



Archives de sciences sociales des religions

166 | Avril-Juin 2014
Leszek Kołakowski

Kołakowski, lecteur de Labadie

Une introduction aux lectures de Chrétiens sans Église

Kołakowski, reader of Labadie. An introduction to the readings of Chrétiens sans Église

Kołakowski, lector de Labadie. Una introducción a las lecturas de Cristianos sin Iglesia

Pierre Antoine Fabre



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/25933>
DOI : 10.4000/assr.25933
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 10 juillet 2014
Pagination : 75-82
ISBN : 978-2-7132-2432-4
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Pierre Antoine Fabre, « Kołakowski, lecteur de Labadie », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 166 | Avril-Juin 2014, mis en ligne le 19 septembre 2014, consulté le 23 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/25933> ; DOI : 10.4000/assr.25933

Pierre Antoine Fabre

Kořakowski, lecteur de Labadie

Une introduction aux lectures de *Chrétiens sans Église*

Chrétiens sans Église constitue sans doute, sous sa traduction de 1969 dans la Bibliothèque de Philosophie des Éditions Gallimard, l'un des volumineux ouvrages les plus intimidants, séduisants, absorbants dont pouvait disposer (ou qui pouvaient disposer d') un lecteur francophone sur la culture religieuse du XVII^e siècle européen dans la littérature d'alors¹. Ma contribution au sous-ensemble du dossier Leszek Kořakowski consacré à ces *Chrétiens sans Église* sera une forme de confrontation entre d'une part la connaissance et l'approfondissement récents, dans le sillage de la *Fable mystique* de Michel de Certeau², de la vie et de l'œuvre de Jean de Labadie³ et d'autre part ce massif, ancien et toujours redoutable, attaqué ici par la voie Labadie⁴.

Je procéderai en sept points, qui convergeront sur une discussion de l'idée de *réforme* dans « la conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle », pour reprendre le sous-titre de l'ouvrage de l'historien et philosophe polonais et qui, de ce point de vue, pourront constituer une forme d'introduction aux travaux qui suivront, consacrés eux aussi à *Chrétiens sans Église*.

Observation préalable : l'historiographie de Jean de Labadie s'est jusqu'à une période récente, avec, pour l'essentiel, la publication de la biographie de T. J. Saxby⁵, limitée aux contributions de Kořakowski, d'abord, puis de Michel de Certeau, dans le célèbre ouvrage cité. Or, et ce sera ici mon point de départ,

1. J'ajouterai que, pour un lecteur comme je l'étais, qui n'était plus versé dans l'étude de la philosophie mais pas encore requis par celle de l'histoire religieuse moderne, la publication de ce livre dans la Bibliothèque de philosophie relevait tout à la fois du seuil et de l'énigme.

2. Michel de Certeau, *La fable mystique*, Paris, Gallimard, 1982, p. 374-405.

3. Dans le cadre d'une recherche collective conduite entre 2010 et 2012 en coopération entre Paris (Isabelle Brian, Pierre Antoine Fabre, Julien Goeury, Patrick Goujon, Sophie Houdard, Jacques Le Brun, Xenia von Tippelskirch) et Genève (Nicolas Fornerod, Maria Cristina Pitassi, Daniela Camillocci, Adelisa Malena) et qui sera prochainement publiée par les Éditions Honoré Champion, à l'initiative de Sophie Houdard.

4. L. Kořakowski, *Chrétiens sans Église* (désormais cité *Chrétiens...*), p. 719-787.

5. T. J. Saxby, *The quest for the new Jerusalem, Jean de Labadie and the Labadists*, 1610-1744, Nijhoff, 1987.

la lecture comparée des deux interprétations, pourtant construites avec des matériaux globalement équivalents, diverge très profondément dans le rapport tissé entre Labadie et l'appartenance à une « Église ». Là où Certeau voit un nomade, celui qui, tout le temps et toujours, va voir ailleurs, Kołakowski voit au contraire un homme à la recherche permanente d'un ancrage, d'un enracinement, d'une stabilité. L'angle labadien m'est du même coup apparu comme un angle fort pour éclairer le système d'interprétation générale de Kołakowski dans ses *Chrétiens...*, par confrontation avec la lecture de Michel de Certeau. Mais il est aussi une autre raison du choix de Labadie, que la contribution d'Alain Cantillon à ce dossier m'aide à saisir : si, pour Kołakowski, Labadie est un « Luther sans Luther », s'il est celui qui n'a pas fait église, s'il est cette figure impossible d'un fondateur sans fondation qui nous permettrait de capter à la source la genèse d'une institution ou son entrave, alors il faut peut-être élargir le cas Labadie, dans la compréhension de Kołakowski, à la question beaucoup plus générale d'une réforme impossible de l'Église, thème par ailleurs constamment dominant de son grand livre et dont Labadie deviendrait ainsi, non pas une variation marginale, mais un foyer central. Labadie ne serait plus la figure impossible d'un fondateur sans fondation, mais la figure d'une réforme impossible. À ce titre, Labadie pourrait, à l'échelle cette fois-ci de l'ensemble de notre réflexion sur le parcours de l'intellectuel polonais, de ses *Chrétiens...* à ses travaux sur le jansénisme et à son orientation politique, devenir une figure de Kołakowski lui-même, dissident conservateur.

La question de la réforme

1. Deux propositions de Kołakowski doivent d'entrée de jeu être mobilisées, qui relèvent du premier grand chapitre de *Chrétiens sans Église*, « Un christianisme non confessionnel », dans lequel cependant Jean de Labadie est fortement présent – tendant ainsi un arc entre ces premières pages du livre et le chapitre qui lui est proprement consacré, au terme du parcours⁶. Première proposition : les conversions mystiques en direction du catholicisme dominant dans les passages de frontières confessionnelles du XVII^e siècle (comme en témoigne par exemple le cas d'Angelus Silesius⁷) ; deuxième : Labadie est une exception, comme converti de l'Église romaine à la foi réformée. Labadie est ainsi détaché d'emblée, dans un ouvrage pourtant largement consacré à des destins singuliers, à des trajectoires marginales, à des exceptions. Kołakowski signale peu après la difficulté, dans une seconde référence à Labadie nourrie par une longue série de citations en

6. Remarquons également par l'index de l'édition française du livre (p. 816) que Labadie est l'une des références les plus continûment distribuées dans le volume (21 occurrences hors le premier chapitre et celui qui lui est entièrement consacré), le plus souvent comme spirituel « sectaire », dont il est tout au long du livre une *figure annoncée* et finalement produite.

7. Voir dans ce dossier Jacques Le Brun, « Une interprétation ? Angelus Silesius selon Kołakowski ». Je signale ici la prochaine publication d'un essai critique de Jacques Le Brun sur le *Pèlerin chérubinique* de Silesius.

note, de l'entreprise de « reconstitution [d'un phénomène], dans le domaine autonome de la pensée, en ramenant les contradictions de la doctrine au caractère antinomique de ses concepts de départ⁸ ». Or, malgré le scrupule affiché par l'auteur, qui déclare devoir renoncer à la « synthèse des points de vue » et privilégier la « genèse historique des phénomènes de la conscience religieuse », « intégrés à une structure sociale », c'est bien l'entreprise de réduction des contradictions de la doctrine aux antinomies de ses concepts qui sera conduite dans le chapitre consacré à Labadie (un troisième point de vue, celui de la « genèse psychologique » étant tout à fait abandonné).

2. Le point de départ de Kołakowski dans le chapitre consacré à Labadie est l'exposé d'une antinomie fondamentale : « Labadie professe [...] qu'il existe un antagonisme incurable entre le "monde" et "l'esprit", d'où il conclut que les efforts de réforme dirigés vers le perfectionnement de la "nature", de l'"homme naturel" sont sans espoir, tout en acceptant en même temps l'existence d'une Église visible parfaite qui, à la longue, finira par *coïncider* avec l'Église invisible⁹ ». « Coïncidence » : terme évolutif dans le cours du chapitre, où il cesse d'être de l'ordre de la causalité qui devenir effectivement co-incidence, c'est-à-dire non-conséquence, ou in-conséquence. Nous rejoignons ici par la voie souterraine des concepts un tout autre registre de la pensée de Kołakowski, celui où il développe la notion de « conséquence in-conséquence » pour signifier un principe d'indétermination dans les processus historiques¹⁰. Or le projet de réforme de l'Église visible est bien un projet conséquent, il implique et agit une conséquence. Faut-il alors le penser comme conséquence inconséquence et trouvons-nous là la trame de l'antinomie labadienne ? Les recherches récentes que nous avons pu conduire sur Labadie¹¹ abonderaient dans ce sens : Labadie, en effet, découpe dans les Églises visibles qu'il traverse et qu'il provoque (dans sa prédication en particulier, prédication pro-vocante, appel à venir en avant) des Églises invisibles qui, sitôt découpées (venues en avant) deviennent visibles et à leur tour, provoquent son départ.

8. *Chrétiens...*, p. 53, 788.

9. *Chrétiens...*, p. 720.

10. Voir sur ce point dans ce dossier Benjamin Fabre, « Le marxisme et après », en particulier : « Dans le second de ses articles, "Éloge de l'inconséquence", publié en 1962 par la revue *Arguments*, Kołakowski s'en prend à la rigueur des enchaînements qui, conduisant d'un principe à ses conséquences, sans tenir compte de la complexité et du changement des circonstances extérieures, se retrouve aussi bien à l'origine des erreurs que des crimes politiques. Il faut qu'il y ait quelque part du "jeu" pour que la souplesse et l'intelligence de l'action corrige la dureté aveugle d'une prétendue logique. *L'esprit de suite conduit au fanatisme*, écrit Kołakowski, au contraire l'inconséquence est à l'origine de la tolérance [...] Une inconséquence conséquente n'est pas une conséquente inconséquence, mais une inconséquence inconséquence est au contraire une conséquente inconséquence. Le principe même de l'inconséquence ne doit pas conduire à une inconséquence systématique [...] » (je souligne). On ne peut qu'être frappé, à la lecture de ces lignes du philosophe polonais, par un usage presque ludique, et à coup sûr détourné, du langage du logicisme scolastique le plus « fanatique ».

11. Voir ci-dessus note 2.

3. Cette antinomie fondamentale est fondée dans une « hétérogénéité » majeure entre « la toute puissance de la grâce et la déification de soi ¹² ». Cette hétérogénéité ¹³ rend possible le jugement de Labadie sur les Églises visibles et l'histoire de ses apostasies successives, rejet d'Églises visibles successives qui se surimposent sans se confondre. Kołakowski note ainsi l'immense service rendu aux jésuites dans la calvinisation du jansénisme ¹⁴ : ironie de l'auteur, mais également très pertinente percée en direction de la compréhension de la première apostasie de Labadie, sa sortie de la Compagnie de Jésus, qu'il interprètera toujours comme la plus sûre manière de rester fidèle à l'inspiration de sa fondation ¹⁵.

4. Kołakowski privilégie deux aspects de la production théorique de Labadie : d'une part, sa doctrine de l'eucharistie, lieu de « l'identification » de l'Église visible et de l'Église invisible ¹⁶, *c'est-à-dire* lieu de la contradiction du projet de réforme de l'Église visible, puisque le culte eucharistique absorbe en tant que tel la transformation de l'Église visible dans une Église invisible, comme corps mystique de l'Église visible ; d'autre part, la double prédestination, second lieu de la contradiction : elle ne peut que produire un retournement extérieur de l'intériorité, la précédence de la prédestination déplaçant le travail ou l'épreuve de la transformation intérieure sur le terrain des preuves de cette transformation ¹⁷.

12. La « déification de soi », qui pourrait être le lieu par excellence d'une individualité irréductible, n'est que la possibilité de la décision de l'Église visible dans laquelle devra être révélée une Église invisible – celle-ci devenant elle-même visible dans cette révélation. Je remercie Xenia von Tippelskirch d'avoir attiré mon attention sur cet aspect du chapitre.

13. *Chrétiens...*, p. 729 : « Dès le commencement, la pensée de Labadie associe deux thèmes – la croyance à la déification et la croyance à la toute-puissance de la grâce – qui, *en raison des divisions religieuses de son temps*, doivent être tenus pour hétérogènes ». La restriction est intéressante car elle signale l'écart entre Kołakowski historien, qui repère des contradictions, et Kołakowski philosophe, qui repère des antinomies. Or si la contradiction est invivable, l'antinomie n'est pas impensable. Aussi l'auteur, historien et philosophe ajoute-t-il : « deux thèmes qui [...] parviennent à la cohésion en raison de la conscience [de Labadie] d'être un prophète ».

14. *Chrétiens...*, p. 733 : « [les jésuites] pouvaient [...] tirer argument, dans leurs pamphlets antijansénistes, d'un renégat qui reconnaissait ouvertement qu'en passant du jansénisme au calvinisme, il n'avait pas modifié ses idées d'un iota. »

15. Je me permets de renvoyer sur ce point à P. A. Fabre, *Haine de Labadie*, contribution à paraître in *Lire Jean de Labadie* (voir note 2).

16. *Chrétiens...*, p. 738 : « L'état de sanctification qui doit être le *résultat* de l'Eucharistie ne diffère pas de l'état de régénération qui est en la condition [...] ce qui signifie que l'Église invisible devrait être identique à l'Église invisible, se transformer en communauté de saints. »

17. *Chrétiens...*, p. 739 : « l'individu reçoit [...] un encouragement à rechercher des symptômes *extérieurs* qui l'assureront de son appartenance au cercle des bienheureux. Le plus simple est de définir ces symptômes par l'appartenance à la communauté qui se dit par avance la réalisation visible de l'Église invisible. De la sorte, la théorie de la double prédestination transforme en son contraire l'intériorisation de la religion entreprise par la théologie luthérienne ». Kołakowski souligne l'« extériorité ». Je soulignerais aussi le « symptôme », deux fois employé par l'auteur. Emploi paradoxal : la modernité religieuse est définie, entre d'autres traits, par le recul des *symptômes* dans la vie spirituelle, au bénéfice des *signes* (en particulier dans la mise en œuvre du discernement), conventions soustraites à la loi de la chair (voir par exemple sur ce point Jacques Le Brun, « Les discours de la stigmatisation au XVII^e siècle » in *Stigmates*,

Aussi Labadie ne peut-il pas ne pas rechercher dans une Église visible la manifestation de l'Église invisible qui la précède¹⁸ mais qui, à tout moment, la transperce pour se confondre avec elle, dans l'eucharistie en particulier, qui cheville l'une à l'autre ces deux dimensions de la construction théorique de Labadie.

5. Il y a progressivement dans le développement du chapitre une substitution, à leur coïncidence *finale*, d'une « identification » de l'Église visible et de l'Église invisible¹⁹. Or c'est dans ce processus que s'affûte, me semble-t-il, la pointe de la pensée de Kołakowski, pour ce chapitre mais aussi pour l'ensemble de son livre : la critique de la possibilité même de l'esprit de réforme. Labadie n'est plus alors « exception », mais miroir des Églises dans lesquelles il s'engage avant de s'en dégager/d'en être destitué. Miroir de leur contradiction : ces Églises visibles ne peuvent pas ne pas viser comme leur fin une Église invisible qui, en retour, annule le sens de toute réforme comme processus temporel, progressif, historique. Si, à l'Église des Apôtres se substitue l'Église des Saints, l'Église n'est plus réformable. Or elle ne peut l'être que dans cette aspiration, sapant ses propres fondements. L'Église des Apôtres comme Église pour la conversion s'annule comme Église des convertis – non sans qu'inversement, cette Église doive produire les preuves de sa conversion en relançant le processus de sa mise en visibilité, comme je l'indiquais au point précédent. Rivalité, coïncidence, contradiction, identification : le spectre très large des définitions que donne Kołakowski des rapports entre ces deux Églises rend compte de cette double « conséquence » : l'Église visible engendrant une Église invisible qui elle-même re-produit de la visibilité. La coïncidence est la clef de voûte de ce croisement, mais c'est bien l'identification, selon l'évolution de ce chapitre, qui est l'ultime conclusion logique. Or, et nous revenons ici au point de départ, c'est bien l'antinomie des deux Églises qui, au bout du compte, produit leur réduction.

L'Herne, 2001). Mais le signe, dans l'ambivalence de sa temporalité – est-il témoin ou annonce, trace laissée ou augure ? – ne peut pas spécifier ce qui est déjà accompli, ce qui est là, réalisé, opéré, et dont le symptôme est la marque. On trouverait là dans la pensée de Kołakowski un extraordinaire renversement de la *doxa* sur le sujet de la Réforme : elle n'est pas le pôle de la modernité dans le grand schisme européen, mais tout au contraire, en quelque sorte le retour du refoulé, et ceci parce qu'en définitive elle échoue. Le retour du symptôme est bien pour lui le *symptôme* de cet échec (c'est-à-dire de l'irréformabilité de l'Église). Il faudrait rapprocher de cette réflexion des travaux qui ont fait apparaître le ritualisme janséniste, lui aussi l'envers de la toute-puissance de la grâce.

18. Sophie Houdard mobilise dans sa contribution l'usage, chez Kołakowski, de la notion d'une « sécrétion » de l'Église invisible dans l'Église visible. On rappellera ici, sur cette notion, les élaborations de Louis Marin sur le secret dans son irrésistible sécrétion, sans laquelle le secret ne saurait être, sur la scène sociale, perçu comme secret parce ce qu'il appelle son « tiers exclu ». Voir entre de nombreux travaux de Marin sur ce sujet, « Logiques du secret », in *Lectures traversières*, Paris, Albin Michel, 1992, qui propose une synthèse de cette théorie.

19. *Chrétiens...*, p. 774-775 : « [...] l'idée d'une église qui se proclame association purement spirituelle et dégagée des obligations de la Loi et qui, en même temps, multiplie les formes visibles et les liens extérieurs, en un mot l'idée d'une Église visible qui s'identifie avec l'Église invisible. »

6. On trouverait une confirmation de ce mouvement de pensée en revenant à la confrontation de Michel de Certeau et de Kołakowski : ce dernier manifeste l'identification de ces deux Églises par la *durée* des séjours de Labadie, puisque dans cette durée, et non pas dans l'intervalle des temps d'Église, que coïncidence et identification se transforment l'une dans l'autre. Certeau, au contraire, distend chacun de ces séjours par le temps du déplacement, du voyage, du passage.

7. Un fait s'affirme au terme du chapitre : Kołakowski décroche son discours du seul cas Labadie, puisqu'aussi bien celui-ci n'est plus une exception, pour une déclaration générale sur l'irréformabilité de l'Église – qui est peut-être aussi le dernier mot de la divergence entre Michel de Certeau et le philosophe et historien polonais : « L'alternative – l'Église en tant qu'instrument divin pour l'amendement du monde ou l'Église en tant que négation divine du monde depuis l'endroit où on l'a fui – paraît ne pas se prêter aux tentatives de synthèse. L'Église peut être une armée d'apôtres ou un asile de saints, mais il est difficile d'imaginer qu'elle puisse être l'un et l'autre à la fois²⁰ ».

Un philosophe dans l'histoire

On s'en sera aperçu dans le bref développement de ces différents points, deux discours se sont entrelacés. Celui de Kołakowski historien des écrits de Labadie, signalant comme une antinomie (selon une perspective proposée au début de son livre et reprise dans le chapitre immédiatement consacré à l'ex-jésuite en recherche d'une Église, bien qu'il ne l'ait pas privilégiée quand il la proposait) la position de Labadie sur l'Église invisible et rejoignant finalement, pour penser l'échec de ses tentatives, une autre perspective, explicitement revendiquée, celle de la genèse historique des phénomènes de la conscience religieuse ; mais un autre discours radicalise la première perspective, non pas selon le premier constat factuel de l'échec de Labadie, mais selon un principe, celui de l'irréformabilité de l'Église. Ce n'est plus Labadie historien qui parle ici. Est-ce le philosophe ? Certes, c'est le philosophe qui a déconstruit les contradictions en révélant l'antinomie qui les trame. Mais ce n'est pas le philosophe qui pose le diagnostic de l'irréformabilité de l'Église, d'un point de vue qui d'une certaine manière reste historique, selon une historicité qui, certes, ne traite pas seulement avec le passé, mais aussi avec l'avenir, mais qui s'inscrit cependant dans le devenir d'une institution ou d'un système d'institutions qu'il interroge dans les différentes dimensions de son existence historique. Qui est-ce alors ? L'antinomie a cessé d'être la clé de lecture d'un échec passé pour devenir l'affirmation, ici et maintenant – c'est-à-dire pour Kołakowski la Pologne des années 1960 – de l'impossibilité de principe de la réforme d'un système, de tout système dans lequel des institutions visibles se

20. *Chrétiens...*, p. 782.

nourrissent d'un postulat de transparence, ou de transpiration de leur idéalité dans leur réalité, qui inscrit en tant que tel sa faillite. Il est donc non seulement fructueux, mais nécessaire si l'on entre, comme j'ai essayé de le faire ici, dans le détail de son argumentation, de décrypter *Chrétiens sans Église* comme l'ouvrage d'un historien, d'un philosophe et d'un citoyen. C'est probablement ce déplacement vers le point de vue du citoyen qui rendrait compte d'une difficulté signalée par Jacques Le Brun dans les discussions qui ont suivi la présentation de cet exposé au mois de mai 2011 : l'absence apparemment surprenante, dans *Chrétiens sans Église*, d'un débat ecclésiologique pourtant massivement présent au XVII^e siècle, au point, comme le suggérait Jacques Le Brun, d'accaparer une part prépondérante du débat théologique, précisément en fonction d'une prolifération d'Églises, dans l'espace et le temps de l'Europe moderne, qui ne peut plus présupposer une déduction ecclésiale, désormais et définitivement contingente, du discours théologique lui-même. Si Kołakowski fait l'impasse sur ce débat, n'est-ce pas parce qu'il a en vue, au-delà de l'Église chrétienne par rapport à laquelle ne subsistent plus que des « chrétiens », une autre Église ? Une Église qui le conduira progressivement à faire retour à l'irréformable Église chrétienne, non pas comme enjeu d'une croyance, mais comme champ indéfiniment ouvert d'une anthropologie des institutions ? De cette interrogation, le dossier réuni ici, pour *Chrétiens sans Église* et au-delà, dit, je crois, l'actualité.

Pierre Antoine FABRE
EHESS (CRH-CARE)
pafabre@ehess.fr

Kołakowski, lecteur de Labadie **Une introduction aux lectures de *Chrétiens sans Église***

Jean de Labadie (1610-1674) n'est pas une référence parmi d'autres dans Chrétiens sans Église de Kołakowski. Il traverse un grand nombre des lieux confessionnels et institutionnels dans lesquels séjournent d'autres personnages de cette fresque. Il traverse toutes les réformes jusqu'à découvrir l'irréformabilité de toute Église, diagnostic et jugement pris en charge par le philosophe et historien polonais lui-même. Au terme de quelle lecture de Labadie, et à quelles fins ? Ce sont les questions que tente de poser cette contribution, en forme d'ouverture à l'ensemble des études réunies ici sur le maître livre de Kołakowski.

Mots-clés : Michel de Certeau, Jean de Labadie, confessions chrétiennes, secte, Réforme.

Kołakowski, reader of Labadie **An introduction to the readings of *Chrétiens sans Église***

Jean de Labadie (1610-1674) is not just a reference among others in Chrétiens sans Église by Kołakowski. In this fresco, he goes through a great number of the denominational and institutional places in which other people stay. He goes through all the reformations until he discovers the irrefractable nature of all Churches, a diagnosis

and judgment approved by the Polish philosopher and historian himself. At the end of which Labadie reading, and for what purpose? These are the questions that this contribution tries to ask, with the awareness of all the research gathered here on Kolakowski's masterpiece.

Key words: Michel de Certeau, Jean de Labadie, Christian denomination, sect, Reformation.

Kolakowski, lector de Labadie Una introducción a las lecturas de *Cristianos sin Iglesia*

Jean de Labadie (1610- 1674) no es una referencia entre otras en Cristianos sin Iglesia de Kolakowski. Atraviesa un gran número de aquellos lugares confesionales e institucionales en los que habitan otros personajes de este fresco. Atraviesa todas las reformas hasta descubrir la irreformabilidad de toda Iglesia, diagnóstico y juicio retomado por el filósofo e historiador polaco mismo. ¿Desde qué lectura de Labadie, y con qué fines? Estas son las preguntas que trata de abordar esta contribución, como forma de apertura al conjunto de los estudios reunidos aquí sobre el libro maestro de Kolakowski.

Palabras clave: Michel de Certeau, Jean de Labadie, confesiones cristianas, secta, Reforma.