

Un plaidoyer pour le
confessionnalisme

&

Introduction historique
et théologique à la
1689

Par : Pascal Denault

© 2011 ÉGLISE ÉVANGÉLIQUE DE ST-JÉRÔME

TABLE DES MATIÈRES

	Page
Un plaidoyer pour le confessionnalisme	1
Contexte historique de la 1689	36
La Deuxième Confession de foi de Londres	64
Bibliographie	iv

PLAN DÉTAILLÉ

Page

PARTIE 1, UN PLAIDOYER POUR LE CONFESIONNALISME	1
INTRODUCTION	
I. LE CONFESIONNALISME : DES PÈRES DE L'ÉGLISE JUSQU'À MAINTENANT.	2
A. Survol historique	
1. Les Pères de l'église	
2. La Réforme	
3. Les baptistes	
B. La mort du confessionnalisme	
C. Un plaidoyer pour le confessionnalisme	
II. L' IMPORTANCE D'UNE CONFESION DE FOI	11
A. La base biblique du confessionnalisme	
1. La vocation de l'église	
2. La nécessité de confesser	
B. Les objections au confessionnalisme	
1. Une confession de foi concurrence l'unique autorité de la Bible	
2. Une confession de foi crée des divisions	
C. Les utilités du confessionnalisme	
1. Le maintien de l'unité	
- L'unité actuelle	
- L'unité historique	
2. Une apologie doctrinale	
3. Un document juridique	
4. Un outil didactique	
5. Une détermination de l'orthopraxie	
CONCLUSION	34
PARTIE 2, CONTEXTE HISTORIQUE DE LA 1689	36
INTRODUCTION	
I. LA RÉFORME MAGISTÉRIELLE ET LA RÉFORME RADICALE	36

A. La Réforme magistérielle	
B. L'héritage de la Réforme magistérielle	
C. La Réforme radicale	
- La déviation de Münster	
II. LA RÉFORME EN ANGLETERRE.....	45
A. La formation de l'Église anglicane	
B. Les puritains	
- Les séparatistes	
III. LES BAPTISTES	50
A. Les baptistes généraux	
B. Les baptistes particuliers	
1. La première église baptiste calviniste	
2. La Première Confession de foi de Londres	
3. La Deuxième Confession de foi de Londres	
- Le contexte social en Angleterre dans la deuxième moitié du 17 ^e siècle	
PARTIE 3, LA DEUXIÈME CONFESSION DE FOI DE LONDRES	64
I. LES SOURCES.....	64
A. La Confession de foi de Westminster	
B. La Déclaration de Savoy	
C. La Première Confession de foi de Londres	
D. La Deuxième Confession de foi de Londres	
II. LA STRUCTURE.....	70
BIBLIOGRAPHIE	iv

PARTIE 1, UN PLAIDOYER POUR LE CONFSSIONNALISME

INTRODUCTION

La place et la valeur des confessions de foi dans l'histoire de l'église sont inestimables. Il y a plusieurs termes équivalents pour désigner ce qu'on appelle une confession de foi. On emploie parfois le mot « Credo »; ce mot vient du Latin : credo signifie « je crois ». Une autre expression qu'on retrouve est « Règle de foi »; il s'agit d'une traduction des expressions κανών της πίστεως (*kanōn tēn pisteōs*) en Grec et *regula fidei* en Latin. La règle de foi est ce qui détermine la foi, c'est-à-dire ce qui est cru. Il y a finalement le mot « Symbole »; ce mot vient du Grec σύμβολον (*sumbolon*), il s'agit d'un signe de reconnaissance. Le dictionnaire Bailly¹ donne le sens suivant : « Un objet coupé en deux, dont deux hôtes conservaient chacun une moitié qu'ils transmettaient à leurs enfants; ces deux parties rapprochées servaient à faire reconnaître les porteurs et à prouver les relations d'hospitalité contractées antérieurement.» Un *sumbolon* servait donc à identifier des gens pour qu'ils aient un rapport entre eux. C'est exactement la fonction d'un symbole de foi : identifier ce que des personnes croient, afin qu'elles aient une communion entre elles.

Dans cette introduction à notre travail sur la Confession de foi 1689, nous voulons justifier l'importance et l'utilité d'une confession de foi. Le confessionnalisme est laissé pour contre par de plus en plus d'églises dites évangéliques. Pour cette raison, avant d'entreprendre l'exposition de la Confession de foi 1689, nous nous pencherons sur l'importance d'une bonne confession de foi. Nous diviserons ce chapitre en deux parties : d'abord nous ferons un survol du confessionnalisme à partir des Pères de l'église jusqu'à nos jours. Deuxièmement, nous

¹ M.A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, 1933, 2227 p.

regarderons l'importance d'une confession de foi proprement dite. Cette deuxième section sera divisée en trois points : (1) nous montrerons la base biblique du confessionnalisme ; (2) nous regarderons quelques objections émises contre l'utilisation des confessions de foi en tentant d'y répondre et (3) nous détaillerons les utilités d'une confession de foi.

I. LE CONFSSIONNALISME : DES PÈRES DE L'ÉGLISE JUSQU'À MAINTENANT

A. Survol historique

Philipp Schaff, dans son imposante collection de credo du christianisme, classe toutes les confessions de foi en quatre catégories². Il y a (1) les symboles œcuméniques de l'Ancienne Église Catholique, (2) les symboles de l'Église Grecque ou Orientale, (3) les symboles de l'Église Romaine et (4) les symboles des Églises Protestantes. Historiquement, ces credo se sont divisés en deux types : interrogatif et affirmatif. Le premier type fut utilisé principalement pour l'instruction des catéchumènes en préparation pour le baptême et le second pour les membres d'une église durant l'adoration et comme une affirmation publique de leurs croyances doctrinales. De toute évidence, la connaissance doctrinale est venue progressivement au cours de l'histoire. La compréhension théologique s'est développée au travers de controverses qui forcèrent les chrétiens à réfléchir, à répondre aux opposants, à définir leur foi et à la défendre. Nous croyons que l'ensemble du corpus doctrinal qui nous est révélé dans l'Écriture sainte et qui fut progressivement compris au cours de l'histoire, trouva son développement définitif au 17^e siècle. Cet achèvement n'empêche pas que notre compréhension doctrinale continuera de se préciser, de s'approfondir et de se clarifier à chaque génération, mais, à noter avis, toutes les parties de la doctrine chrétienne ont été

² Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, vol I, Grand Rapids, Baker, 1993 (1931), 3 volumes, p. 9.

élaborées de telle sorte qu'aucun véritable progrès n'est sérieusement envisageable en matière de confession de foi. On identifie trois grandes étapes dans le développement de la doctrine au cours de l'histoire de l'église. Regardons les successivement et succinctement.

1. Les Pères de l'église

La première étape du développement de la doctrine chrétienne se situe dans la période des Pères de l'église. Cette période débute vers la fin du 1^{er} siècle et s'étend jusqu'au 11^e siècle; certains considèrent Bernard de Clairvaux (1090-1153) comme fermant la période patristique, d'autres considèrent plutôt Jean Scot Érigène (810-870) comme le dernier des pères³. Les apports confessionnels les plus importants, durant cette période, furent au niveau des doctrines de Dieu, de Christ, de la Trinité et de l'incarnation. Les principaux credo de cette période sont le Symbole des apôtres (2^e au 5^e siècle), le Symbole de Nicée-Constantinople (325, 381), les canons du Concile d'Éphèse (431), le Symbole d'Athanase (5^e siècle). Les principales controverses qui donnèrent lieu à ces confessions de foi furent surtout l'arianisme et le nestorianisme.

2. La Réforme

La Réforme s'amorça avec l'humanisme de la Renaissance. Elle prit son essor et se répandit dans toute l'Europe dans la première moitié du 16^e siècle. Les principaux réformateurs furent : Martin Luther, Ulrich Zwingli, Philippe Melancthon, Martin Bucer, Jean Calvin, Guillaume Farel, John Knox et Théodore de Bèze. Les redressements les plus déterminants de la Réforme furent opérés en l'espace d'à peine quelques décennies. L'apport doctrinal de la Réforme se situe à deux niveaux : la doctrine du salut et la doctrine de

³ Une considération restreint significativement la période des Pères de l'Église de Justin Martyr au Concile de Chalcédoine en 451.

L'Écriture sainte. Aussi troublant que cela puisse paraître, ce n'est pas avant le 16^e siècle que la doctrine du salut fut clairement défini et fixé dans une confession de foi. La découverte révolutionnaire de Luther permit de remettre en cause l'autorité des conciles, du clergé et du pape et détermina le deuxième apport de la Réforme : l'Écriture seule. Les principales confessions de foi qui émergèrent de la Réforme furent la Confession d'Augsbourg (1530), la Confession Helvétique Postérieure (1566) et la Confession de foi de Westminster (1646), considérée comme l'expression mature de la foi réformée. L'adversaire qui occasionna le progrès doctrinal de la Réforme fut le catholicisme et sa doctrine semi-pélagienne et sacramentelle du salut combinée à son hégémonie cléricale

3. *Les baptistes*

Le dernier progrès qu'il restait à faire du point de vue de la doctrine était l'ecclésiologie. Il serait faut d'attribuer exclusivement ou même directement aux baptistes tout le mérite pour la redécouverte d'une ecclésiologie biblique, à notre point de vue. Avant eux les anabaptistes avaient préparé le terrain et encore plus proche d'eux les Séparatistes et les Congrégationalistes. Cependant, la première affirmation *credale* sur l'ecclésiologie, qui fut cohérente avec la théologie de l'alliance et les sacrements (principalement la doctrine du baptême), fut faite par les baptistes. Les confessions de foi qui furent écrites sont la Première (1644) et la Deuxième (1689) Confession de foi de Londres⁴. Le progrès ecclésiologique baptiste fut occasionné principalement par la hiérarchie anglicane, le presbytérianisme et le pédobaptême. Le confessionnalisme baptiste fut le dernier développement majeur de la

⁴ Roger Nicole fait un survol du confessionnalisme baptiste, depuis l'origine des baptistes jusqu'à nos jours. Il conclut : « Nous espérons avoir prouvé que ceux qui prétendent que la position baptiste est réfractaire aux confessions de foi sont dans l'erreur en ce qui concerne l'histoire comme en ce qui concerne le génie de la théologie baptiste. » Cf. *La place des confessions de foi dans l'histoire des baptistes*, article non publié, utilisé avec permission.

doctrine chrétienne. Depuis 1689, il n'y eut plus d'étape à franchir pour parvenir à une affirmation doctrinale complète. Certains auront l'impression que cette affirmation est arrogante, cependant il est indéniable qu'après 1689 il n'y eut plus de progrès doctrinal. La raison nous semble être que tout ce qui avait à être fixé le fut. Un champ théologique qui se développa après les baptistes fut l'eschatologie. Cependant, les développements qui eurent lieu (surtout le pré-millénarisme dispensationaliste) ne donnèrent lieu à aucune affirmation *credale* considérable et demeurent suffisamment incertains pour ne pas faire l'objet d'une confession de foi. L'eschatologie de la 1689 est loin d'être dépassée jusqu'à ce jour, puisqu'elle contient l'essentiel de la doctrine sur le sujet.

Notre survol historique comprend donc trois étapes dans le développement de la doctrine chrétienne : (1) la Patristique où la doctrine de Dieu fut élaborée ; (2) la Réforme où la sotériologie et la doctrine de l'Écriture sainte furent clairement définies et (3) le baptisme où l'ecclésiologie fut révisée. Regardons maintenant l'état du confessionnalisme chez les évangéliques aujourd'hui.

B. La mort du confessionnalisme

Petit à petit, une fraction importante des évangéliques a abandonné les confessions de foi. Bien entendu, ce que nous dirons dans cette section ne s'applique pas indistinctement à toutes les églises évangéliques, mais malheureusement, bon nombre d'entre elles ont signé l'arrêt de mort du confessionnalisme. Voici ce qui s'est passé.

Un point tournant dans l'histoire des évangéliques fut le Deuxième Grand Réveil (1820-1830) en Nouvelle Angleterre; marqué surtout par l'influence du Mouvement de sanctification. Robert Lints note une différence importante dans la façon dont les évangéliques se

définissaient avant et après le réveil⁵. Avant le 19^e siècle, les croyants ne définissaient pas leur identité par un corpus de foi évangélique commun aux divers groupes de protestants. L'identité de chacun était déterminée par son appartenance ecclésiale : réformée, épiscopale, baptiste, méthodiste, etc. La définition d'un protestant évangélique après le réveil se transforma. Lints écrit :

Cette « identité dans la diversité » commença à changer avec le Deuxième Grand Réveil au début du dix-neuvième siècle. L'explosion des réveils évangéliques à cette période coïncide avec des efforts évangéliques intenses pour rejoindre la société américaine. La coopération parmi les nombreuses dénominations protestantes conservatrices fut requise pour amener l'évangile jusqu'aux nouvelles frontières en Amérique (...) L'émergence de groupes tels que l'Alliance Évangélique et des sociétés variées dans les premières décennies du dix-neuvième siècle constitua une évidence que plusieurs Américains commencèrent à penser en termes d'une « foi évangélique commune » en plus de leurs distinctions dénominationnelles⁶.

Le début du 19^e siècle marque le commencement de ce qu'on peut appeler les organisations para ecclésiastiques : un effort de s'acquitter du mandat de l'église (évangélisation, édification, formation), mais en dehors du contrôle de l'église ou d'une organisation spécifique d'églises.

Pendant le Deuxième Grand Réveil, plusieurs revivalistes manifestèrent leur dédain pour les confessions de foi. Ce fut le cas de Charles G. Finney qui considérait qu'il fallait évaluer un chrétien, non pas par sa confession personnelle d'un credo, mais par son expérience de la sainteté et du Saint-Esprit. Il est vrai que le simple assentiment à une confession de foi est insuffisant déterminer l'authenticité de la foi, mais l'accent sur l'expérience de l'Esprit prit des proportions démesurées lors du Mouvement de sanctification : « L'expérience du Saint-Esprit

⁵ Richard, *The Fabric of Theology, A Prolegomenon to Evangelical Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, p. 33.

⁶ *Idem.*

devint la lentille par laquelle l'œuvre et la Parole de Dieu furent interprétées⁷.»

L'interprétation de l'Écriture en église fut abandonnée au profit de l'individualisation de l'interprétation biblique. *Sola scriptura* fut en quelque sorte remplacée par *solo scriptura*. Les revivalistes populaires devinrent les autorités des milieux évangéliques et remplacèrent de plus en plus les traditions et les credo, pourtant éprouvés. Cet effet fut désastreux pour le confessionnalisme : les credo étaient vus comme limitant la croissance du chrétien, comme étant des affirmations mortes sur Dieu et comme divisant les croyants. Mais l'évangélicisme allait bientôt voir apparaître le spectre du libéralisme dans le milieu académique.

L'influence des Lumières en Europe retentit jusque dans l'Amérique conservatrice. Les grandes citadelles de l'orthodoxie en Nouvelle Angleterre devinrent rapidement libérale : Harvard, Yale, Princeton... L'évangélicisme n'était pas paré à ce revirement, de sorte que l'effet fut désastreux. De nombreuses églises sombrèrent dans le libéralisme, mais beaucoup réagirent au libéralisme de la façon radicalement opposée en se drapant de fondamentalisme. La conséquence la plus tragique du fondamentalisme fut son antagonisme vis-à-vis de l'académie. Autrement dit, plusieurs évangéliques jetèrent le bébé avec l'eau du bain : pour résister au libéralisme, ils renoncèrent à l'étude sérieuse et critique de la Parole de Dieu. De plus en plus, on considérait toute réflexion théologique comme étant détestable et amie de l'académie libérale. Plusieurs églises et ouvriers tournèrent complètement le dos à l'étude de la théologie, ce qui eut pour effet de réduire au minimum la pensée chrétienne. En résumé, grand nombre d'évangéliques se trempèrent d'abord dans le mysticisme, puis sautèrent tête première dans le fondamentalisme.

⁷ *Ibid.*, p. 34.

A partir de ce point, la culture évangélique allait subir toute une évolution jusqu'à nos jours. On commença à résumer l'essentiel de la doctrine chrétienne par quelques affirmations infimes et à se contenter d'enseigner la doctrine du salut en quelques points en négligeant le reste. Le commercialisme évangélique acheva de superficialiser le christianisme. La quête du succès et de la croissance numérique de l'église devinrent pour la plupart l'objectif numéro un. Des évangéliques employèrent littéralement des techniques de vente et de marketing pour favoriser cette croissance. Le culte devint rapidement anthropocentrique, la prédication pris des allures de thérapie où l'on délaisse la prédication biblique au profit d'un message exclusivement positif et encourageant en racontant de petites histoires et en utilisant la psychologie populaire. L'avertissement de l'apôtre est plus que jamais à propos :

Car il viendra un temps où les hommes ne supporteront pas la saine doctrine; mais, ayant la démangeaison d'entendre des choses agréables, ils se donneront une foule de docteurs selon leurs propres désirs, détourneront l'oreille de la vérité, et se tourneront vers les fables. (2 Tm 4.3-4)

Les chants dans beaucoup d'églises furent émasculés de leur contenu doctrinal. L'appartenance à l'église locale disparut au profit d'une consommation des églises qui peuvent offrir un sentiment de bien-être. La communauté fut fragmentée par l'individualisme, dorénavant il n'y a plus que « moi et Dieu ». Cet individualisme engendra forcément un contexte de pluralité où cohabitent les opinions théologiques les plus hétéroclites. Lints relève cette incohérence lorsqu'il écrit :

Ironiquement, alors que ces évangéliques dénoncent la diversité de dénominations et les autorités théologiques comme engendrant des divisions, ils sont eux-mêmes les champions de la diversité et de l'autonomie de l'expérience individuelle comme étant un moyen pour amener de la cohérence à leur mouvement⁸.

⁸ *Ibid.*, p. 38.

Est-il utile de mentionner que dans ces circonstances, la mort du confessionnalisme fut constatée ? Richard Muller fait le même constat lorsqu'il écrit :

Nous assistons à un déclin de l'intérêt et de l'engagement envers les vieux credo et les confessions, sans qu'il n'y ait pour autant une correspondance d'intérêt ou d'engagement à produire de nouveaux credo et des confessions d'une qualité biblique et doctrinale comparables à celle de ceux que l'on met indifféremment de côté⁹.

Chez beaucoup d'évangéliques, l'autorité de la Bible ne réside plus dans une compréhension objective de celle-ci, clairement définie pour tous dans un credo; mais l'autorité de la Bible vient de l'expérience qu'ils font d'un texte en particulier. Ainsi l'autorité du texte devient relative. Ils ne rendent pas témoignage à Jésus à partir de la révélation biblique en décrivant sa personne et son œuvre, mais en parlant de l'expérience qu'ils ont faite avec Jésus, de leur relation avec lui, de ce qu'il signifie pour eux. Bien entendu, cet empirisme engendre un flou doctrinal. Paradoxalement, alors que des opinions contradictoires, incohérentes et même anti-bibliques, sont bienvenues, on est très réfractaire au confessionnalisme. Lorsqu'on affirme la doctrine des grandes confessions de foi, plusieurs évangéliques ont l'impression qu'on rejette la validité de leur expérience de Dieu. Ils sont donc sentimentalement très opposés au confessionnalisme à cause de l'exclusivisme de celui-ci. Robert Paul Martin écrit avec regret :

Tristement, nous vivons dans un âge non-confessionnel, même anti-confessionnel, marqué par le relativisme existentialiste, anti-autoritariste et historico-isolationniste (...) Dans certains milieux nous sommes censurés et évités; et si nous tentons de convaincre les autres des bénéfices d'un christianisme confessionnel et des dangers du latitudinisme doctrinal, nous sommes stigmatisés comme étant infectés d'un « confessionnalisme rampant », ce qui semble théologiquement et ecclésiastiquement équivalent à la lèpre¹⁰.

⁹ Richard A. Muller, *The Study of Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1991, p. 20.

¹⁰ Robert Paul Martin, « The Legitimacy and Use of Confessions », *A Modern Exposition of the 1689 Baptist Confession of Faith*, Third Edition, New York, Evangelical Press, 1999 (1989), p. 9, 10.

Devant ce pluralisme anti-*credal*, devons-nous abandonner l'exclusivisme de la vérité comprise et articulée dans une confession de foi ?

C. Un plaidoyer pour le confessionnalisme

Qu'est-ce qui pourrait remédier à cette situation qui, à notre point de vue, est alarmante ? Uniquement ce qui a toujours réchappé le peuple de Dieu lorsqu'il vacillait : une réforme. « Ainsi parle l'Éternel: Placez-vous sur les chemins, regardez, et demandez quels sont les anciens sentiers, quelle est la bonne voie; marchez-y, et vous trouverez le repos de vos âmes ! (Jr 6.16) » Deux alternatives s'offrent à nous : le credo ou le chaos¹¹.

La révélation de Dieu est intelligible et elle s'expérimente. Comprendre cette révélation nécessite donc une explication raisonnable en plus d'une expérience vivante. Ces caractéristiques de l'Écriture sainte justifie l'emploi de credo afin de valider ce qui est cru et ce qui est expérimenté. Jack Rogers fait la remarque : « Un credo est un énoncé contenant mon engagement personnel, une déclaration non seulement du fait que je crois, mais de ce que je crois¹². » Il faut la foi et le contenu de la foi. Nous ne pouvons nous contenter d'être des croyants, nous devons déterminer ce que nous croyons. Dès que l'on se dit croyant, il est implicite que quelque chose est cru. Cette chose est-elle la vérité ou une erreur ? Seule l'Écriture peut trancher; le credo est un résumé de notre compréhension de l'Écriture. Lints affirme la même chose : « Une vision théologique cherche à saisir en entier le conseil de Dieu

¹¹ L'expression vient de Ronald Hanks, il dit : « Nous sommes convaincus que la seule alternative aux credo est le chaos ecclésiastique. « A Plea for Creeds », *British Reformed Journal*, No. 21, January-March 1998, disponible à : http://www.prca.org/articles/plea_for_creds.html

¹² Jack Rogers, *Presbyterian Creeds, A Guid to the Book of Confessions*, Louisville, Westminster Press, 1985, p. 30.

tel que révélé dans les Écritures et à le communiquer conceptuellement aux contemporains du théologien¹³.»

II. L'IMPORTANCE D'UNE CONFESSION DE FOI

A. La base biblique du confessionnalisme

La première chose que nous devons considérer, avant même de prendre en compte les utilités d'une confession de foi, c'est la base biblique du confessionnalisme. La Bible cautionne-t-elle la rédaction et l'utilisation de credo ? Pour plusieurs raisons nous croyons que la réponse est affirmative. Nous résumerons ces raisons sous deux catégories bibliques : (1) la vocation de l'église et (2) la nécessité de confesser.

1. La vocation de l'église

L'Écriture invite les croyants à promouvoir et à défendre la saine doctrine (1 Tm 4.6 ; 6.1, 3-4 ; 2 Tm 4.2-3 ; Tt 1.9 ; 2.1, 10). Qu'est donc la saine doctrine ? Plusieurs croyants ont l'impression que la doctrine est la Bible; cependant ce n'est pas le cas. La doctrine n'est pas l'Écriture elle-même, elle est l'interprétation que nous en faisons¹⁴. Bien entendu, même si doctrine et Écriture ne sont pas équivalents, la saine doctrine vient de l'Écriture. Avoir une fausse doctrine, c'est finalement tordre le sens des Écritures (2 Pi 3.16). Le mot doctrine vient du Latin *doctrina*, qui signifie *le contenu de ce qui est enseigné*. Ainsi, la première utilité de l'Écriture est la doctrine (2 Tm 3.16)¹⁵. La doctrine de la divinité du Christ, par exemple, n'est pas un texte isolé sur la déité de Jésus, mais des énoncés doctrinaux résumant et interprétant tout ce que la Bible dit sur Christ comme étant Dieu. La Trinité est un autre exemple de ce

¹³ Robert Lints, *The Fabric of Theology*, p. 9.

¹⁴ Ronald Hanks, *A Plea for Creeds*.

¹⁵ Segond a rendu le mot διδασκαλία, *didaskalia*, par le verbe enseigner, alors qu'il s'agit du nom doctrine : ce qui est enseigné et non l'action d'enseigner.

qu'est la doctrine; nulle part le mot Trinité est-il employé dans la Bible. Pour arriver à cette doctrine il faut compiler et harmoniser tout ce que l'Écriture nous dit sur le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Rejeter la théologie systématique et les credo, revient à rejeter la doctrine chrétienne.

C'est donc la vocation de l'église chrétienne que de définir la doctrine chrétienne. Car, comme le note A.A. Hodge, l'homme doit interpréter l'Écriture; cela appartient à ses habiletés, c'est son devoir¹⁶. L'Écriture dit que l'église est « la colonne et l'appui de la vérité » (1 Tm 3.15). Dans ce verset le mot στῦλος (*stulos*), se réfère à une colonne qui soutient un édifice; le mot ἐδραίωμα (*hedraiōma*) se réfère à la base ou la fondation d'une structure. N'est-il pas étonnant que ce soit l'église qui soit le soutien et la base de la vérité et non l'inverse ? Qu'est-ce que cela signifie exactement ? L'idée est que ce qui doit élever la vérité c'est l'église et rien d'autre. En appelant l'église « la colonne et l'appui de la vérité », la Bible nous enseigne que la révélation, que Dieu a donnée pour le salut des hommes, a été confiée à l'église. Celle-ci doit préserver la vérité pure, elle doit la défendre contre les erreurs et les attaques et la garder intacte pour les prochaines générations. De cette façon, l'église est aussi indispensable à la vérité qu'une colonne et un fondement le sont à un édifice. Pour accomplir sa tâche envers la vérité, l'église a, entre autres choses, écrit des confessions de foi. Elle le fit particulièrement dans les temps de controverses et de confusions, afin d'élever bien haut la vérité.

2. *La nécessité de confesser*

¹⁶ A.A. Hodge, *The Confession of Faith*, Carlisle, The Banner of Truth Trust, 1958 (réimpression), p. 1.

La deuxième justification biblique aux confessions de foi est la nécessité, dans la Bible, de confesser la vérité. Le confessionnalisme n'a pas commencé après la période du N.T. Plusieurs spécialistes du N.T. sont persuadés que l'Église primitive employait des credo; c'est le cas, entre autres, d'Oscar Cullmann : « Mais il est par contre hors de doute que des formules de confession de foi étaient récitées dans le culte de l'Église primitive¹⁷. » J.N.D. Kelly, quant à lui, donne deux arguments fondamentaux pour prouver que l'Église primitive employait des credo ou quelque chose d'équivalent¹⁸. (1) Depuis le commencement, l'église fut une communauté croyante, confessante et prédicatrice. (2) La littérature apostolique ne peut pas être lue et comprise sans postuler qu'elle repose sur des fondements doctrinaux préétablis. Kelly écrit : « À la lumière de ces considérations, il est impossible d'outrepasser le fait qu'une transmission doctrinale normative [le corpus apostolique] est partout en filigrane dans le Nouveau Testament¹⁹.

L'Écriture regorge de confessions de foi ou d'une foi confessée; bien sûr elles n'ont pas la forme classique des credo qu'on retrouvera par la suite dans l'église, mais certains textes étaient assurément récités comme confession de foi et avaient une valeur liturgique dans l'Église primitive (Dt 6.4 ; Mc 12.29 ; Ph 2.11 ; Col 1.15-20 ; 1 Tm 3.16).

Les croyants sont définis par ce qu'ils croient, s'ils ne croient pas la bonne chose ils ne sont pas de vrais croyants, mais de faux croyants. Certaines erreurs doctrinales n'entraînent pas l'anathème (Ph 3.15-16 ; Gal 6.1), mais il y a des doctrines qui sont absolument nécessaires au salut (Gal 1.8-9 ; 2 Jn 1.9-10). La christologie est la pierre de touche : elle détermine si nous sommes chrétiens ou pas (1 Pi 2.6-8 ; 1 Jn 2.22-23 ; 4.15 ; 2 Jn 1.9-10). Le

¹⁷ Oscar Cullmann, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1963, p. 116.

¹⁸ J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, 2nd édition, Toronto, Longmans, 1960 (1950), p. 7-8.

¹⁹ *Ibid.*, p. 8.

Christ est le fondement de l'église en tant que Christ confessé. Jésus déclare qu'on ne peut faire partie de son église sans le confesser : « Je vous le dis, quiconque me confessera devant les hommes, le Fils de l'homme le confessera aussi devant les anges de Dieu. (Lc 12.8) » N'est-ce pas la confession de Pierre, à savoir que Jésus est « le Christ, le Fils du Dieu vivant » (Mt 16.16), qui constitue le fondement de l'église (Mt 16.18) ? Philip Schaff résume :

En effet, l'église n'est pas fondée sur les symboles de foi, mais sur Christ; non sur quelques paroles d'hommes, mais sur la Parole de Dieu; cependant, elle est fondée sur Christ en tant que *confessé* par l'homme. Un credo est la réponse de l'homme à la question de Christ [« Qui dites-vous que je suis ? »]²⁰.

Comment répondre à l'injonction apostolique d'avoir « un même sentiment, un même amour, une même âme, une même pensée (Ph 2.2) », sans définir doctrinalement notre foi ? Aux temps des apôtres, il existait une tradition apostolique qui constituait la saine doctrine : fondement de l'église (Ac 2.42 ; Eph 2.20-21). C'est cette « foi qui a été transmise aux saints une fois pour toutes. (Jd 1.3) » C'est cette foi qu'il fallait confesser publiquement pour être reçu dans l'église et en office (1 Tm 6.12)²¹.

Il nous apparaît d'une évidence nette que la rédaction, la promotion et l'instruction des credo soient tout à fait cautionnées par l'Écriture sainte.

B. Les objections au confessionnalisme

Malgré la faveur biblique, certains s'opposent farouchement à l'usage d'une confession de foi dans l'église. L'ensemble des arguments levés contre le confessionnalisme peut être

²⁰ Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, p. 5.

²¹ Beaucoup d'évangéliques, lorsqu'ils donnent leur témoignage, parlent de leur vécu plutôt que de confesser publiquement Christ. Le but d'un témoignage public n'est pas de raconter sa vie, mais de faire une confession de foi.

résumé en deux catégories : (1) une confession de foi concurrence l'unique autorité de la Bible et (2) une confession de foi crée des divisions. Nous allons regarder plusieurs objections qui se rattachent à ces deux catégories tout en tentant d'y répondre.

1. *Une confession de foi concurrence l'unique autorité de la Bible*

1.1. *Sola Scriptura*

Certains, en rejetant les confessions de foi, se targuent d'être fidèles au cri la Réforme : « *Sola Scriptura* ». Nous croyons, au contraire, que le rejet des credo n'est pas la Réforme, mais l'anti-Réforme. Il est vrai que la Réforme a rejeté la tradition des hommes, mais elle a rejeté seulement la tradition des hommes qui était contraire à l'Écriture sainte. Toute tradition humaine en harmonie avec la Bible est précieuse et non détestable. Une confession de foi ne concurrence pas, n'annule pas, n'amoindris pas, ne s'oppose pas, à l'unique autorité de la Bible, car une confession de foi résume ce que dit la Bible. Il ne s'agit pas d'un appendice à l'Écriture, mais tout ce qui est dans un credo doit se trouver dans la Parole, autrement son contenu n'a aucune valeur. Ronald Hanks écrit : « Les credo, donc, n'existent pas en dehors de l'Écriture ou au-dessus d'elle, mais ils sont simplement une confession de ce que les croyants trouvent dans la Parole de Dieu. Et ce qu'ils trouvent dans la Parole de Dieu, ils le confessent²². » Ajoutons que le premier article de foi des grandes confessions protestantes est généralement la foi dans l'Écriture seule comme règle des croyances. Nous ne devenons pas infidèles à l'Écriture, donc, en adhérant à un système que nous croyons représenter l'exactitude de nos croyances bibliques. Bien entendu, notre compréhension de la Bible telle que définie dans une confession de foi peut être erronée sur certains points, mais il est

²² Ronald Hanks, *A Plea for Creeds*.

impossible d'éviter cette difficulté. De plus, la renonciation aux credo ne remédie aucunement à cette difficulté.

Une confession de foi n'est pas une autre autorité que la Bible, c'est un pédagogue qui nous aide à comprendre celle-ci. Philip Schaff écrit sur l'utilité de l'histoire de l'église pour la compréhension de la Bible :

L'histoire de l'église est le lien entre l'exégèse et la théologie systématique. Elle contient tout ce qui est d'intérêt permanent dans les vieilles richesses du christianisme. Mais dans un sens plus large, elle couvre toute l'étendue de l'exégèse et se tient en parallèle avec elle (...) [L'histoire de l'église] est de loin la partie la plus considérable et abondante du savoir religieux : elle fournit des ressources à tous les autres départements. Si l'exégèse est la racine, l'histoire de l'église est le tronc principal. Nous sommes connectés à la Bible par l'intermédiaire des liens du passé et de ses influences éducationnelles, et nous ne pouvons pas, sans prendre de sérieux risques, négliger la sagesse et l'expérience de nos prédécesseurs²³.

En suivant la logique de ceux qui s'opposent aux confessions de foi pour mieux comprendre la Bible, il faudrait recommencer l'étude théologique depuis le début à chaque génération. Aucun savoir ne pourrait jamais être acquis d'une génération à l'autre... Quand on pense qu'il a fallu des siècles pour arriver à la compréhension doctrinale que nous avons aujourd'hui, il est certain qu'en rejetant le savoir du passé, l'église s'appauvrirait et qu'elle n'avancerait jamais bien loin dans sa compréhension, puisque tout devrait être refait à chaque génération.

Si l'on veut rejeter les credo et toute interprétation humaine comme s'ils minaient l'autorité de la Bible, ne faudrait-il pas également rejeter la prédication du dimanche matin et ne s'en tenir qu'à une lecture publique des Écritures, puisqu'il s'agit d'une interprétation humaine ? Comme l'Écriture a un sens particulier, il est nécessaire de l'interpréter (2 Pi 3.16) !

²³ Philip Schaff, *Theological Propaedeutic, A General Introduction to the Study of Theology, Exegetical, Historical, Systematic, and Practical*, New York, Charles Scribner's Sons, 1894, p. 77.

1.2. Le sens fixer d'avance

Certains considèrent qu'une confession de foi est un obstacle à la Bible parce qu'elle fixerait le sens de l'Écriture avant même que le croyant ne lise l'Écriture. Autrement dit, l'interprétation biblique serait biaisée parce qu'elle serait toujours déterminée par la doctrine préétablie. Nous devons répondre deux choses à cet argument.

D'abord, affirmer que le sens d'un texte est déjà déterminé avant qu'on l'ait lu, c'est se méprendre sur la nature de la théologie systématique. Les conclusions doctrinales auxquelles les confessions de foi sont arrivées ont été déterminées par une exégèse rigoureuse des textes. Une connaissance de l'histoire de l'interprétation démontre sans équivoque que les théologiens du passé n'ont pas prédéterminé le sens de l'Écriture avant de lire les textes, mais ils ont lu et interprété les textes, en étant dirigés par des règles d'herméneutique biblique, et leur exégèse les a conduit aux conclusions doctrinales que nous avons dans les credo. Maintenant, il est de notre devoir d'examiner chaque jour les Écritures pour voir si ce qu'ils nous ont transmis est exact (Ac 17.11). Puisque les confessions de foi sont humaines et qu'elles ne sont pas infaillibles, il faut toujours restés ouverts aux textes bibliques avant toute chose. La doctrine ne détermine donc pas notre compréhension du texte avant de l'avoir interprété, elle l'éclaire. Et inversement, le texte biblique éclaire la doctrine.

Deuxièmement, dire qu'il est malhonnête de se laisser influencer par notre théologie systématique pour comprendre un texte, c'est ne pas comprendre la nature de la révélation. Celle-ci fut progressive, il va donc de soi que certains auteurs bibliques ont dit plus qu'ils n'ont eux-mêmes compris. Il est donc souvent nécessaire d'éclairer un texte plus ancien par un texte qui est venu plus tardivement dans la révélation. Par exemple, comment comprendre la portée du Psaume 2 ou 22 ou d'Ésaïe 7 ou 53, sans tenir compte du N.T. et de la doctrine de

Christ ? Si pour bien comprendre certains textes, nous devons recourir au reste de la révélation et à la doctrine, il est donc normal que la théologie influence l'interprétation biblique. Cela peut être fait de façon transparente et honnête selon l'analogie de la foi (Rm 12.6). John Frame demande :

Devons-nous dire que les premiers chrétiens, et l'Église primitive, ont mal lu l'A.T. en proclamant qu'il attestait Christ ? Athanase était-il dans l'erreur à propos de Jean 1 ? Calvin errait-il à propos de l'expiation substitutive ? Est-ce que toute théologie philosophique doit être religieusement neutre²⁴

La nature même des Écritures réclame que nous employons la théologie systématique pour bien les comprendre, puisqu'elles sont d'origine divine et qu'elles furent révélées progressivement.

Devant ces deux arguments, nous devons conclure que les symboles de foi ne « précèdent jamais la foi, mais la présupposent²⁵ ». G.I. Williamson compare les credo à une carte géographique, il écrit :

Nous pourrions demander : « Pourquoi se donner la peine d'étudier une carte ? Ne devrions-nous pas plutôt étudier simplement la surface de la terre ? La réponse, bien entendu, est qu'il est plus sage de commencer par l'étude de cartes. Après tout, la vie est courte et le monde est immense. Une personne, travaillant par elle-même, ne pourrait dessiner sur une carte qu'une infime partie de la surface de la terre. C'est pourquoi les cartes sont si précieuses. Elles existent parce que plusieurs personnes pendant des années ont étudié la terre. Et, bien que ces cartes ne soient pas parfaites, elles sont très précises. Ainsi, la meilleure façon de commencer à apprendre la géographie de la terre n'est pas de débiter avec le monde lui-même. Non, la meilleure façon de commencer est avec un bon atlas. Ensuite, après avoir acquis les bases, quelqu'un peut aller et mettre à l'épreuve son atlas en visitant des places décrites qui y sont²⁶.

C'est exactement la même chose qu'il faut faire avec la Bible. Il y a eu plusieurs explorateurs qui l'ont étudiée avant nous; pouvons-nous négliger leurs travaux ? De plus, c'est

²⁴ John M. Frame, « Muller on Theology », *WTJ*, 56, 1994, p. 140.

²⁵ Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, p. 5.

²⁶ G.I. Williamson, *The Heidelberg Catechism, A Study Guide*, Phillipsburg, P&R, 1993, p. 2.

exactement ce que nous faisons avec nos néophytes et nos enfants lorsque nous les enseignons dans la foi chrétienne. Nous ne nous contentons pas de leur dire de lire la Bible, nous leur expliquons comment la lire et leur donnons des indications de base pour la comprendre.

1.3. Heurte la liberté de conscience

D'autres encore s'objectent en avançant qu'une confession de foi est un antagonisme à la liberté de conscience. De quel droit impose-t-on une règle de foi sur les croyants en leur disant ce qu'ils doivent croire ? Cet argument aurait une valeur si une confession de foi était imposée civilement par un gouvernement, ou si l'église n'était pas formée de croyants qui y adhèrent sur une base volontaire. Au cours de l'histoire, et encore aujourd'hui, il exista malheureusement plusieurs églises coupables de cette accusation. Cependant, puisque la norme biblique est d'adhérer à l'église volontairement, cette objection perd toute sa valeur. En effet, qui peut accuser une communauté de croyant d'enfreindre la liberté de conscience lorsque cette communauté se soumet volontairement et librement à une confession de foi ? Lorsqu'une personne se joint à une église, elle devrait, idéalement, lire la confession de foi avec sérieux en la comparant à l'Écriture sainte, et lorsqu'elle décide de devenir membre c'est parce qu'elle se soumet à la doctrine de l'église, autrement elle ne deviendrait pas membre.

De plus, comme le relève Samuel Miller²⁷, priver les chrétiens du droit de confesser leur foi dans une affirmation publique à laquelle ils adhèrent, c'est enfreindre la liberté de conscience. Il écrit : « La question n'est pas de savoir si dans tous les cas ils font un usage sage et biblique de ce droit de suivre les injonctions qui lient la conscience, mais si tout

²⁷ Samuel Miller, *The Utility and Importance of Creeds and Confessions, and Adherence to Our Doctrinal Standards*, disponible à : http://www.swrb.com/newslett/actualNLs/DI_ch2.htm

simplement ils possèdent ce droit²⁸ ? » L'ultime logique de la dernière objection aux confessions de foi commet elle-même ce qu'elle dénonce. Combien de chrétiens ont été persécutés parce qu'ils confessaient leur foi et refusaient d'abandonner leur confession ? Confesser sa foi est un droit, et personne n'est forcé d'adhérer à une confession de foi : le confessionnalisme n'enfreint pas la liberté de la conscience, il l'affirme.

Ajoutons que ceux qui affirment qu'un credo prive les croyants de leur liberté de conscience, ne comprennent pas la nature cette liberté. La liberté de conscience ne consiste pas à croire ce qu'on veut, mais à être libéré des erreurs des hommes, des mensonges des ténèbres et des pièges de la philosophie (Col 2.8), pour croire à la vérité révélée de Dieu. La liberté de conscience c'est être captif de la vérité : « Nous renversons les raisonnements et toute hauteur qui s'élève contre la connaissance de Dieu, et nous amenons toute pensée captive à l'obéissance de Christ. (2 Co 10.5) » Si une confession de foi correspond à la vérité biblique, la vraie liberté de conscience revient à s'y soumettre pleinement. Le contraire du confessionnalisme est l'abus de conscience.

2. *Une confession de foi crée des divisions*

Nous avons vu que la première catégorie d'objections considère que le confessionnalisme crée un problème vis-à-vis de l'autorité et de la connaissance de la vérité. La seconde catégorie d'objections considère que le confessionnalisme est un antagonisme à l'unité. Les confessions de foi créent-elles des divisions ?

Premièrement, nous ne nions pas que parmi les "confessionnalistes", il existe des personnes sectaires qui se servent de la vérité, ou de leur interprétation, pour diviser et non pour unir. En deuxième lieu, rappelons que, bien que ces sectaires soient répréhensibles, il est

²⁸ *Ibid.*

inévitable que la vérité divise; l'Écriture envisage ce genre de discrimination (Lc 12.51 ; 2 Co 6.14-18 ; Hé 4.12-13 ; 1 Jn 4.6 ; 2 Jn 1.10). Ajoutons, troisièmement, que l'objection émise n'est pas fondée, l'histoire démontre que les credo ont servi à unir et non à diviser. La raison est bien simple, l'unité doit être constituée sur la base de la vérité. Une unité au détriment de la vérité est anti-biblique. Jamais l'Écriture ne nous invite à marcher sous le même joug que les infidèles ou à tolérer l'erreur. Sans une confession de foi, comment tracer une ligne entre l'orthodoxie et l'hérésie ? Si nous devons, comme le suggèrent ceux qui voient les symboles de foi comme ennemis de l'unité, recevoir tous ceux qui professent la foi dans la Bible, nous devrions rassembler une église de protestants de toutes les traditions, de catholiques romains et orthodoxes, de témoins de Jéhovah, de mormons et d'innombrables sectes qui se réclament de l'Écriture sainte. Sans une confession de foi, il est impossible de refuser aucun de ces groupes, car sur quelle base le ferions-nous, ne croient-ils pas à la Bible comme nous ? Le Dr Machen, qui s'est séparé de l'Université Princeton, devenue libérale, pour former une université confessionnelle, fait une remarque d'une grande pertinence, concernant l'état du confessionnalisme de son temps :

Les confessions historiques étaient exclusives vis-à-vis de l'erreur; elles étaient rédigées dans le but d'exclure l'erreur; leur intention était de promouvoir l'enseignement biblique en contraste avec ce qui s'opposait à l'enseignement biblique, afin que la pureté de l'église soit préservée. Les déclarations modernes, au contraire, sont inclusives vis-à-vis de l'erreur. Elles sont rédigées dans le but de faire de la place dans l'église pour le plus grand nombre de personnes et le plus grand nombre de pensées diverses que possible²⁹.

Ajoutons en quatrième lieu, que ceux qui rejettent les confessions de foi, parce qu'elles nuisent – disent-ils – à l'unité des croyants, sont généralement inconséquents. Ces mêmes

²⁹ John Gresham, Machen, « Creeds and Doctrinal Advance », *Banner of Truth*, November 1970, cité par Robert Paul Martin, « The Legitimacy and Use of Confessions », p. 21.

personnes, si elles sont évangéliques, refusent souvent l'œcuménisme et presque tout le temps l'universalisme. Mais même les œcuméniques, si ouverts et « unis » soient-ils, ont une confession de foi qui fait inmanquablement une discrimination. Les croyants donc, qui s'opposent aux credo, ne réalisent pas qu'ils ont eux-mêmes un credo. Ronald Hanko écrit :

Il est vraiment impossible de n'avoir aucun credo. Tous les croyants croient quelque chose à propos de ce que la Parole de Dieu enseigne (...) Même dans ces églises qui rejettent les credo, il y a un credo qui a autant de force et d'autorité que les credo écrits en ont dans les églises qui les emploient. De même, ceux qui se réclament du slogan : « Pas de credo, mais Christ », ont nécessairement un credo ou une croyance très définie, et non seulement à propos de Christ. Demandez-leur, par exemple, quel Christ ils confessent : le Christ des libéraux qui n'est qu'un exemple pour les croyants et qui n'a pas versé son sang pour leurs péchés, le Christ des Mormons ou des Juifs, ou celui de l'Église Romaine. Heureusement, vous trouverez que leurs credo incluent plusieurs points précis d'enseignement biblique sur Christ et son œuvre. Vous trouverez aussi que leur credo, leur croyance, inclut finalement beaucoup plus qu'une simple confession de Christ. Bien qu'il n'ont pas de credo écrit et qu'ils disent « Pas de credo, mais Christ », ils ne s'en tiennent pas vraiment à ce qu'ils disent. Essayez, par exemple, d'enseigner les doctrines bibliques de l'élection ou de l'expiation limitée dans une de ces prétendues églises. On vous dira poliment, mais fermement, « Nous ne croyons pas cela ici ! », c'est-à-dire, « Cela ne fait pas partie de notre credo³⁰ ! »

Pour être véritablement un universaliste conséquent, il faut être nécessairement incohérent puisqu'il faut attester plusieurs croyances contradictoires.

Il est impossible, au nom de l'unité, de n'avoir aucune confession de foi à moins de devenir le plus incohérent, le plus pleutre, le plus nébuleux, le plus perdu, le plus anti-biblique, finalement le plus incroyant des croyants. Par définition, un croyant croit. Logiquement, s'il croit, il croit quelque chose. Que croit-il ? S'il est chrétien, il devrait croire la Bible. Quiconque à un peu de jugeote conviendra que la Bible nécessite une interprétation pour être reçue et comprise; qu'est-ce que cela sinon une confession de foi ? Il faut se mentir à soi-même pour ne pas admettre qu'il est impossible de ne pas avoir une confession de foi.

³⁰ Ronald Hanko, *A Plea for Creeds*.

Revenons plus précisément à l'objection soulevée, à savoir qu'un credo divise.

Cette objection sous-entend que l'absence de credo unit. Cela est faux parce que tous ont une confession de foi, et que tous ne peuvent pas avoir raison. Il est bien évident que l'absence d'un credo écrit n'entraîne pas l'unité, mais la disparité, la pluralité, l'éclectisme le plus désordonné et inconciliable qu'il puisse exister. C'est le contraire de l'unité, c'est la « désunité » la plus totale. Cependant, certains y sont heureux car ils y voient une diversité harmonieuse et respectueuse. Il est peut-être vrai qu'ils s'y sentent bien, mais qu'ils ne prétendent pas que cela est l'unité chrétienne, ni même l'amour, car celui-ci consiste à être dans la vérité (1 Pi 1.22 ; Eph 4.15 ; 2 Jn 1.3 ; 2 Th 2.10 ; Pr 28.23). Le litige devient donc une question d'éthique, qu'est-ce qui est le plus important ou le mieux : accepter tous et chacun peu importe leurs croyances ou la vérité ? Si on se fie à l'autorité de l'apôtre, il n'y a véritable unité et amour que dans la vérité :

Si donc il y a quelque consolation en Christ, s'il y a quelque soulagement dans la charité, s'il y a quelque union d'esprit, s'il y a quelque compassion et quelque miséricorde, rendez ma joie parfaite, ayant un même sentiment, un même amour, une même âme, une même pensée. (Ph 2.1-2)

Nous devons donc conclure, que le rejet des credo, au nom de l'unité, est premièrement utopique, car chacun croit quelque chose, et deuxièmement cette attitude produit une fausse unité. L'unité des croyants que nous présente la Bible, doit nécessairement être une unité confessionnelle.

C. Les utilités du confessionnalisme

Maintenant que nous avons vu la base biblique du confessionnalisme et que nous avons répondu aux objections au confessionnalisme, nous pouvons examiner les utilités pratiques du confessionnalisme. Dans un souci de clarté, nous résumerons systématiquement ces utilités

sous cinq thèmes différents. Certaines des utilités que nous mentionnerons ont déjà été abordées en répondant aux objections.

1. Le maintien de l'unité

La première utilité à une confession de foi est de promouvoir l'unité entre les croyants. L'unité dont il est question est à deux niveaux : il y a l'unité actuelle et l'unité historique.

1.1. L'unité actuelle

L'unité actuelle c'est l'unité que nous avons actuellement avec les croyants que nous côtoyons. Il existe deux valeurs fondamentales dans la vie chrétienne : l'individu et la communauté. Ces deux valeurs engendrent forcément une tension. Jack Rogers explique : « L'une est la liberté des consciences individuelles, l'autre est l'intégrité des standards de la communauté³¹. » Si la vie chrétienne était purement individuelle et qu'elle était complètement détachée de la communauté, les credo ne seraient pas nécessaires ou utiles. Mais parce qu'il n'en n'est pas ainsi, il en va autrement des credo. En effet, la vie chrétienne comporte une partie corporative et communautaire. « Ainsi, nous qui sommes plusieurs, nous formons un seul corps en Christ, et nous sommes tous membres les uns des autres. (Rm 12.5)» Une injonction est imposée à ce corps ecclésiastique, il doit s'efforcer « de conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix (Eph 4.3) » ; il doit demeurer ferme « dans un même esprit, combattant d'une même âme (Ph 1.27) » ; et il doit « tenir un même langage, et ne point avoir de divisions, mais être parfaitement unit dans un même esprit et dans un même sentiment (1 Co 1.10) ». Comment « deux hommes marcheraient-ils ensemble, Sans en être convenus ? (Am 3.3) » Pour arriver à cette unité, les croyants d'une même église doivent se mettre d'accord sur leur compréhension doctrinale. A ce stade, nous devons faire la nuance entre

³¹ Jack Rogers, *Presbyterian Creeds*, p. 21.

l'unité et la conformité. Le but d'une confession de foi n'est pas de dicter jusqu'au moindre iota ce que les chrétiens d'une même église doivent croire. Le but est de donner un fondement doctrinal global, c'est-à-dire qui inclut l'ensemble de la doctrine chrétienne. Ce fondement doit être suffisamment défini pour exclure les gens d'une opinion fondamentalement contraire, mais suffisamment flexible pour que certaines diversités d'opinion puissent s'harmoniser sans nuire à la vérité et à sa clarté.

Par l'unité doctrinale, les chrétiens connaissent une véritable unité dans tous les autres aspects de la vie d'église : en prière, dans la prédication, dans la façon d'envisager le service, dans la vision de l'église, de l'évangélisation et de la mission, etc. Cette unité ne peut faire autrement que d'édifier les croyants, car l'enseignement de la doctrine assure :

(...) le perfectionnement des saints en vue de l'oeuvre du ministère et de l'édification du corps de Christ, jusqu'à ce que nous soyons tous parvenus à l'unité de la foi et de la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'homme fait, à la mesure de la stature parfaite de Christ, afin que nous ne soyons plus des enfants, flottants et emportés à tout vent de doctrine, par la tromperie des hommes, par leur ruse dans les moyens de séduction, mais que, professant la vérité dans la charité, nous croissions à tous égards en celui qui est le chef, Christ. C'est de lui, et grâce à tous les liens de son assistance, que tout le corps, bien coordonné et formant un solide assemblage, tire son accroissement selon la force qui convient à chacune de ses parties, et s'édifie lui-même dans la charité. (Eph 4.12-16)

L'unité actuelle des croyants est efficace pour démontrer que Jésus est le Seigneur. G.I. Williamson souligne ce fait : « Est-ce que ceci ne démontre pas qu'il y a en effet un seul Seigneur et une seule vraie foi³² ? » Ce constat correspond aux données bibliques : « A ceci tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres. (Jn 13.35) » Puisque l'amour fraternel repose sur la vérité (1 Pi 1.24 ; 2 Jn 1.3 ; Eph 4.15), le premier pas de cet amour est l'unité confessionnelle.

³² G.I. Williamson, *The Heidelberg Catechism*, p. 3.

1.2. L'unité historique

Le deuxième niveau de l'unité est l'unité historique, c'est-à-dire qu'un credo nous maintient en harmonie avec la foi de nos prédécesseurs en assurant une continuité historique. L'intention de Dieu, avec son église, n'est pas que chaque génération réinvente le christianisme, mais que chaque génération transmette le flambeau à la suivante : « Et ce que tu as entendu de moi en présence de beaucoup de témoins, confie-le à des hommes fidèles, qui soient capables de l'enseigner aussi à d'autres. (2 Tm 2.2) » Si Dieu traitait avec chaque personne individuellement, la tradition ne serait pas nécessaire, mais Dieu s'est racheté un peuple et il traite avec lui corporellement (1 Pi 2.9). La tradition nous permet d'être en communion avec toute l'église qui a existé avant nous.

Certaines personnes considèrent que l'Écriture et le Saint-Esprit les dispensent totalement du besoin de la tradition de l'église. Il est vrai que le Saint-Esprit illumine chaque croyant individuellement, mais cela fait des milliers d'années que le Saint-Esprit éclaire son église. La mise en commun de cette lumière est enrichissante au plus haut point. La doctrine chrétienne qui a traversé les siècles est la quintessence de la compréhension de la révélation divine. C'est une grande prétention que de prétendre n'avoir aucunement besoin de la tradition chrétienne pour comprendre la Bible. De plus, c'est se mentir à soi-même, puisque chaque croyant lit et interprète l'Écriture avec quelques présupposés qui lui viennent forcément d'une tradition. Il faut être critique et non sceptique envers la tradition.

L'église repose sur la tradition apostolique (Eph 2.20-22 ; Mt 16.18-19), si nous nous séparons de ce fondement nous sommes hors de Christ (1 Co 3.10-11), c'est en ce sens que hors de l'église il n'y a point de salut. S'il n'y a qu'une seule église catholique et apostolique (Eph 4.4), il est impératif que nous nous y maintenions par la succession de la tradition. La

tradition de l'église, lorsqu'elle est apostolique, nous place en continuité avec l'église de Jésus-Christ, implantée par ses apôtres (Ac 1.8). D'ailleurs, l'étymologie du mot tradition, du verbe *tradere* en Latin, signifie : « action de livrer, transmettre³³ ». N'est-ce pas exactement l'injonction de 2 Tm 2.2 ? Bannir la tradition, c'est désobéir à la Parole de Dieu. Bien sûr, il y a toujours le danger de maintenir des erreurs de la tradition ou de conserver des éléments inutiles de celle-ci pour notre contexte particulier, mais nous ne sommes pas asservis à la tradition, nous l'éprouvons sans cesse par l'Écriture. La tradition est utile, bonne et fiable ; elle éclaire la lecture de la Bible, mais elle n'est pas infaillible et doit elle-même être éclairée par la Bible.

Une question s'impose : comment se maintenir en continuité avec la tradition de la véritable église ? Sans une bonne confession de foi, nous croyons que cela est impossible. La clarté des Écritures saintes nous permet d'établir un corpus doctrinal auquel une église adhère. Ce corpus doctrinal est rassemblé dans une confession de foi. Tant et aussi longtemps que l'église y demeure fidèle, il n'y a aucune raison pour qu'elle s'éloigne de l'église apostolique. Non seulement le confessionnalisme assure-t-il une continuité historique lorsqu'on regarde vers l'arrière, mais également lorsqu'on regarde vers l'avant. Comment transmettre l'héritage chrétien à nos successeurs, à nos enfants et à leurs enfants ? Une confession de foi !

2. *Une apologie doctrinale*

La deuxième utilité d'une confession de foi est la défense de la foi elle-même. Depuis toujours, la vérité est menacée. C'est la conséquence de vivre dans un monde de ténèbres où le péché pervertit la lumière et tort le sens de la vérité. Les faux prophètes, les faux docteurs, les

³³ Oscar Bloch & Walther von Wartburg (sous dir.), « Tradition », *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 2004.

faux apôtres, les faux frères et les loups cruels ne sont pas partis en même temps que les apôtres, ils demeureront une menace pour l'église jusqu'à la fin (2 Pi 2.1 ; 1 Tm 4.1-2 ; Ac 20.29-31). Ayant relevé cet état normal (2 Co 11.14) de chose, Hodge écrit :

C'est pourquoi, l'église est forcée, sur l'important principe de l'auto-préservation, d'établir des définitions exactes de chaque doctrine mal interprétée, en identifiant l'entière vérité et en rejetant toute erreur. Elle doit faire de claires expositions du système de vérités révélées, comme un tout où aucune partie n'est indûment réduite ou exagérée, mais où la véritable proportion de tout le système est maintenue³⁴.

Une confession de foi est donc une apologie de la foi. Notre apologie doit avoir deux effets : dénoncer l'erreur et affirmer la vérité et elle doit le faire publiquement. Il y a donc un effet négatif et un effet positif. Cette fonction rejoint deux exigences bibliques incombées à l'église. La première : « Ne prenez point part aux oeuvres infructueuses des ténèbres, mais plutôt condamnez-les. (Eph 5.11) » La seconde : « Efforce-toi de te présenter devant Dieu comme un homme éprouvé, un ouvrier qui n'a point à rougir, qui dispense droitement la parole de la vérité. (2 Tm 2.15) » On retrouve ces deux exigences dans un même verset dans l'épître à Tite lorsqu'il nous est dit que l'ancien doit : « être capable d'exhorter selon la saine doctrine et de réfuter les contradicteurs. (Tt 1.9) »

Les chrétiens ne sont pas appelés à demeurer neutres, mais à prendre position. Ils doivent dénoncer les hérésies ainsi que les faux enseignements et proclamer la saine doctrine et la vérité en tout point. C'est exactement ce que font généralement les confessions de foi; on y retrouve une structure alternant entre l'affirmation et la négation. Notre apologie doit être publique, ainsi elle permet aux gens de l'intérieur (les membres de la communauté) et ceux de l'extérieur de savoir où l'église se tient en matière de croyances. Un symbole de foi nous identifie et nous permet de nous reconnaître. Sans un credo nous perdons notre identité.

³⁴ A.A. Hodge, *The Confession of Faith*, p. 2.

3. *Un document juridique*

La troisième utilité d'une confession de foi est sa valeur juridique. Une confession de foi établit le statut officiel de l'église et règle une fois pour toute l'enseignement et la pratique qui sont admis en son sein. Ainsi, plusieurs troubles peuvent être évités et plusieurs devoirs de l'église seront facilités. Par exemple, l'église a le devoir d'évaluer soigneusement ceux qui veulent se joindre à elle. Jean nous dit qu'il faut éprouver les esprits (1 Jn 4.1), mais il nous dit aussi comment les éprouver : par une confession de foi (1 Jn 4.2-3). Autre exemple, lorsque vient le temps d'évaluer un candidat au diaconat ou au pastorat; une confession de foi détaillée permettra de vérifier si sa compréhension de la doctrine et de la pratique est adéquate. Car le candidat doit être un homme fidèle (2 Tm 2.2), capable d'enseigner la saine doctrine (Tt 1.9) et surtout, il doit être éprouvé, c'est-à-dire diligemment évalué (1 Tm 3.10). Ou encore, lorsque l'église est sollicitée pour soutenir une œuvre, une confession de foi aidera à prendre la décision finale : l'œuvre est-elle en harmonie avec l'essentiel de la doctrine chrétienne, ce mandat relève-t-il de l'église locale, est-ce prioritaire, etc. ? Un dernier bénéfice juridique d'une confession de foi est lors de controverse doctrinale. Chaque fois qu'une controverse doctrinale a surgi pendant l'histoire de l'église, on y répondait par un credo dans lequel on cherchait à condamner l'erreur et à affirmer la vérité. Lorsque de nouvelles vagues viennent sur l'église d'aujourd'hui : « A la loi et au témoignage ! Si l'on ne parle pas ainsi, Il n'y aura point d'aurore pour le peuple. (Es 8.20)» Il faut toujours revenir à la Parole de Dieu et à la doctrine chrétienne établie dans les credo (Jr 6.16). Ainsi, une confession de foi permettra à l'église de trancher et de prendre des mesures disciplinaires ou de se positionner.

4. *Un outil didactique*

Nous avons déjà mentionné que beaucoup de credo furent rédigés lorsqu'ils y avaient des controverses doctrinales. Cependant, un bon nombre de credo furent également rédigés pour instruire les croyants dans la foi chrétienne. Dès le premier siècle il existait un enseignement catéchétique pour les nouveaux croyants en préparation pour le baptême. Grâce à leur systématisation bien rigoureuse, les confessions de foi et les catéchismes sont des outils formidables pour enseigner la doctrine chrétienne. La Confession de foi 1689 est un bijou de synthèse et de systématisation doctrinale; elle transmet tout le conseil divin dans un corpus doctrinal cohérent, qui, lorsqu'il est appris, maîtrisé et appliqué, amène le chrétien à maturité dans la foi. Les chrétiens doivent atteindre une maturité et une stature parfaite dans la foi; c'est le but de l'édification. Une fois qu'ils sont mûrs et matures, ils font à leur tour des disciples. Comment arrivent-ils à cette maturité ? Autrement dit, comment faire grandir les chrétiens dans la foi ? Un élément essentiel à la maturité chrétienne est la connaissance et la maîtrise des doctrines chrétiennes. Bien entendu, il serait faux de réduire la maturité chrétienne à une simple connaissance factuelle et purement rationnelle de la vérité. Ce que nous entendons par la connaissance et la maîtrise de la doctrine, c'est le renouvellement de l'intelligence par la vérité, c'est lorsque la vision du monde et de l'existence devient théologiquement fondée, et lorsque la pensée du croyant est articulée avec cohérence et que son agir lui est conséquent.

Pour atteindre cette perfection chrétienne, il est nécessaire d'acquérir l'instruction doctrinale (Eph 4.13 ; Col 1.28 ; Ph 1.9-10 ; Hé 5.14). Un chrétien est mature et solide lorsque sa pensée théologique est définie et quelle est solidement ancrée dans l'Écriture sainte. Avant cela il est au lait, il est inexpérimenté, il est faible et risque d'être emporté à tout vent de doctrine (Hé 5.12-13 ; Eph 4.14).

Le Seigneur a donnés des moyens à son église en vue de son édification (2 Pi 1.3). L'œuvre d'édification est une œuvre spirituelle, surnaturelle et divine; les moyens de la chair ne peuvent aucunement contribuer à cette œuvre (Gal 5.17). L'œuvre du salut est initiée, chez le chrétien, par l'Esprit de Dieu. Que se passe-t-il à la régénération ? Le croyant passe d'un état de mort spirituelle, dans lequel il ne reçoit pas les choses de l'Esprit (1 Co 2.14), à un état de vie spirituelle où il devient une nouvelle créature (2 Co 5.17). Ce qui initie cette transformation surnaturelle c'est la Parole de Dieu lorsqu'elle est reçue dans la foi :

Vous avez été régénérés, non par une semence corruptible, mais par une semence incorruptible, par la parole vivante et permanente de Dieu. (1 Pi 1.23)

Ainsi la foi vient de ce qu'on entend, et ce qu'on entend vient de la parole de Christ. (Rm 10.17)

Car puisque le monde, avec sa sagesse, n'a point connu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication. (1 Co 1.21)

En lui vous aussi, après avoir entendu la parole de la vérité, l'Évangile de votre salut, en lui vous avez cru et vous avez été scellés du Saint -Esprit qui avait été promis (Eph 1.13)

Pour être sauvé, il faut entendre l'évangile et y croire (Rm 10.14). Entendre l'évangile c'est recevoir une connaissance doctrinale (Gal 2.2, 5). Cette connaissance est vivifiée par l'Esprit et confère la vie spirituelle. Puisque c'est la Parole de Dieu qui initie la vie spirituelle chez les croyants, il n'y a que cette même Parole qui puisse la maintenir, l'entretenir et la faire grandir. L'enseignement de la Parole de Dieu est comparée à de la nourriture pour la croissance des enfants de Dieu (Hé 5.12-14 ; 1 Pi 2.2 ; 1 Co 3.2). Les autres moyens souvent inventés par l'homme, n'ont pas été donnés par Dieu, par conséquent ils ne sont d'aucune utilité pour faire l'œuvre de Dieu. Le seul carburant de la foi c'est la Parole de Dieu. Il est du devoir des enseignants de transmettre tout le conseil de Dieu (Ac 20.27 ; 1 Tm 4.11-16 ; 2 Tm 2.2 ; 3.16-17). Pour le faire ils doivent prêcher l'Écriture sainte, mais également enseigner la doctrine

chrétienne. Une confession de foi élaborée s'avérera un outil très efficace pour instruire systématiquement les croyants dans la doctrine et leur ouvrira les Écritures saintes.

5. *Une détermination de l'orthopraxie*

La dernière utilité que nous relèverons d'une confession de foi est le fait qu'elle détermine l'orthopraxie. Nous pouvons dire, de façon axiomatique, que tout ce que l'on fait est déterminé par ce que l'on croit. S'il en est ainsi, combien est-il important de s'assurer que ce que l'on croit est juste ? Ainsi, l'orthodoxie détermine l'orthopraxie, le *credenda* détermine l'*agenda*, la foi détermine la pratique.

Malheureusement, plusieurs ne maintiennent pas les choses dans cet ordre parce qu'ils ne réalisent pas l'importance de ce principe. Robert Lints écrit : « La théorie et la pratique ont été divorcées, et les évangéliques, avec la société en général, ont choisi de se tenir du côté « pratique » de l'abîme³⁵. » Aujourd'hui, avec la quête du succès, on regarde prioritairement au résultat en appliquant, avec désinvolture, le principe selon lequel la fin justifie les moyens : « La méthode a peu d'importance, pourvu que nous rejoignons nos contemporains. » Cette philosophie, largement répandue parmi les évangéliques, déplaît à Dieu ! Elle mène à l'apostasie, car elle a « l'apparence de la piété, mais renie ce qui en fait la force. (2 Tm 3.5) »

Pour ne pas qu'il en soit ainsi, Paul donne des instructions précises à Timothée :

Je t'en conjure devant Dieu et devant Jésus-Christ, qui doit juger les vivants et les morts, et au nom de son apparition et de son royaume, prêche la parole, insiste en toute occasion, favorable ou non, reprends, censure, exhorte, avec toute douceur et en instruisant. Car il viendra un temps où les hommes ne supporteront pas la saine doctrine; mais, ayant la démangeaison d'entendre des choses agréables, ils se donneront une foule de docteurs selon leurs propres désirs, détourneront l'oreille de la vérité, et se tourneront vers les fables. Mais toi, sois sobre en toutes choses, supporte les souffrances, fais l'oeuvre d'un évangéliste, remplis bien ton ministère. (2 Tm 4.1-5)

³⁵ Robert Lints, *The Fabric of Theology*, p. 4.

Richard Muller écrit : « (...) la théorie précède une pratique cohérente, et la connaissance biblique, historique, et la théologie systématique précèdent un ministère cohérent à l'intérieur de et en faveur de l'église³⁶. » Lorsqu'une confession de foi orthodoxe est nettement établie dans une église et qu'elle est suivie, il y a peu de chance que les méthodes d'évangélisation, le culte et les ministères soient anti-bibliques. Une bonne doctrine mènera à une bonne pratique. Notre doctrine est-elle bonne ? Notre pratique risque de l'être aussi ! Notre doctrine est-elle erronée ? Notre pratique n'a rien de biblique non plus ! Une bonne conduite passe par l'enseignement (p. ex. 1 Tm 6.1-2).

CONCLUSION

Plusieurs liront ce texte et se diront qu'ils n'ont rien à craindre puisqu'ils ont eux-mêmes une confession de foi. En effet, bon nombre d'églises évangéliques a une confession de foi. Pourtant, la majorité de ces églises n'est pas confessionnelle. Il y a au moins deux raisons à cela. La première est que souvent leur confession de foi n'est qu'une formalité. Elle existe dans l'église, mais elle est inutile car elle est inutilisée : les membres ne la connaissent pas, souvent ils n'y adhèrent pas ou ne saisissent tout simplement pas sa portée et ses conséquences pour leur existence. Pour redresser la situation glissante des évangéliques, il faut une allégeance beaucoup plus profonde et sérieuse à une confession de foi. Le credo de l'église ne doit pas être donné seulement aux nouveaux membres, puis laissé de côté, il doit être utilisé dans la liturgie, enseigné par les conducteurs spirituels et médité par les croyants.

La deuxième raison pour laquelle notre confessionnalisme est souvent stérile est sa maigreur. Plusieurs églises emploient effectivement un credo, mais ce dernier trop superficiel, et souvent incomplet, n'est pas d'une grande utilité. Le confessionnalisme efficace ne doit

³⁶ Richard Muller, *The Study of Theology*, p. 156.

négliger aucun aspect de la foi. Connaissant les dédales sinueux de la théologies et les nuances parfois significatives de la dogmatique, il est nécessaire que la confession de foi à laquelle nous prêtons allégeance, soit exhaustive et surtout qu'elle soit étayée par la Bible. En plaidant pour le confessionnalisme nous ne voulons pas affirmer que tous les credo, indifféremment leur origine, sont bons parce qu'ils sont des credo et appartiennent à la tradition de l'église. Les seuls credo qui sont bons sont ceux qui représentent fidèlement l'enseignement de la Parole de Dieu. Il incombe aux croyants d'examiner cela (Ac 17.11).

Nous invitons nos lecteurs à prendre connaissance de la Confession de foi 1689 et à l'étudier très sérieusement. Dans le présent ouvrage, nous désirons faire l'exposition de tout son contenu. Nous espérons livrer l'essentiel de la théologie de la 1689, et ainsi transmettre, en les expliquant, les principales doctrines du christianisme biblique.

PARTIE 2, CONTEXTE HISTORIQUE DE LA 1689

INTRODUCTION

Avant d'entreprendre l'étude proprement dite de la Confession de foi 1689, nous croyons qu'il est important de situer ce document dans son contexte historique du 17^e siècle. En étude biblique on souligne souvent l'importance d'étudier un texte dans son contexte, il est tout aussi important d'étudier la théologie dans son contexte historique. Nous exposerons le cadre historique global en partant du début de la Réforme jusqu'en 1689 lors de la publication officielle de la Deuxième Confession de foi de Londres³⁷. Nous ferons premièrement un bref survol de la Réforme Magistérielle, puis de la Réforme Radicale. Dans un deuxième temps nous exposerons les grands pans de la Réforme en Angleterre. Finalement, nous regarderons en détail les événements entourant l'origine des baptistes et les raisons qui les poussèrent à rédiger une confession de foi.

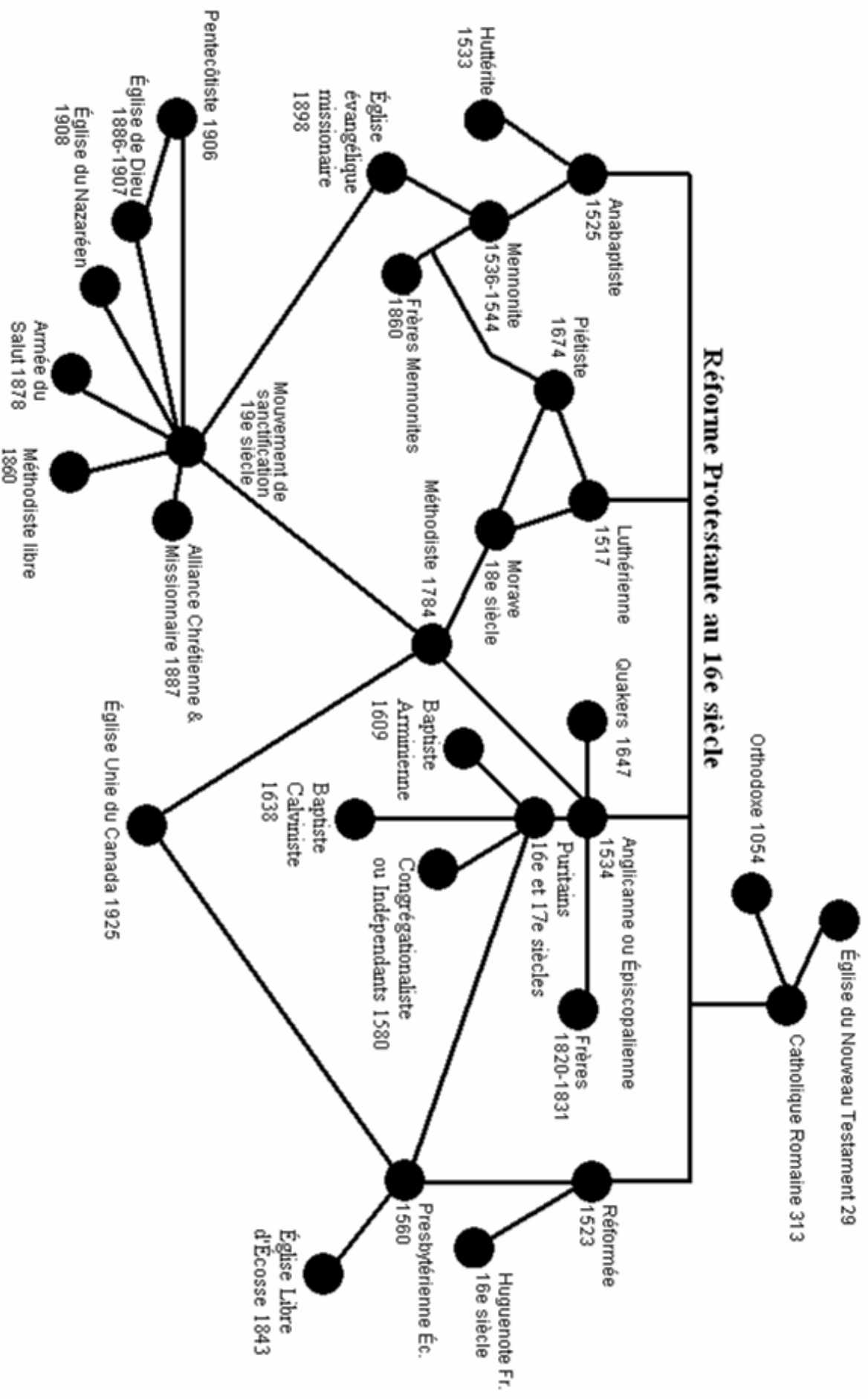
I. LA RÉFORME MAGISTÉRIELLE ET LA RÉFORME RADICALE

L'Église Chrétienne fut longtemps unifiée sous la bannière du catholicisme. Elle connut une division majeure en 1054 où l'Église de l'Ouest et l'Église de l'Est se séparèrent pour former l'Église catholique romaine et l'Église catholique orthodoxe. Pendant le restant du Moyen-âge, l'Église romaine demeura relativement unifiée. Il y eut quelques mouvements de protestation que les historiens ont appelé la Pré-Réforme. Pensons aux Vaudois avec Pierre Valdo (fin du 12^e siècle) et surtout Jean Wycliffe et les Lollards en Angleterre (14^e siècle) qui avait, avant Luther, établi le principe de *sola Scriptura*. Il y eut également Jean Hus et les Hussites en Bohême (République Tchèque actuelle) (14^e et 15^e siècle). L'effet de la Pré-Réforme prépara le terrain aux réformateurs du 16^e siècle.

³⁷ Nous désignerons la Confession de foi 1689 en l'appelant *Deuxième Confession de foi de Londres*, ou *Confession de foi 1689*, ou *1689* ou encore *Confession de foi baptiste*.

A. La Réforme magistérielle

Le 31 octobre 1517 fut un point tournant dans l'histoire de la Réforme. Quelques années auparavant, Martin Luther, qui avait depuis longtemps cherché la paix avec Dieu, commençait déjà à changer ses idées au sujet du salut et de l'autorité du clergé et de la tradition de l'église. Il ne protesta pas véritablement et publiquement avant le 31 octobre 1517. Depuis déjà plusieurs jours, un moine nommé Tetzel était venu prêcher la vente d'indulgence à Wittenberg en Allemagne où résidait Luther. Les profits de cette vente devaient servir à la construction de Saint-Pierre de Rome. Luther fut offensé par l'effronterie mercantile avec laquelle Tetzel manipulait la conscience des chrétiens. Au jour fatidique, il alla clouer 95 thèses sur la porte de l'église du Château de Wittenberg où de grandes foules allaient bientôt les lire. Ses thèses furent publiées et se répandirent à une vitesse ahurissante partout en Allemagne. La contre-attaque du puissant clergé aurait pu facilement éliminer Luther, mais cela ne plut point à Dieu qui permit qu'une forte proportion de citoyens et de magistrats fussent gagnés aux idées de Luther et à l'Évangile. Pendant plusieurs années Luther concentra ses efforts à organiser l'Église d'Allemagne nouvellement émancipée du joug papal. Éventuellement, l'église étatique en Allemagne prit le nom d'Église luthérienne. Bien entendu, l'influence luthérienne transcenda les limites territoriales germaniques et se répandit dans toute l'Europe.



LES ÉGLISES PROTESTANTES

Les dates marquent approximativement l'année ou la période où une nouvelle église distincte émergea.

Parallèlement à la Réforme luthérienne en Allemagne, une autre Réforme prit naissance à Zurich en Suisse. Elle fut initiée par la prédication d'Ulrich Zwingli qui combattait et dénonçait un grand nombre d'erreurs catholiques romaines. Cette Réforme fut rapidement prise en main par le conseil de la ville de Zurich qui entérina les positions de Zwingli. Ce dernier fut plus radical que Luther dans sa réforme. Selon lui, tout ce qui n'était pas positivement prescrit dans l'Écriture sainte devait être aboli de l'église, tandis que Luther s'en tint à l'abolition de tout ce qui était contraire à l'Écriture, mais il conserva un bon nombre d'ajouts de la tradition. Le nom que conserva l'église issue de la Réforme Suisse fut l'Église réformée.

Il y eut une tentative de rapprochement entre l'Église luthérienne et l'Église réformée à Marbourg en 1529. Les réformateurs qui s'y rassemblèrent se mirent d'accord sur un grand nombre de doctrines sans pouvoir s'accorder sur la doctrine du repas du Seigneur. Deux ans plus tard, Zwingli fut tué dans une guerre civile contre des catholiques. La Suisse, jusqu'à ce jour, est divisée en cantons catholiques et en cantons protestants. La Réforme de l'Église réformée allait être poursuivie par un brillant successeur : Jean Calvin. Après que ses prises de positions religieuses mirent sa vie en danger à Paris, Calvin s'exila à Bâle en Suisse en 1533. C'est là qu'il écrivit l'un des traités de doctrine les plus influents de l'histoire : l'*Institution chrétienne*. En 1541, il fut vivement réclamé à Genève par Guillaume Farel qui, jusque là, était un protagoniste dans l'Église réformée. Calvin passa les 23 prochaines années de sa vie à Genève, où il mourut en 1564 âgé de 55 ans. Il est considéré comme le père de l'Église réformée, il lui donna sa doctrine, ses pratiques et son gouvernement. Son enseignement représente, pour une vaste portion de protestants, l'orthodoxie biblique. Son influence s'étend

bien au-delà de l'Église réformée, si bien qu'un bon nombre d'églises d'autres traditions se disent calvinistes.

B. L'héritage de la Réforme magistérielle

Il est impossible de synthétiser complètement les effets de la Réforme. Ce fut très certainement l'un des plus important, sinon le plus important, réveil chrétien; son impact se fit ressentir sur toutes les couches de la société. La Réforme mit fin à une époque, le Moyen-âge, et fut grandement favorisée par la Renaissance. La pensée humaine prit un élan sans précédent qui allait donner naissance aux sociétés modernes. Tentons d'identifier l'héritage de la Réforme Magistérielle sur le plan ecclésiastique et doctrinal.

Premièrement, il faut dire que les Églises issues de la Réforme furent des églises d'état. C'est d'ailleurs pour cette raison que les historiens appellent ce mouvement la Réforme Magistérielle puisque les magistrats civils furent employés pour réformer l'église. A cette époque, on ne concevait pas une église séparée du pouvoir civil ni la laïcisation du gouvernement politique. L'église bénéficia donc de la protection de l'armée et de l'uniformisation religieuse du pays. Il s'agissait d'églises territoriales; naître en Allemagne signifiait naître luthérien, naître en France signifiait naître catholique... Dès leur naissance, les enfants étaient joints, par le baptême, à l'église d'état où ils se trouvaient. Aucune église de la Réforme ne se débarrassa du concept d'église multitudiniste hérité de l'Église catholique romaine. Cependant, aussi perverse cette erreur fut-elle, elle permit à la Réforme de conquérir un plus grand territoire, dans une plus grande stabilité et de s'enraciner plus profondément. Bien qu'on puisse reprocher plusieurs abus aux églises d'états fondées par les réformateurs, nous sommes tributaires de ses églises en ce qui concerne les plus grandes et les plus

glorieuses affirmations du protestantisme. Nous pouvons résumer l'essentiel sous deux thèmes : l'autorité et le salut.

Au fil des ans, l'Église catholique avait ajouté une foule de commandements, de pratiques et de doctrines à l'enseignement apostolique. A cause de la doctrine de la succession apostolique, on mettait la tradition de l'église sur le même pied que l'Écriture sainte. Ce qui fut canonisé au cours de l'histoire de l'église avait la même autorité que le canon de l'Écriture lui-même. Le problème fut que plusieurs de ces ajouts entraient directement en conflit avec l'enseignement biblique. Au début de leur protestation, les réformateurs s'opposèrent à de faux enseignements religieux un à la fois. Rapidement ils comprirent qu'il s'agissait d'une erreur fondamentale, ils changèrent donc de fondement en établissant le principe *sola Scriptura*, c'est-à-dire l'Écriture seule. Ainsi, ils rejetèrent l'autorité du pape, des conciles et de la tradition. En matière de foi, de pratique et de doctrine une seule norme fut admise : la Parole de Dieu. La structure de l'autorité fut révolutionnée; chez les catholiques l'autorité était organisée de la façon suivante : le clergé au-dessus avec le pape à sa tête comme représentant du Christ, en dessous l'Écriture puis l'église. Chez les protestants la structure fut organisée comme suit : la Parole au dessus puis l'église immédiatement en dessous. Dès lors, la Bible fut rétablie à sa place, tout le reste pouvait rentrer dans l'ordre; à commencer par les doctrines relatives au salut.

Au Moyen-âge, l'enseignement de l'église vis-à-vis du salut de l'homme, avait été obscurci par toutes sortes de conceptions anti-bibliques. Le semi-pélagianisme de l'Église romaine combiné avec le sacramentalisme, plongeait la masse dans le désespoir et asservissait les fidèles au totalitarisme religieux du clergé. Ce furent les milles ans d'âge noir qui précédèrent la Réforme.

Lorsque Luther redécouvrit la doctrine de la justification par la foi seule, une véritable révolution spirituelle se déclancha. Les masses chrétiennes furent évangélisées et nourries par la Parole de Dieu. A partir du principe d'autorité doctrinale *sola Scriptura*, les réformateurs établirent quatre affirmations relatives au salut. Ensemble, ces cinq affirmations (une sur l'autorité et quatre sur le salut) constituent le cri de la Réforme et la quintessence du protestantisme. Des quatre affirmations sotériologiques de la Réforme, la première est que l'auteur du salut est *solo Christo* : Christ est le seul Sauveur de son église, aucun saint ou qui que ce soit d'autre peut contribuer au salut d'un croyant. De plus, il est le seul Médiateur, la médiation de la prêtrise, du pape ou des saints n'est qu'une abomination. Deuxièmement, ils affirmèrent que la cause du salut est *sola gratia* : la grâce seule. Les bonnes œuvres, la pénitence ou les prières ne contribuent nullement au salut de l'homme; elles sont même outrancières à la grâce de Dieu. Le salut est au contraire gratuit, il est un pur don de la bonté divine de Dieu, il est une grâce imméritée et inconditionnelle. Troisièmement, le seul moyen d'obtention du salut est *sola fide*; la foi est l'unique moyen que Dieu a désigné pour que les chrétiens puissent s'approprier sa grâce et son pardon. La messe, les sacrements ou l'intercession du clergé ne sont d'aucune utilité pour obtenir le salut; ces pratiques sont même un obstacle puisqu'elles rejettent l'exclusivité du seul moyen valide : la foi. Quatrièmement, les réformateurs déclarèrent que le résultat du salut est *soli Deo gloria* : toute la gloire et la louange pour ce salut reviennent uniquement à Dieu. Ainsi, la notion de mérite fut radicalement abolie, aucun mérite ne peut être attribué à l'homme pour l'œuvre du salut; Dieu en est le seul récipiendaire. Ceci est en parfaite harmonie avec l'affirmation scripturaire : « ... à la louange de la gloire de sa grâce (Eph 1.6, 12, 14) ». On peut résumer ainsi les cinq *solas* de la Réforme :

1. *Sola scriptura*, l'autorité, ou la source de la vérité
2. *Solo christo*, l'auteur du salut
3. *Sola gratia*, la cause et la raison du salut
4. *Sola fide*, le moyen du salut
5. *Soli deo gloria*, le résultat et le mérite pour le salut

C. La Réforme radicale

La Réforme des anabaptistes est dite radicale parce que ceux-ci voulaient aller beaucoup plus loin dans leur réforme que ne le firent les autres réformateurs. Cette mouvance prit naissance au sein même de la réforme zurichoise avec Zwingli. Les premiers chefs du mouvement anabaptiste furent Conrad Grebel, Félix Manz et Jörg Blaurock. Grebel avait été auprès de Zwingli au début de la Réforme en Suisse, mais il s'en sépara lorsque Zwingli chercha l'aide des autorités civiles en amalgamant l'église à l'état. Les anabaptistes considéraient que l'église devait être composée uniquement de croyants. A la lecture du N.T., ils refusaient l'idée d'une église d'état formée de sauvés et de non sauvés et remplaçaient ainsi le modèle d'église multitudiniste contre le modèle d'église de confessants. Ils refusèrent de lier l'église à un territoire et à l'autorité civile. Ainsi, pour défendre leurs idées, ils rejetèrent complètement le recours à la force, ils étaient pacifistes et se défendirent uniquement par la plume. Ils croyaient que le baptême devait être réservé à des croyants, professant leur foi en Jésus-Christ et que l'église ne devrait être composée que de telles personnes. En janvier 1525, Manz et Grebel se re-baptisèrent mutuellement et baptisèrent d'autres croyants avec eux. En 1527 leur première confession de foi fut écrite par Michael Sattler à Schleithem³⁸.

³⁸ Il ne s'agit pas véritablement d'une confession de foi, mais simplement d'une affirmation de leurs distinctions d'avec Zwingli; on y retrouve seulement sept articles de foi concernant l'église locale. C'est pour cette raison que la *Confession* de Schleithem ne contient rien des premières grandes affirmations réformées auxquelles les premiers anabaptistes, selon toute vraisemblance, adhéraient déjà. Richard Stauffer, un réformé, a démontré que les *premiers* anabaptistes étaient tout à fait partie prenante de la Réforme à Zurich, ils étaient même des élèves de Zwingli. Ce dernier, nous le savons, avait au préalable donné son assentiment pour le baptême de croyants. Après analyse, Stauffer adresse surtout un reproche aux premiers anabaptistes : celui d'avoir été trop

Ce groupe était très mal vu par les autorités zurichoises qui étaient officiellement réformées. Ils étaient vus comme une menace à l'uniformité sociale de l'époque. Le rejet de la religion officielle par les anabaptistes leur paraissait un acte de rébellion et menaçait la paix et l'ordre civil. Les autorités sommèrent les anabaptistes de se rétracter et, parce qu'ils ne le firent pas, elles résolurent de mettre fin à cette rébellion. Grebel fut emprisonné et mourut en prison, Blaurock fut exilé de Zurich et Manz fut noyé dans le lac de Zurich comme exemple de ce qu'on ferait à ceux qui aiment l'eau du baptême au point de se faire rebaptiser. Puisque le mouvement anabaptiste était persécuté de toute part, à la fois par les catholiques et les protestants, et puisque les anabaptistes refusaient de prendre les armes, ils durent constamment fuir. Il y eut deux hommes qui organisèrent, indépendamment l'un de l'autre, des communautés anabaptistes : Jacob Hutter et Menno Simons. Les églises qui finirent par porter les noms de ces deux personnages conservèrent les particularités anabaptistes : église de professants, baptême de croyants, pacifisme. A ces caractéristiques, furent ajoutés la vie en communauté et éventuellement l'arminianisme.

- *La déviation de Münster*

Un incident vint jeter encore davantage le discrédit sur les anabaptistes. Un groupe dissident d'anabaptistes s'établit à Münster en Allemagne où il fit mainmise sur la ville. Le groupe s'organisa en suivant les prophéties de Jan Matthijs et Jean de Leyde qui annonçaient un règne imminent de mille ans. Le conseil de ville fut aboli et on institua une théocratie inspirée de l'A.T. La polygamie était pratiquée, on forma douze tribus, les incroyants furent expulsés, une armée fut levée et Leyde se proclama roi, successeur du roi David. Cette

pressés pour réformer l'église, Richard Stauffer, « L'„aile gauche de la Réforme’’ ou la „Réforme radicale’’ », *Hokhma*, 3, 1977, p. 1-10.

nouvelle monarchie continua de 1534 à 1535 jusqu'à ce qu'elle tombe entre les mains violentes de l'armée catholique en juin 1535. La résistance de Münster se termina par un massacre et on pourchassa les anabaptistes partout en Europe. Les catholiques prirent les corps morts et mutilés des chefs et les mirent dans des cages suspendues à l'entrée de la ville et les laissèrent là durant des décennies pour servir d'exemple.

Nous rapportons cet incident, non parce qu'il représente l'anabaptisme, mais parce qu'il fut déterminant de la perception que le reste du christianisme eut des anabaptistes. Michael Haykin écrit : « L'horreur scandaleuse de Münster fit du nom anabaptiste un synonyme pour désigner le fanatisme, la violence et l'anarchie durant le 17^e siècle³⁹. » De façon générale, les anabaptistes ne furent pas véritablement compris et on les considéra comme un groupe d'extrémistes sectaires duquel la plupart des grandes églises se méfièrent. La déviation de Münster est très importante pour comprendre l'histoire des baptistes en Angleterre, puisque lorsqu'ils apparurent, on considérait qu'ils étaient des anabaptistes, et la définition d'un anabaptiste était déterminée par l'incident de Münster.

II. LA RÉFORME EN ANGLETERRE

C. La formation de l'Église anglicane

Ce fut après vingt-quatre ans et quatre monarques consécutifs que l'Église anglicane se fixa finalement. Le roi Henry VIII (1509-1547) voulait obtenir l'annulation de son mariage considérant qu'il était illégitime⁴⁰. L'Église catholique déclara que son mariage était légitime⁴¹

³⁹ Michael Haykin, *Rediscovering our English Baptist Heritage*, Kiffin, Knollys and Keach, Leeds, Reformation Today Trust, 1996, p. 17.

⁴⁰ Il considérait sa première union invalide selon un texte du Lévitique – sa première femme était veuve de son frère - et il réclamait de l'église qu'elle dissolve son union afin qu'il puisse épouser Anne Boleyn et avoir d'elle un fils qui serait son héritier légal. Cf. Louis-J. Rataboul, *L'Anglicanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, p. 8.

⁴¹ À partir de la loi sur le lévirat dans le Deutéronome.

et elle rejeta sa requête. Certains ecclésiastiques soutinrent la cause du roi et il divorça finalement⁴². Il se maria secrètement à Anne Boleyn et l'Église catholique s'opposa à toutes ces manigances. Ces événements poussèrent le roi à se séparer radicalement de Rome en 1534 par l'*Acte de Suprématie*, qui déclarait le roi anglais seul chef suprême sur terre de l'Église d'Angleterre. Durant les treize années qui suivirent il maintint le catholicisme en Angleterre, mais un catholicisme émasculé de l'autorité papale et romaine. Le protestantisme eut malgré tout, une certaine influence grâce à Thomas Cranmer (primat) et Thomas Cromwell (vicaire général) qui étaient déjà gagnés aux idées protestantes. Cependant, Henry VIII ne devint pas protestant, il entendait gérer son territoire en tenant d'une main le pouvoir civil et de l'autre l'autorité religieuse. Il persécuta à la fois les protestants et les fidèles de Rome.

Son fils, Édouard VI (1547-1553), n'avait que neuf ans lorsqu'il lui succéda, héritant ainsi du titre de « seul chef suprême sur terre de l'Église d'Angleterre ». Ses conseillers⁴³ étaient définitivement gagnés au protestantisme luthérien et calviniste. L'Angleterre se tourna vers la Réforme sous le règne de ce roi. On rédigea le premier *Book of Common Prayer* en 1549 qui fut remplacé par le second du même nom en 1552⁴⁴, celui-ci fut foncièrement plus protestant et il fut même employé par l'Église presbytérienne d'Écosse. Le roi Édouard mourut le 6 juillet 1553 âgé de 15 ans.

Marie Tudor (1553-1558) était la fille de Henry VIII et de Catherine d'Aragon, sa première femme. Les historiens la surnomment « *Blody Mary* » parce qu'elle versa beaucoup

⁴² Henry VIII eut en tout six femmes successives : il en divorça deux, il en fit décapiter deux autres, une ne lui survécut pas, et une devint sa veuve.

⁴³ Richard Cox, Sir Anthony Cooke, Sir John Cheke, Hugh Latimer et John Knox furent de la partie.

⁴⁴ Ce document constitua le fondement de l'authentique Église anglicane. Cette église est donc basée sur un texte liturgique et non doctrinal (les trente-neuf Articles). Le deuxième *Book of Common Prayer* fut remplacé par une dernière édition imposée uniformément à l'Église d'Angleterre en 1662.

de sang : celui des protestants. Elle devint reine d'Angleterre et ramena l'Angleterre sous le catholicisme. Elle voulut replacer l'Église anglaise sous la tutelle de Rome, mais ses manœuvres lui valurent la désapprobation de son peuple qui, dans un élan de patriotisme, était hostile à l'idée d'une autorité étrangère dans son propre pays. Le fanatisme catholique de la reine et ses efforts pour ramener la religion en arrière, eurent un résultat en superficie seulement, mais elle ne put catholiciser officiellement l'Angleterre.

Ce fut avec le long règne de 45 ans d'Élisabeth 1^{ère} (1558-1603) que l'Angleterre pu se stabiliser et que l'Église anglicane se fixa définitivement. La reine Élisabeth avait reçu une éducation protestante, elle restaura certains éléments du protestantisme, comme le deuxième *Book of Common Prayer*, mais elle conserva aussi beaucoup d'éléments propres au catholicisme. A cause de cela on l'appela souvent la reine *via media*. Sa politique ne plut ni aux convaincus de la Réforme ni aux fidèles de Rome. Elle était plus soucieuse de maintenir la paix et de l'uniformité dans son pays que d'établir l'orthodoxie religieuse. Comme elle demeura célibataire, lorsqu'elle mourut elle n'eut pas d'héritier. La dynastie Tudor pris fin avec la reine Élisabeth 1^{ère}, ce fut la dynastie Stuart qui la remplaça avec pour premier monarque le roi Jacques 1^{er} (James) (1603-1625).

L'Église anglicane conserva la hiérarchie cléricale propre au catholicisme et s'attacha à la tradition de l'église. Sa liturgie fut dépouillée de certains traits foncièrement catholiques, mais elle conserva un bon nombre d'ajouts catholiques. L'Église anglicane demeura partagée entre le catholicisme et le protestantisme : catholique dans sa structure, son gouvernement et sa liturgie, mais protestante dans sa prédication et sa doctrine. Les 39 articles de 1563 illustrent bien cet effort de continuité et de rupture entre le maintien à la fois de la tradition et de la Réforme.

D. Les puritains

Ce fut dans ce contexte que le puritanisme naquit. Les puritains étaient des protestants pleinement calvinistes à l'intérieur de l'Église anglicane. Ils désiraient réformer l'Église d'Angleterre sur le modèle de l'Église de Genève. Ce modèle d'église avait été implanté en Écosse par John Knox. Ce dernier fut influencé par Calvin à Genève, et nomma l'Église réformée d'Écosse : Église presbytérienne⁴⁵. On les appelle puritains parce qu'ils voulaient *purifier* l'Église anglicane de tous ses substrats catholiques. Les puritains sont généralement reconnus pour leur piété profonde, leur éthique rigoureuse et leur théologie réformée. Parmi les leaders puritains de cette époque, notons Thomas Cartwright (1535-1603) et William Perkins (1558-1602).

- Les séparatistes

Dans la deuxième moitié du 16^e siècle, certains puritains n'attendaient plus rien de l'Église anglicane et préférèrent en sortir. C'est ce qu'on appela le mouvement séparatiste. Une des figures de proue de ce mouvement fut Robert Browne qui donna au mouvement séparatiste son identité. En 1581 il établit une congrégation indépendante de l'église d'état. Il croyait que chaque congrégation locale avait le droit et l'autorité de nommer ses propres anciens. A mesure que sa pensée se développa il devint convaincu qu'il était nécessaire d'avoir une église pure, c'est-à-dire séparée des multitudes inconverties⁴⁶.

Browne concédait entièrement le droit de gouverner aux autorités civiles. Cependant, il faisait une distinction nette entre leurs pouvoirs dans la société en général et leur

⁴⁵ Du point de vue ecclésiastique, l'Église presbytérienne et l'Église Réformée sont équivalentes. Cependant, tous ceux qui se disent réformés en théologie, ne se disent pas nécessairement presbytériens en ecclésiologie. Tous les presbytériens sont réformés, mais tous les réformés ne sont pas presbytériens (les baptistes sont réformés, mais ne sont pas presbytériens). Dorénavant, nous emploierons le mot presbytérien pour désigner l'Église Réformée qui possède un gouvernement d'église presbytérien et qui pratique le baptême d'enfant et nous emploierons le mot réformé pour désigner la théologie calviniste de façon générale.

⁴⁶ Michael Haykin, *Rediscovering our English Baptist Heritage*, p. 19.

pouvoir vis-à-vis des églises locales (...) ces autorités n'ont aucun droit de contraindre la religion, d'implanter des églises par leur pouvoir, et de forcer la soumission au gouvernement ecclésiastique par des lois et des sanctions⁴⁷.

Les idées de Browne eurent une grande influence en Angleterre, particulièrement chez les puritains; plusieurs d'entre eux suivirent son exemple et se séparèrent de l'église officielle. Ce fut le début des églises dites indépendantes ou congrégationalistes⁴⁸, elles furent nommées ainsi à cause de leur accent sur l'indépendance de l'église locale et leur accent sur l'autorité de l'église au sein même de la congrégation plutôt qu'au sein de la prélature anglicane.

Bien entendu, les autorités réagirent promptement pour étouffer ce mouvement qui, selon elles, menaçait l'unité et la paix du royaume. En 1593, on adopta une loi qui forçait tous les citoyens âgés de 16 ans et plus à se rendre à leur paroisse locale le dimanche. Après un mois d'absences consécutives, les dissidents étaient emprisonnés. Si l'absentéisme persistait suite à cette mesure, on offrait le choix à la personne entre l'exil ou la mort. La plupart des séparatistes optèrent pour le premier choix. Bien que ce mouvement n'eut pas une ampleur gigantesque à cette époque, il allait être déterminant pour la liberté de religion vers la fin du 17^e siècle en Angleterre. De plus, le mouvement séparatiste fut le principal précurseur aux baptistes.

III. LES BAPTISTES

C. Les baptistes généraux

Historiquement, il existe deux groupes de baptistes qui se formèrent indépendamment l'un de l'autre. Il y eut premièrement ceux que l'on appelle les baptistes généraux. Ils sont appelés ainsi à cause de leur conception arminienne de l'expiation générale des péchés. Leur

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ La forme finale des Églises congrégationalistes fut cependant fixée plus tardivement.

origine remonte premièrement à John Smyth qui quitta l'Angleterre avec sa congrégation séparatiste pour s'établir à Amsterdam en 1607-1608. Smyth fut éventuellement convaincu de l'invalidité du baptême d'enfant et se rebaptisa lui-même, puis il baptisa toute sa congrégation. Vers 1609, alors qu'il était déjà gagné aux idées du théologien hollandais Jacob Arminius, il rencontra des mennonites. Smyth se joignit à eux avec une partie de sa congrégation, ils se firent encore rebaptiser sous prétexte que leur précédent baptême n'était pas valide puisque Smyth s'était auto baptisé⁴⁹. Une dizaine de croyants refusèrent d'admettre l'invalidité de leur nouveau baptême et, sous la conduite de Thomas Helwys, ils retournèrent s'établirent en Angleterre. Vers 1626 ces derniers comptaient 150 membres répartis en cinq églises. Ils demeurèrent arminiens et une large portion fut absorbée par la controverse unitarienne du 18^e siècle et le déisme anglais.

D. Les baptistes particuliers

« Baptistes particuliers », c'est ainsi que se nomme le groupe de baptistes qui rédigea la Confession de foi 1689. Le mot *particulier*, par opposition au mot *général*, souligne la conception calviniste de l'expiation définie des péchés : Christ a expié les péchés des élus seulement. On les appelle également baptistes calvinistes.

On a souvent confondu les baptistes avec les anabaptistes à cause de leur similarité concernant le baptême des croyants, généralement adultes, et l'insistance sur une église formée de croyants seulement. Cependant, il existe des différences majeures qui distinguent ces deux groupes. Amar Djaballah fourni plusieurs raisons concluantes pour ne pas confondre l'origine des baptistes avec celle des anabaptistes :

⁴⁹ Michael Haykin, *Rediscovering our English Baptist Heritage*, p. 24.

Premièrement, les premiers baptistes ont rejeté les traits distinctifs des anabaptistes en matière de foi et de vie : l'opposition anabaptiste à la magistrature civile, leur refus du service militaire, le refus de prêter serment, ainsi que la liberté d'aller en cour. (...) Deuxième raison : la majorité des baptistes de première heure étaient des congrégationalistes avant qu'ils n'aient vu la nécessité de fonder des églises proprement baptistes. Les premiers baptistes seraient donc mieux considérés comme une branche particulière du mouvement puritain anglais. Même l'adoption de la pratique d'un baptême réservé aux seuls croyants (donc en général des adultes) ne justifie pas la nécessité d'établir des liens de dépendance historique avec l'anabaptisme continental. (...) Finalement, les premiers baptistes eux-mêmes ont nié explicitement l'accusation portée contre eux d'être des anabaptistes. (...) En matière de théologie, les baptistes appartiennent intégralement à la tradition réformée. En effet, on peut le voir au fait que leurs doctrines fondamentales proviennent de la Réforme :

1. Ils reconnaissent la doctrine de la *justification par la foi seule* (pour les anabaptistes, le salut s'obtenait par la connaissance que le croyant dérivait des Écritures saintes ; la doctrine de la justification n'y a pas une place centrale)
2. Les baptistes croyaient à la doctrine du péché originel (notion que rejetaient généralement les anabaptistes...)
3. Les baptistes avaient une vision plus positive des relations église-état-société, alors que les anabaptistes mettaient l'accent sur la nécessité de la séparation d'avec le monde.
4. Les baptistes se rangeaient aussi du côté de la Réforme dans leur approche de questions *herméneutiques* : les anabaptistes tendaient à être plutôt littéralistes dans leur lecture des Écritures, alors que les baptistes avaient une conception réformée et plénière de l'interprétation biblique.

Sur toutes ces questions, une ascendance anabaptiste des baptistes est pratiquement impossible à défendre⁵⁰.

Il n'y a pas non plus de lien historique entre les baptistes particuliers et les baptistes généraux; ces groupes étaient distincts. Michael Haykin note quatre aspects *historiques*⁵¹ qui les différencient :

1. Les baptistes généraux ne voulaient pas construire des lieux de culte.

⁵⁰ Amar Djaballah, « Les Baptistes : Origines – Héritage – Identité », il s'agit d'un article non publié, nous l'utilisons avec permission. Dans le passage que nous avons cité, le professeur Djaballah fait la synthèse d'un article publié par Winthrop S. Hudson, « Who Were the Baptists ? », *The Baptist Quarterly*, vol 16, 1956, p. 302-312.

⁵¹ Michael Haykin, *Rediscovering our English Baptist Heritage*, p. 26s. Nous mettons l'accent sur le mot historique car nous ne mentionnons pas les divergences doctrinales entre les deux groupes de baptistes.

2. Les baptistes généraux pratiquaient l'endogamie (mariage limité aux membres de leur famille d'église).
3. Ce fut les baptistes particuliers qui redécouvrirent le baptême par immersion en 1640, les baptistes généraux baptisaient par aspersion.
4. Les baptistes particuliers sont les véritables héritiers du puritanisme calviniste du 16^e et 17^e siècle et non de l'anabaptisme arminien du 16^e siècle.

Regardons maintenant l'origine des baptistes desquels nous sommes héritiers.

1. *La première église baptiste calviniste*

La première église baptiste surgît d'une église séparatiste appelée l'Église Jacob-Lathrop-Jessey, ainsi nommée à cause de ses trois premiers pasteurs : Henry Jacob, John Lathrop et Henry Jessey. L'Église Jacob-Lathrop-Jessey fut fondée à Londres en 1616 et, bien qu'elle était en dehors de l'Église anglicane, elle conserva des liens étroits avec des puritains non-séparatistes. Jessey devint pasteur de cette église vers 1636 et peu de temps après le début de son ministère il y eut un litige entourant la validité du baptême des enfants. Une archive de cette église qu'on appelle le *Manuscrit de Kiffin* déclare qu'en 1638 : « M. Tho : Wilson, M. Pen & H. Pen, & 3 de plus furent convaincus que le baptême n'est pas pour les enfants, mais pour les croyants professants⁵² ».

La première église baptiste calviniste fut formée par quelques membres sortis de l'Église Jacob-Lathrop-Jessey. John Spilsbury (1593-1668) fut le premier pasteur de cette église baptiste. Dès 1641 le baptême par immersion y était pratiqué. L'Église du pasteur Spilsbury demeura en très bon terme avec son église mère : l'Église Jacob-Lathrop-Jessey. Une autre église baptiste sortit de l'Église Jacob-Lathrop-Jessey vers 1644 sous la conduite d'un homme qui devait devenir un des principaux leaders du baptisme calviniste : Hanserd Knollys (1599-1691). A cette époque, la question du baptême d'enfant était débattue publiquement et

⁵² Cité par Michael Haykin, *ibid.*, p. 28.

l'apologie des baptistes était rigoureuse contre le pédobaptême. En 1644, on estime qu'il y avait sept églises baptistes à Londres et quarante de plus dans le reste de l'Angleterre. Philip Schaff estime que cette croissance phénoménale fut favorisée par la guerre civile qui avait cours à cette époque⁵³. En effet, depuis 1638 le royaume anglais était aux prises avec de sérieux conflits : d'abord avec l'Écosse, puis éventuellement l'Angle-terre elle-même fut divisée entre le parlement et le roi Charles 1^{er}. Puisque les autorités civiles étaient totalement dédiées à ce conflit, elles laissèrent du répit aux indépendants et aux baptistes qui purent se fortifier et se propager davantage. Pendant le gouvernement officiel d'Oliver Cromwell (1651-1658), on leur accorda même la liberté de religion, celle-ci était réclamée et défendue par les baptistes depuis le début de leur existence. Cependant, les autorités religieuses ne se détournèrent pas complètement des baptistes, on les perçut bientôt comme étant beaucoup plus dangereux que les séparatistes, il allait falloir intervenir contre eux.

2. *La Première Confession de foi de Londres*

Dans une société où la charte des droits et libertés n'existait pas, où non seulement une seule religion était autorisée, mais également imposée aux citoyens et où le pouvoir civil était employé pour maintenir et exécuter l'autorité et la discipline ecclésiale ; toute récrimination, protestation ou tentative d'émancipation étaient vues comme des actes de rébellion qu'il fallait éradiquer et punir avant qu'ils n'affectent l'uniformité assurant la paix et l'ordre dans la société. Les premiers baptistes furent durement persécutés à cause de ce contexte social. Le pasteur malaisien Poh Boon Sing écrit :

Alors que les congrégations baptistes croissaient en nombre et en prééminence, il devint inévitable qu'un nombre de fausses accusations fût levé contre elles. On les accusa d'être des anabaptistes. Le motif de cette accusation était pour insinuer

⁵³ Philip Schaff, *The Creeds of Christendom, vol I*, Grand Rapids, Baker, 1993 (1931), 3 volumes, p. 847.

délibérément que ces séparatistes anglais étaient des extrémistes comme le furent les fanatiques impliqués dans la tragédie de Münster (...) Cette accusation impliquait également que les baptistes étaient arminiens en doctrine et opposés au pouvoir de l'état⁵⁴.

On n'avait qu'à persuader les autorités et la masse populaire qu'un groupe était anabaptiste pour s'assurer de les faire disparaître. C'est exactement ce qu'on fit avec les baptistes. Un prédicateur anglican très zélé contre tous les non-conformistes nommé Daniel Featley, publia un traité contre les baptistes. Sur le dessus, on retrouvait l'image de personnes nues en train de baptiser une femme pour laisser sous-entendre l'immoralité des baptistes. On suggérait ainsi que les baptistes étaient de dangereux anabaptistes, fanatiques et immoraux, comme ceux de Münster. Featley les accusait d'avoir l'habitude de se déshabiller « complètement nu, non seulement lorsqu'ils s'assemblent en grandes multitudes, homme et femmes ensemble, à leur Jourdain pour être immergés; mais également dans d'autres occasions, chaque fois que cela est propice⁵⁵.» Devant de telles accusations, les baptistes craignaient de se faire lapider, ils devaient soit fuir, soit se défendre; ils optèrent pour la deuxième alternative.

En octobre 1644, les sept églises baptistes de Londres publièrent une confession de foi qui éventuellement prit le nom de *Première Confession de foi de Londres*. Spilsbury, William Kiffin et Samuel Richardson furent les principaux acteurs dans la rédaction de cette confession de foi. Ils s'inspirèrent de la confession de foi des séparatistes de 1596 pour rédiger la leur. La seconde édition, publiée en 1646, compte 52 articles de foi. Voici la préface que les baptistes écrivirent sur la page titre de leur première confession :

Une confession de foi des sept congrégations ou églises du Christ à Londres, qui sont communément, quoique faussement, appelées anabaptistes; publiée pour affirmer la

⁵⁴ Poh Boon Sing, *The Keys of the Kingdom: A Study on the Biblical Form of Church Government*, Petaling Jaya, Good News Enterprise, 1995, p. 15.

⁵⁵ Cité par Michael Haykin, *Rediscovering our English Baptist Heritage*, p. 34.

vérité et informer les ignorants; de même que pour réfuter les accusations fréquentes, autant en chaire que par écrit, injustement faites sur ces dites églises. Imprimée à Londres, Année 1646⁵⁶.

Le but des baptistes était de dissiper l'erreur et les fausses accusations, mais surtout de démontrer leur communauté avec la grande tradition calviniste. Ils espéraient obtenir l'approbation des puritains et la tolérance de l'Église anglicane puisque leur confession de foi faisait la promotion de la liberté de conscience. Dans cette confession de foi, les baptistes affirmèrent univoquement leur calvinisme ; ils réfutèrent les accusations d'impudicité baptismale en indiquant que le baptême devait être pratiqué en étant vêtu modestement ; ils affirmèrent la légitimité des autorités civiles à gouverner, ainsi que la légitimité pour un chrétien d'exercer une fonction politique⁵⁷ ; ils ratifièrent également la possibilité pour un chrétien de prêter serment (ces deux derniers points étaient rejetés par les anabaptistes). Cependant, ils n'affirmèrent pas seulement leur solidarité avec la tradition réformée, mais ils déclarèrent aussi leurs distinctions. Ces distinctions peuvent être situées à deux niveaux : l'autonomie de l'église locale et le baptême des croyants seulement.

(1) Les articles 33, 36 et 42 de la Première Confession de foi de Londres, indiquent que l'église locale n'est pas soumise à un magistère, ou un synode, ou un prélat; mais elle est directement sous l'autorité de Christ et elle a le pouvoir de s'auto administrer. Ils rejetaient ainsi la structure des églises catholique, luthérienne, presbytérienne et anglicane, où l'église locale n'a pas de finalité en matière d'autorité, mais est soumise à une autorité humaine au-dessus d'elle. De plus, ils rejetèrent le concept d'église mixte au profit d'une église pure

⁵⁶ Préface de la *Première Confession de foi de Londres*.

⁵⁷ Plusieurs baptistes faisaient partie de l'armée de Cromwell et occupaient des positions élevées. Samuel Richardson, un des rédacteurs de la Première Confession de foi baptiste, écrivit dans son *Traité pour la liberté de conscience*, à propos de Cromwell qu'il était un homme qui « visait le bien commun de la nation et une liberté équitable pour tout homme, il était fidèle aux saints, il a pris soin du peuple de Dieu pauvre et méprisé, et il a promu plusieurs à de meilleures conditions de vie ». Cité par Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, p. 847-8.

formée d'individus professant la foi. Ils affirmaient ainsi leur accord ecclésiologique avec les séparatistes et les indépendants (congrégationalistes).

(2) L'article 39 affirme sans équivoque que les seuls candidats admis au baptême, sont ceux qui professent la foi en Jésus-Christ :

Le baptême est une ordonnance du Nouveau Testament instituée par le Christ, qui doit être dispensée seulement à des personnes qui professent leur foi, ou qui sont disciples; qui sur la base de la confession de leur foi, doivent être baptisés, et après peuvent partager le Repas du Seigneur.

Par cette affirmation, les baptistes marquèrent un progrès par rapport aux congrégationalistes qui, eux, baptisaient les bébés, les intégrant ainsi à l'église locale, même s'ils croyaient que l'église devait être formée de croyants seulement. Les baptistes arrivèrent progressivement à leur conclusion sur le baptême en posant quelques questions : Qui peut être membre d'une église ? Un croyant seulement ! Comment devient-on membre d'une église ? Par le baptême ! Qui peut donc être baptisé ? Les croyants seulement.

Daniel Featley ne fut certes pas persuadé de l'orthodoxie des baptistes puisqu'il publia un livre contre eux en 1645 intitulé : *The Dippers dipt or the Anabaptists dunckt and plunged over head and ears* (Les baptiseurs plongèrent ou les anabaptistes submergèrent et s'enfoncèrent pardessus la tête et les oreilles)⁵⁸. Featley reconnaissait que la confession de foi des baptistes était orthodoxe (à l'exception peut-être des deux distinctions propres aux baptistes), mais il ne crut pas qu'il s'agissait de leur véritable credo. Featley les accusait d'avoir publié cette confession de foi pour dissuader les autorités et les chrétiens de les poursuivre afin qu'ils puissent se livrer à leurs pratiques sans être gênés. Autrement dit,

⁵⁸ Ce livre était destiné au parlement, il faisait suite à un débat entre Featley et certains baptistes dont Kiffin. Cf. H. Leon McBeth, *The Baptist Heritage, Four Centuries of Baptist Witness*, Nashville, Broadman Press, 1987, p. 65.

Featley accusait les baptistes de mentir sur leurs véritables croyances. C'est pour cette raison que les baptistes révisèrent leur confession de foi et publièrent une seconde édition en 1646 en réponse à Featley. Malgré ces calomnies et quelques persécutions, les baptistes jouirent d'une paix relative pendant la période où Cromwell gouvernait par le parlement. Ils purent ainsi se multiplier, mieux définir leurs doctrines et publier plusieurs écrits.

3. *La Deuxième Confession de foi de Londres*

Dans le présent ouvrage, nous désirons exposer non pas la première confession de foi des baptistes, mais la seconde, c'est-à-dire la Deuxième Confession de foi de Londres. On peut légitimement poser la question : pourquoi les baptistes ont-ils rédigé une deuxième confession de foi, s'ils en avaient déjà une qui les représentaient bien ? Michael Haykin voit quatre raisons principales⁵⁹. *Premièrement*, la persécution générale contre toute tendance puritaine, qu'elle soit presbytérienne, congrégationaliste ou baptiste, fit que les baptistes ressentirent le besoin de réaffirmer leur solidarité avec le puritanisme réformé. *Deuxièmement*, les baptistes voulaient se distancier de l'hyper-calvinisme de plus en plus présent chez les calvinistes d'Angleterre. Les baptistes voulaient affirmer comment la souveraineté de Dieu se réconcilie avec la responsabilité de l'homme. *Troisièmement*, devant la pullulation des erreurs propagées par les Quakers (la lumière intérieure), les baptistes considéraient que les affirmations de leur première confession de foi étaient insuffisantes pour réfuter ces erreurs, il fallait réaffirmer la doctrine de l'Écriture sainte de façon plus rigoureuse et exhaustive. *Finalement*, la raison la plus importante, d'après Haykin, était pour se distancier de Thomas Collier. Ce dernier était connu comme une des figures de proue du mouvement baptiste. En 1674, il publia un livre où il niait la doctrine du péché originel, affirmait la doctrine de

⁵⁹ Michael Haykin, *Rediscovering our English Baptist Heritage*, p. 62ss.

l'expiation universelle et affirmait une hérésie christologique grossière, à savoir que Christ était éternellement humain (c'est-à-dire même avant son incarnation). Haykin commente : « Puisque Collier était compté parmi les baptistes calvinistes, il était impératif qu'on se penche sur ses vues particulières⁶⁰. » En écrivant une seconde confession de foi, les baptistes firent une pierre deux coups : ils réitérèrent leur calvinisme et ils se séparèrent publiquement d'avec Collier. Celui-ci ne renonça pas à ses positions et fut excommunié par les baptistes.

Maintenant que nous avons vu succinctement quatre raisons qui menèrent les baptistes à rédiger une nouvelle confession de foi en 1677, regardons un peu plus en détail les événements historiques qui entourèrent les Églises baptistes durant cette période.

- Le contexte social en Angleterre dans la deuxième moitié du 17^e siècle

Oliver Cromwell mourut en 1658. Il avait porté le titre de *Seigneur protecteur de l'Angleterre* de 1651 jusqu'à sa mort. Puisque personne n'avait la stature pour succéder à Cromwell et de peur que le gouvernement d'Angleterre ne glisse dans l'anarchie, le parlement décida de rétablir la monarchie et demanda au roi Charles II, exilé en France depuis 1651, de revenir en Angleterre. Le roi avait promis de respecter les avancées de sa nation vis-à-vis de la liberté de conscience (*Déclaration de Breda*), malgré qu'il était lui-même anglocatholique. Après la mort de Cromwell, les anglicans eurent la majorité dans l'assemblée parlementaire. Ceux-ci, ayant été vraisemblablement mis à l'écart sous le gouvernement Cromwell, étaient prêts pour une revanche ; il ne manquait plus qu'un événement vienne la déclencher. Cet événement se produisit. En janvier 1661, Thomas Venner mena une sédition dans la capitale (la Cinquième monarchie) qui dura quatre jours et causa l'assassinat de 22 personnes. Ce fut

⁶⁰ *Ibid.*, p. 68.

suffisant pour mettre fin à la liberté religieuse. Erroll Hulse écrit concernant la

Cinquième monarchie :

Ces actions sauvages et le désordre civil causé par ces fanatiques, donnèrent l'occasion aux anglicans qui gouvernaient, d'appliquer des mesures sévères. Ils ne firent aucune distinction parmi les groupes. L'anarchie fournit une excuse aux autorités pour écraser tous les non-conformistes. En vain les baptistes se dissocièrent-ils de Venner⁶¹.

En 1662, le parlement adopta officiellement *l'Acte d'uniformité*. Cet acte requérait une stricte conformité à l'Église anglicane. Tous les ministres du culte en Angleterre devaient être ordonnés par l'épiscopat anglais. Tous ceux qui étaient ordonnés devaient donner un plein assentiment au *Book of Common Prayer* et faire un serment d'obéissance à l'autorité civile et religieuse d'Angleterre. Ce fut le coup mortel au puritanisme et le début de nouvelles persécutions. Bien entendu, la majorité des ministres de conviction puritaine, ne se conforma pas à *l'Acte d'uniformité* et fut l'Angleterre. Les puritains qui abandonnèrent le royaume britannique furent appelés les *dissidents*. On estime qu'il y eut plus de 2000 dissidents. Leur départ fut l'un des pires appauvrissements spirituels que connut l'Angleterre. Les non-conformistes qui ne quittèrent pas l'Angleterre furent persécutés sans distinction : les puritains anglicans, presbytériens ou indépendants, les baptistes, les quakers... C'est à cette époque que John Bunyan, l'auteur du *Voyage du pèlerin*, fut emprisonné durant douze ans. Il survécut, mais plusieurs moururent emprisonnés.

Cette période fut particulièrement dure pour les baptistes. Pendant plusieurs années ils ne jouirent d'aucune tranquillité. Privés de liberté, ils durent prendre toutes les précautions possibles lors de leurs rencontres. Ils se rencontraient dans des maisons privées en priorisant les résidences qui donnaient accès à une ruelle au cas où il faudrait fuir sans être aperçu. Ils ne

⁶¹ Erroll Hulse, *Who are the Puritans?*, Auburn, Evangelical Press, 2000, p. 58.

faisaient pas toujours leurs réunions au même endroit, mais changeaient de semaine en semaine. Ils évitaient d'arriver tous au même moment à la réunion pour ne pas attirer l'attention. Ils ne chantaient pas de peur d'être entendu. Souvent, une personne était désignée pour faire le guet et avertir la congrégation si elle apercevait des autorités s'approcher. Il arrivait que le guetteur fut si absorbé par la prédication qu'il n'avertit pas lorsque les autorités atterrirent. Si la sentinelle avertissait que des officiers arrivaient, on arrêtait immédiatement la prédication et le prédicateur se mêlait à la congrégation. Lorsque les autorités arrivaient et trouvaient chacun assis, ils ne pouvaient, techniquement, les accuser d'avoir enfreint quelque loi puisque aucune prédication n'avait cours et il était impossible d'identifier le prédicateur. D'autres fois, on cachait le prédicateur en l'envoyant par une trappe dans le sous-sol ou dans le plafond où il avait accès à une résidence mitoyenne et pouvait fuir avec une longueur d'avance. Il arrivait que des pasteurs soient dénoncés par de faux croyants qui avaient infiltrés la congrégation et dénonçaient le prédicateur à l'arrivée des autorités. Pour éviter cette manœuvre, les baptistes séparaient parfois la congrégation en deux ; à l'arrière il y avait les visiteurs avec tous les fidèles moins connus de l'église, puis les membres en qui on avait une entière confiance et le prédicateur s'asseyaient à l'avant séparés de ceux de l'arrière par un voile. Lorsque tous étaient en place et que le culte débutait, le prédicateur se levait pour prêcher, tous l'entendaient, mais seulement ceux assis devant le voile pouvait voir le prédicateur. Si des officiers interrompaient la réunion, le prédicateur se mêlait à la congrégation et personne à l'arrière du voile ne pouvait dire qui il était⁶². C'était ce qu'on peut appeler une communion fermée ! Ces circonstances durèrent près de trois décennies, elles furent extrêmement pénibles pour les baptistes qui n'auraient peut-être pas survécus si elles

⁶² Ces indications sont retrouvées dans : H. Leon McBeth, *The Baptist Heritage*, p. 115-119.

n'avaient été abrégées. Malgré les tentatives des puissances visibles et invisibles de faire disparaître les baptistes, un grand nombre demeura fidèle et endura les violences, les emprisonnements et même la mort. La persévérance des baptistes résulta en un essor sans précédent lorsque les persécutions cessèrent, de sorte que les baptistes devinrent éventuellement une des branches ecclésiastiques parmi les plus importantes du monde.

Ce fut donc dans ce contexte de tourmentes que fut rédigée la Deuxième Confession de foi de Londres. En 1677, à Petty France en banlieue de Londres, les pasteurs Nehemiah Coxe⁶³ et William Collins, rédigèrent une nouvelle confession de foi. (Nous indiquerons, dans le prochain chapitre, les sources que Coxe et Collins employèrent pour rédiger leur confession de foi ainsi que les particularités de celle-ci.) Les églises baptistes l'entérinèrent et la publièrent anonymement sans grand bruit à cause des persécutions.

A cette époque, le roi Charles II était toujours le monarque en place. Pendant son règne il y eut bien quelques actes d'indulgences pour tolérer les dissidents, mais aucun progrès véritable ne fut jamais réalisé en ce sens sous son règne. Charles II mourut en 1685 et parce qu'il n'avait aucun successeur légitime pour siéger après lui, ce fût son frère qui lui succéda, Jacques II (James). Ce monarque ne demeura pas en place bien longtemps, il fut destitué par une puissante coalition en décembre 1688. Leon McBeth suppose :

Peut-être a-t-il tenté trop rapidement de faire des changements ; peut-être l'Angleterre était-elle, à ce moment-là, trop protestante pour accueillir un roi catholique ; ou peut-être que les persécutions de protestants dans la France catholique inquiétèrent les anglais qui craignirent que la même chose pourrait leur arriver en Angleterre [Jacques II fut le dernier monarque anglais à être catholique romain]⁶⁴.

⁶³ Coxe avait été converti dans l'Église baptiste de Bedford où John Bunyan était pasteur. Il fut emprisonné pour un temps à ses côtés pour avoir prêcher l'évangile.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 120.

La coalition était formée d'anglicans et de non-conformistes (baptistes inclus). Les coalisés firent appel à la fille de Jacques II, celle-ci était mariée à son cousin Guillaume d'Orange et ensemble ils régnaient sur la Hollande. Ils acceptèrent le trône d'Angleterre et partagèrent le règne. Le 13 février 1689, ils devinrent Guillaume III (William) et Marie II, roi et reine d'Angleterre. Le roi défait, Jacques II, fut exilé en France et y mourut en 1701. Guillaume III avait été élevé dans une famille définitivement protestante et Marie II, bien qu'elle fut la fille d'un catholique, embrassa la foi protestante. Sous leur règne le pouvoir suprême en Angleterre fut remis au parlement et le protestantisme devint un facteur plus important que le lien du sang dans la succession au trône. Le 24 mai 1689, le parlement adopta officiellement *l'Acte de tolérance* qui devait faire définitivement cesser les persécutions contre tous les non-conformistes. Les croyants non-conformistes obtinrent le droit de célébrer un culte, de prêcher et de publier. Assurément, la lutte menée par les baptistes pour la liberté de conscience et de religion fut significative pour l'avancement des droits de l'homme partout dans le monde.

Au mois de Juillet de la même année, les églises baptistes eurent leur première assemblée nationale. Plusieurs dizaines de pasteurs s'assemblèrent à Londres et, parmi les décisions qui furent prises, ils entérinèrent officiellement la Confession de foi écrite par Coxe et Collins en 1677 et ils décidèrent de la publier. 1689 fut un point tournant dans l'histoire des baptistes. Cette année fut retenue par la suite comme nom par lequel la Confession de foi des baptistes fut désignée : nous l'appelons 1689. Pour clore ce chapitre, citons la mention que firent nos ancêtres baptistes en publiant leur précieuse déclaration de foi :

Nous, ministres et délégués d'une centaine d'églises baptisées en Angleterre et au Pays de Galles, et ayant à cœur l'intérêt des dites églises, rejetant l'arminianisme, nous nous sommes rencontrés à Londres, du troisième jour du septième mois jusqu'au onzième

jour du même mois, en 1689, pour considérer certaines choses à la gloire de Dieu et pour le bien de nos congrégations. Il nous a semblé bon, pour satisfaire les églises qui diffèrent de nous sur la question du baptême, de recommander à leur attention cette confession de notre foi, confession dont nous affirmons qu'elle contient la doctrine de notre foi et de notre pratique. Nous désirons également que les membres de nos églises respectives s'en munissent.

PARTIE 3, LA DEUXIÈME CONFESSION DE FOI DE LONDRES

Il nous reste une dernière étape à franchir avant d'entreprendre l'étude de la 1689 : jeter un coup d'œil sur ce document dans son ensemble. Nous regarderons brièvement ses sources et sa structure.

II. LES SOURCES

Quels documents, en plus de l'Écriture sainte, Nehemia Coxe et William Collins avaient-ils devant eux lorsqu'ils rédigèrent la Deuxième Confession de foi Baptiste ? Les spécialistes de la 1689 considèrent qu'ils employèrent vraisemblablement trois documents : la Confession de foi de Westminster, la Déclaration de Savoy et la Première Confession de foi de Londres.

A. La Confession de foi de Westminster

La Confession de foi de Westminster est souvent considérée comme étant la quintessence de la foi réformée et presbytérienne. Aux yeux des réformés, ce document revêt une grande précision biblique et une rectitude doctrinale hors pair. En 1643, pendant la première révolution anglaise qui allait aboutir au gouvernement de Cromwell, le parlement anglais commanda, à Westminster, une assemblée formée de théologiens puritains des plus instruits. Ils devaient conseiller le parlement afin que celui-ci réorganise l'Église d'Angleterre sur le modèle puritain. Pendant près de six ans, 121 théologiens s'assemblèrent, ils organisèrent en tout 1163 séances lors desquelles ils rédigèrent la Confession de foi de Westminster, le Grand et le Petit Catéchisme et un manuel pour diriger l'adoration publique. Un tel labeur, exécuté par les plus grands théologiens puritains du 17^e siècle, ne pu faire autrement que de produire un travail d'une qualité très élevée.

Les particularités de cette confession sont évidentes. Son caractère est purement réformé d'un bout à l'autre, il s'agit d'une expression mature de la foi réformée. (1) Son articulation de la doctrine de l'Écriture sainte a servi de base à nombre de confessions de foi et de travaux de théologie systématique. (2) La sotériologie est nettement calviniste et élaborée de façon exhaustive. (3) La théologie de l'alliance est clairement présentée au chapitre 7 en plus d'être partout en filigrane comme structure fondamentale au rapport que Dieu a avec sa créature. (4) La doctrine puritaine de l'assurance du salut au chapitre 18 marque un progrès vis-à-vis des confessions de foi réformées précédentes. Elle est articulée de façon très cohérente de façon à retirer l'assurance aux faux croyants et de confirmer les chrétiens authentiques. (5) La place et l'utilité de la loi de l'A.T. pour les chrétiens sont développées au chapitre 19, (6) suivi immédiatement de l'importante doctrine, eu égard au contexte du 17^e siècle, de la liberté de conscience. (7) Le principe régulateur de Calvin ainsi que la doctrine puritaine du jour du Sabbat (dimanche) au chapitre 21 se distancient de la liturgie anglicane. (8) Le traitement que l'assemblée de Westminster fit du rapport de l'église à l'état, marquait déjà un progrès vers la séparation de ces deux institutions. Cependant, la séparation entre l'église et l'état n'est pas faite dans la Westminster. Le contexte et les circonstances environnant sa rédaction peuvent être tenus comme étant les principaux facteurs responsables de cette carence. (9) D'après John Frame, le chapitre 25 constitue la première affirmation confessionnelle de la distinction entre l'église visible et invisible⁶⁵. Cependant, la doctrine de l'église dans la Westminster est l'une des principales distinctions entre les presbytériens et les baptistes. Cette distinction est au niveau du gouvernement de l'église. Chez les

⁶⁵ John M. Frame, « Westminster Confession of Faith », *EDT*, Grand Rapids, Baker & Paternoster Press, 1984, p. 1271.

presbytériens⁶⁶, l'église locale n'a pas une finalité en matière d'autorité, elle n'est ni indépendante, ni autonome. L'église locale appartient à un système synodal établi à sa tête pour la gouverner et ce même synode est soumis à une assemblée nationale de tous les synodes. Ensemble, les églises presbytériennes constituent l'Église presbytérienne d'un territoire donné. Il y a ainsi une sorte d'institutionnalisation de l'Église universelle. Il est significatif que John Frame mentionne que la Westminster fasse la distinction entre l'église *visible* et l'église *invisible*, il ne dit pas entre l'église *locale* et l'église *universelle*. De plus, la conception presbytérienne de l'église, dans la Westminster, conserve la notion d'église mixte, c'est-à-dire formée de croyants et d'incroyants. (10) Indiquons une dernière particularité de la Westminster : à cause de sa conception particulière de l'alliance et de l'église, il s'agit d'une confession de foi pédobaptiste. Le chapitre 28 indique expressément qu'il faut baptiser les enfants des croyants.

B. La Déclaration de Savoy

La Déclaration de Savoy n'est rien d'autre qu'une révision de la Westminster. Certains puritains ne partageaient pas les vues de la Westminster concernant la doctrine de l'église. Ils affirmèrent deux choses essentielles : (1) l'autonomie et l'indépendance de l'église locale et (2) l'église doit être formée de vrais croyants seulement.

Ces puritains étaient appelés, négativement, indépendants (parce qu'ils croyaient à la finalité de l'église locale et rejetaient la prélatrice ainsi que le presbytérianisme) ou encore, positivement, congrégationalistes⁶⁷ (parce qu'ils croyaient que l'autorité de l'église était

⁶⁶ Les Presbytériens constituaient l'écrasante majorité de l'assemblée de Westminster, il y avait bien quelques indépendants, mais pas en assez grand nombre pour influencer la question du gouvernement de l'église. Il n'y avait aucun baptiste dans l'assemblée de Westminster.

⁶⁷ Nous les désignons principalement par l'appellation Congrégationaliste.

constituée dans la congrégation elle-même et non dans un système externe). En 1658, six puritains de conviction congrégationaliste s'assemblèrent dans le Palais de Savoy pour rédiger une confession de foi à partir de la Confession de foi de Westminster; Thomas Goodwin et John Owen⁶⁸ furent de leur nombre.

La principale distinction entre la Savoy et la Westminster est le chapitre concernant l'église. Les congrégationalistes exprimèrent leur compréhension particulière de l'église locale et de son rapport aux autres églises. Cependant, ils n'inclurent pas ce chapitre comme faisant partie des articles de foi de leur déclaration. Dans le chapitre sur l'église, ils conservèrent uniquement les points avec lesquels ils étaient en accord avec les presbytériens et à la fin de leur déclaration, ils placèrent un appendice qu'ils appelèrent *Platform of Polity* (base du gouvernement) dans lequel se trouvait leur compréhension du gouvernement de l'église locale. Autrement dit, ils ne voulaient pas inclure leur définition de l'église locale dans leur confession de foi puisqu'il s'agissait, selon eux, de questions privées à régler entre eux dans l'église locale et non d'une affirmation publique de la doctrine de l'église locale.

En plus du *Platform of Polity*, la Déclaration de Savoy a modifié la Confession de Westminster à plusieurs endroits. A notre sens, les modifications de la Savoy sont toujours préférables aux affirmations originales de la Westminster. Voici les changements les plus

⁶⁸ Le professeur James M. Renihan, qui détient la chaire baptiste à Westminster en Californie, nous disait en classe qu'il considère John Owen comme le théologien anglais le plus important de tous les temps. En effet, lorsqu'on considère la stature d'Owen et sa contribution, nous nous sentons dans l'ombre d'un géant. Ce n'est donc pas une petite affaire que de considérer ses convictions sur l'église et son gouvernement. Owen, avant d'être congrégationaliste, était de conviction presbytérienne, il connaissait pourtant la position des congrégationalistes, mais n'en fut pas persuadé. Il demeura presbytérien jusqu'à ce qu'il lise l'ouvrage de John Cotton intitulé : *The Keys of the Kingdom of Heaven*. Il fut alors persuadé que la position congrégationaliste était conforme aux Écritures et il renonça au presbytérianisme même s'il devait perdre plusieurs avantages. L'ouvrage de Cotton est donc d'une valeur inestimable pour le progrès du congrégationalisme. *The Keys of the Kingdom of Heaven* de Cotton fut réimprimé par l'Université Harvard dans une collection intitulé : *John Cotton on the Churches of New England*, Cambridge, The John Harvard Library, 1968.

significatifs. D'abord l'ajout du chapitre 20 sur l'évangile et l'entendue de sa grâce pour s'opposer directement au Déisme. Deuxièmement, la Savoy supprima deux chapitres de la Westminster, le chapitre 30 sur la discipline ecclésiastique et le chapitre 31 sur les synodes et conciles. L'essentiel de la question de la discipline ecclésiale fut conservé dans le Platform of Polity. Concernant le baptême, la déclaration des congrégationalistes demeura pédobaptiste. Ceci fut souvent récriminé comme une incohérence puisque les congrégationalistes croyaient que l'église devait être composée de croyants seulement, mais ils n'attendaient pas que leurs enfants manifestent une foi personnelle en Christ avant de les baptiser.

C. La Première Confession de foi de Londres

Nous avons déjà présenté l'essentiel de la Première Confession de foi de Londres dans le chapitre précédent. Cette première confession des baptistes laissa des traces de son influence dans la 1689. Voici les passages de la 1689 où le matériel de la Première Confession de Londres fut repris⁶⁹ : 2.1, 3 ; 3.1, 3 ; 6.1, 3 ; 8.2, 8, 9, 10 ; 10.2 ; 13.3 ; 14.2 ; 17.1 ; 24.3 ; 26.11.

D. La Deuxième Confession de foi de Londres

Lorsque Coxe et Collins rédigèrent ce qui allait devenir la deuxième confession de foi des baptistes, ils utilisèrent les trois documents que nous venons de présenter. La structure de la 1689 est la même que celle de la Savoy à l'exception du matériel qu'on trouve dans le Platform of Polity. Les baptistes ne mirent pas cette section en appendice à leur confession de foi, mais ils l'inclurent à leur doctrine de l'église au chapitre 26. L'autre changement majeur qu'apportèrent Coxe et Collins fut la doctrine du baptême. Ils affirmèrent que les croyants

⁶⁹ Nous empruntons cette liste à Samuel Waldron, *A Modern Exposition of the 1689 Baptist Confession of Faith*, Webster, Evangelical Press, 1989, p. 429.

uniquement devaient être baptisés et ils furent les premiers à rétablir clairement, ce que nous croyons être le mode biblique du baptême : l'immersion. Leur conception particulière du baptême allait éventuellement forcer une révision de la compréhension presbytérienne de l'alliance pour articuler la compréhension baptiste de l'alliance. Des 160 paragraphes de la 1689, 14 ne sont pas tirés directement de la Savoy : 8 proviennent de la Première Confession de foi de Londres et 6 sont originaux (7.3 ; 26.10 ; 28.1, 2 ; 29.2, 4). Cependant, plusieurs modifications significatives furent apportées aux formulations de la Westminster et de la Savoy. Parmi les plus importantes il y a la doctrine de la réprobation; les presbytériens et les congrégationalistes affirmaient que Dieu a « ordonnée d'avance à la mort » les réprouvés, les baptistes ont modifié cette affirmation en disant que les réprouvés sont « laissés pour agir selon leur péché qui mène à leur juste condamnation » (3.3). Autre fait important, les Baptistes ne suivirent pas leurs prédécesseurs en matière d'adoration, ceux-ci limitaient aux Psaumes le répertoire musical; les baptistes ajoutèrent les « hymnes et les chants spirituels » (22.5).

Le fait que les baptistes se soient basés sur le travail des presbytériens et des congrégationalistes, nous montre d'abord l'importance de ne pas s'exclure de façon sectaire en opposant nos différences. Ensuite, nous voyons le bénéfice de mettre en valeur ce qui est commun tout en établissant respectueusement nos distinctions. Cette façon de faire des baptistes est certainement un modèle pour les discussions entre les chrétiens de différentes confessions. La vérité ne doit pas servir à diviser, mais nous devons l'employer pour unir et construire.

Les différences entre les baptistes, les presbytériens et les congrégationalistes sont suffisamment importantes pour qu'ils ne se retrouvent pas à l'intérieur de la même structure

ecclésiale, mais en aucun cas elles pourraient être érigées comme un mur de séparation pour empêcher toute communion et collaboration entre eux. En effet, il y a beaucoup plus de parité que de disparité entre les baptistes, les presbytériens et les congrégationalistes. Chacun appartient à la grande tradition réformée et ils doivent se reconnaître mutuellement. Ne devons-nous pas également reconnaître en toute humilité que nous voyons encore d'une manière obscure et au moyen d'un miroir (1 Co 13.12) ? Que chacun honore le Seigneur en gardant sa conscience pure, tout en respectant la conscience des autres. Et que chacun serve le Seigneur dans la mesure où il lui est donné de comprendre la vérité.

III. LA STRUCTURE

Le matériel qu'on retrouve dans la 1689 ne fut pas placé de façon aléatoire, il y a un ordre logique dans lequel la Confession de foi fut construite. Ci-dessous nous proposons une structure de la 1689. Nous ne prétendons pas qu'il s'agisse de la seule possibilité de diviser la 1689, mais nous croyons en faire ressortir la logique structurelle. Nous expliquerons succinctement nos divisions par la suite.

I. La doctrine de Dieu (chap. 1-5)

- A. La révélation de Dieu (chap. 1)
- B. Dieu (chap. 2-3)
 - 1. Sa nature (chap. 2)
 - 2. Ses décrets (chap. 3)
- C. Les œuvres de Dieu (chap. 4-5)
 - 1. La création (chap. 4)
 - 2. La providence (chap. 5)

II. L'alliance de Dieu avec l'homme (chap. 6-8)

- A. La chute de l'homme (par. 6)

- B. La base de la relation entre Dieu et l'homme après la chute (par. 7)
- C. Le nouvel homme : Christ le médiateur (par. 8)

III. La doctrine du salut (chap. 9-20)

- A. La nécessité d'une œuvre de grâce (libre arbitre) (chap. 9)
- B. L'œuvre de Dieu (chap. 10-13)
 - 1. L'appel efficace (chap. 10)
 - 2. La justification (chap. 11)
 - 3. L'adoption (chap. 12)
 - 4. La sanctification (chap. 13)
- C. La réponse de l'homme à l'œuvre de Dieu (chap. 14-20)
 - 1. La foi (chap. 14)
 - 2. La repentance (chap. 15)
 - 3. Les bonnes œuvres (chap. 16)
 - 4. La persévérance (chap. 17)
 - 5. L'assurance du salut (chap. 18)
 - 6. L'utilité de la loi (chap. 19)
 - 7. La nécessité de l'évangile (chap. 20)

IV. La liberté chrétienne et les institutions divines (chap. 21-30)

- A. La liberté chrétienne (chap. 21-23)
 - 1. La liberté de conscience (chap. 21)
 - 2. Le culte (chap. 22)
 - 3. Les serments (chap. 23)
- B. Les institutions divines (chap. 24-30)
 - 1. Les autorités civiles (chap. 24)
 - 2. Le mariage (chap. 25)
 - 3. L'église (chap. 26)
 - *La communion des saints (chap. 27)*
 - *Les ordonnances (Baptême et Repas du Seigneur) (chap. 28-30)*

V. La doctrine des choses dernières (chap. 31-32)

- A. L'eschatologie personnelle (chap. 31)
- B. L'eschatologie cosmologique (chap. 32)

La 1689 est construite comme un édifice avec un fondement puis des étages qui s'empilent les uns sur les autres. A la base de l'édifice se trouve la doctrine de Dieu (chap. 1-

5). Tout notre système doctrinal s'élève sur ce fondement et doit être compris à la lumière de ce que nous savons sur Dieu. La première doctrine, bien entendu, est celle de la révélation de Dieu (chap. 1). Sans cette doctrine nous ne pouvons rien affirmer de plus. Une fois que nous avons posé la doctrine de la révélation, nous pouvons continuer avec la doctrine de Dieu proprement dite : premièrement sa nature (chap. 2) et deuxièmement ses décrets (chap. 3), il s'agit des œuvres internes de Dieu. Puis viennent les œuvres externes de Dieu : sa création (chap. 4) et sa providence (chap. 5) (l'œuvre du salut étant réservée pour plus tard). Cette section est le premier bloc de l'édifice, il détermine si le reste de l'édifice tiendra en place, s'il sera branlant ou solide. Le premier bloc doctrinal sert également de base pour comprendre le reste de la doctrine chrétienne.

Le deuxième bloc a pour but de nous montrer le cadre de la relation entre Dieu et sa créature (chap. 6-8). Il débute en indiquant la chute de l'homme (chap. 6) puisque celle-ci est déterminante pour comprendre le rapport entre le Dieu saint et l'homme déchu et pécheur. Ensuite, la confession spécifie les modalités dans lesquelles l'homme peut avoir une relation avec Dieu : l'alliance (chap. 7). Finalement, vient l'explication qui rend possible cette relation : la médiation de Christ, le nouvel homme (chap. 8). Dans ce chapitre la personne et l'œuvre de Christ sont présentées et serviront de base au bloc suivant, c'est-à-dire la doctrine du salut : il n'y a de possibilité de salut qu'à cause de la personne et l'œuvre de Christ le médiateur.

Le troisième bloc de l'édifice montre directement le rétablissement de la relation entre l'homme pécheur et Dieu (chap. 9-20). Ce bloc peut être divisé en deux parties : l'œuvre de Dieu pour le salut de l'homme (chap. 10-13) et la réponse de l'homme à Dieu (chap. 14-20). Cependant, ces deux parties sont précédées d'un chapitre introductif (chap. 9) qui sert à

démontrer la nécessité d'une œuvre de salut pour l'homme. Ce chapitre démontre que l'homme n'a aucune capacité d'obéir, de plaire ou même de choisir Dieu à cause de son esclavage au péché. L'intervention de la libre grâce devient donc une nécessité absolue; les chapitres qui suivent nous décrivent cette intervention. L'œuvre de Dieu pour le salut de l'homme est présentée en quatre étapes qui constituent l'ordre dans lequel le salut se produit chez un individu (*ordo salutis*). Premièrement, Dieu appelle efficacement le pécheur en le régénérant (chap. 10). Ensuite, il le justifie (chap. 11), une fois que le pécheur est déclaré juste, Dieu l'adopte comme son enfant (chap. 12), puis pour la durée de sa vie terrestre il le transforme par l'efficacité de sa grâce (chap. 13). Les chapitres qui suivent la section de l'œuvre de Dieu pour le salut de l'homme présentent la réponse de l'homme à Dieu. La réponse de l'homme peut être ramenée sous deux grands thèmes : la conversion et la marche chrétienne. Ces deux thèmes sont subdivisés en plusieurs chapitres : la foi (chap. 14), la repentance (chap. 15), les bonnes œuvres (chap. 16), la persévérance (chap. 17) et l'assurance (chap. 18). Le chapitre sur la loi (chap. 19) est placé avec la section « réponse de l'homme à Dieu » afin de montrer l'utilité et la nécessité de la loi pour que l'homme marche selon la volonté de Dieu. Le chapitre qui suit (chap. 20) rappelle la nécessité de l'évangile pour que l'homme puisse exécuter la volonté de Dieu révélée dans la loi.

Vient ensuite le quatrième bloc de l'édifice doctrinal : la liberté chrétienne et les institutions divines (chap. 21-30). Le chapitre sur la liberté chrétienne (chap. 21), sert de chapitre charnière entre ce qui a été dit avant et ce qui sera dit après : la doctrine de la liberté chrétienne est supportée par tout ce qui a été dit dans les chapitres précédents (sans une compréhension de Dieu, de son rapport à l'homme et du salut en Christ, il n'y aurait aucune

possibilité de liberté chrétienne), et en même temps, la liberté chrétienne sert elle-même de support aux institutions divines puisqu'elle nous permet de jouir de celles-ci.

La liberté chrétienne est présentée sous trois angles : la liberté de conscience (chap. 21), la liberté de culte et de religion (chap. 22) et la liberté civile de prêter serment (chap. 23). Grâce à la liberté chrétienne, les croyants peuvent participer, contribuer et profiter pleinement des institutions établies par Dieu. Il y a trois institutions : la société (chap. 24), la famille (chap. 25) et l'église (chap. 26). L'institution de l'église occupe une très grande place dans la Confession. D'abord au chapitre 26 la doctrine de l'église est directement abordée, puis suivent les doctrines qui s'y rattachent intrinsèquement : la communion des saints (chap. 27) et les sacrements (chap. 28-30).

Le dernier bloc est placé à la fin non pas à cause d'une articulation particulière avec ce qui le précède, mais à cause de la nature de son sujet : les choses dernières (chap. 31-32). L'eschatologie de la Confession est élaborée sous deux angles : l'homme et le monde. Le chapitre 31 discute de l'état intermédiaire de l'homme et de sa résurrection, tandis que le chapitre 32 discute du jugement dernier et de la fin du monde.

BIBLIOGRAPHIE

- BAUMAN, Michael, *The Creed, Beliefs That Matter*, Nashville, Thomas Nelson, 2002, 192 p.
Extraits disponibles à : <http://www.michaelbauman.com/theology.htm>
- CULLMANN, Oscar, *La foi et le culte de l'Église primitive*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1963, 222 p.
- DJABALLAH, Amar, « Les Baptistes : Origines – Héritage – Identité », Article non publié.
- FRAME, John M., « Muller on Theology », *WTJ*, 56, 1994, 133-51.
- FRAME, John M., « Westminster Confession of Faith », *EDT*, Grand Rapids, Baker & Paternoster Press, 1984, p. 1271.
- HANKO, Ronald, « A Plea for Creeds », *British Reformed Journal*, No. 21, January-March 1998, disponible à : http://www.prca.org/articles/plea_for_creeds.html
- HAYKIN, Michael, *Rediscovering our English Baptist Heritage*, Kiffin, Knollys and Keach, Leeds, Reformation Today Trust, 1996, 125 p.
- HODGE, A.A., *The Confession of Faith*, Carlisle, The Banner of Truth Trust, 1958 (réimpression), 404 p.
- HUDSON, Winthrop S., « Who Were the Baptists ? », *The Baptist Quarterly*, vol 16, 1956, p. 302-312.
- HULSE, Erroll, *Who are the Puritans?*, Auburn, Evangelical Press, 2000, 220 p.
- KELLY, J.N.D., *Early Christian Creeds*, 2nd edition, Toronto, Longmans, 1960 (1950), 446 p.
- LINTS Richard, *The Fabric of Theology, A Prolegomenon to Evangelical Theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1993, 359 p.
- MARTIN, Robert Paul, « The Legitimacy and Use of Confessions », *A Modern Exposition of the 1689 Baptist Confession of Faith*, Third Edition, New York, Evangelical Press, 1999 (1989), p. 9-23.
- MCBETH, H. Leon, *The Baptist Heritage, Four Centuries of Baptist Witness*, Nashville, Broadman Press, 1987, 850 p.
- MILLER, Samuel, *The Utility and Importance of Creeds and Confessions, and Adherence to Our Doctrinal Standards*, disponible à : http://www.swrb.com/newslett/actualNLS/DI_ch2.htm
- MULLER, Richard A., *The Study of Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1991, 237 p.
- NICOLE, Roger, *La place des confessions de foi dans l'histoire des baptistes*, Article non publié.
- PERRON, Raymond, *Le culte dans l'Église primitive*, Toronto, Toronto Baptist Seminary, 1987, 103 p. (Mémoire de maîtrise, non publié)
- POH Boon Sing, *The Keys of the Kingdom: A Study on the Biblical Form of Church Government*, Petaling Jaya, Good News Enterprise, 1995, 417 p.
- RATABOUL, Louis-J., *L'Anglicanisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1982, 127 p.

- REID, Daniel G., *et al.* (sous dir.), *Dictionary of Christianity in America*, Downers Grove, IVP, 1990, 1305 p.
- RENIHAN, James, *Baptist History*, 2007, (40 heures de cours)
- RENIHAN, James, *Baptist Symbolic*, 2006, (40 heures de cours)
- ROGERS, Jack, *Presbyterian Creeds, A Guid to the Book of Confessions*, Louisville, Westminster Press, 1985, 292 p.
- SCHAFF, Philip, *The Creeds of Christendom*, vol I, Grand Rapids, Baker, 1993 (1931), 3 volumes, 947 p.
- SCHAFF, Philip, *Theological Propaedeutic, A General Introduction to the Study of Theology, Exegetical, Historical, Systematic, and Practical*, New York, Charles Scribner's Sons, 1894, 596 p.
- STAUFFER, Richard, « L'"aile gauche de la Réforme" ou la "Réforme radicale" », *Hokhma*, 3, 1977, p. 1-10
- TIPPETT, Krista, « On the Role of Creeds in Modern Society », *Krista's Journal*, March 23, 2006, disponible à : <http://speakingoffaith.publicradio.org/programs/pelikan/kristasjournal.shtml>
- WALDRON, Samuel, *A Modern Exposition of the 1689 Baptist Confession of Faith*, Webster, Evangelical Press, 1989, 490 p.
- WILLIAMSON, G.I., *The Heidelberg Catechism, A Study Guide*, Phillipsburg, P&R, 1993, 241 p.
- ZIFF, Larzer (ed.), *John Cotton on the Churches of New England*, Cambridge, The John Harvard Library, 1968, 401 p.