

## **Penser le geste de la mémoire : méditation autour de l'identité mennonite<sup>1</sup>**

Philippe Gonzalez

Lorsqu'un mennonite rencontre un coreligionnaire, tous deux sont habituellement pris d'une irrésistible envie : celle de dresser rapidement l'arbre généalogique de chacun pour établir à quel degré ils sont être apparentés l'un à l'autre. Les ethnologues et autres anthropologues appellent cette compulsion généalogique le *Mennonite game* (en français le « jeu mennonite »). J'ai moi-même eu l'occasion d'être initié à ce petit jeu, quoique je ne sois pas un partenaire fort intéressant : généralement l'investigation s'arrête après que mon interlocuteur m'ait demandé le nom de jeune fille de ma mère. À ce jeu-là, être un mennonite de la première génération n'est pas ce qu'il y a de plus évident. En disant cela, je m'empresse d'ajouter que je suis conscient qu'il existe un certain nombre de difficultés propres au fait d'être un mennonite de nième génération. Ces difficultés sont liées notamment à l'histoire mouvementée de l'anabaptisme suisse, à la séparation et au confinement des anabaptistes dans des régions géographiques très délimitées. Avec le temps, cette séparation a produit des communautés fortement homogènes du point de vue ethnique et culturel, au point qu'il est aisé de repérer un mennonite à son patronyme.

Si le jeu généalogique peut revêtir un caractère plaisant, il peut également se muer en véritable cauchemar pour celles et ceux qui ont l'impression d'être empêtrés dans une identité qu'on leur a assignée et qui leur colle à la peau – ou plutôt qui colle à leur nom – indépendamment de leurs choix. N'est-ce pas là un paradoxe qu'une vision de la foi mettant si radicalement l'emphase sur la liberté de conscience individuelle ait pu donner naissance à une telle imbrication entre identité ethnique et appartenance religieuse ? La plupart d'entre-nous seraient d'accord pour dire avec Tertullien : « on ne naît pas chrétien, on le devient »<sup>2</sup>. « Naître chrétien » nous apparaît comme l'un des conséquences directes et dommageables du constantinisme, d'une confusion entre l'Église et la société. Tertullien avait raison de dire, déjà au 2<sup>e</sup> siècle, que la seule façon d'être chrétien, c'est de le devenir. Pourtant, nous éprouvons une certaine difficulté à envisager cela pour nos enfants.

---

<sup>1</sup> Ce texte est une version légèrement modifiée d'une allocution délivrée le 6 août 2006, à la chapelle mennonite du Jean Gui, à l'occasion de la journée annuelle de la Société Suisse d'Histoire Anabaptiste. Cette journée a été célébrée conjointement avec la Conférence Mennonite Suisse. Je remercie Neal Blough, David Eyer, Hansueli Gerber et Michel Ummel pour les remarques stimulantes dont ils ont gratifié la présente réflexion.

<sup>2</sup> Tertullien (197) *Apologie*, XVIII, 4.

Nous pourrions continuer cette réflexion en adaptant quelque peu la phrase de Tertullien à notre auditoire, changeant un terme au passage : « on ne naît pas mennonite, on le devient ». À ce point, on voit bien que quelque chose résiste. Certes, dans nos communautés, on encourage nos jeunes à s'engager personnellement à la suite du Christ. Il n'en demeure pas moins que le passage par les eaux du baptême se charge parfois de connotations similaires à celles que vivent certains jeunes catholiques ou réformés lors de leurs confirmations. Que ce soit pour les mennonites comme pour les jeunes appartenant à d'autres confessions chrétiennes, on peine à dissocier le rite d'une appartenance culturelle, ou, en d'autres termes, on ne sait plus très bien ce qui appartient aux socialisations familiale, religieuse ou communautaire et ce qui ressort d'une décision personnelle de suivre le Christ<sup>3</sup>.

Des difficultés supplémentaires se posent lorsque celles et ceux qui sont passés par les eaux du baptême décident de quitter la congrégation, non pour aller dans d'autres Églises, mais pour cesser tout simplement de cheminer avec le Christ. Qu'en est-il de l'appartenance à la famille mennonite ? Et on voit bien ici que le terme « famille » est lourd de connotations multiples allant du cercle familial à l'identité confessionnelle en passant par l'insertion dans une communauté locale. Car que signifie concrètement « partir » ? À quel moment part-on ? Ou encore, est-on jamais réellement parti ? (C'est d'ailleurs une question que d'aucuns aimeraient poser à Floyd Landis, après sa disqualification du classement de l'édition '06 du Tour de France.)

Parmi certains cercles de théologiens mennonites, il est habituel de décrier les effets du piétisme sur la spiritualité et la théologie mennonites de la fin du 19<sup>e</sup> siècle. Ces mouvements de réveil auraient gommé les spécificités propres à l'anabaptisme pacifique et communautaire. Ils nous auraient transmis un cadre de référence théologique tenant plus d'un calvinisme acclimaté au baptême, l'ensemble étant enrobé par « un piétisme tout préoccupé d'expérience intérieure, et peu sensible aux aspects communautaires ou aux œuvres de la foi »<sup>4</sup>. Cependant, quelles que soient les faiblesses du revivalisme, il me semble que l'adoption de cette forme de

---

<sup>3</sup> L'enjeu ne consiste pas à opposer individu et communauté, mais à faire restituer chacun des moments permettant la reprise pour soi d'une identité religieuse, le moment familial et communautaire devant déboucher précisément sur la constitution d'un soi, c'est-à-dire d'un « je » qui aurait transité par le tiers qui se fait jour dans la rencontre d'une altérité (l'autre, la communauté, la société) et vient l'encadrer. Voir à ce propos les travaux de P. Ricœur sur la médiation de l'identité, notamment « Sur un autoportrait de Rembrandt », et « L'enchevêtrement de la voix et de l'écrit dans le discours biblique ». Chacun de ces textes a fait l'objet d'une nouvelle parution dans P. Ricœur (1994) *Lectures 3 : Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, pp. 13-15 et 307-326. De même, les travaux de l'œcuméniste luthérien G. A. Lindbeck montrent avec finesse comment l'identité religieuse personnelle se construit sur la base et à partir du cadre culturo-linguistique que lui offre la communauté religieuse. Cf. G. A. Lindbeck (2002 [1984]) *La nature des doctrines. Religion et théologie à l'âge du postlibéralisme*, Paris, Van Dieren.

<sup>4</sup> J. Ségué (1977) *Les assemblées anabaptistes-mennonites de France*, Paris, Mouton, pp. 475-476.

protestantisme a permis à bien des mennonites de se réapproprier une part de leur héritage spirituel. En d'autres termes, l'accent placé sur l'expérience individuelle a facilité la reprise pour soi d'une identité religieuse qui était perçue comme lointaine et sclérosée. Par une démarche de conversion individuelle, on avait l'impression de s'inscrire, non seulement dans une lignée croyante, mais bien plus dans une relation personnelle avec Jésus.

### **L'héritage, entre don et accapuration**

Ce rapide tour d'horizon sur la problématique de l'héritage mennonite, sur sa reprise ou son rejet par des individus et des communautés, pose le cadre des questions que je souhaiterais vous inviter à méditer, car qui dit « héritage » ou « mémoire », dit « identité ». Et puisque nous sommes dans la métaphore patrimoniale, il convient de rappeler combien la notion d'héritage est ambivalente : l'héritage peut être source de partage et d'enrichissement ou, au contraire, se révéler dangereux, venir empoisonner les relations entre proches, quitte à les briser et mettre fin au lien qui unit les uns aux autres. De fait, c'est à un travail sur la mémoire que je vous convie, car il y a urgence, me semble-t-il. Il s'agit de repenser la mémoire anabaptiste de manière à ce qu'elle devienne un lieu de vie et non d'enfermement, un lieu d'accueil et non d'exclusion. Penser la mémoire collective de manière à ce qu'elle permette à chacun d'y inscrire son histoire. Chacun, c'est aussi bien le mennonite de nième génération que le nouveau venu dont l'arrivée bouscule les habitudes ancestrales et oblige la communauté à se repenser ; c'est également l'étranger de passage que nous croiserons au bénéfice d'une rencontre, ou encore celui ou celle qui choisit de nous quitter, estimant que rien ne l'interpelle au sein de la communauté.

L'enjeu me paraît être le suivant : comment notre mémoire peut-elle être *communautaire* sans se révéler *communautariste* ? En des termes plus simples, comment développer une mémoire commune qui soit ouverte sur le dehors, *pour le monde*, et non renfermée sur elle-même, se suffisant d'un *pour nous* ?

N'est-ce pas un peu déplacé de raisonner de la sorte, alors que je suis invité à m'exprimer dans le cadre d'une journée consacrée à l'histoire de l'anabaptisme suisse ? Je pense au contraire que c'est la seule manière de faire honneur à la mémoire des anabaptistes qui nous ont précédé. Plus largement, tenter de penser leur mémoire comme une ouverture et non comme quelque chose de clos, c'est reconnaître que le souffle de l'Évangile était à l'œuvre dans leurs vies. Or, avant d'être un *pour nous*, cette incarnation de l'Évangile est *pour le monde*. Ce n'est que dans cette optique, me semble-t-il, que notre célébration d'aujourd'hui ne se réduit pas à une autocélebration satisfaite d'elle-même, à une reprise pour soi à bon

compte de ce que d'autres ont payé chèrement, et parfois au prix de leurs vies. Le risque de la mémoire collective, c'est finalement de s'abîmer dans la glorification du groupe, de refuser d'avancer ou d'évoluer, se croyant déjà parvenue au but. Certes, le temps a donné raison à bien des intuitions anabaptistes (la séparation de l'Église et de l'État, la liberté de culte, le refus de la violence). Pourtant, ce ne sera jamais un motif suffisant pour céder à un triomphalisme complaisant. Ici, la filiation avec « la nuée de témoins » qui nous a précédés et nous entoure ne va pas de soi sans un don de soi, précisément (Hébreux 12, 1). En d'autres termes, un tel héritage n'est pas un crédit qu'on pourrait porter à son compte, mais une invitation à transmettre à son tour, à (se) donner à Dieu, mais aussi aux humains, à l'image du Christ qui est *pour* les hommes, leur offrant la vie alors qu'ils lui donnent la mort.

### **Une mémoire qui se raconte**

À mon sens, il existe une autre manière d'envisager la mémoire, une voie moyenne entre la tentation de l'autocélébration, d'une fixation de la mémoire, et d'un oubli commode qui permettrait de balancer l'héritage par-dessus bord. Car s'obnubiler de son passé, c'est courir le risque de manquer ce qui advient. Et oublier d'où l'on vient, c'est délaissé un point de vue sur le monde, s'exposant ainsi à être ballotté par le flot de l'actualité. La voie moyenne de la mémoire, c'est la réinterprétation. Il s'agit de repenser cette mémoire de manière à envisager un horizon, un futur, tant communautaire, qu'individuel et collectif.

Or, c'est justement ce qu'essayent de faire nos historiens mennonites, lorsqu'ils nous rappellent les événements qui ont façonné le passé anabaptiste. Ce faisant, ils nous offrent un point d'appui pour penser ce qui nous advient aujourd'hui. Étrangement, le savoir qu'ils dégagent du passé ressemble à la sagesse pratique des doyens de nos communautés qui, bien que ne possédant pas les outils scientifiques de nos historiens, sont capables de tirer profit des récits qui ont émaillé la vie de nos familles et des nos assemblées. C'est là un point central : l'essentiel de la mémoire anabaptiste transite par des récits, qu'ils soient scientifiques ou profanes. Dès lors, les identités collectives et personnelles de nos milieux sont façonnées par la forme, l'ampleur et la portée de ces récits. Il y a là à la fois une force et un déficit de la mémoire.

La force d'une mémoire narrative, c'est qu'elle opère comme un cadre qui donne prise sur le monde. Elle informe le regard au double sens du terme : (a) elle lui donne une forme particulière, une vision anabaptiste, et, au travers ce point de vue particulier, (b) lui permet de discerner des éléments auxquels d'autres points de vue demeureraient aveugles. Cette mémoire structure également le langage, nous mettant au bénéfice de manières de se raconter,

de penser son identité, de se dire. D'emblée, c'est un langage commun, entremêlant le récit d'existences individuelles, de générations et de communautés, offrant à ses membres la possibilité de se raconter personnellement et à l'horizon du groupe. Ce sont là les forces principales d'une mémoire narrative.

Toutefois, le déficit d'une telle mémoire tient à la distance encore trop grande qu'elle entretient avec notre manière de concevoir le culte et la théologie. Comme si le récit du passé anabaptiste ne revêtait au mieux qu'une dimension *éthique*, pour ne pas dire qu'il demeure confiné à son caractère *ethnique*. Ainsi, ce qui paraît faire essentiellement défaut à la construction d'une mémoire collective anabaptiste plus ample tient, d'une part, à des *gestes liturgiques*, et d'autre part, à *un penser la chose théologique* qui sachent tous deux tirer les enseignements du passé. Le geste et les catégories théologiques se tiennent, de fait, chacun à un pôle opposé de la mémoire narrative ; ils l'encadrent de part en part et en constituent les prolongements naturels. Le geste, c'est l'incarnation symbolique du récit, alors que la pensée théologique, c'est le moment du retour réflexif sur le récit, une réflexion qui envisage ce récit de manière synthétique, conceptuelle, en dialogue avec la théologie<sup>5</sup>.

### **Le sens du geste**

En évoquant le culte, le geste, je fais référence à la dimension symbolique et liturgique de nos célébrations. Il me semble que c'est là un lieu essentiel de transmission de la mémoire que nous tendons souvent à sous-estimer. Car la mémoire, ce n'est pas uniquement des récits ou des paroles, mais également des gestes. Ainsi, au douzième chapitre de l'Exode, le récit des événements s'interrompt entre la neuvième et la dixième plaie, pour permettre à Moïse de prescrire le rite de la Pâque.

Quand vous serez entrés dans le pays que le SEIGNEUR vous donnera comme il l'a dit, vous observerez ce rite. Quand vos fils vous diront : « Qu'est-ce que ce rite que vous faites ? » vous direz : « C'est le sacrifice de la Pâque pour le SEIGNEUR, lui qui passa devant les maisons des fils d'Israël en Égypte, quand il frappa l'Égypte et délivra nos maisons. » (Exode 12, 25-27)

---

<sup>5</sup> K. Barth définit la tâche de la dogmatique, soit la réflexion théologique, comme suit : « La dogmatique est la science par laquelle l'Église, au niveau des connaissances qu'elle possède, se rend compte à elle-même du contenu de sa prédication. C'est une discipline critique, c'est-à-dire instaurée selon la norme de l'Écriture sainte et les données des Confessions de foi. » (1984 [1947]) *Esquisse d'une dogmatique*, Genève, Labor et Fides, p. 5. À la définition de Barth, il faut intégrer l'expérience historique de l'Église, ce qu'il fait d'ailleurs implicitement en situant les Confessions de foi dans la continuité de l'Écriture, soit comme son développement organique. Le problème qui surgit ici est celui de la normativité en regard de la contingence de l'événement historique. Toutefois, cette difficulté n'est pas insurmontable, l'Esprit permettant à la communauté, en communion avec le Corps du Christ en tous temps et en tous lieux, de discerner, à la lumière du canon biblique, les implications théologiques contenues dans une histoire particulière. D'ailleurs, il est difficile de rendre compte autrement du développement historique de la christologie orthodoxe telle qu'elle s'exprime à Nicée (325) ou à Constantinople (381).

De même, lors de l'institution de la Cène, on perçoit chez le Christ ce même souci de lier la mémoire d'un événement de l'histoire du salut à un geste particulier. Et Paul d'écrire aux Corinthiens :

En effet, voici ce que moi j'ai reçu du Seigneur, et ce que je vous ai transmis : le Seigneur Jésus, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, et après avoir rendu grâce, il le rompit et dit : « Ceci est mon corps, qui est pour vous, faites cela en mémoire de moi. » Il fit de même pour la coupe, après le repas, en disant : « Cette coupe est la nouvelle Alliance en mon sang ; faites cela, toutes les fois que vous en boirez, en mémoire de moi. » Car toutes les fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne. (1 Corinthiens 11, 24-26)

Ces deux moments de la Pâque précédant l'Exode et de la Pâque du Christ sont des événements centraux où Dieu l'action salvifique transparaît dans l'histoire humaine. Bien que ces événements soient portés et rapportés par des narrations, ils sont appelés à s'incarner dans des gestes symboliques, dans une liturgie, celle-ci constituant un témoignage pour les générations à venir. Accomplir le geste, c'est à la fois raconter et annoncer la rédemption que Dieu opère dans et pour le monde. Le geste suscite également la question de l'enfant ou de l'étranger, et permet, par la même occasion, d'embrayer sur le récit. Dès lors, ce récit n'est plus détaché de la célébration, mais vient l'habiter de l'intérieur, au travers du geste qui tient lieu de symbole toujours en attente d'être dévoilé. Le symbole, loin de demeurer cryptique, anticipe ici la question de l'autre, l'enfant ou l'étranger, et permet de l'inclure dans l'histoire du salut qui est en train d'être *re-présentée*, qui lui est à nouveau rendue *présente*.

### **L'être du devenir historique, ou repenser la théologie**

À l'opposé du geste, mais de manière complémentaire, on trouve l'abstraction de la réflexion théologique. Il s'agit d'un retour réflexif sur la manière dont notre vécu révèle des éléments fondamentaux de notre rapport à Dieu. Nos catégories théologiques gagneraient à être retravaillées à la lumière de l'histoire anabaptiste. Pourtant, après quatre siècles, c'est loin d'être le cas. Si nos liturgies n'ont pas encore développé tout le potentiel symbolique propre à notre histoire, la réflexion théologique me semble connaître un déficit plus important encore. Pour l'instant, la théologie mennonite s'est souvent contentée de reprendre l'héritage classique du protestantisme évangélique, réformé, parfois libéral, en lui adjoignant les impératifs éthiques propres à la paix et au refus de la violence, ou leur corollaires ecclésiologiques que sont notamment un goût prononcé pour une direction collégiale et démocratique de l'assemblée. Une telle théologie serait au mieux un correctif pour la

théologie classique de l'orthodoxie protestante ou un adjuvant intéressant pour le libéralisme<sup>6</sup>. Or, il me semble que penser systématiquement la *Nachfolge*, la suivance d'un Messie pacificateur, a des répercussions majeures sur toutes les catégories de la théologie. À ce titre, c'est l'ensemble de l'héritage de la théologie classique que nous sommes invités à retravailler à l'aune de ce que l'histoire anabaptiste nous invite à méditer dans le prolongement de l'histoire du christianisme<sup>7</sup>.

Car si nous confessons que Jésus est le Christ venu de Dieu, à la fois vrai homme et vrai Dieu, ce que nous pouvons dire de lui n'a pas simplement des conséquences communautaires, mais revêt un caractère universel, c'est-à-dire *œcuménique*, au sens le plus fort du terme. Il s'agit simplement de prendre au sérieux ce qu'affirme l'Évangéliste lorsqu'il écrit : « Personne n'a jamais vu Dieu ; Dieu Fils unique, qui est dans le sein du Père, nous l'a dévoilé. » (Jean 1.18) Si le Fils est la révélation du Père, alors ce que nous avons saisi de lui par la force de l'Esprit agissant dans notre histoire jette un éclairage radicalement nouveau sur notre compréhension de Dieu, sur son être et son agir<sup>8</sup>. Ainsi, au moment où nous dialoguons ici et ailleurs avec les catholiques romains ou les protestants de Suisse et de France, soyons conscients, dans l'humilité, du charisme particulier que le Seigneur nous a confié en vue d'édifier l'ensemble du Corps du Christ.

---

<sup>6</sup> D'ailleurs, il n'est pas évident que le cadre de référence théologique de l'anabaptisme relève exclusivement du protestantisme. Pour l'historien mennonite C. Arnold Snyder, les racines sont à rechercher dans une spiritualité catholique médiévale qui aurait été passée au crible de l'Écriture. « It is true to say that Anabaptists were neither Catholic nor Protestant. Nevertheless, Anabaptist spirituality – its understanding of salvation and the Christian walk – was fundamentally ascetic and Catholic, and only superficially Protestant. The deepest, strongest, and richest taproot of Anabaptism found its nourishment in the subsoil of ascetic, Christian spirituality, even though it was fertilized by Luther's Bible revolution. The Anabaptists learned to use the Bible as a revolutionary tool, but they read and interpreted the Bible like medieval, ascetic Christians, not like Lutherans justified by faith alone. Anabaptism was not 'Protestantism taken to its proper ends', but rather, 'Protestantized Ascetic Piety'. Since Anabaptism's spiritual path was the ascetic one from the start, thinking about the future of the Mennonite church should involve understanding, recovering, and learning from the ancient ascetic spiritual traditions of the Christian church -- of which our own is a part. » [« *Il est juste de dire que les anabaptistes n'étaient ni catholiques ni protestants. Néanmoins, la spiritualité anabaptiste – sa compréhension du salut et de la marche chrétienne – était fondamentalement ascétique et catholique, et superficiellement protestante. Les racines les plus profondes, les plus fortes et les plus riches de l'anabaptisme se sont nourries dans le terreau de l'ascétisme de la spiritualité chrétienne, bien qu'elles aient été fertilisées par la révolution de la Bible de Luther. Les anabaptistes ont appris à se servir de la Bible comme d'un instrument révolutionnaire, mais ils lisaient et interprétaient la Bible à la façon des chrétiens ascétiques et médiévaux, non pas comme des luthériens justifiés par la foi seule. L'anabaptisme n'a pas été 'le protestantisme conduit jusqu'à son propre terme' mais plutôt 'la piété ascétique acclimatée au protestantisme'. Puisque l'ascétisme a été la voie spirituelle de l'anabaptisme depuis le début, penser le futur de l'Église mennonite devrait impliquer de comprendre, de retrouver et de tirer les enseignements des traditions spirituelles anciennes, ascétiques, de l'Église chrétienne – desquelles notre tradition fait partie.* »] C. Arnold Snyder (2000) « Spiritual Empowerment Toward Discipleship », *Mennonite Life*, n°55, vol. 3.

<sup>7</sup> Dans ce sens, voir les très beaux travaux de A. James Reimer (2001) *Mennonites and Classical Theology. Dogmatic Foundations for Christian Ethics*, Kitchener, Pandora Press.

<sup>8</sup> Cf. C. Gunton (2003) *Act and Being : Towards a Theology of the Divine Attributes*, Grand Rapids, Eerdmans.

## **Reprise**

Au terme de cette méditation sur la mémoire mennonite, on pourra être déçu – et je me range au rang des insatisfaits – du caractère fragmentaire de mon propos. Il semblerait que je soulève bien des interrogations sans être pourtant en mesure d’y apporter une réponse satisfaisante. Qu’en est-il en particulier de mes remarques initiales sur une mémoire élargie permettant d’accueillir l’autre, de ne pas se refermer sur le caractère ethnique de la communauté ? À cette question, j’esquisserai un début de réponse : tant que la mémoire sera principalement portée par des vecteurs identitaires tels un patronyme ou des histoires de familles, le risque demeurera de confondre appartenance sociale et identité religieuse. Dès lors, il s’agit de penser d’autres vecteurs de la mémoire, tels le geste liturgique ou la conceptualisation théologique, de manière à ce qu’on puisse *devenir* mennonite, sans courir le risque de *naître* mennonite.

*Philippe Gonzalez enseigne la sociologie au Département des sciences de la société, à l’Université de Fribourg (Suisse). Il a étudié la théologie à la Faculté autonome de théologie protestante (Genève). Il est prédicateur de la communauté mennonite de Saint-Genis-Pouilly (France).*