

L'EXIL,
UNE REINTERPRETATION DE LA REFORME RADICALE AU XX^e SIECLE.

Frédéric de Coninck

Université Paris Est

Il est sans doute périlleux pour un sociologue d'intervenir dans un débat d'historiens. La sociologie cherche dans l'histoire des configurations qui lui permettent d'éclairer les configurations contemporaines. Max Weber a inauguré le genre, il y a cent ans, en relisant l'histoire des puritains pour rendre compte de la crise du capitalisme à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle¹. Cette approche comparative conduit, évidemment, à sélectionner fortement le regard que l'on jette sur le passé et elle est loin de l'approche précise des documents et des archives que pratique l'historien.

Pour traiter de la question de l'exil il faut donc que nous disions d'emblée qu'elle configuration sociale nous avons en vue. Notre point de référence est l'exil des juifs à Babylone tel qu'il a été théorisé par les prophètes Ezéchiel et Jérémie et tel qu'il a été poursuivi et longuement pratiqué dans la diaspora après le retour d'exil d'une partie du peuple juif. Cette vie en exil a correspondu, en effet, à un vécu religieux original : le maintien d'une identité religieuse, le vécu de pratiques spécifiques, au sein d'une société qui affirmait une autre identité et qui valorisait d'autres pratiques. Il s'agit donc de l'existence minoritaire mais fortement affirmée d'un vécu religieux particulier. Cette configuration est rare dans l'histoire. Les peuples vaincus endossent, en général, la religion des vainqueurs au prix, certes, de divers syncrétismes. Le polythéisme a souvent autorisé des mixages divers entre religions concurrentes. Mais le maintien d'une affirmation religieuse forte au sein d'un monde qui s'en détourne est particulier.

¹ C'est la démarche que suivit Max Weber dans toutes ses études de sociologie des religions et en particulier pour l'étude de 1905 la plus connue sur le protestantisme, Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, trad. franç., Plon, 1964.

Le livre de Jérémie (au chapitre 28) rapporte un débat qui s'est déroulé à Jérusalem entre le premier exil de 597 et la chute de Jérusalem de 586. Hananya, d'un côté, défend une vision classique de la religion : le culte nécessite des ustensiles sacrés, un lieu sacré et l'union entre un peuple et un territoire. Dans cette vision des choses il est inconcevable de pratiquer une religion digne de ce nom en exil. Jérémie, lui, défend une vision originale : le culte peut se pratiquer en exil d'une manière valable. Cela veut dire que deux identités religieuses marquées peuvent coexister sur un même territoire. Cette section du livre de Jérémie l'affirme de diverses manières. Elle dit (au chapitre 24) que l'avenir religieux du peuple se situe chez ceux qui sont déjà à Babylone et non pas chez ceux qui sont restés à Jérusalem. Elle dit également (au chapitre 29) que les déportés ont pour vocation de s'intégrer dans la vie civile de Babylone, en bâtissant des maisons, par exemple, tout en maintenant leur identité religieuse. L'exil n'est ainsi pas simplement décrit comme un châtimeut adressé au peuple par Dieu, mais également comme une chance, une occasion pour le peuple d'accéder à une foi renouvelée.

Dans cet exil revendiqué il y a l'affirmation d'une hétérogénéité du corps social qui, on le verra, a longtemps posé problème aux sociétés. C'est donc la rareté et la force d'une telle affirmation qui nous intéresse et nous voulons la mettre à l'épreuve à propos de la manière dont la Réforme radicale (nous dirons ce que nous entendons par ce mot) s'est comprise elle-même.

Dans le milieu juif, en tout cas, le retour d'exil n'a pas tranché la question. Une partie des juifs sont restés à Babylone. D'autres se sont disséminés dans l'ensemble de l'Asie Mineure. Mais à Jérusalem divers épisodes dont la guerre des Macchabées au II^e siècle donnèrent du poids à la vision d'une religion associée à un peuple maître sur un territoire. La défaite de Massada en 70 après Jésus-Christ donna par contre un poids historique considérable au judaïsme de la diaspora.

1 Une difficulté à penser la situation d'exil au XVI^e siècle.

Le christianisme des premiers siècles a probablement réactivé la configuration de l'exil. Mais à partir du moment où le christianisme est devenu la religion officielle de l'Empire romain la question a disparu de l'horizon. Il est redevenu normal qu'une seule option religieuse soit proposée à un peuple sur un territoire. Les conflits religieux se réglaient donc par les armes. On fit la guerre aux hérétiques ou aux infidèles soit pour le maintien d'une unicité de foi sur un territoire, soit pour reconquérir des territoires perdus. Le schisme entre l'Eglise d'Occident et l'Eglise d'Orient fut, lui-même, tracé géographiquement.

La Réforme en revanche posa un problème nouveau. L'unité du vaste territoire de la chrétienté fut brisée. Le territoire religieux apparut comme morcelé. Cela dit, l'appui de Luther et de Calvin sur la puissance civile ne contesta pas vraiment le principe du lien entre la religion du prince et celle du peuple qu'il gouverne. Dans un premier temps, et avant l'émergence des édits de tolérance, l'unité religieuse territoriale fut maintenue localement.

En revanche une série de mouvements dissidents, au sein de la Réforme, contestèrent ce lien entre religion du prince et religion du peuple. C'est cette série de dissidences que l'on désigne sous le nom de Réforme radicale même si l'unicité d'une seule Réforme radicale peut être contestée. Certains auteurs préfèrent parler de mouvements radicaux au pluriel. Cette série de mouvements avaient a priori tous les éléments nécessaires pour réactiver la figure de l'exil. On peut suivre, sur ce sujet, rapidement les commentaires de Neal Blough qui résume les travaux de George Williams : « *La Réforme radicale rejette catégoriquement le lien Eglise – Etat que la Réforme officielle n'a jamais dénoncé. Williams appelle d'ailleurs la Réforme officielle la Réforme magistérielle à cause de sa dépendance consciente et voulue par rapport aux gouvernements de l'époque. La Réforme radicale met donc en question le corpus christianum, la synthèse constantinienne, en mettant l'accent sur le corpus Christi formé par les croyants engagés* »².

Les différents mouvements de la Réforme radicale ont tous mis l'accent sur l'engagement personnel du croyant et sur le rassemblement volontaire (et non pas commandé par le prince

² Neal Blough, *Jésus-Christ aux marges de la Réforme*, Desclée, 1992, p. 15. Il commente : George Williams, *The Radical Reformation*, 2^e édition, Kirksville Missouri, Sixteenth Century Journal publishers, 1992 (1^{ère} édition, 1962).

ou le magistrat) de ceux qui partagent une conviction commune et c'est ce qu'ils ont désigné comme corpus Christi par opposition au corps de la chrétienté qui couvrait des territoires entiers. Ils ont refusé le baptême des enfants considérant que chaque personne devait se déterminer à titre individuel, par rapport à la foi. C'est pour cette raison qu'on a souvent désigné ces mouvements sous le nom d'anabaptistes (re-baptiseurs) puisqu'ils encourageaient les adultes à se faire rebaptiser. Quant au fond le type d'engagement qu'ils réclamaient variait d'un mouvement à l'autre mais il avait toujours à voir avec l'idée que la foi doit informer le mode de vie et pas seulement les croyances. Il y a donc bien l'affirmation d'une hétérogénéité sociale sur la base d'une divergence religieuse. Le corps social se trouve fissuré dans son unité religieuse et idéologique.

Pourtant, et à notre connaissance, cette position n'a pas été explicitée, à l'époque, comme s'apparentant à l'exil. Cela renvoie, c'est le premier point que nous voulons développer, à deux impasses propres à cette conjoncture historique : certains mouvements ont, d'un côté, privilégié la figure de l'exode plutôt que celle de l'exil et, de l'autre côté, ceux qui ont tenté de vivre la configuration de l'exil ont été bannis ou massacrés.

Pour commencer par la première impasse, il est certain que la volonté de rupture a été commune à toutes les tendances de la Réforme radicale, mais on peut parfaitement vivre cette rupture en cherchant un territoire nouveau où l'on pourra reconstituer l'homogénéité sociale mise en péril. C'est ce que nous désignons comme figure de l'exode : on va ailleurs mais pour conquérir un territoire où l'on pourra vivre la foi nouvelle de manière homogène.

Thomas Müntzer qui fut le principal animateur de la guerre des paysans n'a eu de cesse, par exemple, de trouver un lieu à partir duquel il pourrait asseoir une société nouvelle. Il tenta, d'abord, en juillet 1524 de convaincre le duc Jean de Saxe, d'appuyer son mouvement. En août il essaya de rejoindre le bourg de Mülhausen où une révolte était organisée. Chassé de la ville il finit par s'y installer en mars 1525 où il réussit à instaurer une sorte de « *théocratie populaire* »³. Ensuite il tenta d'élargir le territoire qu'il contrôlait en Allemagne du Sud. Dans un de ses derniers écrits, avant le massacre de mai 1525 qui clôtura la guerre des paysans, il

³ C'est l'expression utilisée par Emile G. Leonard, *Histoire Générale du Protestantisme, Tome I*, PUF, 1961, p. 92.

disait : « *Tant que les seigneurs gouverneront on ne pourra pas vous parler de Dieu* »⁴, montrant bien qu'il cherchait à conquérir un territoire.

Pendant le même temps Andreas Karlstadt plus proche de Luther et plus modéré que Thomas Müntzer, dans le sens, au moins, qu'il refusait l'usage de la violence, essayait lui aussi d'introduire une Réforme plus radicale que celle de Luther dans l'Eglise. Il y parvint, brièvement, à Wittenberg entre fin 1521 et mars 1522, pendant un exil forcé de Luther à Warburg, avant que Luther ne revienne et ne reprenne la main. En Mai 1523 il partit pour Orlamünde (en Thuringe) où, sans encourager le rebaptême des adultes il s'opposa au baptême des enfants et institua dans la cité une ecclésiologie qui lui convenait jusqu'au moment où il fut banni de Saxe en septembre 1524. Il fit un compromis avec Luther au moment de la guerre des paysans ce qui réduisit, par la suite, considérablement la radicalité de ses positions. Mais tant qu'il chercha une position radicale il tenta, lui aussi, de gagner une cité entière à ses positions.

On retrouve un schéma apparenté quoique plus complexe dans la trajectoire de Balthasar Hubmaier. Se trouvant en 1520 prêtre à Waldshut (au nord de Zurich et à l'est de Bâle) il se tourna progressivement vers la Réforme luthérienne. En 1524 il mena à bien la réforme de l'Eglise tandis que la cité devait se défendre contre les troupes catholiques autrichiennes des Habsbourg. Au début de l'année 1525 des prédicateurs anabaptistes lui rendirent visite. Il faut dire que la cité soutenait la révolte paysanne. A Pâques Hubmaier se fit rebaptiser. Très rapidement il rebaptisa lui-même 300 personnes. Assez rapidement la majorité du conseil de la ville accepta cette position et Waldshut devint une cité anabaptiste. Le mouvement s'étendit à la cité proche de Hallau où les prédicateurs anabaptistes furent défendus par les armes quand ils furent menacés d'arrestation⁵. Mais à la fin de l'année 1525 les armées autrichiennes prirent le dessus. Hubmaier n'avait plus qu'à fuir de lieu en lieu jusqu'au moment où les autorités autrichiennes le capturèrent, le torturèrent et le mirent à mort en mars 1528. Mais sa démarche avait été la même : convaincre une cité entière, puis tenter d'étendre le mouvement ensuite, aux cités avoisinantes.

⁴ Traité : *Un serviteur de Dieu contre les impies*, Cité par E.G. Leonard, op. cit., p. 96.

⁵ Cf. Arnold C. Snyder, *Anabaptist History and Theology, An Introduction*, Pandora Press, 1995; et Wayne H. Pipkin and John H. Yoder, *Balthasar Hubmaier, Theologian of Anabaptism*, Herald Press, 1989 qui rassemble tous les écrits d'Hubmaier avec une notice biographique assez complète.

Dix ans plus tard c'est dans la cité de Münster, en Westphalie, à proximité des Pays-Bas, que l'ultime expérience d'une cité anabaptiste sera tentée. Comme le souligne Arnold Snyder⁶ la prise de pouvoir par les anabaptistes s'est appuyée sur l'opposition entre trois partis : le clergé catholique, les notables locaux qui tenaient le conseil de la ville et les guildes plus ancrées dans la population urbaine. Le premier mouvement mit de côté le clergé catholique avec l'accord du conseil de la ville. En 1533 la cité avait officiellement basculé du côté protestant. A partir de la fin de 1533 des prédicateurs anabaptistes convainquirent un nombre croissant de personnes d'accepter le re-baptême. « *L'anabaptisme était déjà considéré comme un crime impérial, passible de la peine de mort et l'effet immédiat fut d'isoler la cité* »⁷. En février 1534 le parti anabaptiste gagna les élections locales avec l'appui des guildes. 4 jours plus tard tous les habitants non rebaptisés n'eurent qu'une alternative : quitter la ville ou accepter sur le champ le re-baptême. Pendant ce temps le siège de la ville par les armées épiscopales s'organisait. La ville tiendra pendant 16 mois, jusqu'à sa chute le 25 juin 1535. Entre temps la communauté de biens avait été instituée dans la cité avec des diacres désignés pour prendre en charge les pauvres. Puis ce fut la polygamie qui fut autorisée notamment du fait qu'il « *y avait quatre fois plus de femmes que d'hommes dans la ville* »⁸. Mais on ne demanda pas toujours aux femmes si elles étaient volontaires ! Jan van Leiden prédicateur hollandais qui rejoignit la ville puis en pris la direction s'attribua, semble-t-il, 16 concubines. Dans le climat de tension que l'on imagine, avec le siège à portée de main, l'expérience n'eut rien de spécialement pacifique ! Une fois encore l'exode avait été tenté mais les armes avaient parlé.

A l'opposé de cette voie qui supposait la conquête d'un territoire et qui admettait l'usage des armes pour trancher la question, l'autre pan de l'anabaptisme adopta une position radicalement pacifiste. Si conquête il devait y avoir, elle passerait uniquement par la parole et la prédication. Mener une vie de foi voulait dire mener une vie à l'exemple du Christ, basée sur l'amour du prochain et même de l'ennemi. Ce mouvement fut repérable en premier lieu dans la région de Zurich. Il envisageait une division radicale de la société qui était une forme de réinterprétation de la doctrine des deux règnes de Luther (empruntée elle même à Saint Augustin). Le « royaume du Christ » et le « royaume de Satan » furent vus comme deux entités sociologiquement distinctes. Dans la « perfection du Christ » seul l'amour était de vigueur et l'usage de l'épée était interdit. Tout ce qui relevait du gouvernement civil et, par

⁶ Op. cit., p. 146.

⁷ Ibid., p. 147.

⁸ Ibid., p. 149.

conséquent, de l'usage de l'épée était à ranger dans le « royaume de Satan » dont les chrétiens n'avaient pas à s'occuper. Cela pouvait éventuellement ouvrir la voie à une démarche de type exilique : ceux qui partageaient un tel choix se rassemblaient en communautés de foi et vivaient leur choix de vie au milieu d'une société qui avait d'autres priorités. Cela dit la dramatisation de l'opposition ouvrait plutôt la voie à une forme d'exode adouci : se replier sur un territoire à l'écart et pratiquer un mode de vie particulier dans les marges de la société.

En attendant, la cité de Zurich ne laissa pas vraiment le choix aux anabaptistes. Dans la cité dominée, religieusement, par la figure de Zwingli des contestations survinrent à partir de 1523. L'agitation s'étendit aux villes et villages des environs. En janvier 1525 une disputation publique sur le baptême eut lieu à Zurich, à la suite de laquelle le conseil de la ville décida que les anabaptistes avaient huit jours pour quitter le territoire de la ville ou pour renoncer à leur doctrine. Le mouvement se dissémina donc dans les environs. En attendant la cité de Zurich avait classé l'anabaptisme au rang des pratiques passibles de mort. En janvier 1527 Felix Mantz fut arrêté et noyé. Michaël Sattler, de son côté, partagea le sort de Balthasar Hubmaier : il fut capturé par les armées autrichiennes qui s'activaient à proximité. Il fut horriblement torturé avant d'être brûlé vif en mai 1527⁹. Entre la vigilance de la ville de Zurich et la force des armées autrichiennes il ne restait pas beaucoup d'autres solutions que la clandestinité ou la mort pour les anabaptistes.

Dans la ville de Strasbourg on fut, en revanche, tout prêt de parvenir à la coexistence de plusieurs sensibilités religieuses. Cité libre depuis 1482 Strasbourg avait une réputation bien établie de tolérance. Sebastian Franck écrivit que « *ceux qui étaient pendus ailleurs étaient simplement bannis de Strasbourg* »¹⁰. Dans la pratique de nombreux anabaptistes vinrent se réfugier à Strasbourg pour échapper aux persécutions qui les attendaient ailleurs. On pria les plus virulents d'entre eux de ne plus interrompre les offices de baptême des enfants de leurs cris. En 1526, suite à une disputation publique, plusieurs furent expulsés. D'autres furent arrêtés temporairement. En juillet 1527 le conseil de la ville publia un décret contre ceux qui rejetaient le gouvernement chrétien et qui détruisaient l'unité de la communauté. On est bien là au coeur du problème : la cité considérait comme une faiblesse toute dissension interne. Il n'empêche, comme le souligne Arnold Snyder¹¹, que le décret restait très modéré, ne

⁹ Cf. Claude Baecher, *L'affaire Sattler*,

¹⁰ Cf. Arnold Snyder, op. cit., p. 129.

¹¹ Ibid., p. 132.

mentionnant aucune sanction automatique contre les auteurs de trouble. La sanction était à évaluer au cas par cas en fonction de la gravité du trouble apporté. De fait, plusieurs groupes de dissidents religieux d'obédience diverse continuèrent à se réunir à Strasbourg. En 1528, Pilgram Marpeck, un des anabaptistes sans doute le plus proche de ce qui aurait pu être une théologie de l'exil devint citoyen de la ville de Strasbourg. Il y avait chez lui la volonté de vivre l'amour du Christ mais pas uniquement dans le cercle de l'Eglise, également au niveau de la justice sociale. Il fut rapidement arrêté la même année pour un rassemblement anabaptiste tenu chez lui. Pour sa défense il dit que ce rassemblement avait pour but de venir en aide aux nombreux réfugiés dans le besoin qui erraient dans la ville. Il reprit ensuite ses activités. Ingénieur spécialisé dans les travaux miniers, il travailla pour la ville de Strasbourg dans le domaine de l'acheminement du bois¹². Cela dura jusqu'en 1532 où il fut expulsé. En 1533 la ville concentra explicitement le pouvoir religieux entre les mains de Bucer. Il n'empêche que plusieurs groupes continuèrent à s'y réunir. Il y eut, ensuite, au cours du XVI^e siècle, plusieurs rassemblements anabaptistes qui se tinrent dans la ville de Strasbourg.

On a là l'exemple d'une gestion pragmatique du problème de l'hétérogénéité sociale. Chaque fois que tel ou tel leader ou tel ou tel groupe posait trop de problèmes à l'unité du corps social ils étaient priés de faire leurs bagages. En attendant, d'autres groupes subsistaient pour autant qu'ils ne se rendissent pas trop visibles. C'est comme si la cité de Strasbourg avait testé les possibilités de l'hétérogénéité sociale et religieuse jusqu'à ses limites maximum. Le fait que même l'irénique Marpeck tout disposé à contribuer à la gestion communale (certes dans sa dimension technique et non pas dans ses fonctions de maintien de l'ordre ou de défense armée contre les ennemis du dehors) ait fini par être banni au bout de 4 ans montre que les sociétés de l'époque buttaient très vite sur cette rupture de l'unité du corps social.

Après cela que se passa-t-il ? Pilgram Marpeck dut parcourir divers lieux à travers la Suisse et la Moravie entre 1533 et 1544. Suite à cette dizaine d'années d'errance il finit par trouver de nouveau à s'employer dans la cité d'Augsbourg jusqu'à sa mort naturelle en 1556. Il y dirigea un petit groupe discret d'anabaptistes. En Allemagne du nord et en Hollande Menno Simons, anabaptiste de deuxième génération (il rompit avec ses fonctions de prêtre en 1536) rassembla les lambeaux du mouvement pacifiste qui avait survécu à l'aventure de Münster. Sa tête fut

¹² Vu l'importance de la question de l'étayage des galeries dans les mines, il y avait une étroite connexion entre la connaissance du bois et les travaux miniers. Cf. William and Walter Klassen, *The Writings of Pilgram Marpeck*, Herald Press, 1978 et 1998, qui comporte également une notice biographique.

mise à prix à partir de 1542 mais il ne fut jamais capturé jusqu'à sa mort en 1561. Peu à peu les différents groupes, par choix ou par contrainte, se replièrent dans ce que nous avons appelé un exode adouci. Beaucoup vécurent à l'écart de la société, symboliquement ou géographiquement. A plusieurs reprises, dans les siècles qui suivirent, des groupes émigrèrent avec l'invitation à défricher des terres agricoles reculées et encore mal mises en valeur. Une partie du mouvement hollandais épousa des positions moins radicales et contribua, au XVII^e siècle, à une époque où les Pays-Bas et l'Angleterre étaient en étroits rapports, à l'émergence du baptisme en Angleterre.

Au sein des mouvements désormais qualifiés de Mennonites, au vu du travail de structuration effectué par Menno Simons, le bouillonnement intellectuel qui avait prévalu entre 1520 et 1535 s'éteint rapidement. Les groupes assumèrent leur marginalité et renoncèrent à défendre leur position dans l'arène universitaire ou lors de disputes publiques. L'exil en tant que lieu de frottement, de confrontation entre des positions et des choix de vie différents, ou en tant qu'inspiration pour le renouvellement de la foi, ne fut pas thématiqué en tant que tel.

2 La réinterprétation de la Réforme radicale dans la deuxième moitié du XXe siècle sous les auspices de l'exil.

La construction académique de la position anabaptiste ne fut vraiment tentée à nouveau qu'à partir du début du XX^e siècle aux Etats-Unis. La personnalité d'Harold Bender émerge de cette histoire. Né en 1897 il bénéficia d'une bourse d'étude de l'université de Princeton pour effectuer un séjour d'un an, en 1923-1924, en Europe. Il commença là à découvrir la richesse de l'histoire anabaptiste du XVI^e. De retour aux Etats-Unis, il rejoignit la faculté Mennonite de Goshen, qui venait de rouvrir, et où il s'adjoignit les compétences d'Ernst Corell qui venait de finir une thèse en Allemagne sous la direction d'Ernst Troeltsch. En 1927 il fonda une revue académique, dénommée : *Mennonite Quarterly Review* qui encouragea les auteurs Mennonites à publier des travaux académiques. Au travers de ses travaux historiques, mais également de son activité au sein des Eglises Mennonites, il comprit l'importance de définir, voire de redéfinir théoriquement la position anabaptiste. Ce projet culmina dans une conférence prononcée en pleine deuxième guerre mondiale, à la fin de l'année 1943 et publiée

au printemps de 1944 sous le titre : *The Anabaptist Vision*¹³. Dans le contexte de la guerre il réaffirma la position pacifiste des Mennonites en l'ancrant dans projet théologique d'ensemble. Ce manifeste constitua le socle à partir duquel une série de jeunes Mennonites acceptèrent de reconsidérer et de thématiser plus nettement la position anabaptiste dans le contexte de la société contemporaine¹⁴.

Au-delà de la trajectoire individuelle de telle ou telle personne il faut aussi voir dans cette évolution l'influence de la démocratisation de l'accès aux études supérieures. Il faut aussi y voir la marque de l'acceptation d'un plus grand pluralisme religieux dans des sociétés où l'identité religieuse jouait un moins grand rôle que par le passé.

Quoiqu'il en soit on retrouve chez le plus connu des élèves de Bender : John H. Yoder, une réflexion structurée sur le thème de l'exil et, en particulier, dans deux articles qui en traitent explicitement : "Exodus and Exile : Two Faces of Liberation"¹⁵ et « See How They Go with Their Face to the Sun »¹⁶. Le deuxième article est le compte-rendu d'une conférence prononcée en 1995 au moment où l'idée d'une théologie de l'exil était déjà assez répandue. Le premier, en revanche, remonte à 1973 et il se présente, explicitement comme un dialogue critique avec la théologie de la libération qui était en vogue à l'époque. Parler d'exil au moment où les tendances dominantes de la théologie étaient focalisées sur la libération politique de l'exode avait quelque chose d'original et d'inattendu.

La position de John Yoder en 1973 est, en fait, doublement originale. Il critique, d'un côté, la théologie de la libération pour autant qu'il y discerne une nouvelle forme de collusion entre des convictions religieuses et un combat armé. Même si le combat armé n'était pas accepté par toutes les tendances de la théologie de la libération, il y discerne, pour le moins, la volonté de structurer l'ensemble de la société à partir de convictions religieuses. En bon héritier de la Réforme radicale il s'oppose à cette recherche d'homogénéité idéologique. Il perçoit les convictions religieuses comme devant rester le choix de chacun, sans qu'il soit nécessaire de faire le détour par, ou de recourir à, la puissance civile de l'Etat. C'est là une critique attendue

¹³ Harold Bender, *The Anabaptist Vision*, Scottdale, Herald Press, 1944.

¹⁴ Cf. en français, sur ce sujet, Jean Ségué, « 'La vision anabaptiste' », de Harold S. Bender à nos jours », *Bulletin de la société de l'histoire du protestantisme français*, tome 148, 2002, pp. 119-150.

¹⁵ *CrossCurrents*, 1973, n° 4.

¹⁶ Conférence prononcée en 1995 et publiée dans John H. Yoder, *For the Nations*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997.

de la part d'un anabaptiste. La plus grande originalité vient du fait qu'il ne considère pas la question comme nulle et non avenue et qu'il accepte de dialoguer avec cette position en interposant l'exil entre la recherche politique d'un nouvel exode et le retrait pur et simple des affaires civiles. L'exil joue ici comme une figure qui permet le dialogue entre une position séparatiste (l'Eglise doit vivre à l'écart de la société globale) et une position qui vise à informer la société de part en part par une option religieuse (l'Eglise travaille à changer la société).

Décrire l'exil comme une libération est une nouveauté pour ceux qui considèrent la position minoritaire comme une position d'attente, faute de mieux, avant de prendre le pouvoir. Elle est une nouveauté également pour ceux qui pensent la différence religieuse comme justifiant un retrait et un repli. L'exil encourage la recherche d'un dialogue fait de tensions et de différences mais utile, néanmoins, aux deux parties.

Là aussi il faut interpréter cette nouveauté également d'un point de vue sociologique. Un grand nombre de Mennonites américains accédaient, à cette époque, à des positions de responsabilité dans l'entreprise ou dans l'administration. Pour autant, dans un contexte où les Etats-Unis étaient engagés dans la guerre du Vietnam, la plupart des Mennonites refusaient une adhésion aveugle à la politique militaire américaine et maintenaient vivace leur pacifisme. L'appartenance Mennonite, dans des sociétés urbaines sécularisées, ne coupait plus du monde, mais elle maintenait une différence et, pour le moins, une prise de distance. Il y avait donc un lieu pour exprimer une participation critique et une « libération » qui reposait sur cette attitude de participation critique.

La conférence de 1995 développe plus complètement le modèle soutenu par John Yoder. Son commentaire part d'un ouvrage écrit par Stephan Zweig pendant la première guerre mondiale à partir du personnage de Jérémie. Zweig utilise Jérémie comme un moyen de revendiquer une double appartenance, à la fois juive et germanique. Cette double appartenance qui est devenue le lot commun de beaucoup de personnes exilées, au cours du XX^e siècle, rejoint la manière dont Yoder pensait que la Réforme radicale pouvait se comprendre elle-même à la fin dudit XX^e siècle.

Yoder commente par ailleurs la lettre de Jérémie aux exilés qui figure au chapitre 29 du livre et spécialement le verset 7 qui en est le pivot :

« Recherchez la paix pour la ville où je vous ai déportés ; priez le Seigneur en sa faveur, car de sa paix dépend la vôtre » (Jr 29.7).

Yoder utilise le mot *welfare* pour traduire le mot *shalom* et il est certain que la paix, en hébreu, est le bien-être et l'abondance autant que la tranquillité. Mais le *welfare* est également l'appellation nord-américaine de l'Etat providence. Cette citation de Jérémie ainsi traduite ouvre donc la porte à un certain compagnonnage entre les différents mouvements cherchant à produire un partage des richesses.

Cette lettre de Jérémie, et en particulier ce verset pivot, parlent d'une solidarité indéfectible entre les exilés et les résidents du lieu. L'exil n'est pas le désintérêt ni la séparation pure et simple. Mais il n'est pas non plus l'éternelle nostalgie qui ne songe qu'au retour à l'homogénéité religieuse perdue.

La manière dont Yoder relit les positions de la Réforme radicale est alors de dire que l'exil est une vocation, qu'il est même la vocation des chrétiens. C'était peut-être plus facile à entendre, pour toutes les tendances du christianisme, en 1995 qu'en 1973, car le thème de l'exil a fini par faire son chemin.

Nous avons nous-mêmes décrit la société actuelle comme une société d'exil généralisée au sens où aucun système idéologique dominant ne structure plus aucune société. Citons rapidement nos propos : « *Le lieu où nous vivons est traversé d'influences culturelles multiples, quand encore nous pouvons parler d'un lieu. Notre vie éclate en une multiplicité de lieux : un lieu pour le travail, un lieu pour l'habitat, un lieu pour les achats, un lieu pour l'école, un lieu pour l'Eglise, un lieu pour les amis, un lieu pour les vacances. Ces lieux eux-mêmes se multiplient : nous changeons de travail, de domicile, d'hypermarché, d'école, d'Eglise, d'amis, de lieu de villégiature à un rythme de plus en plus élevé. Nous sommes tous des exilés ! (...) Nos racines se perdent dans la multitude de nos origines possibles. (...) A l'aube des années 70 on pouvait encore parler d'idéologie dominante. Mais l'idéologie a complètement explosé. La pensée, aujourd'hui, se constitue de bric et de broc avec des assemblages aléatoires sans cesse recomposés. (...) La religion elle-même a subi l'empreinte*

de cette évolution. Les grands systèmes de croyance se sont effondrés »¹⁷. L'idée d'une idéologie structurant un territoire est devenue obsolète, tout du moins en Europe et en Amérique du Nord. La société pluraliste d'aujourd'hui a ainsi rejoint une configuration où les Eglises issues de la Réforme radicale détonnent moins que par le passé. Ernst Troeltsch avait, à l'inverse, noté que le rapport moderne au religieux trouvait son origine dans la Réforme radicale¹⁸. En tout cas, de nos jours, la rupture entre l'Eglise comme corps social et la société dans son entier est consommée.

N'est-il pas étrange qu'il ait fallu attendre que l'exil comme configuration sociale permanente devienne monnaie courante pour que cette figure serve à interpréter une famille religieuse qui en revendiquait la possibilité depuis quatre siècles sans en prononcer le nom ? La redécouverte de l'histoire anabaptiste initiée par Harold Bender a fait que les échecs du XVI^e siècle sont devenus les possibilités du XX^e siècle. Les impasses d'autrefois servent à donner sens aux modes de vie religieux d'aujourd'hui. Il y a là une fonction herméneutique de l'histoire pour le moins originale.

¹⁷ Frédéric de Coninck, *Nous sommes tous des exilés, Avec Ezéchiel*, Empreinte, 2001, voir aussi *L'homme flexible et ses appartenances*, L'Harmattan, 2001.

¹⁸ Cf. Ernst Troeltsch, *Protestantisme et modernité*, trad. franç., Paris, Gallimard, 1991.