb and James Nestingen (Minneapolis: Fortress, 2001), 58-60 & 73-75, où les positions sur le baptême et l'autorité séculière de Luther et Melancthon sont mêlées à celles, entre autres, d'Hubmaier et de Zwingli.

⁷⁸ Voir Oyer, *Lutheran Reformers*, 50-51, 182.

plusieurs pasteurs évangéliques de la région. Il est vrai que les dirigeants de la Saxe avaient été mis dans une situation politique difficile par la deuxième diète de Speyer. Confrontés à sa claire condamnation des anabaptistes, que les princes évangéliques avaient approuvée, quelques princes protestataires décidèrent de prouver qu'ils ne cherchaient pas à excuser un enseignement universellement condamné, et donc qu'ils n'étaient pas eux-mêmes *ipso facto* hérétiques (ni dignes d'une franche condamnation par l'Empire). Aussi lorsque l'un des pasteurs en question, Friedrich Myconius, exprima ses doutes à Philippe Melanchthon, le réformateur de Wittenberg répondit que ces rebaptiseurs étaient « des anges du démon ». Si l'électeur de Saxe n'avait pas répondu si impitoyablement, ajouta-t-il, leur blasphème pourrait avoir aisément engendré de l'incertitude théologique et des troubles civils.⁷⁹

En même temps, les théologiens de Wittenberg publièrent en 1530 la justification d'une telle punition par Justus Menius, accompagnée d'une préface de Martin Luther⁸⁰. Alors que Luther ne mentionnait pas directement la peine de mort, Menius la défendait pour deux motifs : la trahison, (déjà notifiée comme importante dans l'écrit de Melanchthon et mentionnée dans la préface de Luther et dans son commentaire du Psaume 82) et le blasphème (mentionné dans la lettre de Melanchthon et dans le commentaire de Luther). Mais certains réformateurs, et en particulier Johannes Brenz, n'étaient pas d'accord avec cette position et continuèrent à affirmer que les anabaptistes ne devraient pas *ipso facto* être assujettis à la peine de mort.⁸¹

La comparaison avec ce que Luther écrivit en 1523 à propos de l'autorité séculière dans son commentaire du Psaume 82, publié au début de 1530 avant la rédaction de la Confession d'Augsbourg, révèle d'importants changements dans sa position sur la punition civile des crimes religieux. (Ceci est d'autant plus remarquable que Luther avait été condamné à l'excommunication par une bulle papale pour avoir réprouvé la peine de mort des hérétiques par l'Église, une position qu'il continua à défendre en rejetant cette bulle.)⁸² Ces changements semblent même, en partie, être une réponse

⁷⁹ MBW 868 (MSA 7/1: 127-31), daté de la fin de février 1530. Melanchthon prétend que les anabaptistes et Ulrich Zwingli sont en fait les progénitures de Nicholas Storch, l'un des prophètes de Zwickau avec qui Melanchthon avait été en rapport en 1521. Ce dernier affirma aussi que la position de Brenz était très indulgente en partie parce qu'il n'avait jamais eu à faire personnellement avec aucun anabaptiste (comme c'était le cas pour Justus Menius) où fait l'expérience de la contagion qu'ils répandent.

⁸⁰ Pour un examen détaillé de ce document, voir Oyer, *Lutheran Reformers*, 179-210. La préface de Luther est dans WA 30/2: 209-14. Il avait eu une copie du manuscrit, qu'il montra à Philippe Melanchthon, avant le 12 avril 1530. Voir WA Br 5: 274 (no. 1545), une lettre à Menius datée du 12 avril 1530.

⁸¹ Voir ci-dessus.

⁸² Voir, par exemple, *Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich*

à Brenz. En outre, des débats dans la ville de Nuremberg sur la question de la punition pour hérésie incita Lazarus Spengler, secrétaire du Conseil de la ville, à consulter Luther pour avis (via Veit Dietrich, un compagnon de Luther et plus tard prédicateur à Nuremberg).⁸³ Spengler critiqua en particulier le « nouvel enseignement » (c'est-à-dire celui de Brenz) selon lequel les autorités gouvernementales ne devaient pas intervenir dans les questions concernant la foi mais tolérer toutes les formes d'enseignement et de pratique religieuses.⁸⁴ Luther répondit dans son commentaire, prévu d'abord comme un simple « miroir pour les princes chrétiens », ajoutant à son explication de Psaume 82, 4, une longue digression,⁸⁵ dans laquelle il identifia quatre situations différentes. Premièrement, certains hérétiques, qui enseignent la désobéissance à l'égard des autorités gouvernementales, l'abandon de la propriété ou sa mise en commun, sont séditionnaires et doivent être punis par les autorités en accord avec Romains 13. Deuxièmement, il y a ceux qui ont enseigné le contraire de la foi chrétienne commune telle qu'exprimée dans le Symbole des Apôtres. Ici il mentionne en particulier les turcs et les anabaptistes qui, dit-il, refusent d'admettre la divinité du Christ, mais il inclut aussi ses adversaires romains, qui n'enseignaient pas que le Christ pardonne les péchés, et les « épicuriens » qui ne croient ni au ciel ni à l'enfer. Et de même que les Pères de Nicée couvrirent la voix des Ariens avec des sifflets pour empêcher qu'on les entende, et que Moïse demanda aux Israélites de lapider ceux qui blasphèment (Lev. 24, 16), selon Luther les magistrats avaient à faire taire ce genre de personnes.⁸⁶ Les dirigeants ne peuvent obliger quiconque à croire en la vérité, mais peuvent les empêcher de s'exprimer en public. Troisièmement, il s'agit d'une ville où il y avait à la fois des prédicateurs « luthériens » et « papistes », comme il les appelait. Là, les luthériens devaient garder le silence si on ne voulait pas leur accorder une écoute décente, mais le magistrat chrétien, à l'exemple de Constantin, pouvait déterminer lequel des deux groupes prêchait le plus nettement selon l'Écriture, car d'après Luther, avoir plusieurs messages chrétiens dans la même juridiction pouvait seulement conduire à la confusion et au trouble.

verdammt sind (Mars 1521) dans WA 7: 439-42; LW 32: 87-89.

⁸³ WA 31/1: 183-184.

⁸⁴ Il se réfère directement au traité de Luther de 1524, *Une lettre aux princes de Saxe concernant l'esprit séditionnaire* (WA 15 : 199-221) où Luther semble en avoir dit autant.

⁸⁵ WA 31/1 : 207, 33-213, 22.

⁸⁶ Malgré la référence de Luther au Lévitique, il ne mentionne pas directement l'emploi de la peine capitale par les dirigeants contemporains.

Enfin, on ne devrait jamais mentionner en chaire des désaccords sur des questions secondaires.

Puis Luther s'intéressa aux prédicateurs de recoins, affirmant que, puisqu'ils ne sont pas appelés à le faire, ils n'ont pas le droit de prêcher. Tous les chrétiens sont prêtres, mais ils ne sont pas tous pasteurs. Les citoyens devraient dénoncer aux autorités ces prédicateurs auto-proclamés. Luther affirma même que si des gens l'avaient fait lorsque Müntzer et Karlstadt commencèrent à prêcher, on aurait évité les troubles qui suivirent. Bien que le commandement du Christ aux apôtres d'évangéliser en tout lieu leur donna le droit de prêcher secrètement, les pasteurs et les évêques n'ont pas un tel commandement et doivent rester au sein de leurs propres paroisses et diocèses. Anticipant la critique selon laquelle lui-même n'avait pas prêché que dans sa chaire de Wittenberg, Luther affirma qu'il avait été appelé en tant que docteur de la Bible, qu'il n'avait pas choisi de publier quoi que ce soit mais y avait été forcé, et que les gens utilisaient librement ses écrits dans d'autres lieux. À l'objection (exprimée par Brenz) qu'on ne devrait pas punir de telles personnes ni s'en protéger, tout comme on tolérait les juifs, Luther fit remarquer que les juifs étaient déjà punis en étant hors de la chrétienté, et qu'ils n'avaient pas le droit de prêcher en public. À une autre objection de Brenz selon laquelle donner aux autorités un tel pouvoir encouragerait leurs ennemis à punir les évangéliques, Luther sembla rester indifférent, en admettant que la même chose était arrivée lorsque les rois d'Israël tuèrent les prophètes. Mais cela n'a pas empêché les bons dirigeants d'utiliser correctement la loi. Par ces commentaires, Luther avait relié plus étroitement le travail du magistrat chrétien à la prévention non seulement de la sédition mais aussi du blasphème public. Les condamnations des anabaptistes pour des questions de doctrine pouvaient donc plus aisément s'exprimer par des châtements politiques.

Ainsi en 1530, lorsque l'empereur surprit les protestants en convoquant une autre diète à Augsbourg où il serait présent, afin que tous rendent compte de leur foi, la question du rebaptême dû trouver sa place dans leur réponse. Le fait que Jean Eck, l'un des plus célèbres opposants aux luthériens, publia ses *404 Articles* en avril 1530, dans lesquels il fit la liste de 386 déclarations hérétiques glanées dans les écrits protestants accentuant leur préoccupations. Entre autres plusieurs accusations concernant le baptême et la désobéissance aux autorités gouvernementales, qui semblaient être associés à l'hérésie anabaptiste, que le gouvernement impérial considérait comme un crime passible de la peine de mort. Dans l'exposé de leur foi qui en résultait, ces théologiens avaient clairement montré que précisément ces affirmations ne les concernaient pas.

La Confession d'Augsbourg et ses condamnations

Sur cette base, les problèmes concernant les condamnations des anabaptistes, ou des « rebaptiseurs », dans la Confession d'Augsbourg prennent une clarté nouvelle. Tout d'abord, ces déclarations n'avaient pas pour but principal d'indiquer ou de réfuter les positions théologiques de certains dirigeants anabaptistes. Mais elles voulaient distancer théologiquement et politiquement les réformateurs d'un groupe avec lequel leurs opposants romains les avaient faussement identifiés et dont la croyance pouvait *prima facie* être estimée passible de la peine capitale. Certains étaient même accusés, indirectement, d'affirmer que leurs opposants romains soutenaient des positions anabaptistes.

Il y a cependant un autre problème historique plus difficile se cachant derrière ces condamnations. Comme nous l'avons vu, les réformateurs connaissaient mal les croyances spécifiques de nombreux anabaptistes. Non seulement il y avait relativement peu d'anabaptistes dans la Saxe à cette époque, mais ils n'avaient qu'un accès limité à l'imprimerie. Aussi l'un des rares théologiens anabaptistes dont les écrits étaient connus par les réformateurs était Balthasar Hubmaier. Cela peut expliquer, par exemple la condamnation des anabaptistes dans CA V : « Sont condamnés les anabaptistes et autres qui enseignent que nous obtenons le Saint-Esprit sans la parole corporelle de l'Évangile, par nos propres dispositions, méditations et œuvres. »⁸⁷ Bien que l'on puisse de façon convaincante, même si injustement, associer cette compréhension au comportement humain selon Hubmaier, l'argument ne se trouve dans aucun des écrits d'un autre anabaptiste et sûrement pas chez les mennonites ultérieurs. De plus, la question de pure forme de CA V concerne moins ce qu'enseignent les anabaptistes, et a davantage à faire avec les « autres », tel Gabriel Biel et beaucoup d'autres théologiens du Moyen Âge tardif qui enseignèrent que par sa propre force (*ex puris naturalibus*) on pouvait, en faisant ce qui est en soi (*facere quod in se est*) mériter la grâce de Dieu et le Saint Esprit.⁸⁸ En les associant avec les anabaptistes universellement condamnés, Melancthon espérait retourner la situation contre ses opposants par une sorte de culpa-

⁸⁷ CA V comme traduit dans « La foi des Églises luthériennes », p. 45. Voir Balthasar Hubmaier, *On Free Will*, in: *Spiritual and Anabaptist Writers*, ed. George H. Williams and Angel M. Mergal (Philadelphia: Westminster, 1957), 112-35, en particulier, 123-27.

⁸⁸ C'est un rapport clairement exprimé dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, IV.61-68 (Foi des Églises luthériennes, 1991, no. 105, p. 113). Que le « et d'autres », Confession d'Augsbourg, article 5 (Foi des Églises luthériennes, 1991, no. 11, p. 45) fasse référence à des théologiens du Moyen Âge tardif comme Gabriel Biel et d'autres est prouvé par l'explication de Melancthon dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg II.7-10 (Foi des Églises luthériennes, 1991, no. 85, p. 102) IV.9-11 (Foi des Églises luthériennes, 1991, no. 95, p. 107).

bilité théologique par association.⁸⁹ Les commentaires dans CA XVII, qui condamnent la théologie apocalyptique des anabaptistes, ont aussi impliqué quelques théologiens (peut-être seulement Hans Hut et Melchior Rinck) dont les réformateurs connaissaient la théologie par voie directe mais qui ne représentaient guère la théologie de la plupart des anabaptistes ni plus tard celle des mennonites. De même, l'accusation de CA XII selon laquelle les anabaptistes étaient novatiens (qui affirmaient qu'après le baptême on ne peut plus pécher) ne concernait que peu d'entre eux, voire aucun. Finalement, une référence indirecte à ceux qui enseignaient que même les autorités politiques n'avaient pas à se venger (par exemple en punissant des crimes) dans CA XXVII.55 peut avoir eu en ligne de mire l'enseignement de certains anabaptistes, mais elle vient dans une attaque contre les opposants romains aux réformateurs, et leurs conceptions en rapport avec le monachisme.

D'autre part, certains articles condamnant les anabaptistes peuvent sembler leur être plus aisément applicables. La condamnation dans CA VIII.3 (« Ce qu'est l'Église »), par exemple, mentionne expressément les donatistes mais peut avoir voulu refléter l'écrit de Luther de 1528 contre le rebaptême. Que cela concerne la plupart des anabaptistes ou pas, Luther était convaincu que, comme les donatistes, ils faisaient dépendre la validité du baptême de la sainteté de l'officiant. Mais l'essentiel était d'éloigner, à Augsbourg, les princes évangéliques et leurs enseignants de ces positions et d'empêcher la révocation de leur confession sur le champ.⁹⁰ De même, les condamnations mentionnant expressément les anabaptistes dans CA IX (sur la validité du baptême des enfants) et CA XVI (sur les institutions civiles) reflètent ce que pensaient Luther et Melanchthon des anabaptistes, déjà exprimé dans des écrits antérieurs.

Quel était le poids politique de telles condamnations ? À la lumière du soutien croissant apporté par Luther et Melanchthon à la responsabilité des autorités gouvernementales en ce qui concerne non seulement la sédition mais aussi le blasphème public, certains commentaires dans la préface et la conclusion de la Confession d'Augsbourg ont une réelle importance. La préface de la Confession (paragraphe 3), écrite non pas par Philippe Melanchthon mais par le chancelier saxon Georges Brück, cite la convocation à Augsbourg par l'empereur « pour que nous révérions et observions une seule religion inaltérée et vraie ». Encore plus frappant quant à cette conviction

⁸⁹ Cela se trouve aussi dans l'écrit de Brenz de 1528.

⁹⁰ Voir les commentaires de Melanchthon dans l'Apologie VII/VIII, réfléchissant à la condamnation de CA VII-VIII par les opposants dans leur *Confutatio*, en partie sur la base d'un donatisme suspecté.

que les princes ont leur responsabilité dans les questions religieuses est une phrase de la conclusion (paragraphe 5), où les princes et leurs alliés affirment : « nous pouvons le dire sans nous vanter, qu'avec l'aide de Dieu nous nous sommes efforcés d'empêcher toute doctrine nouvelle et impie de s'infiltrer dans nos Églises, de s'y propager et d'y prendre le dessus. » Ainsi, ces dirigeants évangéliques revendiquent le droit d'empêcher la diffusion d'un enseignement qu'eux-mêmes et leurs théologiens jugeraient « nouveau et impie » (ce qui incluait la doctrine anabaptiste), et ce faisant, ils ne font pas une nette distinction entre l'Église et l'État. En même temps, CA XXVIII distingue avec soin le pouvoir du magistrat et celui de l'évêque : seul ce dernier a autorité pour condamner la fausse doctrine.

Ici une analyse plus précise de CA XVI peut aussi aider à clarifier les possibles ramifications politiques de ces condamnations. La question traitée dans CAXVI (en allemand : « Des institutions civiles et du gouvernement temporel », en latin : « Des affaires temporelles ») est au cœur des différences historiques entre Églises luthériennes et mennonites et leurs prédécesseurs anabaptistes : le rôle du chrétien dans la société. Dans la version latine de CA XVI.3, nous lisons : « elles condamnent les anabaptistes qui interdisent aux chrétiens ces devoirs civils »⁹¹. La liste de ces responsabilités comprend le fait « d'exercer des pouvoirs civils, de prononcer des sentences, de rendre la justice selon les lois impériales et les autres lois en vigueur, d'instituer à bon droit des châtiments, de faire une guerre juste, de combattre, de passer des contrats conformes à la loi, de posséder des biens, de prêter serment aux représentants du pouvoir qui le demandent, de prendre femme, de prendre un mari. »

Cette pierre angulaire de l'éthique sociale luthérienne – à savoir que l'Évangile n'interdit pas le plein engagement dans les affaires du monde – fut d'abord expliquée dans un traité de Luther de 1523, *De l'autorité temporelle*.⁹² Philippe Melancthon, dont les réflexions sur ce qu'il appela souvent les deux parties de la justice de Dieu, l'exprima le mieux dans ses commentaires de Colossiens 2, 23, en 1527 et 1528, en tenant une position semblable, reflétée dans CA XVI.⁹³

⁹¹ La foi des Églises luthériennes, p. 50. La version allemande (p. 51) est celle-ci : « On condamne par là les anabaptistes qui enseignent qu'aucune des fonctions mentionnées ci-dessus n'est chrétienne. » En ne distinguant pas entre les nombreux groupes et les personnes, cette déclaration exagérait les différences amalgamant tous les anabaptistes.

⁹² WA 11 : 245-281.

⁹³ Voir Timothy J. Wengert, *Human Freedom, Christian Righteousness* (Oxford et New York : Oxford University Press, 1998), 110-36. Le point de vue de Melancthon, dans une large mesure, critiquait le rôle de Thomas Müntzer dans la Guerre des Paysans. Nous avons vu combien importante cette distinction, pour Brenz.

Plusieurs commentaires peuvent aider à comprendre les condamnations de CA XVI. D'abord, même si la version allemande fait moins de distinction dans sa condamnation, au moins la latine ne considère pas que tous les anabaptistes sont fautifs pour toute la liste de tous les devoirs civils approuvés (y compris le mariage et la possession de biens) mais elle parle précisément de ceux « qui interdisent aux chrétiens d'assumer de telles responsabilités civiles ». Deuxièmement, comme les paragraphes suivants de CA XVI le montrent, un autre point important de désaccord réside dans le monachisme médiéval tardif et son affirmation d'être dans un état de perfection à cause des vœux.⁹⁴ Troisièmement, l'autre « opposant » non désigné est l'accusation de trahison émanant de la cour impériale, du légat romain et des polémiques de Jean Eck, qui tous, d'une façon ou d'une autre, accusaient les princes évangéliques de sédition. Ainsi CA XVI aussi, ironiquement, contient une justification de la désobéissance civile sur des bases théologiques, comme clairement indiqué dans les dernières lignes : « car, si les prescriptions de l'autorité ne peuvent être exécutées sans péché, il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. Actes 5 (29) ».⁹⁵

Comme nous l'avons vu, CA XVI apparut au cours d'un processus dans lequel les réformateurs évangéliques développaient lentement des compréhensions nouvelles du rôle du magistrat dans les questions religieuses (*cura religionis*).⁹⁶ Au milieu des années 1530, lorsque Luther et Melanchthon écrivirent leurs articles défendant l'usage de la peine capitale contre les anabaptistes (voir ci-dessous), non seulement la débâcle de Münster avait eu lieu, mais ils étaient alors davantage convaincus que les princes avaient un rôle positif à jouer pour maintenir l'ordre et empêcher le blasphème.⁹⁷ Cependant d'autres théologiens de l'époque, en particulier Johannes Brenz (qui avait travaillé avec Melanchthon sur la Confession d'Augsbourg) affirmèrent que les premiers écrits de Luther et les commentaires de Melanchthon faisaient une séparation beaucoup plus nette entre la politique et le théologique, en

⁹⁴ Ce qui anticipe les arguments contre les vœux monastiques dans CA XXVII.

⁹⁵ CA XVI, dans « La foi des Églises luthériennes », p. 51.

⁹⁶ Voir James Estes, *Peace, Order and the Glory of God: Secular Authority and the Church in the Thought of Luther and Melanchthon, 1518-1559* (Leiden, Brill, 2005).

⁹⁷ *Daß weltliche Oberkeit den Wiedertäufern mit leiblicher Strafe zu wehren schuldîg sei, Etliche Bedenken zu Wittenberg* (1536) dans WA 50: 6-15 (du 5 juin 1536, publié fin août à Wittenberg; voir aussi MBW 1748 [MBW Texte 7: 150-57], basé sur la bonne copie). Ce document fut écrit conjointement par Philip Melanchthon et Martin Luther et signé aussi par Johannes Bugenhagen et Caspar Cruciger, Sr. Il s'efforce de distinguer les deux mains de Dieu en séparant les fonctions de clerc et de magistrat, et la trahison du blasphème. Mais c'est précisément sur ce dernier point que s'opposèrent des voix adverses dans le camp évangélique.

vue de faire obstacle à la tuerie des hérétiques. Ainsi CA XVI fut elle approuvée par ces luthériens qui s'opposaient à la position en essor parmi les théologiens de Wittenberg, une position qui justifiait la peine capitale des hérétiques, et en particulier des anabaptistes. Aussi ne peut-on pas dire que ces condamnations ont nécessairement conduit à la persécution.

Les réactions dans les années 1530

À la suite du rejet de la Confession d'Augsbourg par l'empereur, et de son acceptation de la *Confutatio* (une réfutation de ladite Confession), les réformateurs, à Wittenberg, furent de plus en plus convaincus que les princes chrétiens (comprendre : luthériens) avaient un rôle positif à jouer pour protéger la bonne doctrine. Déjà en 1527, c'est l'électeur Jean de Saxe qui avait demandé des visites officielles des églises dans ses territoires. C'est lui, parmi d'autres, qui présenta et signa la Confession d'Augsbourg en 1530. Il continua à soutenir et à maintenir les églises évangéliques (luthériennes) dans ses territoires. Mais que se passa-t-il lorsque ces mêmes églises eurent à faire face à des diffuseurs de ce qu'elles considéraient comme une fausse doctrine ?

Déjà, avant 1530, ces théologiens avaient compris que les gouvernements pouvaient punir des personnes religieuses pour sédition. Luther l'avait mentionné dans son traité *Sur le rebaptême*, même si Brenz était beaucoup plus sceptique à ce sujet. Ayant vécu l'incertitude de la Guerre des Paysans de 1525, les réformateurs étaient convaincus que l'une des principales responsabilités du gouvernement séculier était de maintenir la paix. Pour ces théologiens du seizième siècle, cela signifiait empêcher et punir la sédition. D'autre part, il y avait davantage d'incertitude au sujet du blasphème. Pour user de leur langage, ces théologiens étaient convaincus que le gouvernement avait la responsabilité de maintenir la « deuxième table » de la loi (commençant avec le commandement concernant les parents, jusqu'au dixième). Ils n'étaient pas d'accord sur ce qu'il fallait faire de la première table (du premier commandement jusqu'à celui concernant le Sabat) en particulier le commandement de ne pas blasphémer ni de « prononcer à tort le nom du Seigneur ». Alors que Johannes Brenz rejetait sans cesse la peine capitale pour les gens considérés comme hérétiques, Luther et Melanchthon furent plus sévères.

Ce qui durcit leur position fut, en 1534 à Münster, le soulèvement de gens qui rejetaient la validité du baptême des enfants. Le désordre politique et la violence provoqués par un tel anabaptisme renforcèrent la tendance de Luther et de Melanchthon à considérer la pratique du rebaptême comme

une croyance séditeuse et impie.⁹⁸ Ne pas punir ces gens, ont-ils soutenu, ce serait abandonner le pays à la rébellion et l'ouvrir au châtement de Dieu, un argument déjà présent dans la lettre de 1530 de Melanchthon à Myconius. En février 1536, Melanchthon écrit et publia *Verlegung etlicher unchristlicher Artikel, welche die Widerteuffer fürgeben* (*Réfutation de certains articles non chrétiens que les anabaptistes ont proposés*).⁹⁹ Il le fit en partie pour instruire les gens simples mais aussi pour encourager les autorités gouvernementales à agir contre une secte qui, affirmait-il, sapait l'ordre public, les serments, et le mariage. Il mettait en relation leur affirmation d'être des pacifistes avec le soulèvement de Münster, où selon lui, les gens avaient aussi commencé à renoncer à l'épée avant de se rebeller contre leurs suzerains. Il attribua la popularité du mouvement à l'habileté du diable à tromper et à l'attrait des humains pour ce qui est nouveau. L'essentiel du traité aborde cinq articles politiques sur les anabaptistes¹⁰⁰, et la question du baptême des enfants.¹⁰¹ Dans les pages de conclusion, Melanchthon demande à nouveau aux autorités gouvernementales d'agir contre ces blasphémateurs de la claire Parole de Dieu, en particulier parce qu'ils déçoivent les gens avec leurs paroles fantaisistes et l'apparence d'un humble comportement.¹⁰²

En même temps, la Confession d'Augsbourg commençait à jouer un rôle nouveau, en plus de sa première fonction d'être une confession de foi, en servant de manière croissante de norme pour l'enseignement et la théologie dans les territoires des princes qui y avaient souscrit.¹⁰³ Ainsi en 1537, un hôte des principaux théologiens évangéliques souscrivit aussi au document.¹⁰⁴ Du coup les raisons complexes pour repérer et condamner l'enseignement anabaptiste comme un moyen pour se défendre des fausses accusations du parti romain furent obscurcies par le désir plus grand (partagé par les responsables de l'Église et

⁹⁸ De Luther nous avons, en particulier, deux préfaces publiées au début de 1535, l'une au traité d'Urbanus Rhegius réfutant la confession de foi de Münster (*Widerlegung des Bekenntnisses der Münsterischen neuen Valentinianer und Donatisten*; WA 38: 336-40) et l'autre d'une publication anonyme, *Neue Zeitung von den Wiedertäufern zu Münster* (WA 38: 341-50).

⁹⁹ MSA 1 : 301-22.

¹⁰⁰ MSA 1 : 307-15 : interdiction de s'engager dans le gouvernement séculier ; affirmation que les chrétiens n'ont pas d'autres mandats que d'être des serviteurs de l'Évangile ; interdiction de prêter serment ; importance de la propriété collective ; autorisation de divorcer d'une épouse incroyante. La position de Brenz, on le voit, n'a pas eu d'impact sur Melanchthon.

¹⁰¹ MSA 1 : 315-20.

¹⁰² MSA 1 : 320-22.

¹⁰³ Voir Robert Kolb, *Confessing the Faith: Reformers Define the Church, 1530-1580* (St. Louis: Concordia, 1991).

¹⁰⁴ Voir *BC 2000*: 343-44.

du gouvernement) d'établir une harmonie doctrinale dans les églises territoriales en expansion. La mise en garde de Luther, en 1527, de ne pas punir une personne pour des croyances erronées était maintenant oubliée ou atténuée, même par Luther ! Et les condamnations dans la Confession d'Augsbourg, loin de simplement définir des disputes théologiques, devinrent des outils pour renforcer l'accord théologique, et ainsi, pour punir les dissidents.

Dans plusieurs écrits de cette période, Martin Luther apporta aussi sa contribution. Sa lettre ouverte contre les prédicateurs clandestins, publiée en 1532, rendit ces gens (peut-être surtout les anabaptistes) passibles d'une punition civile, non pas à cause du contenu de leur enseignement mais parce qu'ils enseignaient sans y être légitimement appelés. « Ainsi, les administrateurs, les juges et ceux qui gouvernent devraient simplement savoir et être certains que de telles personnes qui se cachent doivent être soupçonnées non seulement de faux enseignement (que Luther ne considérait pas comme une faute capitale *per se*) mais aussi de meurtre et de rébellion, parce que les autorités savent que ces personnes sont conduites par le diable. »¹⁰⁵ Même avant cela, dans un ajout à une lettre de janvier/février 1531, rédigée par Melanchthon et envoyée à l'électeur Jean de Saxe pour l'aider dans ses négociations avec la Ligue de Smalcade, Luther aussi fut d'accord pour une punition plus sévère.¹⁰⁶

En 1536, ces développements culminèrent dans une lettre officielle au prince Philippe de Hesse (un signataire de la Confession d'Augsbourg) écrite en commun par Luther et Melanchthon, signée également par Bugenhagen et Cruciger et publiée en août, qui soutenait l'usage de la contrainte, et en particulier de la peine capitale, contre les anabaptistes.¹⁰⁷ Bien que ça ne soit pas la seule direction que la pensée protestante allait suivre, elle fut l'une des plus importantes et influença la réception de la Confession d'Augsbourg et son utilisation pour punir.¹⁰⁸

¹⁰⁵ WA 30/3: 520, 8-11 (*Ein Brieff D. Mart. Luthers Von den Schleichern und Winkelprediger*, 1532).

¹⁰⁶ Pour un résumé des argumentations qui sont reçues, voir MBW 1119 (*Regesten*, 2: 18f.; *Texte* 5: 39-43; contre WA Br 6: 222-23). Luther soutenait que diffamer les pasteurs nommés était pire que la punition cruelle des anabaptistes (qui vraisemblablement le firent). Melanchthon justifia ainsi la punition : rompre la loi en organisant des réunions secrètes; enseigner des choses séditeuses, comme le fait que les magistrats ne sont pas chrétiens; accuser de blasphèmes des ministres de l'Évangile (que les autorités, selon le second commandement doivent protéger). Il poursuivit en affirmant (en réponse à Brenz) que c'était la raison des condamnations des donatistes par la loi impériale. De plus, il fit une distinction entre les débutants et ceux qui se sont endurcis dans leurs croyances et conseilla que la punition soit moins sévère pour les premiers. *Texte* 5: 42, 71-72 : "Tout cela doit être moins sévère ou plus dur selon les circonstances." Il ne pensait pas que le fait que les anabaptistes envisageaient leur mort avec joie devrait avoir beaucoup d'impact, voir aucun, sur leur punition.

¹⁰⁷ Voir note en bas de page 105 et Annexe A.

¹⁰⁸ Pour cette raison, une traduction française est incluse dans ce document, comme Annexe À.

Le prince Philippe avait récemment arrêté un groupe d'anabaptistes, dont plusieurs avaient déjà été préalablement arrêtés et bannis de la Hesse, et voulait l'avis des théologiens pour savoir si on pouvait, et dans quelles circonstances, faire usage de la peine capitale. La réponse de la faculté de Wittenberg montre, par ses nombreux méandres, combien difficile était perçu le problème. Les auteurs commencèrent par distinguer la prédication de la gouvernance et affirmèrent que les pasteurs ne devaient pas brandir l'épée, de peur de fomenter un autre Münster.¹⁰⁹ Néanmoins, les théologiens ont aussi une responsabilité dans l'élaboration de la politique publique. Puis ils précisèrent que leur conseil présupposait un processus judiciaire. Être anabaptiste n'était pas un crime, et on n'avait pas alors à prouver son innocence. Ensuite ils affirmèrent que le gouvernement avait autorité pour punir ceux qui fomentaient une rébellion. À ce stade, les auteurs examinèrent la doctrine anabaptiste et essayèrent de montrer, d'abord, que son enseignement sur le gouvernement, la propriété et le mariage était *ipso facto* séditieux.¹¹⁰ Bien que les anabaptistes aient dit que ce n'était pas leur intention, Luther et Melancthon affirmèrent que leur enseignement lui-même prouvait le contraire. Aussi les réformateurs inclurent-ils une clause selon laquelle pour chaque enseignement atteignant ce niveau, il fallait montrer son injustice et le fait qu'il sapait directement l'autorité séculière, et que les autorités gouvernementales avaient à décider comment réagir sévèrement à une telle menace. Sur cette base, les réformateurs répondirent ensuite à l'objection (faite par Philippe de Hesse et l'écrit de Brenz de 1528) selon laquelle les autorités séculières n'avaient pas à gouverner les cœurs. Ils répondirent, d'abord, qu'ils ne discutaient que de l'injustice d'un enseignement qui mettait en question les serments et la propriété, des réalités qui structuraient la société du seizième siècle et qu'ils voyaient sapées par la Guerre des Paysans et la révolte de Münster. Puis, comme ils l'avaient affirmé au moins depuis 1530, les réformateurs insistèrent sur le fait que les autorités séculières avaient à protéger du blasphème comme de la sédition.¹¹¹ Ils décrivirent – mais de façon inexacte dans de nombreux cas¹¹² – l'enseignement anabaptiste sur le baptême des enfants, le péché originel, les moyens de grâce et la christologie, et affirmèrent que ces doctrines invoquaient en vain le nom de Dieu. De nouveau, ils soulignèrent qu'un tel argument contre les anabaptistes doit être prouvé dans chaque cas par une procédure régulière et pas simplement à partir de rumeurs.

¹⁰⁹ WA 50 : 9, 21-29.

¹¹⁰ Ici leur reproche semble concerner les hutitérites.

¹¹¹ WA 50: 11, 26 – 12, 7. Voir James Estes, *Peace, Order and the Glory of God*.

¹¹² La plupart des historiens estiment que la connaissance, par les réformateurs, des principaux groupes anabaptistes était extrêmement limitée. Voir, par exemple, Oyer, *Lutheran Reformers*.

Cependant, parce que les anabaptistes créaient des églises séparées, ils étaient coupables de crimes mentionnés dans la loi impériale et donc s'exposaient à la peine de mort. Pour répondre à l'objection faite par Johannes Brenz et d'autres réformateurs – à savoir qu'aucune de ces croyances ne méritait la peine de mort – les Wittenbergeois affirmèrent que pour les chrétiens, les deux pouvoirs, politique et ecclésial, sont au service de la gloire de Dieu, ce qui signifie en particulier faire obstacle au blasphème et à l'idolâtrie. Parce que, selon les réformateurs, Matthieu 13, 30 (la parabole du bon grain et de l'ivraie) concerne seulement la prédication, les responsables gouvernementaux doivent protéger leurs citoyens du blasphème et de l'hérésie en empêchant et en punissant les deux.

Sur la question du châtement, les auteurs, tout en reconnaissant que les éléments pour juger les crimes séculier étaient plus faciles à déterminer, soulignèrent les dangers de ne pas tenir compte du baptême des enfants – ce qui, selon eux, compromettrait leur salut et créait deux peuples, les baptisés et les non-baptisés, au sein de la même juridiction. Ils en conclurent que diffuser un tel enseignement, lorsque des coupables récidivistes y adhèrent, était digne de la peine capitale. Tout en exhortant les magistrats à pratiquer le discernement en permettant aux gens de changer d'avis et en prévoyant des punitions moins dures pour les néophytes, le traité leur conseillait d'être sévères avec ceux qui pouvaient avoir plein d'idées venues de Münster. En outre, les réformateurs soutinrent qu'ils avaient eux-mêmes à défendre l'honneur de Dieu et à obéir à leur conscience en donnant cette instruction à ceux qui seraient des juges. Ils affirmaient que les gens obstinés, aveuglés par le diable, donnaient seulement l'apparence de l'humilité. Ces loups déguisés en brebis étaient identifiables par leur fruit : une réticence à être convaincus par de claires affirmations de l'Écriture. Aussi le juge pouvait être certain que la secte est d'origine diabolique. Ce fut peut-être la conclusion la plus glaciale de toutes : qu'un refus d'être en accord avec les réformateurs sur l'Écriture était en soi un signe de l'œuvre du diable, et le motif d'une sévère punition.

La conclusion de ce traité imprimé indique pourquoi ces théologiens pensaient qu'ils avaient à s'adresser au gouvernement : c'était de leur responsabilité pastorale d'instruire toutes sortes de gens de leurs vocations quotidiennes.¹¹³ Dans la version du manuscrit remise à Philippe de Hesse, mais malheureusement n'apparaissant pas dans la version publiée, il y avait davantage de demande

¹¹³ Le fait que les dirigeants chrétiens doivent s'adresser à leurs magistrats peut aider les luthériens à se souvenir que bien que les réformateurs aient pu complètement se tromper en donnant leur avis à ce sujet, il faut maintenir le fait que les chrétiens en général, et en particulier les pasteurs, ont quelque chose à dire aux dirigeants de ce monde, comme l'ont bien montré par leurs vies et leurs propos des gens comme Dietrich Bonhoeffer, Martin Luther King et Desmond Tutu.

d'équité dans ces matières. Dans un post-scriptum rédigé à la main, Luther atténuait quelque peu la force de ces arguments (rédigés par Melancthon) par ces mots : « Ceci est la loi commune. Mais votre gracieux seigneur peut aussi faire grâce (*Gnade*) de la punition selon les cas. »¹¹⁴ Ce léger appel à davantage de souplesse, cependant, ne devrait pas être employé à propos du soutien des théologiens de Wittenberg à la peine de mort envers les anabaptistes simplement parce que ceux-ci avaient des croyances à la fois contraires à l'enseignement de Wittenberg et condamnées par la loi impériale.

Les rencontres entre luthériens et anabaptistes dans les années 1550

Dans les années 1540, les rencontres formelles entre luthériens et anabaptistes furent quelque peu sporadiques. Mais deux événements qui eurent lieu en 1557 méritent une brève attention, non pas parce qu'ils auraient introduit de nouvelles données théologiques dans les relations luthéro-anabaptistes, mais parce qu'ils montrent la continuité des positions prises dans les années 1530.

En août 1557, Ottheinrich, l'électeur luthérien du Palatinat, invita à un débat entre les deux groupes à Pfeddersheim, tout près de Worms. Johannes Brenz, rejoint par Jakob Andreae, Johannes Marbach et Michael Diller, représentait la position luthérienne ; Diebold (Theodore) Winter, un responsable anabaptiste actif dans le nord de l'Alsace et le Palatinat, parla au nom des anabaptistes. Cependant, ce débat aboutit à une assez rapide nouvelle formulation de cinq accusations de base d'après le compte-rendu des échanges qui durèrent un jour et demi. Bien que qualifié de « débat », le protocole nomme les procédures un « examen juridique », et la frustration des théologiens luthériens quant au résultat de l'échange est évidente. Lors d'un débat ultérieur à Frankenthal, organisé en 1571, par l'électeur réformé du Palatinat, Winter se plaignit amèrement de ce qu'à Pfeddersheim, les anabaptistes n'avaient jamais eu la possibilité de parler librement ni de se défendre.¹¹⁵

¹¹⁴ WA 50 : 15, note 1.4.

¹¹⁵ Pour une copie et une traduction en anglais du compte-rendu des débats, voir John S. Oyer, éditeur et traducteur, "The Pfeddersheim Disputation, 1557," *MQR* 60 (juillet 1986), 304-351. Pour ce qu'à dit Winter, voir Jesse Yoder, "The Frankenthal debate with the Anabaptists in 1571: Purpose, Procedure, Participants," *MQR* 36 (Jan. 1962), 14-35.

Le Prozeß de 1557

L'échec de cette tentative pour l'emporter sur les anabaptistes dans un dialogue public a, sans doute, été la cause d'une déclaration ultérieure, publiée deux mois plus tard par huit importants théologiens luthériens de Worms, avec pour titre « Pensées concernant les anabaptistes : sur les tribunaux ecclésiastiques et le châtement ecclésial et corporel des anabaptistes qui en résulte ». ¹¹⁶ Le document, immédiatement publié en pamphlet (*Prozeß, wie es soll gehalten werden mit den Wiedertäufern*) semble offrir un consensus concernant les croyances anabaptistes et comment se conduire à leur égard dans un territoire luthérien. La liste des accusations contre les anabaptistes est bien connue, reprenant les arguments de Melanchthon de 1536, selon lequel les enseignements anabaptistes devaient être condamnés et les autorités civiles justifiées lorsque des dissidents étaient exécutés pour des causes de blasphème ou de sédition. La déclaration est particulièrement importante, parce qu'elle se réfère indirectement à la Confession d'Augsbourg (par exemple avec le mot *symbola*, qui désigne les credos et les confessions de foi qui, pour les luthériens, incluent la Confession d'Augsbourg), parce que aussi bien Melanchthon que Brenz sont parmi les signataires, ¹¹⁷ et qu'elle provoqua une réponse très critique de la part des Frères Suisses et des Huttérites.

Le document commence en demandant aux tribunaux ecclésiastiques de soutenir la pureté doctrinale (1 Cor. 5, 1-3, Tite 1, 13-14) avec Dieu, et non les humains, servant de juge suprême par l'autorité de la Parole de Dieu et les confessions de l'Église. Parce que le diable peut souvent tromper « par une fausse piété, comme un ange dans la lumière », il est important que les enseignements majeurs des anabaptistes soient largement connus et soigneusement étudiés, pour que tout le monde soit persuadé que « la secte anabaptiste n'est pas une Église chrétienne, mais plutôt une séduction

¹¹⁶ "Bedenken der wiederteufer halber. Von kirchengericht und volgender kirchenstraf und leiblichen straf der widerteufer."—Bossert, 161. Sur la base d'un manuscrit repéré à Berlin, la date du 5 novembre 1557 donnée par Bossert doit être corrigée en 16 octobre 1557. —MBW no. 8388 (in *Regesten*, vol. 8: 139-40). La version du document publiée se trouve dans *Prozeß, wie es soll gehalten werden mit den Wiedertäufern* (Worms: Paul & Philipp Köpfel, 1557).

¹¹⁷ Selon Scheible, le document apparut à la suite de réunions entre les évangeliques et des représentants du pape, qui cessèrent lorsque les gnésio-luthériens refusèrent de se joindre à Philippe Melanchthon et à ses partisans. En plus de ce dernier, auteur présumé du document, il y eut d'autres signataires dont Johannes Brenz et Jakob Andreae (l'un des auteurs de la Formule de Concorde), du Wurtemberg ; Jakob Runge de Mecklenbourg, Johannes Marbach de Strasbourg, Johannes Pistorius, de Hesse (Marbourg), Georg Karg, superintendant de Brendebourg-Ansbach et Michael Diller, alors professeur à Heidelberg et auteur du règlement ecclésial du Palatinat. Ces noms sont cités d'après un rapport de W. Köhler, sur la base d'un manuscrit qu'il a vu — *Bibliographia Brentiana* (1904), 154f., no. 338.

du diable ». Les prédicateurs chrétiens devraient informer les gens de ce qu'enseignent les anabaptistes pour que « les bons croyants puissent être raffermis contre leur tromperie. »

Il y a, poursuit le document, deux formes de confusion anabaptiste. La première, ce sont les enseignements anabaptistes affectant le gouvernement temporel, à savoir le mensonge et la sédition. En particulier, les anabaptistes 1) considèrent la fonction de magistrat comme pécheresse, et estiment que les magistrats ne sont pas chrétiens ; 2) croient que tous les chrétiens doivent mettre leurs biens en commun 3) pensent que poursuivre un procès en justice est un péché 4) refusent de prêter serment et 5) encouragent un converti à quitter son épouse – une convertie son époux – à cause de sa foi.

D'autres croyances professées par les anabaptistes étaient fausses, mais n'étaient pas du domaine de l'ordre temporel. À leurs propos, la déclaration énumérait les erreurs suivantes : 1) le refus du péché originel depuis qu'à eu lieu la passion du Christ, les enfants étant nés après n'ayant pas ce péché originel ; 2) le baptême des enfants est une erreur ; 3) Dieu est une seule personne, niant par là la doctrine chrétienne du Fils éternel et du Saint Esprit ; 4) Dieu se révèle lui-même, sans avoir besoin de la Parole prêchée, du ministère ni du sacrement ; 5) les sacrements ne sont qu'un signe, sans être porteurs de la grâce, et la Cène n'est qu'un signe extérieur de leur fraternité ; 6) la justification résultait des œuvres pieuses et des souffrances des anabaptistes, et de leur propre accomplissement de la loi, ou d'une révélation intérieure particulière ; et 7) la doctrine du salut éternel.

Les gens craignant Dieu et raisonnables, poursuivirent les rédacteurs, devraient reconnaître que ces « grossières erreurs sont la marque du démon... et que la secte anabaptiste en est l'expression que chacun devrait sérieusement fuir ». Les gouvernements devaient demander aux pasteurs et aux administrateurs d'informer le peuple des erreurs des anabaptistes et de lui dire de « s'éloigner de la secte comme ils le feraient des excréments du diable ». « Car l'erreur anabaptiste en ce qui concerne le gouvernement temporel... est une sédition contre Dieu lui-même et ne devrait pas être prise à la légère, et on doit dire aux prisonniers que (les autorités) ont le droit de les punir de mort à cause de leur sédition. » Puis suivent des instructions pour les responsables ecclésiastiques quant aux procédures à suivre à l'égard des gens suspectés d'anabaptisme : arrestation, interrogatoire et instructions (« qui peuvent durer plusieurs semaines »).

Le document décrit ensuite les « erreurs blasphématoires » de l'anabaptiste, qui sont à la fois des « péchés horribles » et destructrices de la religion et du bon ordre, et indique des procédures pour rétablir ceux qui ont confessé leurs

péchés. Quiconque se rétracte ne doit pas être exécuté, car cela découragerait les plus obstinés de confesser leurs erreurs. Mais ceux qui persistent devraient être officiellement excommuniés, puis remis au gouvernement pour une punition corporelle. D'autres devraient être emprisonnés pour deux ou trois ans, et les autorités devraient être vigilantes pour empêcher des réunions anabaptistes puisque « partout où ils trouvent de la place, comme à Münster, le diable peut y être publiquement vu en sédition, immoralité, vol et blasphème. » Les auteurs du document ont apparemment discuté de la formulation concernant la punition. Le premier projet soutenait que les dirigeants et les trompeurs qui refusaient encore d'abjurer « devraient être jugés et punis selon le plus récent décret impérial pour sédition et blasphème. » Une version ultérieure remplaça le mot « blasphème » par la phrase : « devraient être jugés et exécutés par l'épée pour sédition ».

Anticipant l'affirmation selon laquelle personne ne devrait être mis à mort à cause de sa foi, les théologiens répondirent que l'Écriture demandait nettement aux gouvernements de punir les séditeux. De plus,

Dieu a clairement et explicitement demandé aux gouvernements temporels qu'ils punissent ceux qui blasphèment sur leur territoire. Ainsi est-il écrit dans Lévitique 24 que celui qui blasphème sera mis à mort, et cette loi ne s'applique pas seulement en Israël, mais elle est une loi naturelle qui contraint tous les gouvernements et leur dirigeants – rois, princes, juges, etc. Car le gouvernement temporel ne doit pas seulement défendre les corps de ses sujets, comme un berger veille sur des bœufs ou des moutons, mais il doit aussi appliquer la discipline extérieure, et les gouvernements maintenir l'ordre pour l'honneur de Dieu, et punir et supprimer l'idolâtrie publique et le blasphème.

Les autorités, dans leur sagesse, devraient résister au blasphème anabaptiste grâce à « une bonne compréhension de leur rôle et savoir que cela est l'œuvre de Dieu, et qu'elles sont en lutte non pas seulement contre le libertinage humain (*Mutwill*) mais contre le diable... »

Puis les théologiens en vinrent au rôle du gouvernement pour assurer la pureté et l'unité de la doctrine chrétienne. Les dirigeants doivent reconnaître, soutinrent-ils, que lorsqu'il y avait une idolâtrie publique sur leurs territoires et que des gens se précipitaient vers l'anabaptisme, ils avaient à être blâmés pour cette triste chose. « Car le gouvernement devrait répandre un enseignement correct dans ses Églises et abolir l'idolâtrie. » Il doit s'assurer que les gens sont instruits dans la foi, « car tous les gouvernements doivent rendre ce service à Dieu ». Le bien-être de l'Église et la prévention des divisions sont vraiment de la responsabilité d'un pieux magistrat.

Le 25 juin 1558, le duc Christophe publia un mandat contre « les anabaptistes, les sacramentaires, les sectateurs de Schwenckfeld et quiconque leur ressemble ». Les charges contre eux incluait la plupart des questions énumérées dans le *Prozeß*, avec en plus un accent mis sur les enseignements anabaptistes contre les sacrements. Le mandat mentionna même la Confession d'Augsbourg comme une norme pour déterminer l'hérésie et menaça de punition corporelle (« qui a été établie dans nombre de décrets impériaux »), de bannissement du territoire, et de la confiscation de ses terres ou de ses biens quiconque s'associait avec ceux qui enseignaient ces choses ou leur offrait de l'aide.¹¹⁸

Les réactions anabaptistes

En 1557, à ce qu'on dit, les dirigeants des Frères Suisses écrivirent une lettre à Menno Simons exprimant leur souci à propos du décret et leur intention de rédiger une réfutation.¹¹⁹ Le texte, cependant, s'il a existé, a depuis disparu. À peu près à la même date Hans Büchel, un prédicateur des Frères Suisses, composa un cantique de 20 strophes dans l'intention de contester les arguments du *Prozeß* et de reconforter ceux qui craignaient de nouvelles persécutions.¹²⁰ Le cantique de Büchel, « Un nouveau chant chrétien sur l'affreuse et actuelle fin des temps, avec l'apparition de tant de factions diverses, de sectes et de faux prophètes, ainsi que de tyrans sanguinaires » – est un condensé de plusieurs thèmes théologiques et éthiques propres aux Frères Suisses du milieu du siècle. Büchel s'y lamente du chaos religieux et du désordre de son temps, suggérant que le problème réside, en partie, dans le fait que « les rois, les princes et les seigneurs / brandissent maintenant l'épée spirituelle ». Les strophes 7 à 9 font une claire référence au *Prozeß* de 1557. « Les papistes, les sectes et la populace impie », y lit-on,

ont décidé d'un commun accord / de crucifier l'homme pieux / selon ce que j'ai
lu / Un édit est paru à Worms / où étaient réunis / comme l'homme compte la
septième et la cinquantième année / les grands prêtres et les autorités religieuses

¹¹⁸ Gustav Bossert, ed. *Herzogtum Württemberg, Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte*, 13, *Quellen zur Geschichte der Wiedertäufer*, 1 (Leipzig : M. Heinsius Nachfolger Eger & Sievers, 1930), 168-171. On lit ceci en p. 171 : "und sonstn unserer fernern ernstlichen ungnad und straf, wölche auch nach gelegenheit unnachleßlichen gegen solchen ubertretern, widerspenstigen und ungehorsamen als abgeschnittenen gliedern der christlichen gemeind".

¹¹⁹ Gross, *Golden Years*, 90; ME 4:643.

¹²⁰ *Songs of the Ausbund* (Millersburg, OH: Ohio Amish Library, 1998), 83-92. Ce cantique est le numéro 46.

/ dont la décision finale fut / que quiconque enseigne quelque chose contre eux / sera jugé avec l'épée / son sang sera versé ; / et celui qui n'ira pas à leur église / sera emprisonné / et considéré comme fou. / On le torturera trois ou quatre fois par an / et il restera en prison jusqu'à ce qu'il promette / de croire ce qu'on lui demande. / N'est ce pas de la tyrannie / de devoir confesser / que la vérité est un mensonge ? / Mais qui n'a jamais entendu / que c'est par l'épée que les chrétiens seront / convertis au royaume de Dieu / comme c'est maintenant affirmé par l'érudit / Vous, enfants de Dieu, prenez garde/ Ne laissez pas le monde vous entraver, / Dieu libérera et dédommagera / de l'orgueil et de la prétention / jusqu'à ce que les autorités vous accordent / un corps et des possessions / Laissez-vous maintenant être couverts de honte et ridiculisés, / comme ils le firent aussi pour le Seigneur.¹²¹

La suite du cantique, souvent proche du Notre Père, se prononce fortement pour l'amour de l'ennemi, la patience face à l'adversité, et la promesse d'une récompense éternelle pour ceux qui sont prêts à souffrir comme le Christ à souffert. Inclus dans le *Ausbund*, ce cantique continue à être chanté aujourd'hui par les amishs.

La plus longue et la plus forte réponse au *Prozeß* est cependant venue des huttérites, dont les missionnaires ont longtemps été actifs dans les territoires de Wurtemberg, et se sont sentis particulièrement menacés. Rédigé par Leonhard Dax, un ancien prêtre catholique, l'écrit parut autour de 1561 sous le titre « Manuel de résistance aux 'procédure's ». Publié en 1557 à Worms sur le Rhin contre les Frères appelés huttérites, et signé par Philippe Melancthon et Johannes Brenz, parmi d'autres de leur milieu. »¹²² Le livret atteignant 150 pages in-folio, n'a jamais été publié mais le texte a circulé via diverses copies manuscrites au sein des communautés huttérites, et plusieurs existent encore.

Dax répartit sa réponse en douze « livres » ou sections, dont chacune s'efforçait de réfuter une accusation particulière. Le cœur de son argumentation peut être résumé en trois points principaux : 1) les luthériens sont mal informés de ce que les anabaptistes, et en particulier les huttérites, enseignent vraiment ; 2) les luthériens ont mal interprété l'Écriture, en particulier le rôle et les enseignements de Jésus ; et 3) si les gouvernements

¹²¹ Ibid., 86-87.

¹²² "Handbiechl wider den process der zu Worms am Rein wider die Brüder, so man die Hutterischen nennt, ausgegangen ist, welches war im 1557 jar dessen sich dann Philippus Melancthon und Johannes Barentius selbst andre mehr aus ihren mittel unterschrieben haben."—Cod. EAH-155, fol. 1-151, Archives des Frères huttérites/Bruderhof, Rifton, NY. Voir aussi Robert Friedmann, *Die Schriften der Huterischen Täufergemeinschaften: Gesamtkatalog ihrer Manuskriptbücher, ihrer Schreiber und ihrer Literatur, 1529-1667*, (Vienne : Kommissionsverlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Vienne, 1965), 80, 144; ME 2:645-646.

veulent vraiment être chrétiens, ils devraient suivre les enseignements de Jésus, ce qui veut dire, entre autres, qu'ils ne devraient pas utiliser l'épée contre d'autres chrétiens (ici il faisait en particulier référence à Lévitique 24, 16, selon lequel les gouvernements doivent mettre à mort ceux qui blasphèment, et au nouveau précepte du Christ pour faire face aux pécheurs, comme c'est décrit en Matthieu 18, 15-20 et en I Timothée 6, 5). Les vrais messagers de Dieu n'utilisent que l'épée de l'esprit.

Plusieurs réunions luthériennes postérieures, dont une semaine à Stuttgart au tournant des années 1570-1571, et un document publié en 1584, s'inspirèrent fortement du *Prozeß*. De plus l'un des signataires, Jakob Andreae, fut parmi les rédacteurs de la Formule de Concorde, dont le douzième article attaque les positions qualifiées d'anabaptistes, y compris certaines contenues dans le *Prozeß*. Néanmoins, le dossier suggère que les magistrats eux-mêmes refusaient de tenir compte des recommandations de 1557 faites par des théologiens luthériens quant à la peine capitale. De nombreux anabaptistes furent arrêtés et emprisonnés dans les territoires luthériens après 1557, mais il en résulta peu d'exécutions. Ainsi, pendant la seconde moitié du seizième siècle, les anabaptistes présents sur les terres luthériennes furent nettement moins condamnés que dans les territoires catholiques romains.

La condamnation de ceux qui avaient des options théologiques différentes de celles des luthériens devint étonnamment plus irénique dans *Le livre de Concorde* et la Formule de Concorde. Dans la préface, les signataires (princes et villes), à la demande des théologiens de Poméranie, exclurent de la condamnation les protestants français et anglais et leurs Églises.¹²³ De plus, les auteurs de la Formule refusèrent fermement de citer des noms dans leurs condamnations, malgré les objections faites par la faculté de théologie de l'Université d'Helmstedt. Et le douzième article de la Formule – ou, entre autre, les erreurs anabaptistes sont rejetées – ne mentionne pas de noms. En effet, la raison alléguée pour inclure cet article était, selon les mots de l'Épitomé, « d'éviter qu'on nous attribue tacitement ces hérésies », en anglais : « afin que de tels groupes hérétiques et sectes ne soient pas tacitement associés avec (les luthériens) ».¹²⁴ Même lorsque les auteurs de la Formule disent que la *doctrine* des anabaptistes « ne peut être tolérée ni dans l'Église, ni dans la police, ni dans la vie domestique »,¹²⁵ ils ne visaient pas les enseignants, mais certains aspects erronés de leurs enseignements.

¹²³ Le Livre de Concorde, préface, 20, dans BC 2000 : 12-13.

¹²⁴ L'Épitomé de la Formule de Concorde, XII, 2, page 443 de « La foi des Églises luthériennes ».

¹²⁵ *Solida Declaratio*, XII, 9, page 538 de « La foi des Églises luthériennes ».

Résumé

En remettant la Confession d'Augsbourg dans son contexte historique, plusieurs de ses condamnations des anabaptistes sont mieux compréhensibles. D'abord, bien que les condamnations elles-mêmes semblent refléter des différences théologiques et non des circonstances politiques, il est tout à fait clair que dès le départ les condamnations des anabaptistes furent rédigées au milieu de luttes politiques et eurent de sévères conséquences pour ceux qualifiés d'anabaptistes. Il est certain que les premières réponses des luthériens à ce qu'ils considéraient comme des rebaptêmes s'érigèrent en débat théologique. Cependant, ils prirent très rapidement acte des condamnations impériales et commencèrent à parler de punition, d'abord pour ce que les réformateurs percevaient comme des crimes politiques (la sédition), puis aussi pour un blasphème. Mais en même temps les débats à Nuremberg, la publication de l'opinion de Johannes Brenz et le comportement de Georges de Brandebourg-Ansbach et de Philippe de Hesse, fournirent une position minoritaire importante parmi les signataires et les rédacteurs de la Confession d'Augsbourg, des gens qui ne croyaient pas que des crimes seulement religieux méritaient la peine capitale. Mais quelle qu'ait été l'importance de ces voix, le fait qu'au milieu des années 1530 Luther comme Melancthon s'étaient nettement prononcés en faveur de la peine capitale non seulement pour la sédition mais aussi, dans certains cas, pour le blasphème, signifie que les condamnations contenues dans la Confession d'Augsbourg, quand elles furent associées à la position des signataires principaux pour leur application des réalités politiques exprimées dans cette Confession, ont eu de graves conséquences pour les anabaptistes, pas seulement pour ceux qui furent exécutés, mais aussi pour ceux dont la foi et la vie étaient placées sous ces menaces. La référence à la Confession d'Augsbourg dans le *Prozeß* de 1557 souligne cela. Bien que la Formule de Concorde dissocie les enseignants et les Églises de leur enseignement, l'expérience des anabaptistes sur les terres luthériennes et le soutien (des réformateurs) à la peine capitale pour fausses doctrines sont indéniables. Dans le récit commun de l'histoire des luthériens et des mennonites, ces faits doivent être aujourd'hui reconnus et pris en compte. Pour les mennonites, l'histoire des persécutions est toujours restée un élément intégral de leur identité ; pour les luthériens, il est essentiel de redécouvrir leur responsabilité dans une telle persécution, afin d'y faire face honnêtement aujourd'hui.

3^e Partie

Réfléchir aux condamnations aujourd'hui

Introduction

Les dialogues nationaux luthéro-mennonites en France (1981-1984), en Allemagne (1989-1992), et aux États-Unis (2002-2004), ainsi que le groupe d'études international (2005-2008) ont tous eu pour tâche de clarifier comment les déclarations de la Confession d'Augsbourg qui, de façon explicite ou implicite, mentionnent les anabaptistes et leurs doctrines, sont en rapport avec les enseignements actuels des Églises membres de la Conférence mennonite mondiale (CMM). Ces dialogues sont importants pour les relations actuelles entre mennonites et luthériens car, d'une part, les mennonites font référence aux anabaptistes du seizième siècle comme à leurs ancêtres qui continuent à leur donner inspiration spirituelle et orientation théologique et, d'autre part, les luthériens sont toujours liés à la Confession d'Augsbourg. En effet, la Constitution de la Fédération luthérienne mondiale (FLM) déclare : « Elle (la FLM) voit dans les trois symboles de foi œcuméniques et dans les confessions de l'Église luthérienne, en particulier la Confession non modifiée d'Augsbourg et le Petit Catéchisme de Martin Luther, une pure exposition de la Parole de Dieu. » (Article 2)

Ces dialogues nationaux ont montré que le travail exige à la fois une enquête historique et une réflexion systématique. La signification des articles pertinents de la Confession d'Augsbourg, ainsi que les enseignements anabaptistes du seizième siècle doivent être considérés dans leur contexte historique. En outre, au cours des quatre derniers siècles, luthériens et mennonites ont vécu une histoire importante dans la situation changeante de leurs Églises, des sociétés et des états. Aussi la relation actuelle des uns et des autres – avec leurs propres doctrines aussi bien qu'avec les doctrines de l'autre Église – est différente jusqu'à un certain point aujourd'hui de ce qu'elle était au seizième siècle. De tels changements doivent être décrits historiquement et évalués systématiquement.

Cette tâche a deux dimensions. La première est d'identifier le *contenu* précis de la doctrine et des pratiques anabaptistes qui semblent être en tension, voire en conflit, avec la pensée luthérienne, au seizième siècle ou aujourd'hui. La seconde est de s'informer de la *relation* entre ces doctrines ou pratiques

conflictuelles et les divisions séparant les Églises. Parce que la Confession d'Augsbourg emploie le mot « condamnation » à propos des anabaptistes et leurs doctrines, il faut nous demander quelle est vraiment la profondeur des désaccords et comment ils affectent les relations entre les deux Églises.¹

À propos du contenu, un sérieux désaccord théologique n'implique pas forcément que les croyances ou les pratiques en question doivent être « condamnées ». Il est certain que l'usage des condamnations remonte à l'apôtre Paul qui dans Galates 1, 8-9, affirme que « si quelqu'un vous annonçait un *évangile* différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème ». La tradition postérieure de l'Église a souvent fait appel à ce texte de Paul pour rejeter toutes sortes de doctrines hérétiques de la compréhension orthodoxe de la foi chrétienne, et souvent aussi pour exclure de la communauté les tenants de ces positions. Parfois cela s'est produit par un procès formel d'excommunication, ou par le bannissement et l'exil, et à d'autres occasions en les astreignant à un procès judiciaire incluant la peine capitale.

Le problème que rencontrent luthériens et mennonites est cependant plus compliqué que s'il s'agissait simplement d'identifier une contradiction entre le vrai et le faux Évangile. Lorsque les membres d'une Église chrétienne étudient les doctrines, la vie et l'organisation d'une autre Église, souvent ils se rendent compte qu'ils ont bien des choses en commun avec elle. Et cela inclut des éléments qui créent, maintiennent et servent une foi partagée et salutaire dans le Dieu trinitaire, ce qui met la vie du chrétien et celle de l'Église en continuité avec les apôtres. En même temps, chaque groupe reconnaît dans les doctrines et les pratiques de l'autre Église ce qui, d'après sa compréhension, peut être en tension ou même contredire ce que partagent les deux Églises. Au regard de l'une des deux Églises, ces conflits peuvent même affaiblir, endommager ou détruire les solides éléments fondateurs de la foi chrétienne que les deux Églises ont en commun. Aussi, une Église ne doit pas simplement dire qu'il n'y a pas de foi chrétienne ni de véritable communauté dans l'autre Église. Au contraire, elle doit reconnaître explicitement les éléments présents dans l'autre Église qui créent et maintiennent, par la puissance du Saint Esprit, la foi chrétienne et l'Église. En même temps, cependant, il faut aussi identifier d'autres éléments doctrinaux et pratiques qui semblent être en conflit avec ces éléments partagés. La situation est la même, bien entendu, pour chaque Église vis-à-vis de l'autre.

Puisque la doctrine chrétienne n'est pas seulement une somme d'éléments discrets mais un tout structuré dans lequel chaque élément a sa

¹ La formule de Concorde seulement "rejette et condamne les doctrines erronées et hérétiques des anabaptistes" (Article XII de Solida Declaratio).

place spécifique, il est parfois difficile de décrire le caractère véritable des différences dans des doctrines et des pratiques précises. La structure doctrinale d'une Église est différente de celle d'une autre Église, si bien que tel élément particulier, par exemple le baptême, peut avoir un statut et un sens différents dans leurs enseignements respectifs. Aussi est-ce une tâche complexe pour les deux Églises d'identifier combien ce qu'elles ont en commun est affecté par ces différences. Il est aussi possible que les deux Églises en dialogue abordent ces questions de façon différente.

Les condamnations qui ne s'appliquent plus

Avant d'essayer d'analyser le contenu des conflits doctrinaux entre luthériens et mennonites, il est important d'identifier plusieurs condamnations dans la Confession d'Augsbourg qui n'ont jamais été appliquées aux doctrines anabaptistes. La recherche historique a montré qu'il y avait, au seizième siècle, une grande diversité de communautés chrétiennes que les contemporains appelaient « anabaptistes ». Aussi ce qui avait pu être vrai pour un groupe ne l'était pas pour d'autres. Même lorsque des théologiens luthériens étaient en contact direct avec des anabaptistes à travers leurs écrits ou lors d'interrogatoires juridiques, leurs textes montrent souvent qu'en fait ils avaient peu de connaissance de l'anabaptisme. Il est aussi vrai que les réformateurs luthériens peuvent avoir eu à l'esprit des préoccupations plus vastes lorsqu'ils condamnaient les anabaptistes, étant eux-mêmes accusés par des autorités catholiques d'être « anabaptistes » (un crime passible de la peine capitale). Les luthériens pourraient avoir voulu prouver leur orthodoxie en rejetant explicitement toute doctrine qui pouvait avoir été attribuée aux anabaptistes.

Les dialogues nationaux et la Commission d'études internationale sont d'accord qu'au moins trois condamnations dans la Confession d'Augsbourg qui mentionnent les « anabaptistes » sont en fait – pour citer le rapport du dialogue américain de 2004 – « basées sur des jugements erronés quant à ce que les anabaptistes du seizième siècle croyaient et pratiquaient ». On les trouve dans les Articles V, XII et XVII.

1. L'Article V déclare : « Sont condamnés les anabaptistes et autres qui enseignent que nous obtenons le Saint Esprit sans la parole corporelle de l'Évangile, par nos propres dispositions, méditations et œuvres ». ² Bien que des

² Texte allemand, p. 45 dans "La foi des Églises luthériennes".

gens appelés spiritualistes comme Caspar Schwenckfeld et Sébastien Franck aient pu partager cette opinion, ce ne fut pas le cas des anabaptistes.³ Et cette condamnation dans l'article V ne s'applique pas aux mennonites d'aujourd'hui. Dans les dialogues nationaux, mennonites et luthériens ont affirmé ensemble la signification de l'Écriture et la parole corporelle de l'Évangile. De plus, sur la question relative à la justification par les œuvres humaines indépendamment du pardon de Dieu en Christ, le dialogue national allemand a exprimé très clairement la convergence entre luthériens et mennonites :

Les mennonites et les luthériens partagent l'insistance de la Réforme sur la vision paulinienne concernant la justification du pécheur par la grâce, par le moyen de la foi seule. Aussi ne comprennent-ils pas seulement la justification comme le jugement de Dieu qui déclarerait la personne juste et qui serait reçu dans la confiance en Dieu, mais ils associent l'action justificatrice de Dieu au processus du renouveau humain. La justification est toujours aussi un « rendre juste » qui libère une personne pour qu'elle se comporte de façon juste, lutte contre le péché et fait proprement usage de la justice de ce monde. Les mennonites et les luthériens soulignent ensemble que la position de l'être humain devant Dieu dépend toujours entièrement du don du pardon et du salut. La justification, comprise comme la déclaration que le pécheur est libéré et accepté [par Dieu] est toujours en étroit rapport avec la sanctification et le renouveau des êtres humains qui leur permettent de suivre Jésus-Christ.⁴

2. L'Article XII de la Confession d'Augsbourg déclare : « Elles (les Églises parmi nous) condamnent les anabaptistes qui nient qu'une fois justifié on peut perdre l'Esprit Saint ; de même, ceux qui prétendent qu'à certains échoit dans cette vie-ci une perfection telle qu'ils ne peuvent plus pécher. »⁵ Avec l'exception

³ Cependant voir note de bas de page 95 ci-dessus. La référence de Melancthon aux "anabaptistes et autres" fut sans doute une tentative pour réfuter l'accusation de Johannes Eck selon laquelle les réformateurs étaient des anabaptistes, en retournant l'argument contre ces théologiens scolastiques qui soutenaient l'idée d'un « pacte de Dieu » (*pactum Dei*) selon lequel Dieu ne refusera pas d'accorder sa grâce à ceux qui font ce qui est en leur pouvoir, à savoir un acte de l'amour de Dieu au-dessus de tout. **À cet égard**, ont dit certains théologiens scolastiques, le Saint Esprit peut être obtenu en réponse à ce que l'on fait. Ce système de pensée devient crucial pour les arguments dans Apologie II, 710, et IV, 9-11.

⁴ "Gemeinsame Erklärung der lutherisch-mennonitischen Gesprächskommission zum Abschluss der Gespräche zwischen Vertretern der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) von September 1989 bis Dezember 1992," in *Heilung der Erinnerungen – befreit zur gemeinsamen Zukunft*, ed. Fernando Enns (Frankfurt: Lembeck, 2008), 160.

⁵ Texte latin, p. 48 dans "La foi des Églises luthériennes". Le texte allemand n'a qu'une seule partie de cette double condamnation, sans que les anabaptistes soient mentionnés.

possible de Melchior Hofmann, la plupart des anabaptistes n'avaient pas cette compréhension. Bien que le fort accent mis par eux sur des thèmes tels que la sanctification, « l'abandon au Christ », ou « la participation au Christ » puisse les avoir exposés aux accusations de perfectionnisme, le fait qu'ils étaient très attentifs à l'exercice de la discipline ecclésiale montre que les chrétiens anabaptistes continuèrent à se battre avec la réalité du péché. Aucune confession de foi mennonite n'approuverait, aujourd'hui, une doctrine perfectionniste.

3. L'Article XVII affirme : « Elles condamnent les anabaptistes qui pensent que les damnés et les diables connaîtront la fin de leurs peines. »⁶ De nouveau, les enseignements de plusieurs auteurs anabaptistes isolés comme Hans Denck (mort en 1527) et Clement Ziegler (mort sans doute en 1553) peuvent être compris comme plaidant pour une théorie de la « restauration de toutes choses » (*apokatastasis panton*), qu'Origène fut le premier à proposer. Mais cette doctrine n'a pas été partagée par les anabaptistes, et ne l'est pas aujourd'hui par les mennonites.

4. Les anabaptistes pourraient aussi être parmi ceux auxquels se réfèrent les Articles VIII et XXVII en employant le mot « autres ». L'Article VIII, par exemple, dit : « Elles (les Églises) condamnent les donatistes et *gens semblables* qui niaient qu'il soit permis d'user du ministère des méchants dans l'Église et qui pensaient que le ministère des méchants n'est d'aucun secours et est inefficace. »⁷ Mais même si Martin Luther, ailleurs, associe les anabaptistes et les donatistes,⁸ ici la question concernant l'efficacité des sacrements consacrés par de mauvais ministres (comme dans le donatisme) est très différente de l'affirmation anabaptiste selon laquelle les êtres humains ne devraient être baptisés que s'ils confessent leur foi.

L'Article XXVII de la Confession d'Augsbourg déclare : « *D'autres* se trompent plus encore ; ils estiment que tout exercice du pouvoir, que tous les devoirs civils sont indignes des chrétiens et en contradiction avec un conseil évangélique. »⁹ Ce problème est davantage présent dans l'Article XVI (« Des affaires temporelles ») et sera abordé dans ce contexte. En tout cas, l'Article XXVII est surtout centré sur le monachisme du Moyen Âge tardif.

⁶ Texte latin, p. 50 dans « La foi des Églises luthériennes ».

⁷ Page 46 dans « La foi des Églises luthériennes ». L'italique ajouté.

⁸ Voir, par exemple, sa *Confession concerning Christ's Supper*, 1528 (LW 37:366).

⁹ P. 80 dans « La foi des Églises luthériennes ». L'italique ajouté.

Les désaccords doctrinaux actuels

En contraste avec ces articles, des différences doctrinales importantes semblent exister entre luthériens et anabaptistes-mennonites dans la compréhension du baptême (Article IX de la Confession d'Augsbourg) et dans le rapport des chrétiens avec les institutions politiques et sociales (Article XVI de la Confession d'Augsbourg). Les rapports américain et français le disent clairement et estiment que le dialogue doit se poursuivre sur ces questions spécifiques. Le rapport allemand, au contraire, va plus loin et affirme que les Articles IX et XVI ne s'appliquent pas aux mennonites.

En raison de ces conclusions divergentes dans les dialogues nationaux, la Commission commune d'études FLM-CMM a recommencé l'analyse des Articles IX et XVI. En prenant en compte, ici, ces deux articles, nous ne pouvons pas simplement nous demander si leurs condamnations s'appliquent aux anabaptistes du seizième siècle, même si la réponse à cette question est un élément important de notre travail. Mais il faudrait plutôt savoir si le contenu des deux articles s'applique aussi aux croyances mennonites d'aujourd'hui. Pour répondre à cette question, il ne suffit pas que les luthériens répètent les deux articles de la Confession d'Augsbourg, ni que les mennonites se contentent de citer les déclarations de leurs ancêtres spirituels du seizième siècle. Mais les deux devront étudier ce qu'ils ont vécu depuis cinq siècles et prendre au sérieux les profonds changements qui se sont opérés depuis dans l'Église, l'État et la société.

Les chrétiens et l'autorité civile

L'Article XVI affirme : « Au sujet des affaires temporelles, elles (les Églises luthériennes) enseignent que les dispositions civiles légitimes sont de bonnes œuvres de Dieu, qu'il est permis aux chrétiens d'exercer des pouvoirs civils, de prononcer des sentences, de rendre la justice selon les lois impériales et les autres lois en vigueur, d'instituer à bon droit des châtiments, de faire une guerre juste, de combattre, de passer des contrats conformes à la loi, de posséder des biens, de prêter serment aux représentants du pouvoir qui le demandent, de prendre femme, de prendre un mari. Elles condamnent les anabaptistes qui interdisent aux chrétiens ces devoirs civils. »¹⁰ L'article donne une liste d'enseignements qui, selon les réformateurs, sont rejetés ou

¹⁰ Texte latin, p. 50 dans « La foi des Églises luthériennes ».

niés par les anabaptistes. Mais, ici non plus, ces accusations ne s'appliquent pas à tous les anabaptistes du seizième siècle. Par exemple, seulement une petite frange d'entre eux rejetait le mariage. La plupart, comme les mennonites aujourd'hui, soulignaient le principe de l'entraide et du partage des ressources au sein de la communauté, sans pour autant rejeter totalement la propriété privée. L'un des groupes anabaptistes, les huttréites, pratiquait la communauté de biens et continue de le faire aujourd'hui dans environ 400 communautés aux États-Unis et au Canada.

Selon les dialogues au niveau national puis international, la question la plus pertinente est de savoir si des chrétiens peuvent exercer certaines fonctions « sans pécher », comme il est écrit dans le texte allemand.¹¹ Ici, la question n'est pas que les chrétiens ne seraient jamais libérés du péché dans l'exercice quotidien de telles fonctions, mais si y participer n'est pas en soi un péché, si bien que le titulaire d'une telle fonction ne pèche pas seulement en exerçant les tâches qui en découlent. L'article énumère cinq secteurs principaux de préoccupation : a) les fonctions administratives des magistrats et des princes ; b) les tâches juridiques, y compris prononcer des condamnations à mort ; c) l'exécution de la punition ; d) la participation à des guerres et e) prêter serment. Sur toutes ces questions, les anabaptistes du seizième siècle comme les mennonites d'aujourd'hui voudraient probablement défendre les enseignements et les pratiques rejetés par cet article de la Confession d'Augsbourg.

Une avancée pour résoudre cela, et en particulier la question de la prestation de serment, est de reconnaître les différences politiques et culturelles importantes entre la société du seizième siècle et celle d'aujourd'hui. Les serments de toutes sortes étaient omniprésents dans l'Europe du seizième siècle, ils étaient la « colle » qui maintenait l'unité de la société. Si bien que quelqu'un qui refusait de prêter serment semblait saper les bases même de l'autorité politique et de la vie commune. Mais ceci est très différent dans les états modernes séculiers. Aujourd'hui, de nombreux états, en Occident et ailleurs, garantissent à la fois la liberté de religion et la liberté de conscience, et offrent à leurs citoyens des alternatives à la prestation de serment. De plus, même quelqu'un qui a juré de respecter la constitution et les lois de l'état et de leur obéir peut pourtant faire appel à la liberté de conscience si un conflit se produit, et agir en accord avec Actes 5, 29, à savoir que les chrétiens doivent finalement « obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes ». Ces changements dans la philosophie politique contemporaine,

¹¹ BC 2000 : 48.

en Occident et ailleurs, ne résolvent pas tous les problèmes théologiques liés à la prestation des serments, mais le refus de le faire est beaucoup moins important aujourd'hui et ne pose aucune des menaces aux fondements de l'état, comme cela semblait être le cas au seizième siècle.

Cependant d'autres questions liées à l'Article XVI sont moins faciles à résoudre. Sur celle de la compréhension chrétienne de l'autorité civile, aussi bien les anabaptistes que les luthériens ont eu du mal à expliquer le commandement du Christ concernant l'amour non-résistant- (par exemple, « Et moi, je vous dis de ne pas résister au méchant » (Matt. 5, 39)), en considérant l'affirmation apparente de Paul à propos du glaive temporel du gouvernement (« Car elle (l'autorité gouvernementale) est au service de Dieu pour t'inciter au bien. Mais si tu fais le mal, alors crains. Car ce n'est pas en vain qu'elle porte le glaive » (Rom. 13, 4, trad. TOB). En interprétant ces textes, anabaptistes et luthériens font des distinctions et parviennent à des conclusions vraiment différentes.

Dans l'un des premiers résumés de leurs convictions appelé « L'Entente fraternelle de 1527 » (parfois aussi nommée « La Confession de Schleithem »), les anabaptistes de Suisse et d'Allemagne du sud résumèrent ainsi leurs compréhensions du gouvernement civil :

« Le glaive est une ordonnance de Dieu, en dehors de la perfection de Christ, qui punit et met à mort le méchant, protège et abrite le bon. Dans la loi, le glaive est ordonné pour la punition des méchants et pour leur mort... Dans la perfection de Christ cependant, seule l'exclusion est employée pour avertir et séparer celui qui a péché, on ne met pas à mort la chair ». (traduction Claude Baecher, *Michaël Sattler*).

S'appuyant fortement sur les enseignements et l'exemple du Christ, l'Article 6 de « L'Union fraternelle » rejeta : l'usage chrétien de l'épée (« Christ nous enseigne et ordonne d'apprendre de lui, car Il est doux et tendre de cœur ») ; les chrétiens servant comme juges (« Christ n'a pas voulu décider ou prononcer un jugement entre deux frères... Et nous devons faire de même ») ; et les chrétiens agissant comme magistrats (« Christ devait être fait roi, mais Il s'est enfui et n'a pas perçu l'ordre de Son Père. Aussi devons-nous faire comme Il fit »). Pour les anabaptistes, le contraste entre le monde déchu et la communauté rassemblée des croyants chrétiens repose sur ces points : « Les gens rompus aux usages de ce monde sont armés d'épées et de cuirasses, mais les chrétiens sont armés par l'amour de Dieu de vérité, de droiture, de paix, de foi, de salut, avec la Parole de Dieu. »

Contrairement aux craintes de leurs contemporains, les anabaptistes n'ont pas appelé à résister aux autorités gouvernementales, même face à la persécution. Puisque, selon Romains 13, les autorités temporelles étaient un « ordre » voulu par Dieu, ils étaient prêts à leur obéir tant que cette obéissance ne serait pas en contradiction avec les commandements du Christ (comme prêter serment, participer à des guerres, etc.). Ainsi les anabaptistes n'étaient pas des anarchistes cherchant la destruction de l'ordre public ; et souvent ils essayèrent de persuader les magistrats qu'ils étaient des sujets exemplaires quant à leur conduite morale. Mais dans la mesure où ils se demandaient si les chrétiens pouvaient légitimement participer à la société civile comme soldats, juges et magistrats, les anabaptistes semblaient saper la légitimité théologique de la communauté politique. Et les autorités (princes, magistrats, théologiens) ont nettement perçu que la position anabaptiste remettait en question leur foi chrétienne.

Dans leur compréhension de l'autorité civile, les réformateurs luthériens faisaient trois distinctions interdépendantes. Dieu est compris comme régnant sur le monde de deux façons. De la main gauche, Il préserve le monde de la chute dans le chaos en poursuivant la création, et donc en utilisant la loi et la coopération des humains, par exemple des autorités temporelles, pour maintenir l'ordre et réfréner le péché. Avec l'autre main Dieu règne sur le monde par l'Évangile, utilisant sa prédication par les humains, et l'administration des sacrements. Par ces moyens, Dieu le Saint Esprit créé la foi et conduit les gens dans la communion avec lui et entre eux. L'action de la main droite est liée aux humains dans la mesure où ils sont appelés à avoir une relation avec Dieu ; l'action de la main gauche est dirigée vers les individus dans la mesure où ils ont des relations avec d'autres êtres humains, avec le monde, et avec eux-mêmes. À propos de ces personnes dont Dieu se sert, il y a une troisième distinction : une personne peut agir pour elle-même, ou comme titulaire d'une fonction, pour d'autres, ou de leur part.

Ces trois distinctions, d'abord faites par Luther mais plus largement utilisées au sein de la Réforme luthérienne, ne fonctionnent jamais séparément, comme malheureusement on l'a parfois pensé. C'est un seul Dieu qui règne de deux façons, et c'est le croyant qui vit en dessous de Dieu simultanément dans deux royaumes. Cela signifie aussi qu'il y a une relation interne entre les deux façons de régner. Luther souligne souvent cette relation. À propos du désaccord apparent entre Matthieu 5, 39 et Romains 13, il utilise la troisième distinction en déclarant : comme personne privée un chrétien a à souffrir ce qu'un malfaiteur lui fait ; cependant, en tant que magistrat, le chrétien doit résister au malfaiteur.

Les mennonites craignent que cette distinction puisse aboutir à un refus de suivre l'exemple et les paroles du Christ dans chaque aspect de notre vie, ou à une incapacité de reconnaître le mal propre à certains chemins de la vie. Les luthériens soutiendraient que le chrétien pratique l'amour dans les deux cas mentionnés ci-dessus, mais que cet amour prend une forme différente selon la situation : si un chrétien, en tant que personne privée, est blessé par quelqu'un, il peut en souffrir et pardonner celui qui a fait le mal ; mais si un chrétien, en tant que juge, rencontre un délinquant, il doit agir au nom de tous et se soucier de la victime. Aussi le juge devra-t-il condamner et punir le malfaiteur. Le juge, comme titulaire d'une magistrature agissant non pour lui-même mais pour les autres, pratique l'amour de la victime et la paix au sein de la communauté en résistant au malfaiteur, alors qu'on s'attendrait à ce que le chrétien, comme personne privée, souffre des dommages causés par autrui et pardonne. La question est donc de savoir si l'amour chrétien peut revêtir différentes formes, peut-être, dans le cas de procès juridiques, et même la forme opposée de ce que semble être l'amour.

Même si les enseignements du seizième siècle sont toujours importants pour les deux Églises, notre tâche principale n'est pas de décrire comment ceux des anabaptistes et des luthériens étaient les uns par rapport aux autres au seizième siècle, mais comment ils le sont aujourd'hui. Pendant les cinq derniers siècles, les compréhensions mennonites et luthériennes du gouvernement civil ont changé selon l'évolution des sociétés et des états. Aussi les luthériens, aujourd'hui, ne répéteraient pas simplement l'Article XVI de la Confession d'Augsbourg. La pensée mennonite a aussi connu des changements marqués par le contexte des démocraties modernes. Par exemple, certains mennonites sont passés d'une compréhension séparatiste à l'égard de la politique à une attitude plus engagée, dans des mouvements pour la paix, la réconciliation, la résolution des conflits et l'éducation pacifiste. Aujourd'hui la plupart des mennonites estiment que les chrétiens peuvent et doivent agir dans les sociétés où ils vivent, en œuvrant pour un monde plus juste, et pour le bien-être de tous. Les mennonites expriment maintenant leur responsabilité politique de différentes façons : dans leurs professions, à travers la vie et le témoignage de l'Église, et, parfois, en s'engageant à différents niveaux dans la politique. Dans tout cela, les mennonites sont prêts à travailler avec des chrétiens d'autres Églises, et avec les gens de bonne volonté.

Néanmoins, la plupart des mennonites continuent à limiter leur engagement en ne participant pas à ce qui peut entraîner la mort, à l'intérieur d'un état (comme policiers) ou dans des conflits entre nations (comme militaires). Pour eux, ôter la vie à un autre être humain est contraire à la volonté de

Dieu. Cela viole le don de la vie accordée par Dieu à chaque personne, est contraire aux enseignements de Jésus et porte un faux témoignage au triomphe de la résurrection par delà la croix. Ainsi, bien que nombre d'attitudes des mennonites aient changé depuis le seizième siècle, la plupart d'entre eux espèrent toujours que les membres de l'Église ne participeront pas à des actes entraînant la mort, ni ne soutiendront activement la guerre, même si leurs gouvernements le leur demandent. Toutefois ils sont appelés à trouver des voies de réconciliation dans leurs relations avec les autres, à promouvoir la paix partout où cela est possible, et à offrir un soutien matériel et spirituel aux victimes de la violence.

Les *Convictions communes*, adoptées en 2006 par le Conseil général de la CMM, comportent les affirmations suivantes :

L'Esprit de Jésus nous rend capables de faire confiance à Dieu dans tous les domaines de la vie, de sorte que nous devenons artisans de paix renonçant à la violence, n'aimant nos ennemis, recherchant la justice et partageant nos biens avec ceux qui sont dans le besoin. (No. 5)

Comme communauté mondiale de foi et de vie, nous dépassons les frontières de nationalité, de race, de classe, de sexe et de langue. Nous cherchons à vivre dans le monde sans nous conformer aux puissances du mal, à témoigner de la grâce de Dieu en servant les autres, en prenant soin de la Création et en invitant tout être humain à connaître Jésus comme Sauveur et Seigneur. (No. 7).

Ces deux paragraphes disent comment les mennonites s'efforcent de vivre dans le monde, en servant ses institutions de façon critique et constructive, tout en témoignant de la grâce de Dieu en Jésus-Christ qui nous a aimés quand nous étions encore ses ennemis (Rom. 5), qui nous appelle à aimer nos ennemis (Matt. 5) et nous rend capables, par la résurrection, d'affronter la mort sans crainte.

Ce développement contemporain de la tradition des mennonites ouvre de nouvelles possibilités à leurs rencontres avec les luthériens, en particulier parce que ces derniers ont aussi appris de leur propre histoire. Ils ont reconnu que la « doctrine des deux règnes » de Luther (comme on la nomme parfois), c'est-à-dire les deux façons qu'à Dieu de régner sur le monde, était souvent mal comprise, comme si les deux façons pouvaient être séparées, si bien que les Églises luthériennes se sont trop facilement adaptées à la situation politique et sociale dans laquelle elles vivaient. Trop souvent elles considéraient les structures politiques et sociales de ce monde

comme données par Dieu, sans se demander si elles devraient s'y opposer ou contribuer à les modifier selon la volonté de Dieu. De plus, les princes, les rois et autres autorités temporelles en Allemagne et dans d'autres pays exercèrent un contrôle sur les Églises luthériennes de leurs territoires non seulement pour des affaires secondaires, mais sur les questions de doctrine (*cura religionis*). Cela a parfois entravé l'enseignement et le témoignage de ces Églises vis-à-vis de l'autorité gouvernementale. À cause des changements constitutionnels de nombre d'états modernes en ce qui concerne la liberté religieuse, ce genre de gouvernement ecclésial n'est plus actuel dans la plupart des pays ayant des Églises luthériennes.

En ce qui concerne la participation des chrétiens à la guerre, les luthériens ont essayé de tirer les conséquences des terribles guerres du siècle dernier et du début de ce siècle. Leur nature, et en particulier leur capacité destructive, a changé au cours des derniers siècles. Et cela a eu des conséquences sur la question de savoir si un chrétien peut servir « sans péché » comme soldat, et si les distinctions faites par Luther entre la fonction qui est bonne et juste et la personne qui peut mal l'exercer (en faisant de mauvaises choses) sont encore soutenables. La technologie des armes continue à changer rapidement, et maintenant les guerres causent de tels dommages que les luthériens ont estimé nécessaire de revoir la question des « guerres justes ». En plus, il est devenu clair que les guerres ont leur propre « logique » et qu'elles créent des effets dévastateurs que personne ne peut prévoir ni vouloir. Aussi, même si une guerre pour défendre des innocents contre un agresseur cruel peut sembler « justifiée », les soldats peuvent y avoir une certaine culpabilité, indépendamment de leur mauvaise conduite.

Néanmoins, les luthériens aimeraient questionner les mennonites sur les conséquences éthiques de ne pas donner assistance en cas d'urgence. Par exemple, dans leur refus d'utiliser la violence létale pour défendre des gens innocents, ne se rendent-ils pas coupables de ne pas aider ceux qui en ont désespérément besoin, en particulier si, selon tout ce qu'on peut savoir, c'est la seule façon de sauver la vie des otages ou d'autres victimes ?

En même temps, les Églises luthériennes partagent aujourd'hui une grande diversité d'opinions, en ce qui concerne la participation des chrétiens à la guerre. Certaines d'entre elles peuvent être plus proches de la position mennonite même si leur raisonnement à ce propos s'exprime différemment. Aussi n'est-il plus possible pour les luthériens de condamner d'autres chrétiens pour leur refus d'utiliser la peine capitale sur la base de l'Article XVI.

Les différences d'accentuation persistent encore (par exemple, ce qui n'est qu'une position dans les Églises luthériennes peut être la position prédominante pour les mennonites, et être considérée par eux comme

une question de principe), comme la structure de pensée, l'argumentation théologique, l'utilisation de la Bible, la référence à Jésus-Christ comme exemple, etc.. Mais il n'est plus approprié pour les luthériens, pour exprimer ce que pense leur Église de la doctrine d'une autre, d'utiliser le mot « condamnation », en particulier de la manière dont ce mot est compris dans la Confession d'Augsbourg.

Le Baptême

L'Article IX de la Confession d'Augsbourg affirme : « Au sujet du baptême, elles (les Église parmi nous) enseignent qu'il est nécessaire au salut et que, au moyen du baptême, la grâce de Dieu est offerte, et qu'on a le devoir de baptiser les enfants qui, offerts à Dieu au moyen du baptême, sont reçus dans la grâce de Dieu. Elles condamnent les anabaptistes qui désapprouvent le baptême des enfants et qui affirment que les enfants sont sauvés sans être baptisés ». ¹² À ce propos, le texte allemand indique que « par ce baptême, ils sont remis à Dieu et lui deviennent agréables. » ¹³ Ainsi l'Article IX condamne deux opinions : 1) que le baptême des enfants est inacceptable ; et 2) que les enfants peuvent être sauvés sans baptême (une déclaration qui n'apparaît que dans le texte latin).

Dans « l'Union fraternelle de Schleithem » (1527), les anabaptistes résumèrent ainsi leur compréhension du baptême :

Le baptême doit être donné à tous ceux qui sont enseignés concernant la repentance et le changement de vie, et qui croient en vérité que leurs péchés ont été ôtés par le Christ, et à tous ceux qui veulent marcher dans la résurrection de Jésus-Christ et désirent être ensevelis avec Lui dans la mort pour qu'ils puissent ressusciter avec Lui, et à tous ceux qui le désirent et nous le réclament eux-mêmes dans ce sens. Par là se trouve exclu tout baptême d'enfants, la pire et première abomination du pape. Pour ceci vous avez le fondement et le témoignage de l'Écriture et de l'usage des apôtres. À cela nous voulons nous tenir simplement mais fermement et en être assurés. (Traduction Claude Baecher, *Michaël Sattler*).

Pour les anabaptistes du seizième siècle, le texte biblique le plus pertinent concernant le baptême est le commandement suprême. Jésus instruisit ses disci-

¹² Texte latin, p. 46 dans « La foi des Églises luthériennes ».

¹³ Idem, p. 47.

ples : « Allez dans le monde et prêchez la bonne nouvelle à toute la création... » (Matt. 28, 19), et « celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ». (Marc 16, 16). Ces paroles de Jésus disent clairement, selon eux, que prêcher et se repentir doivent précéder le baptême. Puisque, à leurs yeux, les enfants sont incapables de repentance et de foi, le baptême ne pourrait être donné qu'à ceux qui sont capables de s'engager en conscience à suivre le Christ comme un disciple.

Dans nombre de leurs écrits, les anabaptistes se réfèrent à 1 Jean 5, 6-12 pour décrire le baptême comme ayant trois éléments : un baptême de l'esprit ; un baptême d'eau ; et un baptême de sang. Le baptême d'eau est le signe extérieur d'une transformation préalable du croyant par laquelle le Saint Esprit l'a conduit à la repentance de son péché et lui a donné l'assurance du pardon et de la grâce de Dieu. L'engagement du baptême d'eau témoigne du baptême de l'Esprit et constitue l'affirmation publique que le croyant est prêt à donner et à recevoir conseil et admonition au sein de la communauté des croyants. Le baptême d'eau témoigne aussi publiquement du fait d'être prêt à recevoir un baptême du sang, en référence à la fois à la possibilité du martyre et au sacrifice d'abnégation et à la souffrance que ceux qui suivent Jésus peuvent anticiper.

Certes, un traitement systématique des compréhensions du baptême par les anabaptistes-mennonites demanderait une étude biblique et théologique plus approfondie, mais la plupart des mennonites d'aujourd'hui affirmeraient ceci :

1. L'annonce de l'Évangile, la repentance, la confession de la foi en Jésus-Christ, et un engagement public à vivre en disciple doivent précéder le baptême d'eau.
2. Le baptême est la réponse des baptisés à l'initiative de Dieu dans leurs vies ; il est une confession publique et un témoignage de l'action salvatrice du Saint Esprit dans la vie du croyant.
3. Selon l'enseignement du Christ et le témoignage du Nouveau Testament, le baptême de manière appropriée suit la repentance ; aussi ne doit-il être administré qu'à ceux qui ont pleinement conscience de l'engagement qu'ils prennent.
4. Le baptême marque l'incorporation du croyant dans l'Église du Christ par son intégration dans une église locale (une communauté ou assemblée).

5. Même si la foi du croyant ne peut pas être totalement évaluée par une autre personne, la communauté doit confirmer la demande de quelqu'un qui désire être baptisé en discernant les signes de sa conversion, de sa foi et de son engagement à vivre en disciple.
6. Le baptême sur confession de la foi lui permet d'être un acte volontaire et non subi ; il sauvegarde la liberté de conscience individuelle.
7. Les enfants naissent avec une disposition intérieure vers le péché, mais sont néanmoins incapables de discerner le bien et le mal, ni d'avoir une foi active. Ils sont donc innocents et sauvés par l'expiation du Christ (Rom. 5, 18).

Les Convictions communes des anabaptistes sur le plan mondial (2006) résumant ainsi tout cela : « Comme Église, nous sommes une communauté composée de ceux que l'Esprit de Dieu appelle à se détourner du péché, à reconnaître Jésus-Christ comme Seigneur, à recevoir le baptême sur confession de foi et à suivre le Christ dans leur vie ».

Aujourd'hui, les communautés mennonites ne sont pas toujours unies par rapport à leurs pratiques baptismales. Elles ont eu différentes attitudes, par exemple, à propos de l'âge approprié pour le baptême. Certains groupes n'étaient pas d'accord sur la façon biblique de baptiser (par aspersion, par effusion, par immersion) ; et toutes les communautés n'ont pas la même compréhension quant à la relation entre le baptême et le fait d'être membre de l'Église. Et peut-être le plus pertinent pour notre dialogue, certaines communautés membres de la CMM ne sont pas d'accord à propos du baptême des nouveaux membres qui avaient auparavant été baptisés enfants dans d'autres traditions. Dans ces domaines et dans d'autres, la pratique actuelle de quelques communautés mennonites peut être en désaccord avec la position théologique soulignée ci-dessus.

Les bases de la compréhension luthérienne du baptême peuvent être ainsi décrites :

« Qu'est ce que le baptême ? Il n'est pas une eau simple et nue, mais une eau saisie dans la Parole et le commandement de Dieu et, par là même, sanctifiée. »¹⁴ Ici, « Parole de Dieu » signifie à la fois le commandement de pratiquer le baptême (Matthieu 28, 19), et la promesse qui lui est liée, avec ses conséquences (Marc 16, 16).

¹⁴ Le Grand Catéchisme, Baptême, p. 393 dans « La foi des Églises luthériennes ».

Le baptême est essentiellement un acte de Dieu accompli par des actes et des paroles humaines. Aussi, dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, (Article XXIV, 18), Philippe Melanchthon indique : « le baptême, par exemple, est une œuvre que, pour notre part, nous n'offrons pas à Dieu, mais au contraire dans laquelle Dieu, c'est-à-dire le ministre agissant à la place de Dieu, nous baptise, et ici c'est Dieu qui offre et qui présente la rémission des péchés, conformément à la promesse (Marc 16, 16) : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé ». Dans *La captivité babylonienne de l'Église*, Luther développe cette relation entre l'acte humain de baptiser et l'action de Dieu.¹⁵

L'accent fortement mis par Luther sur ce que Dieu fait dans le baptême ne veut pas dire que la foi ne soit pas également importante. Au contraire, puisqu'elle est décisive pour le salut, « la foi a besoin de quelque chose qu'elle puisse croire, c'est-à-dire à quoi elle puisse se tenir et sur quoi elle puisse se fonder et prendre pied. »¹⁶ La foi ne crée pas ce en quoi une personne croit, mais dans le processus d'entendre et de voir, de percevoir et de recevoir, la foi croit en ce qui est donné à la personne : Dieu lui-même selon sa promesse, de façon audible et visible, ainsi offert au baptisé dans le baptême.

En même temps, la foi elle-même est indispensable au baptême. « La foi seule rend la personne digne de recevoir utilement l'eau salutaire et divine. En effet, puisque ces choses sont offertes et promises ici dans ces paroles avec l'eau et unies à l'eau, elles ne peuvent être saisies autrement que si nous les croyons de tout notre cœur. Sans la foi, le baptême ne sert de rien, bien qu'il soit, en lui-même, un trésor divin et surabondant. »¹⁷

Le baptême est un événement à un moment donné dans la vie d'une personne, mais le recevoir et en vivre est, pour un chrétien, la tâche de toute sa vie. Il y a une double réponse : a) puisque le baptême est la parole visible de la promesse de Dieu d'accueillir une personne dans la communion avec Lui et avec son Fils, et de pardonner tous les péchés du baptisé, croire en cette promesse est la première et principale réponse au baptême. Dieu conduit à cette réception du baptême dans la foi. C'est le Saint Esprit qui crée cette foi en nous par la promesse de Dieu, d'abord prononcée au baptême. b) En raison de la communion avec Dieu, la vie du baptisé paraît y être en contradiction ; ses désirs, envies, influences, pensées, paroles et actions contredisent souvent cette communion. Aussi la repentance va surgir : le rejet de ce qui

¹⁵ LW 36, p. 62 f.

¹⁶ Le Grand Catéchisme, Baptême, p. 394 dans « La foi des Églises luthériennes ».

¹⁷ Idem, p. 395.

s'oppose à Dieu, les regrets d'une telle situation, l'offre de sa vie à Dieu, en lui demandant d'être renouvelé, et la volonté de vivre selon Ses desseins. Cette double réponse au baptême donnera la structure de toute la vie chrétienne, du baptême à la mort. Au cours de la vie d'une personne, cette réponse peut changer, elle peut devenir plus forte, ou plus faible, ou elle peut même être oubliée ; néanmoins le baptême invite à une réponse de toute la vie.

Selon Luther, les enfants peuvent et doivent être baptisés puisque les chrétiens sont envoyés vers « tous les humains » et que la bénédiction des enfants par Jésus inclut la déclaration selon laquelle ils peuvent participer au royaume de Dieu (Marc 10, 13-16). Cela signifie que les enfants peuvent être sauvés. Ils sont même un modèle pour comment recevoir ce royaume : « En vérité je vous le déclare, qui n'accueille par le royaume de Dieu comme un enfant n'y entrera pas » (verset 15). Pour les luthériens cela montre que les enfants peuvent aussi avoir la foi, c'est-à-dire faire l'expérience de la confiance en Dieu. Lorsque des enfants sont baptisés, ils ne le sont pas seulement en référence à la foi de leurs parents et de leurs parrains et marraines. Car ceux ci prient Dieu de donner et nourrir la foi du nouveau baptisé. Cette foi doit grandir comme il grandit, il lui faudra l'annonce de l'Évangile, la catéchèse, et la vie chrétienne en communauté. Au cours de la vie, la foi de l'enfant baptisé peut grandir et se renforcer, ou elle peut diminuer et même disparaître.

Cette brève présentation des compréhensions mennonites et luthériennes du baptême fait apparaître une divergence significative qui invite à poursuivre le dialogue. En même temps, nous remarquons que plusieurs changements dans la vision luthérienne du baptême ont eu lieu depuis le seizième siècle. Dans certaines Églises membres de la FLM, par exemple, un nombre croissant de parents luthériens refusent le baptême de leurs enfants jusqu'à ce qu'ils soient assez âgés pour prendre eux-mêmes la décision d'être baptisés. Bien que la base théologique de cette pratique ne soit pas toujours explicite, ces parents semblent présumer que leurs enfants sont sauvés. En général les Églises luthériennes ne critiquent pas ces parents pour une pratique qui pourrait être comprise comme affirmant « que les enfants sont sauvés sans être baptisés » (CA IX, texte latin). D'autre part des parents, dans certaines Églises de la FLM, ne participent pas activement à la vie paroissiale et veulent pourtant que leurs enfants soient baptisés. Beaucoup de pasteurs sont peu disposés à baptiser ces enfants, lorsqu'aucune éducation chrétienne ni catéchèse ne leur seront sans doute dispensées, et les paroisses ne sont pas toujours capables ou prêtes à remplir ces tâches. Dans ces cas il semble préférable, pour ces pasteurs, de retarder le baptême.

Dans les relations actuelles entre mennonites et luthériens, nous reconnaissons une asymétrie dans la question concernant le baptême des nouveaux venus qui rejoignent nos Églises en venant d'une autre tradition. Alors que les luthériens, universellement, reconnaissent les baptêmes ayant eu lieu dans les Églises mennonites, celles-ci, en général, ne reconnaissent pas le baptême des enfants célébré dans les Églises luthériennes, et souvent demandent aux nouveaux venus qui ont été baptisés enfants d'être baptisés selon la pratique mennonite, ce que les luthériens considéreraient comme un rebaptême. En même temps, cependant, certaines Églises mennonites reconnaissent les baptêmes des enfants, au point de ne demander qu'une confession publique de la foi pour devenir membre, afin de compléter ce qui a pu manquer dans le « baptême d'eau » initial.

Mennonites et luthériens en sont d'accord : le baptême ne peut pas être considéré comme un événement isolé. Aussi la reconnaissance des baptêmes doit être vue de façon plus large, à savoir comment sa pratique est en rapport avec un ensemble de doctrines théologiques. Ces systèmes étant différents, les luthériens s'estiment incompris par les mennonites lorsque ceux-ci évaluent la pratique luthérienne du baptême selon leur propre système. Inversement, les mennonites s'estiment incompris des luthériens lorsque ceux-ci évaluent la pratique mennonite selon la leur. Cela est très douloureux pour les uns et les autres, car les convictions les plus profondes de leur foi semblent être en jeu et chacun peut aisément se sentir mal compris par l'autre.

Les membres de cette Commission d'études espèrent que ni le rejet anabaptiste-mennonite du baptême des enfants, ni la condamnation des anabaptistes dans l'Article IX ne resteront une question qui divise l'Église. Néanmoins, nous n'avons pas encore trouvé une façon de combler la division entre nos deux Églises en ce qui concerne leur doctrine et leur pratique du baptême. Il faut poursuivre le dialogue, peut être surtout entre les Églises membres de la CMM et de la FLM. Entre autre, ce dialogue devra étudier notre compréhension mutuelle de la relation entre l'action divine et la (ré)action humaine dans le baptême. Pour traiter ces questions, il faudra un travail biblique plus approfondi de notre compréhension du baptême, et que celle-ci soit placée dans un plus large contexte théologique.

4^e Partie

Se souvenir du passé, se réconcilier en Christ

Aller au-delà des condamnations

En pensant à l'avenir des relations entre luthériens et mennonites, il est clair que davantage de rapprochement entre nos deux Églises aura besoin qu'on reconnaisse non seulement les différences théologiques qui nous divisent encore, mais aussi les diverses façons dans lesquelles le passé continue à imprégner notre identité actuelle. Au cours du vingtième siècle, les luthériens ont oublié, ou peut-être même refoulé, l'essentiel de l'histoire des persécutions par les partisans de la Confession d'Augsbourg, pour seulement « redécouvrir » cette histoire grâce à la reprise des dialogues œcuméniques. Les mennonites, au contraire, ont généralement entretenu une mémoire plus active de cette partie de leur passé. Bien qu'ils aient souvent considéré Martin Luther comme une personnalité positive pour le renouveau de l'Église,¹ ils ont aussi vu dans l'histoire des persécutions par les autorités ecclésiastiques et civiles – tant protestantes que catholiques – un thème central de leur histoire. L'engagement à nous souvenir correctement, à l'avenir, de notre histoire commune peut, avec l'aide du Saint Esprit, contribuer à guérir cette portion du Corps brisé du Christ et offrir un témoignage authentique à la vérité accordée, par le Christ, dans la vulnérabilité et le pardon mutuels.

Cette portion du rapport a donc trois parties. Les premières sections indiquent la façon dont les réformateurs luthériens (dont Luther et Melanchthon) et leur enseignement, qu'ils ont compris comme soutenant les positions théologiques des Confessions luthériennes, furent impliqués dans la persécution des anabaptistes, et suggèrent les étapes dans lesquelles la Fédération luthérienne mondiale pourrait maintenant s'engager pour offrir une base nouvelle et plus

¹ Voir, par exemple, Walter Klaassen, "Das Lutherbild im Täufertum," dans : *Martin Luther: Leistung und Erbe*, ed. Horst Bartel, et al. (Berlin: Akademie-Verlag, 1986), 396-401 ou Irvin B. Horst, "Menno Simons: 'Luther Helped Me,'" dans : *Bibliotheca Dissidentium*, Nr. 3, ed. Jean-Georges Rott et Simon Verheus (Baden-Baden: Editions Valentin Koerner, 1987), 189-190. En 1850, Leonhard Weydmann, un pasteur mennonite de Monsheim, publia une biographie élogieuse de Luther avec pour titre *Luther: Ein Charakter- und Spiegelbild für unsere Zeit*.

solide à un dialogue continu avec la Conférence mennonite mondiale. Les sections suivantes traitent du rôle que le souvenir de la persécution a joué sur l'identité anabaptiste-mennonite, abordent plusieurs domaines dans lesquels les mennonites ont aussi été engagés, quoique involontairement, causant les divisions qui ont séparé nos Églises, et suggèrent de nouvelles étapes pour la Conférence mennonite mondiale. À partir de là, la conclusion propose plusieurs recommandations particulières à nos deux communions pour avancer sur un chemin de pardon et de réconciliation. Cette partie de notre rapport est dialogique, offrant des possibilités aux deux communions de parler l'une à l'autre sur la base de notre récit commun de l'histoire, afin de réfléchir sur l'importance de ces questions pour nos Églises aujourd'hui. Les membres luthériens de la Commission d'études ont donc écrit les sections 1 et 2 ci-dessous, et les membres mennonites les sections 3 et 4. L'introduction et la conclusion reflètent notre travail en commun.

1. L'intégrité de l'enseignement luthérien et la persécution des anabaptistes

Pour les membres luthériens de cette Commission, étudier à nouveau l'histoire des relations entre luthériens et mennonites devrait conduire les Églises luthériennes qui continuent à souscrire à la Confession d'Augsbourg, à considérer de façon nouvelle leur engagement à maintenir une « doctrine pure », et à se souvenir de la manière dont leurs ancêtres dans la foi ont persécuté les anabaptistes et ont même employé ladite Confession pour soutenir cette persécution. Ce problème est accentué par le fait que les confessions luthériennes elles-mêmes, et en particulier celle d'Augsbourg, concentrent leur condamnation sur les anabaptistes. Parce que les Églises de la Fédération luthérienne mondiale continuent à souscrire à ces confessions et confessent aujourd'hui leur foi à leur lumière, elles doivent trouver les moyens de surmonter ces condamnations sans pour autant ébranler l'autorité des confessions. À la différence d'autres Églises dont les confessions ont une signification davantage dans leur passé que dans le présent, les luthériens continuent à s'identifier avec leurs confessions de foi et à y trouver une partie de leur identité.

Lorsqu'aujourd'hui les luthériens étudient l'histoire de leurs relations avec les anabaptistes au seizième siècle et aux siècles suivants, ils éprouvent un profond regret et de la peine pour la persécution commise par leurs autorités et en particulier pour le fait que les réformateurs luthériens l'ont soutenu théologiquement. Ce qui est arrivé dans le passé ne peut pas être modifié.

Néanmoins, la présence du passé, nos mémoires, peuvent créer des changements. De nombreux mennonites ont une forte mémoire de ce qui est advenu à leurs ancêtres dans la foi. En écoutant leurs récits, nous pouvons comprendre comment la mémoire de leurs martyrs a formé leur identité. Souvent les luthériens n'ont pas reconnu leur complicité dans cette histoire, ou ils ont oublié ou même fait disparaître cette mémoire. Les luthériens prient Dieu de donner la guérison des mémoires dans leurs relations avec les mennonites, et ils s'engagent à y contribuer en luttant pour une juste mémoire.

Evidemment, les luthériens ont à remercier Martin Luther, Philippe Melancthon et les autres réformateurs pour beaucoup de choses, et spécialement pour avoir révélé la vérité libératrice de l'Évangile de Jésus-Christ, la doctrine de la justification par la grâce seule reçue par la foi, la distinction entre la loi et l'Évangile et entre les différents « usages » de la loi, la compréhension des sacrements comme moyens de grâce employés par le Saint Esprit, et la nette distinction entre l'Écriture et les traditions humaines. Les luthériens sont toujours engagés dans ces affirmations de la Réforme. Néanmoins, ils ont aussi pris conscience que dans certains aspects de leur travail les réformateurs ont pu faire erreur. Même s'ils ont fortement souligné la distinction entre Écriture et traditions humaines, ils partageaient avec leurs contemporains certaines convictions que les luthériens d'aujourd'hui considèrent contraires à l'Évangile. Ces convictions ont conduit beaucoup de réformateurs luthériens à soutenir la persécution des anabaptistes. Aujourd'hui, on peut aisément identifier quelques unes, en partie parce qu'elles ont généralement disparu de nos sociétés et de nos Églises. L'équité à l'égard des réformateurs demande, comme cela a été fait dans la Partie 2, que nous prenions soigneusement en considération leurs motivations et présuppositions afin de pleinement les comprendre. Mais les comprendre n'implique pas qu'on les excuse. L'exemple de Johannes Brenz montre qu'un réformateur luthérien du seizième siècle peut avoir défendu un point de vue qui rejetait, pour les anabaptistes, la persécution sévère et la peine capitale. Cela indique que la compréhension luthérienne du baptême ainsi que de la relation entre le chrétien et l'état ne conduit pas *par elle-même* à la persécution des anabaptistes. Par ailleurs, le fait que Luther et Melancthon connaissaient bien la position de Brenz accroît leur responsabilité pour leurs déclarations respectives.

Au seizième siècle, beaucoup de gens pensaient deux choses : qu'il y a un besoin d'unité au sein de l'Église, et qu'une communauté politique ne peut tolérer qu'une religion. En ce qui concerne la première, les réformateurs partageaient la conviction que cette unité était un don du Saint Esprit accordé à travers la Parole, et non imposé par une force politique. Cependant cela

n'a pas toujours empêché les luthériens d'essayer d'utiliser les pouvoirs de l'État pour parvenir à l'unité ecclésiale. En plus de cette attitude erronée, ils avaient une conviction prédominante à l'époque, à savoir que l'existence de différents groupes religieux conduirait inévitablement à une guerre civile et à la destruction de la communauté. Dans la perspective d'un état moderne, avec une société pluraliste comprenant différentes confessions et religions, ces idées semblent peu convaincantes. Mais le principe de la tolérance religieuse, puis la déclaration des droits humains et civils de liberté religieuse furent, en partie, le résultat des guerres de religions, surtout en Europe (avec des conséquences pour les États-Unis), lorsque l'uniformité religieuse ne pouvait plus être imposée par la force militaire. Avant que l'idée d'un droit civil de liberté religieuse ne prévale sur celle d'uniformité religieuse comme le *vinculum* ou obligation, qui maintient ensemble et en paix une société, la seconde idée sembla paradoxalement soutenir l'unité sociale, puisque l'existence même, dans l'Europe du seizième siècle, de *différentes* confessions (luthérienne, réformée et catholique romaine) conduisit en fait à de terribles guerres civiles et religieuses. Le fait que les liens avec Dieu d'une personne religieusement engagée sont plus forts qu'aucun lien ni aucune loyauté à l'égard des autorités temporelles ou des institutions de l'état soutint fortement la nécessité d'une telle uniformité. En même temps, les liens religieux étaient considérés comme unissant les gens entre eux plus fortement que d'autres liens, tandis que les différences religieuses semblaient plus fortes que les liens unificateurs des traditions humaines, de la culture, et des intérêts économiques. Même aujourd'hui, le phénomène de la religion civile ainsi nommée suggère que les états adoptent certains éléments « religieux » afin de soutenir la solidarité et la cohésion de leurs citoyens (mais sans avoir besoin d'utiliser des sanctions ni d'offrir des récompenses). Au seizième siècle, les autorités temporelles étaient convaincues qu'elles avaient à prendre des mesures pour éliminer les différences religieuses de leurs territoires, par égard pour la stabilité de leurs villes, principautés et royaumes.

Dans son traité *De l'autorité temporelle* (1523), Luther prit une position différente de celle que lui et Melanchthon défendront plus tard en 1536. Dans la seconde partie de ce traité, souvent cité par les anabaptistes du seizième siècle et au début loué par Melanchthon, Luther souleva la question de l'autorité temporelle. Il en souligna l'importance : « Il nous faut maintenant apprendre jusqu'où s'étend son bras (de l'autorité temporelle) et combien largement sa main s'allonge, de crainte qu'ils aillent trop loin et empiètent sur le royaume et le gouvernement de Dieu. C'est essentiel pour nous de savoir cela, car là où l'étendue est trop grande, une blessure

intolérable et terrible s'ensuit ». ² Luther ensuite définit clairement les limites de l'autorité temporelle :

Le gouvernement temporel a des lois qui ne concernent que la vie, la propriété et les affaires extérieures sur la terre, car Dieu ne peut ni ne veut permettre à quiconque, sinon à lui-même, de régner sur l'âme. Aussi lorsque l'autorité temporelle s'autorise à prescrire des lois pour l'âme, elle empiète sur la gouvernance de Dieu et ne fait que tromper et détruire les âmes. Nous voulons dire cela si clairement que chacun le comprendra, et que nos excellents seigneurs, les princes et les évêques, verront combien ils sont des fous quand ils s'efforcent de contraindre des gens, par leurs lois et leurs commandements, à croire ceci ou cela. ³

Luther proposa plusieurs arguments pour cette déclaration : « Personne ne pourra ni ne peut inspirer l'âme », a-t-il écrit « sauf s'il est capable de montrer le chemin du ciel ; mais cela personne ne le peut, seulement Dieu. Aussi, en ce qui concerne le salut des âmes, rien sinon la parole de Dieu ne pourra être enseigné et accepté. » ⁴ Luther fait aussi référence à Matthieu 10, 28, qui affirme que le gouvernement temporel peut seulement détruire le corps. Aussi le domaine de son autorité ne s'étend pas à l'âme. ⁵ De plus, puisque Dieu seul est capable d'examiner le cœur de l'être humain, il peut seul commander l'âme. « Car la foi est un acte libre, auquel personne n'est obligé. C'est vraiment une œuvre de Dieu dans l'esprit, et non quelque chose qu'une autorité extérieure devrait imposer ou créer. D'où la phrase commune, qu'on trouve aussi chez Augustin, « Personne ne peut ni ne doit être forcé de croire. » ⁶

Poursuivant un argument qui apparaîtra aussi dans le traité de 1536, Luther affirma que les anabaptistes ne devraient pas être obligés de croire ce que les réformateurs considéraient comme étant juste ; il faudrait seulement les empêcher de répandre leur hérésie.

À nouveau, vous dites : « Le pouvoir temporel n'oblige pas les hommes à croire ; il doit simplement s'assurer que personne ne trompe les gens par une fausse doctrine ;

² LW 45 : 104.

³ LW 45 : 105

⁴ LW 45 : 106.

⁵ « L'âme » signifie l'être humain en relation avec Dieu, en contraste avec ses relations avec d'autres êtres humains ou avec lui-même.

⁶ LW 45 : 108, voir d'Augustin, *Contra litteras Petilianii* II, 184 (J.-P. Migne, ed., **Patrologia Latina** (Paris, 1861) 43, 315).

sinon, comment les hérétiques pourraient-ils être maîtrisés ? » Réponse : cela, les évêques doivent le faire ; c'est un rôle qui leur est confié, et non aux princes. L'hérésie ne peut jamais être maîtrisée par la force. On devra s'attaquer au problème d'une autre façon, car on doit s'opposer à l'hérésie autrement qu'avec l'épée. C'est la parole de Dieu qui doit mener le combat. Si elle ne réussit pas, certainement le pouvoir temporel ne réussira pas non plus, même s'il devait couvrir le monde de sang. L'hérésie est une question spirituelle que vous ne pouvez pas mettre en pièces avec le fer, consumer par le feu, ou noyer dans l'eau. Seule la parole de Dieu le peut, comme Paul le dit dans II Corinthiens 10 (4-5).⁷

Ces arguments, qui peuvent encore avoir de l'importance aujourd'hui, suggèrent que la théologie de Luther a des éléments capables de soutenir le droit civil de la liberté religieuse. Aussi les luthériens, simplement par le fait de vivre dans un état moderne, n'ont pas à penser que le droit civil contredit leurs principes théologiques fondamentaux. Au contraire, les développements politiques modernes peuvent même avoir aidé le luthéranisme à mettre en valeur la première compréhension de Luther sur la façon dont les chrétiens devraient lutter « contre l'hérésie » : « La Parole de Dieu, cependant, éclaire le cœur, et ainsi toutes les hérésies et erreurs disparaissent du cœur de leur plein accord ». ⁸

Il advint que Luther fut obligé de reconnaître que la Parole de Dieu n'éradique pas forcément « toutes les hérésies et erreurs... du cœur. » Au contraire, beaucoup comprirent cette Parole différemment de lui, et continuèrent à l'entendre à leur manière. Cependant si la Parole de Dieu est claire et sans ambiguïté, et si elle éclaire le cœur, alors il sembla à Luther que ceux qui l'entendent de façon incompatible avec sa compréhension le font seulement par entêtement ou même à cause de l'œuvre du diable. Pour lui, il était donc concevable de faire appel aux autorités temporelles pour intervenir et arrêter la diffusion de telles « hérésies » comme celles des anabaptistes.

Mais les derniers arguments et le comportement de Luther n'ont pas contredit les affirmations de son traité *De l'autorité temporelle*. Ainsi, selon le texte du Petit Catéchisme, il confesse :

« Je crois que je ne puis, par ma raison et mes propres forces, croire en Jésus-Christ, mon Seigneur, ni venir à lui. Mais que le Saint Esprit m'a appelé par l'Évangile, qu'il m'a éclairé de ses dons, m'a sanctifié et m'a maintenu dans la

⁷ LW 45 : 114.

⁸ LW 45 : 115.

vraie foi, de même qu'il appelle, assemble, éclaire et sanctifie toute la Chrétienté de la terre et la maintient, en Jésus-Christ, dans l'unité de la vraie foi. »⁹

Si tout cela est l'œuvre du Saint Esprit, alors les autorités temporelles ne peuvent jouer aucun rôle pour préserver la vraie foi.

Aussi les luthériens, aujourd'hui, regrettent sérieusement que Luther et Melanchthon n'aient pas continué à s'en tenir à l'idée des limites du gouvernement temporel que Luther avait si clairement expliquée en 1523. Même si nous ne serons jamais capables, au cours de cette vie terrestre, de réconcilier toutes les compréhensions conflictuelles de la foi chrétienne, il est clair que résoudre ce problème en faisant appel à l'intervention des autorités de l'état dans les questions de foi ou en l'acceptant doit être rejeté à tout jamais.

Les arguments de Luther étaient également pertinents en ce qui concerne la deuxième conviction qu'il partageait avec ses contemporains, à savoir l'idée que ceux qui commettent le blasphème encourent la peine capitale. Dans l'Europe des seizième et dix-septième siècles, princes et magistrats craignaient que des actes blasphématoires laissés impunis attirent la colère de Dieu, qui pourrait punir un pays ou une ville par la peste, la famine, le tremblement de terre, etc. Les gouvernements se sentirent obligés de faire juger les gens accusés de blasphème pour éviter que de telles catastrophes ne se produisent sur leurs terres.

Bien qu'il n'y ait pas de rapport direct entre rejeter la compréhension anabaptiste du baptême et la déclarer blasphématoire, plusieurs réformateurs luthériens ont soutenu que les compréhensions anabaptistes du baptême étaient blasphématoires et donc exigeaient une punition. Néanmoins, une question restait posée, celle de savoir si les réformateurs luthériens pourraient justifier théologiquement l'action des gouvernements temporels contre ces blasphémateurs. Dans le document de 1536, Melanchthon fit référence au second commandement (« quiconque déshonore le nom de Dieu ne restera pas impuni ») et à Lévitique 24, 16 (« Celui qui blasphème le nom du Seigneur sera mis à mort »), des arguments dont Luther s'était déjà servi dans son commentaire du Psaume 82.¹⁰ Ce fut la deuxième étape prise par les réformateurs. Les deux décisions – assimiler le baptême anabaptiste au blasphème et faire appel aux autorités séculières pour punir les blasphémateurs – ont contribué au soutien théologique de la persécution anabaptiste.

À nouveau, cette série d'arguments est très surprenante quand on la compare à ce que Luther écrivit de manière explicite dans son pamphlet de

⁹ P. 306 dans « La foi des Églises luthériennes ».

¹⁰ Voir LW 13 : 62.

1525 *Comment les chrétiens devraient considérer Moïse*. Ce texte, basé sur un sermon prononcé en août 1525 peu après la Guerre des Paysans, était dirigé contre ceux dénommés « enthousiastes » qui faisaient appel directement à la loi de Moïse. Mais là Luther affirma nettement que la loi de Moïse :

ne nous engage plus, car elle a été donnée seulement au peuple d'Israël, qui l'a acceptée pour lui-même et ses descendants, alors que les Gentils en étaient écartés. C'est vrai que les Gentils avaient certaines lois en commun avec les Juifs, telles que celles-ci : il y a un seul Dieu, personne ne doit faire du mal à son prochain, ni commettre adultère ou tuer ou voler, et d'autres semblables. C'est écrit naturellement dans les cœurs ; ils ne l'ont pas entendu directement du ciel, comme ce fut le cas des Juifs. C'est pourquoi tout ce texte ne concerne pas les Gentils. Je dis cela à cause des enthousiastes.¹¹

Néanmoins, une décennie plus tard, Luther et Melanchthon firent la chose même pour laquelle Luther avait critiqué les enthousiastes : ils basèrent leurs arguments directement sur une citation de la loi mosaïque, sans prouver que la même action contre les blasphémateurs prescrite dans cette loi pouvait s'appliquer à leur époque.

Le postulat selon lequel les gouvernements temporels devraient punir les blasphémateurs, même par la peine capitale, était profondément ancré dans les esprits et les cœurs des gens, durant le Moyen Âge et la Réforme. Néanmoins, Luther a proposé de bons arguments pour ne pas suivre ce raisonnement. Ainsi, nous voyons à nouveau que le soutien théologique apporté par Luther et Melanchthon à la persécution des anabaptistes n'était pas forcément au centre de leur théologie ; au contraire, il la contredisait. Mais plus tard les deux réformateurs fournirent un raisonnement théologique pour cette persécution, qui eut de terribles conséquences pour les anabaptistes. Puis, lorsque la Confession d'Augsbourg devint de plus en plus une norme pour mesurer l'enseignement correct et l'hérésie, elle aussi contribua à cette persécution.

Aujourd'hui, les luthériens regrettent que Luther et Melanchthon aient été tellement engagés dans ces opinions largement répandues à leur époque qu'ils causèrent du tort aux anabaptistes et ne s'en tinrent pas, de manière plus cohérente, à leurs propres points de vue. Cependant ces circonstances autorisent les luthériens d'aujourd'hui à adhérer pleinement à ce que Luther a compris de l'Évangile du Christ, mais *en même temps* à rejeter vigoureusement et sans réserve tout argument favorable à la persécution des anabaptistes.

¹¹ LW 35 : 64.

Un troisième aspect des arguments de Melanchthon et Luther contre les anabaptistes concerne l'accusation de sédition. Il peut sembler surprenant que des théologiens s'en soient servis, puisque les autorités politiques étaient les juges qualifiés pour cela. Et, en fait, certains princes et magistrats luthériens furent beaucoup plus modérés sur cette question que les réformateurs eux-mêmes. Luther et Melanchthon affirmèrent que, puisque les anabaptistes ne croient pas que de vrais chrétiens peuvent servir comme magistrats ou princes ni dans aucune responsabilité politique, ils avaient en fait délégitimé théologiquement l'autorité de l'état. Par contraste avec les autorités politiques les réformateurs refusèrent de reconnaître que la plupart des anabaptistes étaient prêts à obéir aux autorités (sauf pour prêter serment et servir comme soldats), et croyaient que les institutions politiques étaient vraiment établies par Dieu (Romains 13), mais en dehors de l'« ordre de la perfection » dans lequel les chrétiens devaient vivre (voir Matthieu 5, 39). Car prêter serment était un élément décisif pour le fonctionnement des sociétés européennes au seizième siècle, et refuser de le faire était considéré comme une façon de s'exclure de la société. Cependant des théologiens comme Melanchthon développèrent des arguments à partir de principes généraux et abstraits. Ils n'avaient pas une situation concrète à l'esprit, mais posaient la question de savoir ce qu'il adviendrait si les convictions anabaptistes « étaient généralement acceptées ». « Alors », écrivit Melanchthon, « seraient abolis la magistrature, le serment, la propriété privée, etc. » (voir plus loin Annexe 1). Aussi « ils (les anabaptistes) sont-ils des destructeurs directs du gouvernement civil ». Pour que celui-ci se préserve, il doit punir ceux qui partagent ces convictions et les expriment publiquement.

Aussi Melanchthon ne considérait pas seulement les actes de désobéissance comme séditieux, mais aussi certaines convictions théologiques relatives aux institutions d'une communauté politique. Bien que cette logique soit complètement étrangère à la compréhension moderne du droit à la liberté d'expression, néanmoins, dans une communauté politique de gens qui se considèrent tous comme chrétiens, elle a d'importantes conséquences sur la façon dont cette communauté et ses institutions seront expliquées théologiquement. Et donc l'insistance de Melanchthon sur le fait que les convictions des anabaptistes à ce sujet « ne sont pas seulement des questions de foi, mais sont directement, de leur part, une menace évidente pour le gouvernement civil » est quelque peu compréhensible. Néanmoins, on peut aussi se demander pourquoi les réformateurs luthériens semblent ne pas avoir eu davantage confiance dans leur propre compréhension théologique du gouvernement politique comme étant bien enracinée dans l'Écriture et convaincante pour leurs contemporains. Et

pourquoi ils étaient si désireux de faire appel à des mesures coercitives pour éliminer une position théologique fautive à leurs yeux.

Un autre aspect de ce débat émane de l'explication bien connue du huitième commandement (« Tu ne témoigneras pas fausement contre ton prochain ») dans le Petit Catéchisme de Luther : « Nous devons craindre et aimer Dieu, afin de ne pas mentir à notre prochain, de ne pas le trahir, le diffamer ou le calomnier ou de ruiner son bon renom ; mais de l'excuser, de dire du bien de lui et de tourner tout à son avantage. »¹² Malheureusement, les réformateurs luthériens ne semblent pas avoir toujours appliqué cette interprétation du commandement dans leur combat contre les anabaptistes. Au contraire, ils les ont condamnés dans la Confession d'Augsbourg et accusés de blasphème ou de sédition, montrant même très souvent qu'ils n'avaient pas beaucoup d'informations précises sur les anabaptistes et leurs différentes convictions. Dans le Grand Catéchisme, Luther dit que son commentaire sur le huitième commandement fait référence à des péchés commis en privé.

Mais si le péché est entièrement public, au point que le juge, et tout un chacun, en a connaissance, tu peux, sans pécher, éviter et abandonner le coupable comme un homme qui s'est avili lui-même, et, de plus, témoigner publiquement contre lui. En effet, quant à ce qui est public et au grand jour, il ne saurait y avoir de médisance ni de faux jugement ni de faux témoignage [...] Car lorsque le péché est public, il sied qu'un châtement, public également, s'ensuive, afin que chacun sache s'en garder.¹³

Plusieurs aspects de cette déclaration de Luther posent question. Comme lui-même l'a reconnu à propos de ses écrits, de tels livres, pamphlets et déclarations publiques peuvent être mal compris, mal interprétés, sortis de leur contexte, exagérés ou supprimés. Aussi, même en ce qui concerne des déclarations publiques, « médisance, faux jugement ou faux témoignage » peuvent et doivent apparaître assez souvent. Même si l'on estime – comme le pensent Luther et les anabaptistes – qu'une pure doctrine peut être reconnue et exprimée, il ne s'en suit pas que les théologiens peuvent correctement comprendre et évaluer les doctrines qui s'opposent aux leurs et proposer des mesures appropriées en ce qui concerne leurs adversaires. Dans leurs déclarations sur les anabaptistes, Luther et Melancthon n'ont pas montré qu'ils prenaient au sérieux la possibilité qu'ils puissent se tromper dans leur perception des enseignements anabaptistes, et que des raisons particulières ou d'étranges

¹² P. 305 dans « La foi des Églises luthériennes ».

¹³ P. 365, *idem*.

émotions pourraient jouer un rôle dans leur capacité à juger, ou même que l'on pourrait pécher « en pensée, en parole et en actions » tout en défendant la pure doctrine. Il est vrai que Luther ne pouvait pas éviter d'entrer en conflit avec l'Église catholique romaine, et plus tard avec d'autres groupes, à propos de la pure compréhension de l'Évangile. Néanmoins, lutter pour la vérité de l'Évangile est un engagement humain qui n'est jamais complètement exempt d'erreur ou de péché. Comme Luther lui-même en témoigne, même les bonnes œuvres d'une personne justifiée ne sont pas exemptes de péché.

Aujourd'hui, les luthériens regrettent profondément le manque de prise en compte de cette dimension dans les déclarations de Luther et Melanchthon concernant les anabaptistes. La constatation dans la 3^e Partie de ce document (que certaines des condamnations des anabaptistes contenues dans la Confession d'Augsbourg n'ont jamais été appliquées aux anabaptistes, en tout cas à ceux ainsi dénommés) pourrait aussi être considérée comme une sérieuse violation du commandement de ne pas porter un faux témoignage.

Pour sûr, comme indiqué dans la 2^e et la 3^e Parties, la Confession d'Augsbourg s'adressait aux autorités impériales et pas directement aux anabaptistes ni à leur compréhension de la foi chrétienne. Néanmoins, puisque l'opposition catholique romaine associait les réformateurs à l'anabaptisme, plusieurs articles de la Confession ont tenté de clarifier la confession de foi des réformateurs, en opposition à celle des anabaptistes, dont la pratique du « rebaptême » a été jugée comme transgressant la loi impériale et donc comme étant un délit majeur. À plusieurs reprises – par exemple CA V, VIII, XII, XVII et XXVII – les rédacteurs de la Confession d'Augsbourg ont rejeté les points de vue presque jamais associés ni à l'époque, ni de nos jours à la majorité des anabaptistes. En fait les réformateurs montrèrent très peu de savoir quant aux vraies positions des anabaptistes sur ces questions. Aussi les luthériens d'aujourd'hui ont-ils déclaré à juste titre que ces condamnations n'existent plus entre eux et les Églises anabaptistes-mennonites.¹⁴ Cependant les condamnations dans CA IX (sur le baptême) et CA XVI (sur les institutions civiles) restent des domaines centraux de désaccord théologique entre nos Églises, comme clairement indiqué dans la 3^e Partie.

Si les désaccords et les condamnations étaient restés seulement théologiques, l'histoire des relations entre les Églises anabaptistes et les luthériens aurait été très différente de ce qui a été décrit ci-dessus. Mais ce récit de notre histoire commune a montré à quel point non pas tous mais beaucoup de théologiens luthériens (y compris Martin Luther et Philippe Melanchthon)

¹⁴ Voir, par exemple, les dialogues nationaux et les déclarations des Églises en Allemagne et aux États-Unis.

ainsi que leurs princes (dont les dirigeants de la Saxe) en vinrent à préconiser la persécution, la torture physique et même la peine capitale pour les anabaptistes qui avaient des positions différentes des leurs, comme en témoignait la Confession d'Augsbourg. Il est certain que l'existence persistante de différences théologiques entre d'une part les anabaptistes, et d'autre part les théologiens et princes de la Confession d'Augsbourg, entraîna des réponses différentes de la part des luthériens du seizième siècle. Mais malheureusement le résultat de ces différences conduisit parfois à la persécution et à la mort, lorsque non seulement la loi impériale mais aussi les enseignements de la Confession d'Augsbourg étaient utilisés pour justifier une telle punition.

C'est en particulier dans le mémorandum commun de 1536 de la faculté de théologie de Wittenberg que nous voyons comment ces accusations de sédition et de trahison étaient mêlées avec celle de blasphème. C'est cette relation, qui n'a jamais obtenu l'approbation de tous les pasteurs et princes luthériens de cette époque – que les luthériens d'aujourd'hui répudient. Ils doivent fournir de claires alternatives, au sein de leur propre tradition, pour interpréter les textes bibliques utilisés par les réformateurs pour justifier cette persécution. Par exemple, les vies des rois d'Israël ou la foi des dirigeants des Gentils peuvent finalement être accomplies en Christ mais ne doivent pas être employées sans distinction comme des modèles de foi pour les magistrats chrétiens ultérieurs. Aujourd'hui, les luthériens peuvent donc aussi répudier la façon dont, afin de défendre un pur enseignement, leurs ancêtres spirituels ont excusé la persécution dans les années 1530, et dans les années 1550, y ont même associé la Confession d'Augsbourg.

2. Regarder vers l'avenir : aller au-delà des condamnations

Ce qui précède a aidé les participants luthériens à reconnaître où Luther et Melancthon se sont trompés à propos des anabaptistes et à décrire plus précisément ce que les luthériens regrettent profondément aujourd'hui au sujet des relations luthéro-anabaptistes du passé. Mais il ne semble pas suffisant de seulement regretter les souffrances des anabaptistes. La façon chrétienne de traiter de la culpabilité est de demander pardon. Mais il y a de sérieuses objections à cette demande. Les luthériens d'aujourd'hui peuvent-ils demander pardon pour le mal fait par leurs ancêtres spirituels aux anabaptistes ? Et les mennonites d'aujourd'hui peuvent-ils pardonner quelque chose dont leurs ancêtres spirituels ont eu à souffrir il y a des centaines d'années ? D'autre part, chacune des deux confessions a un profond sens de solidarité avec ses ancêtres

spirituels. Les luthériens aujourd'hui sont très reconnaissants pour l'enseignement de l'Évangile qu'ils ont reçus de Martin Luther, et ils sont toujours liés à sa compréhension de la Parole de Dieu, en particulier telle qu'elle s'exprime dans la Confession d'Augsbourg et d'autres documents confessionnels luthériens. Mais les luthériens actuels se sentent aussi responsables pour critiquer les « mauvais côtés » des idées et des actions des réformateurs, en particulier parce que les descendants des victimes ne les ont pas oubliés. Quand les mennonites lisent et méditent le « Miroir des Martyrs » ou d'autres livres semblables, ils s'identifient à leurs ancêtres et ressentent leurs souffrances.

Ainsi les luthériens, à l'exemple des exilés qui étaient de retour dans Néhémie 9, osent demander pardon pour le mal que leurs ancêtres du seizième siècle ont fait aux anabaptistes, pour avoir oublié ou ignoré cette persécution dans les siècles suivants, et pour toutes les caricatures peu appropriées, trompeuses et blessantes des anabaptistes et mennonites dus à des auteurs luthériens, dans des publications populaires et universitaires, jusqu'à l'époque actuelle. Les luthériens osent demander pardon parce qu'ils savent que finalement c'est Dieu seul qui pardonne les péchés. Sa Parole affirme : « Quand nous étions ennemis, nous avons été réconciliés avec Dieu par la mort de son Fils » (Romains 5, 10). « C'était Dieu qui en Christ réconciliait le monde avec lui-même, ne mettant par leurs fautes au compte des hommes, et mettant en nous la parole de réconciliation. » (2 Corinthiens 5, 19). Que puisse aussi devenir vrai pour les luthériens et les mennonites ce que l'épître aux Éphésiens dit des Gentils et d'Israël : « Christ est notre paix ; de ce qui était divisé, il a fait une unité. Dans sa chair, il a détruit le mur de séparation : la haine » (Éphésiens 2, 14). La réconciliation avec Dieu et entre mennonites et luthériens est, du commencement à la fin, seulement possible et réelle en Jésus-Christ par la puissance du Saint Esprit. Luthériens et mennonites ont sans cesse un rappel de cette réconciliation de l'humanité avec Dieu dans leur prière quotidienne : « Pardonne-nous nos offenses, comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés ». En ce sens, les luthériens aujourd'hui demandent le pardon pour le mal que les luthériens ont fait aux anabaptistes et aux mennonites depuis l'époque de la Réforme. Ils adressent leur demande de pardon au Christ dans les mains duquel, comme ils le croient, sont à la fois les martyrs anabaptistes et les réformateurs, princes et magistrats luthériens, et dans cette perspective ils demandent aussi le pardon à leurs frères et sœurs mennonites.

Les premières étapes importantes pour un rapprochement œcuménique passent par la reconnaissance du mal qu'un groupe de chrétiens a pu faire à un autre groupe dans le passé, et par le désir de recommencer à écouter et à apprécier le témoignage rendu par l'autre à l'Évangile. Mais la répudiation de la conduite

passée et une plus juste compréhension des croyances anabaptistes du seizième siècle ne sont pas les seuls fruits d'une telle lecture de notre histoire commune et d'une analyse de nos confessions de foi. Il n'est plus question de se redire, de façon sélective, l'histoire des relations luthériennes avec les Églises anabaptistes et mennonites. Nous avons davantage à apprendre les uns des autres quant à la centralité du baptême et de la foi chrétienne, et aux relations entre les chrétiens et leurs sociétés. Les luthériens ont aussi été convaincus de rejeter toutes les tentatives d'utiliser les moyens coercitifs de l'état pour marginaliser ou même persécuter un autre groupe religieux et ainsi de répudier l'utilisation à cette fin, autrefois, des condamnations de la Confession d'Augsbourg. Déjà dans la Préface de *La Formule de Concorde*, les luthériens rejetaient explicitement l'utilisation des confessions de ce livre contre les Églises réformées persécutées en France.¹⁵

Ce récit commun de notre histoire invite les luthériens à ne pas baser sur des positions théologiques et politiques très défectueuses du passé leur relation actuelle avec les anabaptistes-mennonites ni leur engagement à se réconcilier avec eux, maintenant et dans l'avenir, C'est désormais évident qu'utiliser l'état pour promouvoir ou défendre l'enseignement luthérien et persécuter ceux qui partageaient des croyances opposées a souvent eu d'horribles conséquences. À la lumière de cette histoire tragique, et reconnaissant les caprices de l'histoire, les luthériens doivent cependant continuer à réfléchir à la meilleure façon d'empêcher leur confession de foi de ne jamais redevenir un prétexte théologique ou légal pour punir d'autres croyants à cause de leur foi. Les luthériens connaissent mieux maintenant l'histoire de cette persécution, et jusqu'à quel point elle fut basée sur la Confession d'Augsbourg et ses enseignements, et fut approuvée par plusieurs de ses plus importants théologiens. En conséquence, les Églises de la Fédération luthérienne mondiale doivent voir comment pleinement reconnaître leur complicité historique dans cette persécution perpétrée contre les ancêtres spirituels des Églises de la Conférence mennonite mondiale, et comment demander adéquatement pardon pour ces actions. Nous demandons à la Fédération luthérienne mondiale d'intervenir sur ces questions d'une manière opportune.

3. Les souvenirs mennonites des persécutions anabaptistes par des protestants

Lorsque les membres mennonites de la Commission d'études réfléchissent à ces questions, ils se souviennent que dans le récit mennonite actuel de l'histoire,

¹⁵ Voir la Préface du Livre de Concorde.

les anabaptistes étaient intègres, de sincères disciples de Jésus inspirés par une lecture nouvelle de l'Écriture et par l'action du Saint Esprit pour vivre selon les enseignements du Christ selon le modèle de l'Église primitive. Contrairement à la violente réponse qu'ils ont provoquée, leurs pratiques spécifiques – le baptême des croyants, la séparation de l'Église et de l'État, le rejet du serment et de l'épée, le partage des biens terrestres – ne posait, dans cette perspective mennonite, aucune menace à l'ordre politique. En même temps, 2 000 à 3 000 anabaptistes furent exécutés entre 1525 et 1550, et des milliers d'autres torturés, emprisonnés ou forcés de s'enfuir de leurs demeures, et leurs biens confisqués.¹⁶ Au cours des siècles suivants, les anabaptistes et leurs descendants mennonites, huttérites et amishs vécurent en marge de la société européenne, avec souvent l'interdiction de construire des églises ou de faire du prosélytisme, sujets à une vaste gamme « d'impôts de tolérance » arbitraires et souvent obligés de déménager selon les lubies des princes ou des autorités ecclésiastiques protestantes.

Dès les débuts du mouvement, les anabaptistes virent dans leur persécution une confirmation de ce qu'ils étaient de fidèles disciples chrétiens. « Les vrais chrétiens » écrivit Conrad Grebel en automne 1524, « sont des agneaux parmi les loups ... et doivent être baptisés dans l'angoisse et l'affliction, la tribulation et la persécution, la souffrance et la mort. »¹⁷ Ceux qui suivent le Christ, enseignait-on, devraient s'attendre à une opposition du monde. Et pour beaucoup la souffrance était un signe concret de la fidélité chrétienne.¹⁸ Au cours des siècles, les récits de souffrance fidèle, rapportées dans de nombreux pamphlets, cantiques et gravures, devinrent une composante essentielle de l'identité anabaptiste-mennonite.

En 1660, par exemple, un pasteur mennonite hollandais du nom de Thieleman van Braght compila ces récits de martyre dans un énorme volume de 1 300 pages.¹⁹ Connu comme *Le Miroir des Martyrs*, ce livre comprend deux parties :

¹⁶ Pour une vue d'ensemble du martyre anabaptiste, en particulier en comparaison avec les martyres catholiques et protestants, voir Brad Gregory, *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), 197-249.

¹⁷ Harder, *Sources of Swiss Anabaptism*, 290. Les anabaptistes décrivaient souvent le baptême comme un événement en trois étapes : le baptême intérieur de l'esprit, suivi du baptême externe de l'eau, qui était ensuite scellé pour le vrai chrétien par un troisième baptême, celui du sang.

¹⁸ Nulle part cela n'est aussi clair que dans les cantiques conservés dans l'*Ausbund*, dont beaucoup sont des ballades de martyrs ou des chants d'encouragement au milieu de persécutions. Le *Ausbund* a été imprimé une douzaine de fois en Europe et est toujours utilisé dans le culte des Amish de l'ancien Ordre. Voir aussi Ethelbert Stauffer, "The Anabaptist Theology of Martyrdom," *MQR* 19 (juillet 1945), 179-214; Alan Kreider, "The Servant is Not Greater Than His Master: The Anabaptists and the Suffering Church," *MQR* 58 (janvier 1984), 5-29; et C. J. Dyck, "The Suffering Church in Anabaptism," *MQR* 59 (janvier 1985), 5-23.

¹⁹ Thieleman J. van Braght, *The Bloody Theater, or, Martyrs' Mirror Compiled from Various Authentic Chronicles, Memorials, and Testimonies*, traduit en anglais par Joseph F. Sohm, 15ème ed. (Scottsdale, PA: Herald Press, 1987).

une chronique des martyrs chrétiens, siècle par siècle, commençant avec le Christ lui-même, qui relate l'histoire de l'Église du point de vue des dissidents persécutés pour soutenir le baptême d'adulte et le chrétien sans défense ; suivie par une longue série de récits, de lettres et de littérature religieuse en lien avec les martyres anabaptistes du seizième siècle. Les récits, illustrés par des gravures en taille-douce qui parurent en 1685 dans la seconde édition, fournirent aux générations suivantes des exposés dramatiques et mémorables de la fidélité chrétienne au milieu de la souffrance : par exemple, l'image d'Anneken Jans confiant son enfant à des spectateurs lorsqu'elle va être exécutée ; ou les lettres émouvantes de Maeyken Wens intercédant, avec ses enfants, pour rester fidèles au Christ et aimer leurs ennemis malgré ses souffrances ; ou la description de Simon l'Épicier refusant de s'incliner sur la place du marché, devant le calice élevé par l'évêque, et le récit de sa mort par le feu qui s'en suivit. Le personnage archétype dans *Le Miroir des Martyrs*, venant après le Christ, est Dirk Willems.²⁰ Emprisonné en 1569 pour sa foi, il parvint à s'échapper de sa cellule et à s'enfuir à travers un étang couvert de glace. Un soldat le poursuivit mais, à cause de la lourdeur de ses armes, il s'enfonça dans la glace et appela désespérément à l'aide. Une gravure à l'eau-forte de cette histoire montre Willems revenant pour aider son poursuivant qui se noyait à sortir des eaux glacées. Malgré sa compassion, Willems a été à nouveau arrêté et est mort sur le bûcher.

Aujourd'hui, bien sûr, la plupart des mennonites vivent dans une situation totalement différente de celle de leurs ancêtres spirituels du seizième siècle. Mais pour beaucoup les histoires de martyre continuent à être une source vivante et importante de leur identité. L'édition anglaise du *Miroir des Martyrs*, imprimée une vingtaine de fois au cours du siècle écoulé, continue à être vendue chaque année à plusieurs milliers d'exemplaires. La gravure à l'eau-forte de Dirk Willems sauvant son ennemi est sans nul doute aujourd'hui l'iconographie la plus populaire parmi les mennonites nord-américains et elle apparaît souvent sur des affiches et des bannières, ou dans des bulletins d'Églises, des brochures, des circulaires et des livres. Au cours des dernières décennies, une exposition ambulante sur le *Miroir des Martyrs* a été vue dans plus de soixante-dix régions mennonites et amishs en Amérique du Nord, avec des conférences locales, des activités pour les enfants et des groupes de discussion. Et une collection d'histoires de martyrs anabaptistes écrite pour accompagner cette exposition a été traduite en neuf langues différentes et a trouvé un fervent lectorat, sur le plan mondial, dans l'Église anabaptiste-mennonite.²¹

²⁰ *The Martyrs Mirror*, 741-742.

²¹ Pour l'exposition ambulante, voir www.bethelks.edu/kauffman/martyrs/. Le livre écrit pour accom-

Ancrés dans le modèle de Jésus, et enracinés dans une longue lignée de témoins qui souffrirent de leur engagement à suivre le Christ, les martyrs anabaptistes rappellent aux mennonites d'aujourd'hui qu'ils ont une foi digne qu'on meurt pour elle. De plus, les récits de martyre mettent en garde les chrétiens contemporains contre la tentation persistante de justifier la violence au nom du Christ ; ils témoignent de la possibilité d'une non-violence et de « l'amour de l'ennemi » même dans les plus extrêmes circonstances ; et ils invitent les mennonites à vivre avec compassion et humilité, tout en reconnaissant que l'amour non-résistant ne va probablement pas être récompensé.²²

Pour de nombreux mennonites contemporains, en particulier dans les régions où l'on connaît bien l'histoire anabaptiste, garder ces récits vivants est une façon d'affirmer que ceux qui ont donné leur vie ne l'ont pas fait en vain. Se souvenir des martyrs est une façon de donner de la voix à ceux dont les langues furent arrachées avant leurs morts, ou qui furent conduits au silence par une vis à langue en fer. Se souvenir de ceux qui moururent à cause du principe de non-résistance témoigne de la conviction chrétienne que la résurrection triomphera finalement de la croix.

4. Regarder vers l'avenir : aller au-delà des condamnations

Même pour ceux qui dans la tradition anabaptiste-mennonite ont activement œuvré pour préserver la mémoire des martyrs anabaptistes, ces dialogues ont aussi montré des domaines dans lesquels cette mémoire pose problème. Centrer leur histoire sur le martyre a souvent conduit les mennonites à une compréhension caricaturale des réformateurs du seizième siècle. Souvent, par exemple en décrivant la persécution des anabaptistes, ils n'ont pas fait la distinction entre théologiens et princes catholiques, réformés et luthériens,. Ce faisant, ils ont négligé le fait que, par comparaison, peu de martyrs anabaptistes furent exécutés dans les territoires luthériens.

Nous reconnaissons aussi que, parfois, les mennonites ont réduit les contributions théologiques des réformateurs luthériens à leurs arguments

pagner l'exposition est de John S. Oyer et Robert S. Kreider, *Miroir des martyrs* (Ed. Excelsis, Cléon d'Andran, 2003).

²² Comme historien James Juhnke l'a écrit, les histoires de martyrs « nous préparent à la possibilité d'être persécutés et marginalisés de nos jours, en particulier si nos convictions pacifistes deviennent impopulaires dans une Amérique partie en guerre » – James Juhnke, "Rightly Remembering a Martyr Heritage," (Discours non publié présenté au Comité de dialogue luthéro-mennonite américain le 28 février 2008 à Sarasota en Floride).

composés à la hâte contre les anabaptistes, négligeant ainsi leurs très importants apports à l'Église chrétienne et, aussi, à la tradition anabaptiste-mennonite elle-même. Pareillement, les versions mennonites de l'histoire de leurs martyrs – dites dans le but de souligner l'identité du groupe – ont parfois réduit l'histoire complexe du seizième siècle à un simple rapport moral entre le bien et le mal, dans lequel les acteurs de l'histoire sont aisément identifiés soit comme semblables au Christ, soit comme violents.

De façon semblable, nous reconnaissons que les mennonites ont parfois revendiqué la tradition du martyr comme un signe de supériorité chrétienne et entretenu une identité enracinée dans la victimisation qui a favorisé un esprit d'autosatisfaction et d'arrogance et nous a rendus aveugles aux faiblesses et aux échecs qui sont aussi une trame profonde de notre tradition.

Nous reconnaissons aussi, avec un profond regret, que dans le climat religieux combatif du seizième siècle, certains anabaptistes ont employé un langage qui caricaturait leurs opposants, parfois mettant en question leur intégrité chrétienne, ou même les associant avec l'Antéchrist.

Dans leurs remarques conclusives, les membres luthériens de la Commission internationale d'études émirent une demande de pardon « pour le mal que leurs ancêtres du seizième siècle ont fait aux anabaptistes, pour avoir oublié ou ignoré cette persécution dans les siècles suivants, et pour tous les portraits peu appropriés, trompeurs et blessants des anabaptistes et mennonites dus à des auteurs luthériens, dans des publications populaires et universitaires, jusqu'à l'époque actuelle. » À la lumière de notre travail en commun, et avec une réelle gratitude pour cette ouverture à la réconciliation chrétienne, nous recommandons les points suivants :

1. Que le rapport commun de la Commission internationale d'études FLM-CMM soit reçu par la CMM et envoyé à ses Églises membres pour discussion et réponse.
2. Que la CMM entreprenne l'analyse des questions soulevées dans le rapport commun, en particulier en ce qui concerne l'enseignement et la pratique anabaptiste-mennonite du baptême, et la possibilité d'un dialogue supplémentaire avec la Fédération luthérienne mondiale. Parmi d'autres sujets, ce dialogue aura à étudier nos compréhensions mutuelles de la relation entre l'action divine et l'action (ou la réaction) humaine au baptême. Aborder ces questions demandera une étude biblique plus approfondie de nos compréhensions du baptême et que celles-ci soient placées dans une large vision théologique.

3. Que si le Conseil de la FLM publie une déclaration demandant pardon pour la persécution luthérienne des anabaptistes, la CMM lance un processus pour accueillir cette demande, pour que le pardon soit mutuellement accordé dans un esprit de réconciliation et d'humilité.

Conclusion

On ne peut changer le passé, mais nous pouvons changer la façon dont on s'en souvient aujourd'hui. C'est notre espoir. La réconciliation ne concerne pas seulement le passé, mais elle doit plutôt envisager notre avenir commun. Nous sommes reconnaissants de ce que dans de nombreux lieux où des mennonites et des luthériens cohabitent, la collaboration entre frères et sœurs en Christ s'est déjà produite depuis de nombreuses années. Mennonites et luthériens se reconnaissent les uns les autres comme des frères et des sœurs en Christ. Les dialogues nationaux en France, en Allemagne et aux États-Unis ont montré tout ce que mennonites et luthériens ont en commun. Cela s'est souvent produit et a été mis en pratique dans des activités diaconales communes, des cultes célébrés ensemble et même dans la communion eucharistique. Dans de telles rencontres, mennonites et luthériens témoignent de leurs vies et de leur foi. Ces façons de rendre témoignage et d'être ouverts au témoignage des autres approfondissent les liens communautaires. Et ainsi les deux partenaires peuvent devenir toujours plus conscients des dons particuliers que Dieu a accordé aux deux Églises.

Cependant, même si luthériens et mennonites ont beaucoup en commun, ils conservent des traditions différentes. Dans le passé, ils ont été divisés par un terrible conflit. Nous sommes profondément convaincus que cela a récemment changé et continuera de changer, si bien que les deux traditions peuvent commencer à s'interroger l'une l'autre pour devenir davantage fidèles à l'appel de l'Évangile de Jésus-Christ. Nous avons souvent fait l'expérience que les forces de nos traditions respectives comportent aussi certaines faiblesses. Aussi, même si nous reconnaissons les forces les uns des autres, chaque communauté peut aussi aider l'autre en s'intéressant à ses faiblesses.

Aujourd'hui, vivant dans le pardon et la réconciliation offerts par le Christ, les mennonites et les luthériens peuvent étudier et questionner la doctrine et la vie de l'autre communauté de façon fraternelle. De tels dialogues aideront chaque Église à développer une attitude autocritique à l'égard de sa propre doctrine et de sa pratique. Apprendre à considérer ceux qui appartiennent à d'autres traditions chrétiennes comme étant vraiment chrétiens nous aidera

aussi tous à mieux vivre la catholicité de l'Église. Par exemple, lorsque des luthériens pratiquent un baptême d'enfant, ils devraient avoir à l'esprit la question mennonite de savoir si cette pratique est vraiment en accord avec la théologie du baptême qu'ils enseignent et ont expliqué aux mennonites. Et, bien sûr, ils devront être prêts à répondre à la question persistante des mennonites : la doctrine luthérienne du baptême est-elle en accord avec l'Écriture ? Ceci est un bon défi pour les luthériens qui les conduit à se reporter à l'Écriture. De même, lorsque les mennonites mettent en question la validité du baptême luthérien d'un enfant, des réflexions semblables peuvent se faire chez les mennonites. Il y aura aussi des défis mutuels sur les questions de la guerre et de la paix, de l'emploi de moyens violents par des responsables de l'état pour défendre des gens innocents, etc. Dans un monde qui change si vite, ces questions évoluent sans cesse, si bien que les luthériens comme les mennonites doivent chercher des réponses qui soient en accord avec la parole de Dieu, qui prennent en compte les données de leurs traditions respectives, et la complexité du monde dans lequel nous vivons, nous agissons, nous souffrons et nous confessons notre foi en Christ.

Nous présentons les résultats de notre étude pour discernement à nos organes ecclésiaux respectifs, espérant que les lecteurs pourront y trouver à la fois le signe de l'action du Saint Esprit pour l'unité de l'Église du Christ et un témoignage concret de la prière du Christ, « que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et que je suis en toi... afin que le monde croie que tu m'as envoyé. » (Jean 17, 21)

Annexe A

Que la magistrature civile est obligée d'appliquer une punition physique aux anabaptistes : quelques considérations de Wittenberg (1536)

[Lettre originale signée par Martin Luther, Philippe Melancthon, Johannes Bugenhagen et Caspar Cruciger, Sr.]¹

Que les princes chrétiens sont obligés d'appliquer une punition physique et l'épée contre la secte non chrétienne des anabaptistes.

Il faut d'abord noter que cette question ne concerne pas la fonction de prédicateur (Predicanten), car les prédicateurs et les serviteurs de l'Évangile ne manient pas l'épée. Donc ils n'ont pas à employer une force physique, quelle qu'elle soit, mais doivent lutter contre l'erreur seulement en enseignant et prêchant correctement. Cependant, s'ils s'engagent dans une autre fonction et veulent manier l'épée, comme le fit (Thomas) Müntzer, et comme il advint à Münster, cela est incorrect et séditieux. En fait, cela relève de la magistrature civile, de savoir si elle est obligée d'employer la force physique et la punition contre les enseignements erronés des anabaptistes et d'autres sectes semblables.

Deuxièmement, avant que la punition ne soit infligée, les gens trompés doivent d'abord recevoir une claire instruction chrétienne et une exhortation à renoncer à leurs erreurs. S'ils désirent le faire, c'est chrétien de leur accorder le pardon. Mais s'ils s'obstinent et ne veulent pas renoncer à leurs erreurs, alors la punition est obligatoire.

Troisièmement, il est manifeste que la magistrature est obligée de protéger contre la sédition et la destruction du gouvernement civil, et de punir les séditieux par l'épée, comme Paul le dit : « Quiconque s'oppose à l'autorité doit être puni ».²

¹ Traduction en anglais par Leonard Gross, *The Mennonite Quarterly Review* 74 (July 2002), 315-321.

² En référence à Romains 13, 2.

Actuellement les anabaptistes sont attachés à deux sortes de préceptes. Certains concernent en particulier l'extérieur, le gouvernement civil, et ils soutiennent que les chrétiens ne doivent pas y participer, car on y manie l'épée. De plus, les chrétiens ne doivent pas remplir d'autre fonction que d'être serviteurs de l'Évangile. Les chrétiens n'ont pas à manier l'épée. Les chrétiens n'ont pas à être propriétaires. Les chrétiens peuvent abandonner leurs épouses si elles refusent d'adopter l'anabaptisme. Ces préceptes et d'autres semblables sont tenus par tous les anabaptistes. Et il est clair que ces préceptes sapent directement l'extérieur, le gouvernement civil, la magistrature, le serment, les possessions personnelles, le mariage, etc. Et si ces préceptes et enseignements se répandaient dans tout le pays, que de destructions, de meurtres et de vols s'ensuivraient !

Aussi, sans aucun doute, la magistrature est obligée de considérer ces préceptes comme séditieux et de punir par la force physique – et, selon les circonstances, aussi par l'épée – les individus obstinés, qu'ils soient anabaptistes ou autres, qui tiennent à l'un ou plusieurs de ces préceptes. Car ceux-ci ne concernent pas seulement la foi, mais sont aussi, par eux-mêmes, une menace évidente pour le gouvernement civil.

Et on ne doit pas prendre en compte cette réponse des anabaptistes : « Nous ne voulons faire du mal à personne ». C'est une *protestatio contraria facto* (une déclaration contraire au fait) de s'attaquer aux gouvernements tout en répétant : « Nous ne voulons faire du mal à personne. » Car si leurs enseignements étaient généralement acceptés, alors la magistrature, le serment, les propriétés personnelles, etc. – tout cela serait aboli.

Mais puisque la Sainte Écriture enseigne que ces préceptes des anabaptistes sont faux et diaboliques, et qu'il est clair et évident qu'ils sont des destructeurs directs du gouvernement civil, il s'ensuit sans aucun doute que la magistrature est obligée de s'opposer à ces enseignements faux et séditieux et, en gardant toute son autorité, d'appliquer une punition, légère ou sévère, comme elle le juge bon.

Si quelqu'un voulait contredire cela, en disant « la magistrature n'est pas capable de donner la foi à quiconque, aussi ne doit-elle pas punir quelqu'un à cause de la foi », on pourrait aisément lui répondre. Mais limitons nous à une seule réponse : la magistrature ne punit pas les opinions et les points de vue qu'on a au cœur, mais les discours et enseignements arbitraires qui en égarent d'autres. Aussi, de même que la magistrature est obligée d'en punir d'autres qui parlent de façon séditieuse et menaçante, en incitant ainsi à la rébellion, elle doit aussi punir, avec tout le pouvoir auquel elle peut faire appel, ceux qui proclament ces enseignements (anabaptistes)

séditieux, puisqu'à cause d'eux des gens sont aussi vraiment incités à se rebeller. Car (les anabaptistes) veulent éliminer la magistrature, le serment et les possessions personnelles.

Et même s'ils peuvent, par hypocrisie, enjoliver et excuser certains de ces préceptes, et les interpréter autrement, ce qui est dit ci-dessus est toujours leur principe fondamental. Car notre sentiment n'est pas qu'on doive soumettre les anabaptistes à des questions subtiles, mais plutôt trouver et noter les fondements exacts de leurs enseignements, et en discuter, sans pour autant se laisser tromper par l'hypocrisie du diable. Certains (anabaptistes) sont capables d'embellir ce qui, après une sérieuse analyse, se révèle contenir les erreurs mentionnées ci-dessus, et dont la sainteté apparente est une pure hypocrisie et une vision diabolique. Car Paul, clairement, enseigne que ceux qui sont attachés à de telles erreurs concernant le gouvernement civil, et les décrivent comme des exemples d'une sainteté nouvelle, appartiennent au diable. Aussi, que le magistrat chrétien ne soit pas effrayé par la conversion, l'hypocrite sainteté ou la patience de tels esprits, mais considère plutôt leurs erreurs comme attestant que ces obstinés sont une secte diabolique.

On en a dit suffisamment à propos des articles séditieux. Car il n'est pas difficile de comprendre que, à leur propos, le magistrat doit utiliser sa charge pour préserver le gouvernement. Ceux (anabaptistes) de Münster affirment aussi qu'il devrait y avoir un royaume physique précédent le jour du jugement, composé seulement de saints, etc. Ils pratiquent aussi la polygamie. De telles idées erronées sont séditieuses et devraient être sérieusement combattues.

Deuxièmement, les articles anabaptistes, dans les questions spirituelles, ont des interprétations – à savoir sur le baptême des enfants et le péché originel – qui sont étrangères et contraires à la Parole de Dieu. D'autres, tels ceux du groupe de Münster, ont aussi affirmé que le Christ n'a pas reçu son propre corps de celui de Marie, qu'il n'y a pas de pardon pour le péché mortel, etc. Sur ces sujets, voici notre réponse : que le magistrat civil est obligé de réfréner et de punir des individus dans son secteur judiciaire, pour de faux enseignements publics, cultes incorrects et actes hérétiques. Et cela, Dieu l'ordonne dans le second commandement, où il dit : « Quiconque déshonore le nom de Dieu ne restera pas impuni. »³ Chacun est obligé, en gardant son rang et sa fonction, d'éviter et de décourager le blasphème. Et sur la base de ce commandement, les princes et les magistrats ont le pouvoir et le devoir

³ Ex. 20, 7 : « Tu ne prononceras pas à tort le nom du Seigneur, ton Dieu, car le Seigneur n'acquitte pas celui qui prononce son nom à tort. »

d'abolir les cultes incorrects et, à leur place, d'affermir un enseignement juste et des cultes convenables. Ce commandement leur demande aussi de supprimer les fausses doctrines, et de punir les obstinés. Comme le dit Lévitique 24 (16) : « Celui qui blasphème Dieu sera mis à mort. »

Les magistrats doivent eux-mêmes donner une instruction continuelle et fidèle, pour être certains de leur cause et ne traiter personne injustement. Car il n'est pas correct, seulement selon la coutume, de juger contrairement à la Parole de Dieu et à la compréhension et à l'enseignement anciens et purs de l'Église. La coutume est un grand tyran. Aussi doit-on se fonder sur la Parole de Dieu et sur l'Église ancienne et pure. Quelque chose non enseigné par celle-ci ne doit pas être accepté. car il est facile de comprendre que l'Église primitive a possédé tous les articles de foi nécessaires au salut. Aussi le dirigeant doit-il étudier soigneusement la Parole de Dieu et les enseignements de l'Église primitive.

Plusieurs articles des anabaptistes, déjà mentionnés, amèneraient certainement la confusion, comme le fait de ne pas baptiser les enfants. Quel serait le résultat final de cela, sinon un esprit manifestement païen ?

Car le baptême des enfants est tellement bien instauré que les anabaptistes n'ont aucune raison de le renverser.

De même, lorsqu'ils disent que les enfants n'ont pas besoin du pardon des péchés, que le péché originel ne (les) concerne pas, de telles erreurs publiques sont dangereuses.

En plus, les anabaptistes se séparent de l'Église, même là où le pur enseignement chrétien est donné et où les abus et l'idolâtrie ont été éliminés – mettant en place leur ministère, leur Église, leur réunion – ce qui est contraire au commandement de Dieu. Car là où l'enseignement est correct, où l'idolâtrie n'est pas pratiquée dans les églises, tous sont obligés devant Dieu de rester avec le ministère public officiel, et à ne pas s'en séparer. Dans ce cas, quiconque crée une séparation et un nouveau ministère agit certainement contre Dieu, comme ce fut le cas jadis avec les Donatistes qui instituèrent aussi le rebaptême et une séparation, sans raison sinon celle-ci : il y avait des prêtres et des gens dans les autres Églises qui n'étaient pas pieux, (aussi les Donatistes) voulurent créer une Église parfaitement pure. C'est ce que nous avons aussi entendu d'un certain nombre d'anabaptistes à propos de la séparation qu'ils établissent à l'égard de ces Églises dans l'enseignement et les cultes. Ils disent que nous menons une vie malfaisante, que nous sommes cupides, etc. En fait ils voulaient créer une Église pure.

Dans ce cas la loi fut établie dans le *Codice*, par Honorius et Theodosius, où il est dit que les anabaptistes (en allemand *Widertauffer*, « rebaptiseurs »)

doivent être tués.⁴ Car la séparation, et la création d'un nouveau ministère seulement à cause d'autres pratiques morales mauvaises est très certainement contre Dieu, et parce que cela est très irritant, et entraîne des peines éternelles, la magistrature civile devrait décourager et punir cette pratique par de sérieuses mesures.

Certains estiment que la magistrature civile ne devrait aucunement s'occuper de questions spirituelles. Cet argument va trop loin. Il est vrai que les deux fonctions – la prédication, et le gouvernement civil – sont distinctes l'une de l'autre. En même temps, elles sont toutes deux au service de la gloire de Dieu. Les princes ne doivent pas seulement protéger leurs sujets, leurs biens et leurs vies physiques, mais leur tâche la plus importante est de servir l'honneur de Dieu, et de s'opposer au blasphème et à l'idolâtrie. C'est aussi ce que firent les rois de l'Ancien Testament, non seulement les rois juifs mais aussi les rois convertis des Gentils – qui exécutèrent ceux qui faisaient place à de faux prophètes et à l'idolâtrie. Tout cela fait partie de la charge du prince, comme l'enseigne Paul : « La loi est bonne pour punir les blasphémateurs. »⁵ La magistrature civile n'existe pas seulement pour servir les gens dans leur bien-être physique, mais surtout pour l'honneur de Dieu, car c'est le serviteur de Dieu qui, dans sa fonction, doit le reconnaître et le glorifier. Psaume 2 (10) : *Et nunc Reges intelligite* (Et maintenant, rois, soyez intelligents).

Concernant ce qui est dit des mauvaises herbes, « Que les deux croissent » utilisé pour contrecarrer (l'argument ci-dessus), ce n'est pas de la magistrature civile que l'on parle, mais de la charge du prédicateur – le fait que les prédicateurs, en raison de leur charge, n'ont pas à exercer de pouvoir temporel. De tout cela, il est maintenant clair que la magistrature civile est obligée de décourager le blasphème, les faux enseignements et l'hérésie, et d'en punir physiquement ceux qui y adhèrent.

Lorsque les anabaptistes ont des préceptes contre le gouvernement civil, il est très facile de les évaluer. Car il n'y a pas de doute que dans un tel cas les obstinés doivent être punis comme séditieux. Cependant, là où il n'y a des articles que sur les questions spirituelles, comme le baptême des enfants, le péché originel et la séparation inutile, il est certain que ces articles sont également importants. Car exclure des enfants de la Chrétienté, les mettre dans une situation incertaine, et même les conduire à la damnation n'est

⁴ *Le Codex Justinianus* (6^e siècle) formalisa ce qui jusque là avait été la pratique de Constans, Theodosius, Honorius, etc., en mettant à mort les donatistes arrêtés à cause de leur pratique de « répéter » le sacrement du baptême.

⁵ Référence non trouvée. Peut-être Rom. 2, 23-24, sous forme d'une vague paraphrase.

pas de peu d'importance. De même que nous diviser en deux groupes, les baptisés et les non-baptisés. À ce sujet on voit et on comprend qu'il y a des articles énormément faux dans la secte anabaptiste. Nous en concluons que dans ce cas les obstinés doivent être tués. En plus de cela, lorsque les deux genres d'erreur concernant les questions civiles et les spirituelles sont présentes parmi les anabaptistes, et qu'ils n'y renoncent pas, le juge peut être ainsi convaincu, et devra très sévèrement les punir.

Dans chaque cas, cependant, la modération doit prévaloir, pour que les gens soient d'abord instruits, et exhortés à renoncer à leurs erreurs. Le juge devra aussi faire la différence (entre les différentes sortes d'anabaptistes). Certains ont été seulement induits en erreur par naïveté et ne sont pas des obstinés. Avec eux, il ne faut pas agir en hâte. On peut aussi leur donner une punition plus légère, comme l'expulsion du pays, ou l'emprisonnement, pour qu'ils ne fassent pas de tort à d'autres. D'autres sont des débutants⁶, mais aussi des obstinés. Là le juge se montrera sévère. Et s'ils s'en tiennent à des erreurs concernant le gouvernement civil, alors on peut penser qu'ils sont influencés par un gouvernement comme celui de Münster. Il faut donc les punir, parce qu'insurgés.

De même, si nous tenons l'honneur de Dieu en haute estime, nous devons très sérieusement prendre des mesures préventives, afin que le blasphème et les erreurs préjudiciables ne se répandent pas de tous côtés.

Afin d'instruire et de raffermir notre conscience intérieure, ce qui suit doit être spécialement souligné : nous devrions toujours prendre note de quelques articles précis dans lesquels la secte commet une erreur flagrante et évidente. Grâce à cela nous pourrions savoir que les obstinés sont aveuglés par le diable. Et il est certain qu'ils n'ont pas un bon esprit, même s'ils en donnent l'apparence. Car on sait bien que les faux prophètes s'habillent comme des brebis, pour se donner bonne apparence. Mais on les reconnaît à leurs fruits. Le plus évident de ceux-ci est de vouloir obstinément défendre de faux articles contre la Parole de Dieu, claire et évidente – et avec cela, le juge peut instruire et raffermir sa conscience. Car ainsi, il sait que la secte vient du diable. Et qu'il faut s'y opposer, même s'il y a en son sein des personnes indigentes et souffrantes, à prendre en pitié ; il sait qu'il faut s'opposer à elles en tant que membres d'un groupe.

En somme, les *examinatores* (examineurs), bien formés savent comment se comporter par rapport à ces questions. En plus, on sait bien que parmi

⁶ Ici, le mot allemand « anfinger » doit plutôt être compris dans le sens d'« instigateur » ou d'« agitateur » (Theodor Dieter).

ces anabaptistes, existe une erreur abominable. Après tout, c'est une secte manichéenne et un nouveau monachisme. Car visiblement, une cruauté anarchique, ne pas avoir de possessions personnelles, et ne pas se soumettre au gouvernement (civil) – toutes ces choses sont leur sainteté, et on peut en conclure qu'ils sont loin du Christ, et n'en ont pas une compréhension correcte.

De même qu'un prédicateur compréhensif en instruit d'autres quand à leurs vocations, de même qu'il enseigne à une mère que donner naissance à des enfants plait à Dieu, etc., de la même façon il doit dire aux magistrats civils comment ils doivent servir l'honneur de Dieu, et s'opposer au blasphème.⁷

⁷ Le paragraphe suivant, qui fait partie de la lettre originelle, avait été omis de la version publiée en 1536 : « Et parce que notre gracieux seigneur (Philippe de Hesse), le landgrave, signale que certains dirigeants et enseignants du rebaptême sont maintenant en détention, car ils furent admonestés et n'ont cependant pas tenu leur promesse (de ne pas répandre leur enseignement), sa grâce princière pourrait en bonne conscience permettre qu'ils soient punis par l'épée aussi parce qu'ils désobéirent et n'ont pas tenu leur promesse ou serment. » Ajouté par Luther : « C'est la règle commune. Mais notre gracieux seigneur peut toujours agir avec clémence en ce qui concerne la punition, selon la spécificité des cas. »

Annexe B

Bibliographie

En français

Baecher Claude, Michaël Sattler. *La naissance d'Églises de professants au XVI^e siècle* (Cléon d'Andran, Editions Excelsis, Collection Perspectives Anabaptistes, 2002). Contient l'Entente de Schleithem et divers documents anabaptistes). Voir également la bibliographie anabaptiste de langue française en ligne sous www.biblioanab.fr.st qui présente sous « documents » diverses confessions de foi anabaptistes et mennonites.

Birmelé André et Lienhard Marc, *La foi des Églises luthériennes, Confessions et catéchismes*, comprenant les trois confessions de l'Église ancienne, la Confession d'Augsbourg, l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, les Articles de Smalcade, les deux Catéchismes de Luther et la Formule de Concorde (Editions du Cerf, Paris / Editions Labor et Fides, Genève, 1991).

Lienhard Marc, « Les condamnations prononcées par la Confession d'Augsbourg contre les Anabaptistes, » dans : *Bibliotheca Dissidentium*, eds. Jean-George Rott et Simon L. Verheus, vol. 3 (Baden-Baden & Bouxwiller: Éditions Valentin Koerner, 1987), 467-480.

Luther, *Œuvres* (Bibliothèque de la Pléiade, nrf. Gallimard, 1999).

Séguy Jean, *Les Assemblées Anabaptistes-Mennonites de France* (Paris, La Haye : Editions Mouton, 1977).

En allemand et en anglais

Angenendt, Arnold. *Toleranz und Gewalt: Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*. Münster: Aschendorff, 2007.

Brecht, Martin. "A Statement by Johannes Brenz on the Anabaptists," *MQR* 44 (1970), 192-98.

Estes, James. *Christian Magistrate and State Church: The Reforming Career of Johannes Brenz* (Toronto: University of Toronto Press, 1982), 123-41.

Furmanski, Whitney. *Accuracy of the Condemnations of Anabaptists in the Lutheran Confessional Writings* (MA thesis, Graduate Theological Union, Berkeley, CA, 2006).

Gensichen, Hans-Werner. *We Condemn. How Luther and Sixteenth Century Lutheranism Condemned False Doctrine*. Traduction anglaise Herbert J. A. Bouman (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1967).

Goertz, Hans-Jürgen et Rainer Wohlfiel, *Gewissensfreiheit als Bedingung der Neuzeit: Fragen an die Speyerer Protestation von 1529* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980).

Honée, Eugène. "Burning Heretics—A Sin Against the Holy Ghost? The Lutheran Churches and How They Dealt with the Sixteenth-Century Anabaptist Movement," dans : *Truth and Its Victims*, ed. Wim Beuken et al. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 94-104.

John S. Oyer, ed. et traduction, "The Pfeddersheim Disputation, 1557," *MQR* 40 (July 1986), 304-351.

Klaassen, Walter, "Das Lutherbild im Täuferum," *Martin Luther: Leistung und Erbe* ed. Horst Bartel, et al. (Berlin: Akademie-Verlag, 1986), 396-401.

Lehmann, Karl et Wolfhart Pannenberg, *The Condemnations of the Reformation Era: Do They Still Divide?* (1988, Fortress Press, 1990)

Lienhard, Marc. "Von der Konfrontation zum Dialog: Die lutherischen Kirchen und die Täufer im 16. Jr. und Heute," dans Günther Gassmann et P. Norgaard-Hojen, eds. *Einheit der Kirche. Neue Entwicklungen und Perspektiven* (Frankfurt: Lembeck, 1988), 37ff.

Oyer, John. *Lutheran Reformers against Anabaptists: Luther, Melancthon and Menius and the Anabaptists of Central Germany* (La Haye : Nijhoff, 1964)

Roth, John D. "A Historical and Theological Context for Mennonite-Lutheran Dialogue," *MQR* 76 (juin 2002), 263-276.

Seebaß, Gottfried. "'An sint persecuendi haeretici?' Die Stellung des Johannes Brenz zur Verfolgung und Bestrafung der Täufer," *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte*, 70 (1970), 40-99 (rapport de Gottfried Seebaß, *Die Reformation und ihre Außenseiter* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997])

_____. "Luthers Stellung zur Verfolgung der Täufer und ihre Bedeutung für den deutschen Protestantismus," dans *Die Reformation und ihre Aussenseiter. Gesammelte Aufsätze und Vorträge zum 60. Geburtstag des Autors Gottfried Seebass*, eds. Irene Dingel et Christine Kress (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997), 271-82.

_____. *Müntzers Erbe: Werk, Leben und Theologie des Hans Hut* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002).

Robert Stupperich, ed. *Schriften von Evangelischer Seite gegen die Täufer* (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1983).

Truemper, David G. "The Role and Authority of Lutheran Confessional Writings: Do Lutherans Really 'Condemn the Anabaptists?'" *MQR* 76 (juillet 2002), 299-313.

Participants

Commission internationale d'études Luthéro-mennonite 2005–2008

Luthériens

Prof. Gottfried Seebass, Heidelberg, Allemagne
Co-président 2005-2006, démission pour maladie 2007, † 2008

Membres:

Prof. Timothy J. Wengert, Philadelphie, États-Unis (2005-2008)
Co-président intérimaire 2007-2008

Evêque Litsietsi M. Dube, Bulawayo, Zimbabwe (2005-2008)

Prof. Annie Noblesse-Rocher, France (2005-2008)

Consultants:

Prof. Theodor Dieter, Strasbourg, France (2005-2008)

Prof. Marc Lienhard, Strasbourg, France (2007 et 2008)

Co-Secrétaires:

Pasteur Sven Oppegaard (2005-2006)

Prof. Theodor Dieter (2007-2008)

Mennonites

Pasteur Rainer Burkart, Neuwied, Allemagne

Co-président 2005-2008

Membres:

Prof. Claude Baecher, Séminaire de théologie Bienenberg, Suisse (Hégenheim, France/CeFoR Bienenberg, Suisse): 2005-2008

Mme Hellen Biseko Bradburn, Kanisa la Mennonite – Diocèse d'Arusha, (Arusha, Tanzanie): 2005-2008

Prof. John D. Roth, Professeur d'histoire, Goshen College, Goshen, Indiana, États-Unis: 2005-2008

Co-Secrétaire:

Pasteur Larry Miller, Secrétaire général, Conférence mennonite mondiale (Strasbourg, France): 2005-2008

