

LA REVUE REFORMÉE

Donald COBB Comment comprendre nos conflits d'interprétation ?	1
Daniel Bergèse et Pierre Berthoud 95 thèses pour aujourd'hui	25
John SPAN La méthode CAMEL, un pont coranique qui va trop loin	37
Paul WELLS La forme liturgique du culte réformé	61

N° 284 – 2017 / 5 – NOVEMBRE 2017 – TOME LXVIII – 5 FOIS/AN



1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 32 Euros; soutien: 42 Euros
Pasteurs et étudiants: 17 Euros
Étudiants en théologie: 14 Euros. Deux ans: 22 Euros
CCP MARSEILLE 02820745029/77
Éditions Kerygma/Revue réformée
IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 45 029 77
BIC : PSSTFRPPMAR
Périodicité : 5 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

9 Euros pour l'année et l'année précédente
12 Euros pour les numéros doubles de l'année en cours
et de l'année précédente
5 Euros pour les années précédentes
+ frais d'envoi

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 10 Euros

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 49 CHF; solidarité: 65 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 30 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros, sur une banque en France :
tarifs français + 10 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 20 Euros

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.unpoissondansle.net/rr
Nouveau site : <http://larevuereformee.net>

N° 284 – 2017 / 5 – NOVEMBRE 2017 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : OCTOBRE 2017
N°20170669

Imp. IMEAF, 26160 La Bégude de Mazenc. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: Y. IMBERT. Commission paritaire N° 0722 G 81942.

COMMENT COMPRENDRE NOS CONFLITS D'INTERPRÉTATION ?

Donald COBB¹

Il existe aujourd'hui une diversité impressionnante d'approches ou « lectures » en rapport avec la Bible : approches rhétorique, narrative, sémiotique, sociologique, anthropologique, libérationniste, féministe, postcolonialiste, *queer*... La liste pourrait facilement se prolonger². Cette diversité se rencontre d'abord dans les sciences bibliques, parmi les exégètes et théologiens « professionnels », mais aussi dans l'Église. Cette situation pose une question lancinante : comment se fait-il que des chrétiens qui, souvent, partagent une même culture, voire une même histoire ecclésiale, puissent parvenir à des interprétations divergentes et parfois diamétralement opposées ? La description de Paul Ricœur, parlant à ce sujet du « conflit des interprétations », n'a en tout cas rien d'excessif³. De tels conflits posent à leur tour d'autres questions : Ces divergences sont-elles inévitables ? Peuvent-elles être légitimes et même positives ? Y a-t-il des limites à cette diversité, au-delà desquelles certaines interprétations trahiraient l'Écriture ? Ou la Bible est-elle, comme disait le catholicisme à l'époque de la contre-Réforme, un « nez de cire » susceptible d'être façonné au gré du lecteur ?

Le présent article n'a pas la prétention de répondre à toutes ces questions ni de proposer des solutions définitives. Son objec-

¹ Donald Cobb est professeur de Nouveau Testament à la Faculté Jean Calvin. Le présent article reprend et développe les éléments essentiels d'un débat à deux voix avec le professeur Élian Cuvillier en novembre 2016, à Aix-en-Provence, sur le sujet de l'autorité des Écritures.

² Cf. la liste partielle in P. Ricœur, *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001, p. 13.

³ P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.

tif est plus limité : essayer de cerner les origines de certaines différences fondamentales entre l'« herméneutique classique » et ce que nous pouvons appeler, en schématisant grossièrement, l'« herméneutique moderne » ou « postmoderne ».

Définissons d'abord notre sujet : le terme « herméneutique » est parfois rapproché d'Hermès, nom qui lui est étymologiquement lié. Hermès, on le sait, était le dieu du panthéon grec chargé de transmettre les messages des dieux – Zeus principalement – aux humains et de les traduire dans leur langage. L'herméneutique, rapportée à la Bible, correspond bien à cette image : elle s'interroge en premier lieu sur la manière dont le message biblique vient jusqu'à nous. Concrètement, comment faut-il comprendre ce message et le traduire dans nos situations actuelles ? Mais l'herméneutique se pose aussi la question de celui qui lit l'Écriture : que se passe-t-il lorsque moi, le lecteur, avec mon passé et mes convictions, je me penche sur la Bible et que je suis confronté à son contenu ? Voilà deux axes importants dont s'occupe l'herméneutique, aussi bien « classique » que « moderne »⁴.

I. Quelques éléments fondamentaux

A. *Le rôle des présupposés*

Chaque lecteur aborde la Bible avec une certaine « précompréhension » ou des *présupposés*, c'est-à-dire des convictions

⁴ Par « herméneutique classique », entendons la façon dont les théologiens se situant dans la lignée de la Réforme, calviniste notamment, ont abordé le texte biblique. Au XVI^e siècle, les Églises protestantes ont entrepris un travail intense sur l'interprétation de l'Écriture, en raison de l'importance qu'elles accordaient au principe du *Sola Scriptura*, l'« Écriture seule ». Cela étant dit, les réformateurs n'ont pas innové en la matière, du moins dans leur reconnaissance de la Bible comme Parole de Dieu et de la fiabilité de la Bible, qui en est la conséquence. Sur ce plan, ils ont retenu la position universellement admise dans l'Église dès les premiers siècles et tout au long du Moyen Âge. Il semble donc préférable de parler, avant tout, de la perspective « classique », et non de l'approche « réformée » ou « calviniste » seulement. Cette position est d'ailleurs restée dominante jusqu'à l'époque des Lumières. Cf., sur la méthodologie exégétique de Calvin, D. Cobb, « L'exégèse de Jean Calvin, actualité et spiritualité », *LRR* 254 (2010/2-3), p. 21-36.

profondes qui ne peuvent être ni absolument prouvées ni totalement démenties, mais qui déterminent en grande partie comment il lit. Notre façon de comprendre l'Écriture et, en particulier, notre manière de réagir face à son message reçoivent une impulsion importante de nos convictions préalables. Cette précompréhension peut être consciemment élaborée ; bien souvent elle est inconsciente, héritée de notre éducation, de nos expériences de vie ou encore de notre personnalité. Toujours est-il qu'elle détermine notre manière de concevoir le monde et la réalité autour de nous, de nous représenter le rapport entre Dieu et les humains, et ainsi de suite. Un autre terme, analogue, est celui d'*horizons* : nous pouvons comprendre ou accepter quelque chose parce qu'il prend place dans notre « horizon mental ». En revanche, si la chose en question – une expérience, une idée, une affirmation, etc. – ne trouve pas place à l'intérieur de cet « horizon », nous la considérerons comme incompréhensible, invraisemblable, voire irrationnelle.

Il est important de souligner que ces présupposés ne sont pas figés ou immuables. Ils peuvent être modifiés à la lumière de nouvelles découvertes ou d'une réflexion plus approfondie. De même, parler ainsi n'implique pas que nos présupposés sont obligatoirement négatifs ou qu'ils nous « piègent » nécessairement. Au contraire, ils fournissent le cadre à partir duquel nous organisons ou reconnaissons la cohérence de ce que nous lisons et voyons autour de nous. Comme des « hypothèses de travail » dans une expérience scientifique, ils sont indispensables pour mettre en ordre et comprendre le monde autour de nous. En même temps, qui dit « organiser » dit aussi « orienter ». Nos présupposés nous conduisent à privilégier d'emblée certaines lectures ou interprétations en même temps qu'ils tendent à en exclure d'autres. Les implications de cela pour l'Écriture sont évidentes : aucune lecture « neutre » de la Bible n'est possible. Qui que nous soyons, nous lisons l'Écriture à partir du point de vue qui est le nôtre.

Bien sûr, cette question des présupposés ne règle pas tous les problèmes inhérents à l'interprétation. Certains passages bibliques resteront difficiles et nos manières de les interpréter divergeront, même lorsque nos présupposés respectifs sont proches. Pourtant, notre précompréhension exerce une influence souvent bien plus décisive que nous ne le pensons. Ben F. Meyer, exégète et théologien catholique, a pu faire au sujet de l'interprétation du Nouveau Testament la remarque suivante :

[...] Les points de vue opposés dans le domaine des études du Nouveau Testament s'enracinent dans des conflits antérieurs en rapport avec des questions plus générales et fondamentales : l'objectivité, la vérité, la réalité, le bien, l'histoire, les valeurs culturelles et la critique. En parlant de « points de vue opposés dans le domaine des études du Nouveau Testament », nous ne faisons pas référence à des désaccords liés à un manque de données qui se résout dès que des éléments complémentaires sont mis en lumière ; il s'agit plutôt de désaccords liés à une disparité entre les horizons [des exégètes], et qui trouvent rarement une résolution sans qu'intervienne une modification des horizons eux-mêmes⁵.

Un domaine où les présupposés sont absolument déterminants dans l'interprétation biblique concerne les questions suivantes : le Dieu créateur veut-il – peut-il – communiquer avec les humains de telle sorte que ceux-ci peuvent en rendre compte de manière intelligible ? Peut-il agir au sein de l'histoire de façon à en influencer le déroulement ? Plus précisément, est-il susceptible d'intervenir au cours de cette histoire en dépassant ou en mettant entre parenthèses les « lois » habituelles de la nature ? Ou bien l'histoire et le monde matériel doivent-ils se comprendre comme

⁵ B.F. Meyer, *Reality and Illusion in New Testament Scholarship. A Primer in Critical Realist Hermeneutics*, Colleagueville MN, The Liturgical Press, 1994, p. 59. Cf. aussi *ibid.*, p. 110, parlant de la recherche historique sur le Nouveau Testament : « Les motivations, les valeurs, l'utilisation de l'histoire et les motifs cachés que l'on prête à celle-ci, bien que d'une grande importance, sont des facteurs «méta-critiques». Ils ne sont pas la conséquence de la méthode utilisée. Au contraire, ils prennent leur origine dans l'être moral de l'historien et, en dernière analyse, ils contribuent de façon plus fondamentale et globale que toute autre chose à la sorte d'histoire que celui-ci produit. »

un système fermé de cause à effet, où tout s'explique nécessairement comme le résultat de causes « naturelles » ? Il est évident que si l'on opère avec de tels présupposés naturalistes – Dieu n'intervient pas de façon à « bousculer » les lois de la nature – cela aura des conséquences pour l'interprétation chaque fois que l'Écriture parle des « miracles » ou du « surnaturel ».

Le présupposé que la Bible elle-même pose à ce sujet – et, nous pourrions dire, le présupposé à partir duquel elle demande à être appréhendée – est que Dieu agit effectivement dans l'histoire, à la fois dans sa providence et par des interventions « extraordinaires » en faveur des êtres humains. De même, ce Dieu créateur et rédempteur parle : il révèle le pourquoi de son action, ceci d'une manière – du moins partiellement – compréhensible à l'intelligence humaine, à travers les prophètes, par Jésus-Christ et par le biais des apôtres que ce dernier a établis et envoyés. Encore une fois, ces présupposés ne résolvent pas toutes les questions d'interprétation. Mais ils ont une importance que l'on ne saurait minimiser.

B. Une triple distinction : récit, événement, sens

Un autre aspect du débat herméneutique en rapport avec l'Écriture concerne la relation entre *récit*, *événement historique* et *sens*. La Bible abonde en récits narratifs : Abraham, Isaac et Jacob dans la Genèse, tel paralytique ou lépreux que Jésus guérit dans les évangiles, les voyages missionnaires de Paul dans les Actes, et ainsi de suite. Or, ces récits prétendent renvoyer à des *événements* qui se sont produits dans l'histoire. De même, de ces récits et des événements qu'ils racontent découle le *sens*, le message que les auteurs voulaient communiquer. Une autre façon, courante, de désigner ces éléments distingue entre ce qui est « dans le texte » (le récit lui-même), ce qui est « derrière le texte » (l'événement historique narré par le passage en question) et ce qui est « devant le texte » (le sens du texte pour le lecteur)⁶.

⁶ Cette catégorisation, très présente dans les discussions actuelles, doit beaucoup à P. Ricœur. Cf. aussi Stanley E. Porter et Beth M. Stovell, *Biblical Hermeneutics. Five Views*

Ce dernier élément se subdivise à son tour entre le message que l'auteur voulait lui-même transmettre (on parle aussi de la *signification* du texte), et celui que le lecteur peut en tirer pour lui-même (le *signifiant*). Ce « signifiant » peut être une simple application actualisante du contenu, mais il peut aussi s'en distinguer et, dans la pratique, il s'en distingue souvent⁷.

Ce que recouvre cette description un peu technique peut être illustré à l'aide d'un exemple concret. Le livre de l'Exode raconte le passage des Israélites à travers la mer (Exode 14). C'est le récit. Mais ce récit n'existe pas seul. Il prétend relater un événement historique : Dieu a partagé les eaux de la mer pour y faire passer son peuple. Puis, ce récit – ou d'autres sur le même sujet – dévoile la signification de l'événement qu'il raconte : Dieu s'y est révélé comme le sauveur et protecteur d'Israël, afin d'entrer en alliance avec lui et d'en faire son peuple. Il en découle aussi un sens pour le lecteur ultérieur, à savoir la nécessaire confiance en ce Dieu sauveur et le désir de vivre comme membre fidèle du peuple ainsi délivré⁸. Parler de cette relation entre récit, événement et sens n'épuise pas la richesse de la littérature biblique, car la Bible ne contient pas seulement des récits narratifs. Il y a aussi des textes législatifs, poétiques, prophétiques, didactiques et autres. Mais pour la question herméneutique, ce triple rapport est primordial.

De fait, pour bien saisir tous les enjeux de la question, il faut aussi s'interroger sur la relation entre *Dieu et les auteurs humains*. Quel est le rapport précis entre le texte biblique, écrit par

(S.E. Porter et B.M. Stovell, dir.), Downers Grove, InterVarsity, 2012, p. 12-20, et Joel B. Green, « The Challenge of Hearing the New Testament », *Hearing the New Testament. Strategies for Interpretation* (J. Green, dir.), Grand Rapids-Cambridge, Eerdmans, 2010², p. 10-14.

⁷ Hans-Georg Gadamer est ici une référence incontournable, en particulier son ouvrage *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Paris, Seuil, 1996². Cf. aussi les travaux de P. Ricoeur, par exemple *Le conflit des interprétations*.

⁸ Cf., par exemple, Ps 78.51-53 : « Il frappe tous les fils aînés de l'Égypte [...]. Il fait partir son peuple comme un troupeau, il les mène au désert comme des brebis ; il les guide avec sûreté, ils n'ont pas à trembler quand la mer recouvre leurs ennemis. » (TOB)

des hommes dans un langage humain, et Dieu lui-même ? Autrement dit, en parlant du texte biblique, peut-on parler de texte *inspiré*, de Parole *de Dieu* ? De même, il faut prendre en considération le rapport entre le récit et *le lecteur qui lit* : dans quelle mesure moi, le lecteur biblique, dois-je me contenter de restituer le sens qui découle du texte et dans quelle mesure suis-je actif dans l'élaboration de ce sens, tout du moins en ce qui concerne son sens pour aujourd'hui ?

II. Quelques tendances dans l'interprétation moderne

A. Une histoire de ruptures

Voilà quelques aspects fondamentaux pour la discussion herméneutique. Or, à partir du siècle des Lumières, il s'est produit dans les sciences bibliques une série de ruptures en rapport avec cette triple distinction⁹. Une première rupture se situe entre *récit et événement*, c'est-à-dire entre ce que le texte raconte (« ce qui est dans le texte ») et ce qui a pu réellement se passer dans l'histoire (« ce qui est derrière le texte »). Ainsi, par exemple, les évangiles parlent des miracles opérés par Jésus ; toutefois, à partir du XVIII^e siècle, la recherche va poser entre le texte biblique et l'événement historique une différence qualitative¹⁰. Du fait que, pour les Lumières, tout événement d'histoire doit se comprendre dans une relation de cause à effet à l'intérieur d'un système clos, les miracles des évangiles et des autres livres bibliques doivent être interprétés à la lumière de cette perspective. Les explications particulières varieront d'un chercheur à l'autre et d'une époque à l'autre. Mais, fondamentalement, une même approche les sous-tendra toutes. Pour citer un exégète du XX^e siècle, Ernst Cassirer, l'action de Dieu, dans la perspective biblique, « est comprise comme une activité qui intervient [dans le monde]. Mais en réalité, on ne peut concevoir le miracle dans le sens d'un acte divin

⁹ Je schématise ici l'évolution de l'interprétation biblique depuis les Lumières. Pour des raisons d'ordre pédagogique, ma présentation sera thématique et non chronologique.

¹⁰ Cf., à ce sujet, parmi beaucoup d'autres, Wolfhart Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, vol. 1, Philadelphie, Westminster Press, 1970, p. 96-97.

qui se produit sur le plan des événements du monde profane et matériel. »¹¹ Cette approche domine aujourd'hui dans l'exégèse moderne et postmoderne. Comme le souligne Michael S. Horton, une de ses conséquences pratiques est l'« éclipse » de l'histoire universelle dans les discussions herméneutiques récentes¹².

Si le rapport entre récit et événement historique doit être conçu en termes de rupture, comment faut-il concevoir la Bible ? Celle-ci devient non pas le récit de ce que Dieu a fait objectivement dans l'histoire, mais un livre qui raconte *l'expérience subjective que les auteurs ont faite de Dieu dans leur existence personnelle ou communautaire*, et qu'ils ont tenté d'exprimer, avec les catégories culturelles, éthiques et religieuses – relatives et faillibles – qui étaient les leurs¹³.

Une deuxième rupture, plus récente bien que s'enracinant elle aussi dans les perspectives des Lumières et du libéralisme du XIX^e siècle, se situe *entre le sens du texte et le lecteur*¹⁴. Un des plus grands débats dans l'interprétation biblique à l'heure actuelle concerne ce point, que nous pouvons résumer par une question un peu brutale : est-ce le texte qui me communique le sens (sens que je dois donc *recevoir*) ou est-ce moi, le lecteur, *qui donne sens* au texte, en rapport avec mon contexte culturel, mes aspirations et mes expériences ?¹⁵ À titre d'illustration,

¹¹ E. Cassirer, *Language and Myth*, New York, Dover, 1946, cité in M. Horton, *Covenant and Eschatology. The Divine Drama*, Louisville-Londres, Westminster-John Knox Press, 2002, p. 58.

¹² M. Horton, *Covenant and Eschatology*, p. 100.

¹³ Cette opposition entre l'Écriture conçue, d'un côté, comme récit de l'action de Dieu au sein de l'histoire et, de l'autre, comme recueil d'expériences subjectives que les auteurs ont faites du divin, est étroitement liée au divorce opéré par le philosophe Emmanuel Kant (1724-1804) entre le « phénomène » (la réalité extérieure, devant être saisie à l'aide d'une perspective naturaliste) et le « noumène » (le domaine intérieur de l'esprit humain qui serait, lui seul, le « lieu » de l'expérience religieuse).

¹⁴ Cette rupture se trouve déjà (dans une forme largement abandonnée aujourd'hui), chez Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Cf., par exemple, W. Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, p. 103-105.

¹⁵ B.F. Meyer, *Reality and Illusion in New Testament Scholarship*, p. 2, écrivant en 1995, dit ceci : « Au XX^e siècle finissant, la question herméneutique la plus fondamentale en est venue à occuper le devant de la scène : est-ce que ce sont *les textes* qui nous communiquent le sens, ou est-ce *nous* qui prêtons un sens *aux textes* ? » (italiques de l'auteur).

B.F. Meyer rapporte une remarque au sujet de l'écrivain Jacob Boehme : « Ses livres sont comme un pique-nique auquel l'auteur apporte les mots et le lecteur le sens. »¹⁶ Meyer poursuit en rappelant que, dans bon nombre d'approches contemporaines, ce qui a été dit de Boehme devrait être étendu à tout écrit : les textes fournissent le matériau « brut », mais c'est au lecteur d'y apporter le sens. En ce qui concerne le texte biblique, le lecteur est donc invité à créer des sens innovants à partir de sa lecture personnelle, puis à voir ce que cela peut signifier pour lui et pour l'orientation de son existence.

Une troisième rupture, en réalité fondamentale, concerne le rapport *entre le texte et Dieu lui-même*. Dans la pensée de l'Église jusqu'aux Lumières, Dieu est considéré comme l'auteur ultime de la Bible. C'est lui qui a habilité les auteurs humains et parlé à travers eux. Cette « double origine » fait que l'Écriture est à la fois « Parole d'hommes » et « Parole de Dieu ». Pour la recherche biblique issue des Lumières, au contraire, si la Bible est bien le produit d'une activité humaine, elle ne peut pas être « Parole de Dieu ». Certes, Dieu peut parler aujourd'hui à travers ce texte, mais il ne conviendrait pas d'identifier l'Écriture elle-même avec cette Parole divine.

B. Un exemple précis : la résurrection du Christ

La résurrection du Christ fournit un exemple extrême, mais somme toute assez courant, des ruptures produites par les Lumières et présentes dans l'herméneutique moderne et postmoderne. En 1 Corinthiens 15.20, Paul affirme : « Christ est ressuscité d'entre les morts, il est les prémices de ceux qui sont décédés. » Comment comprendre cet énoncé dans la perspective des Lumières, qui exclut toute intervention divine « mettant de

Ce sujet est abordé en profondeur dans l'ouvrage de Kevin Vanhoozer, avec le titre révélateur « Y a-t-il un sens à ce texte ? » : *Is There a Meaning in This Text ? The Bible, The Reader, and the Morality of Literary Knowledge* (coll. Landmarks in Christian Scholarship), Grand Rapids, Zondervan, 2009².

¹⁶ B.F. Meyer, *Reality and Illusion in New Testament Scholarship*, p. 2.

côté » les lois habituelles de la nature ? Il est évident que texte et sens subiront des modifications importantes. Dans un livre récent reproduisant des échanges autour du synode de l'Église protestante unie de France à Sète en mai 2015¹⁷, le professeur Élian Cuvillier écrit ceci :

L'événement de Pâques, considéré comme résurrection du Christ, n'est pas un événement qui relève de l'histoire au sens des faits objectivement constatables : ce que nous pouvons saisir historiquement, c'est la *foi pascale des premiers disciples*. Il s'ensuit que la question de l'historicité de la résurrection doit être posée non pas à partir de faits objectivement constatables, mais en fonction d'une nouvelle compréhension de l'histoire. Ce qui doit être déclaré historique, c'est l'événement fondateur que constitue l'expérience que les témoins attestent, avec les conséquences qui s'ensuivent. Les récits de la rencontre du Christ ressuscité qui s'est fait voir aux premiers témoins sont par conséquent historiques dans la mesure où ils rendent compte d'une rupture et d'une refondation de leur histoire personnelle et dans la mesure où ils affirment simultanément la vérité universelle de cet événement¹⁸.

En d'autres termes, ce qui relève de l'histoire – comprise ici comme le pur enchaînement des causes et effets naturels – n'est pas la résurrection *objective*, c'est-à-dire corporelle et physique, de Jésus de Nazareth d'entre les morts, mais le regard des disciples qui ont perçu dans la croix la possibilité d'un nouveau départ¹⁹. En raison des présupposés adoptés, ce dont le texte parle

¹⁷ Le synode de Sète a ouvert la possibilité aux Églises locales de cette union de « pratiquer une bénédiction liturgique des couples mariés de même sexe qui veulent plaquer leur alliance devant Dieu ».

¹⁸ E. Cuvillier in E. Cuvillier et Ch. Nicolas, *Bénir les couples homosexuels ? Enjeux et débat entre protestants* (coll. Comment faire...), Lyon, Olivétan, 2015, p. 129 (italiques dans le texte).

¹⁹ E. Cuvillier aborde ses présupposés méthodologiques dans un article récent : « L'objectivité scientifique en exégèse biblique. Quelques réflexions actuelles à propos d'un vieux débat », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 16 (2016), p. 7-8 : « La méthodologie mise en œuvre dans l'analyse des textes bibliques suppose un certain nombre de procédures qui n'ont rien de spécifique à l'exégèse biblique mais sont appliquées à d'autres grands textes de la littérature mondiale. On peut ainsi parler d'un « athéisme méthodologique ». » Cuvillier dit dans ce même article (*ibid.*, 7) que

explicitement est considéré comme étant en rupture ou, pour le moins, en décalage important avec ce qui a pu se produire dans l'histoire.

Cette rupture entre le texte et l'événement qu'il raconte en amène une autre. Selon Paul, la résurrection du Christ fonde l'espérance en la résurrection de ceux qui ont placé leur foi en lui. C'est ce sens, découlant du récit (« dans le texte ») et de l'événement (« derrière le texte »), qui, pour l'apôtre, est pertinent pour le lecteur (celui qui est « devant le texte »). Toutefois, la rupture entre les deux premières composantes implique une rupture par rapport à la troisième aussi, qui se remarque dans ce même ouvrage :

La résurrection du Christ ne relève donc pas de la preuve matérielle, mais d'une révélation qui ouvre sur une nouvelle compréhension de Dieu, de soi-même et du monde. [...] La proclamation de la résurrection résonne alors comme une parole qui s'inscrit en faux contre la fatalité et le désespoir laissant ouvert un possible quand, à vues humaines, tout semble clôturé. La proclamation de la résurrection opère une ouverture dans les contingences de ce monde. [...] Tant que nos existences n'ont pas d'ouverture à une altérité, tant qu'elles se limitent à ce qui est constatable et admis comme évidence, tant qu'elles s'épuisent dans une simple jouissance des biens de ce monde, alors nous sommes malheureux parce que morts quoique en apparence vivants²⁰.

Quel sens retenir du texte pour aujourd'hui ? D'après cet auteur, la proclamation de la résurrection du Christ – rappelons-nous, il n'est pas question de la résurrection physique elle-même – indique de nouvelles perspectives, une ouverture « verticale » et de nouveaux « possibles » au-delà de ce que notre regard hu-

les récits bibliques de la résurrection ne relèvent pas « [...] d'une réalité objectivable, supposant la distinction entre le monde perceptible et un monde surnaturel qui ne serait accessible qu'aux croyants ».

²⁰ E. Cuvillier, *Bénir les couples homosexuels ?*, p. 128-129.

main peut percevoir. Il ne s'agit donc pas de tirer du texte biblique l'espérance d'une résurrection physique, future, des croyants, mais de porter un regard renouvelé sur l'existence présente.

La compréhension de Cuvillier le montre bien : ces différentes ruptures, et notamment la troisième, entre texte, événement et sens, permettent une très grande *liberté d'interprétation*. Ceci dit, comme de telles interprétations s'inscrivent en rupture avec les énoncés du texte lui-même, elles seront nécessairement déterminées par des éléments venus d'ailleurs. Lesquels ? Bien que l'on affirme souvent le contraire, ce sera, presque fatalement me semble-t-il, des éléments fournis par la culture ambiante. Une grande partie du débat sur les positionnements de l'Église face aux questions éthiques, à commencer par la décision du synode de Sète²¹, se rapporte d'ailleurs à ce problème de ruptures posées entre récit, événement et sens, dans la mesure où la question décisive pour fonder de telles positions n'est pas tant ce que dit le texte que ce que l'on peut ou que l'on veut *retenir* du texte, son « signifiant » actuel.

III. La position du protestantisme classique

A. *Une approche herméneutique unifiée*

Une différence fondamentale entre l'herméneutique moderne ou postmoderne, d'un côté, et l'herméneutique « classique », de l'autre, concerne précisément le rapport élaboré plus haut entre récit, événement et sens. Si, dans les approches modernes, il y a tendance à briser l'unité entre ces éléments, l'herméneutique classique les voit, au contraire, comme étant *essentiellement unis* : l'événement historique « derrière » le texte n'est pas en contradiction avec le récit biblique. Autrement dit, ce qui est « dans le texte » relate de façon fiable ce qui s'est passé dans

²¹ « Le Synode [...] ouvre la possibilité, pour celles et ceux qui y voient une juste façon de témoigner de l'Évangile, de pratiquer une bénédiction liturgique des couples mariés de même sexe qui veulent placer leur alliance devant Dieu. »

l'histoire. De ce fait, le sens pour le lecteur qui se place « devant le texte » s'inscrit, lui aussi, en harmonie, ou en tout cas en continuité, avec les deux premiers éléments. W. Pannenberg résume bien la position des réformateurs sur ce sujet, ainsi que la différence avec l'approche moderniste :

Pour Luther et le protestantisme [des XVI^e et XVII^e siècles], le sens littéral (*sensus litteralis*) des écrits bibliques passait en même temps pour le sens historique (*sensus historicus*) ; de l'autre côté, la conception propre à Luther au sujet de la doctrine de l'Évangile (*doctrina evangelii*) coïncidait avec le contenu de l'Écriture, compris littéralement (*ad litteram*). Depuis, toutefois, un gouffre s'est ouvert entre le sens littéral des écrits bibliques et les événements historiques auxquels ils se réfèrent [...] ²².

Quatre remarques, d'ordre général, peuvent être faites ici. Premièrement, cette unité dans l'approche classique est étroitement liée à la position des réformateurs sur la Bible comme Parole de Dieu. Ce que les auteurs humains ont écrit est réellement, pour la théologie classique, révélation divine. La Parole de Dieu n'est donc pas un élément supplémentaire qui viendrait s'ajouter aux paroles humaines ; l'Écriture est, en elle-même, Parole du Seigneur s'exprimant dans et par les paroles des auteurs humains.

Deuxièmement, dans la perspective classique – la citation de Pannenberg le montre bien –, le Dieu biblique agit réellement au sein de l'histoire humaine. Mais pour bien saisir la pertinence de

²² W. Pannenberg, *Basic Questions in Theology*, p. 96. Cf. aussi les remarques de L. Gilkey, cité in M. Horton, *Covenant and Eschatology*, p. 51 : « Au moment de la Réforme, [...] il y avait une grande unité entre les énoncés formulés dans les domaines de la théologie biblique et de la théologie systématique, car le théologien tirait des Écritures sa compréhension de l'activité divine sans modification, et parce qu'il interprétait de façon univoque les verbes employés dans la Bible. De la sorte, dans la théologie de la Réforme, comme nulle part ailleurs, la Bible « parle son propre langage » ou « parle pour elle-même », la médiation théologique y étant minime. » Tout en soulignant le caractère quelque peu caricatural du propos, Horton commente ainsi : « Gilkey avait certainement raison de suggérer que la fracture sans cesse grandissante entre théologie biblique et théologie systématique dépend étroitement de la réponse que l'on donnera à cette question : faut-il prendre de manière simple les énoncés bibliques concernant les événements historiques ? »

ce point, il faut aller plus loin. En effet, selon la conception de la Réforme, calviniste notamment, la révélation écrite *découle* de l'action de Dieu dans l'histoire. Celle-ci est donc première : Dieu *agit* et il *révèle le sens de cette action* par sa Parole. Sans cette action divine, la révélation scripturaire, venant en second lieu, n'aurait pas lieu d'être. De ce fait, plutôt que de parler de la primauté de la Parole, comme ce fut souvent le cas dans la théologie dialectique de Karl Barth, il faudrait insister sur la priorité de l'action historique de Dieu en vue de la création et de la rédemption, action qu'une Parole ultérieure *fait connaître*. Comme l'écrit Richard Gaffin :

La révélation ne se tient jamais seule ; elle concerne toujours, de manière explicite ou implicite, l'accomplissement de la rédemption divine. Le discours de Dieu se rapporte invariablement aux actes de celui-ci. Il ne serait donc pas exagéré de dire que la rédemption est *la raison d'être même* de la révélation. [...] Par conséquent, la révélation est soit authentification, soit interprétation de l'action rédemptrice de Dieu²³.

Troisièmement, parler d'une unité entre « sens littéral » et « sens historique » n'implique pas que la position classique serait *littéraliste*, au sens d'une correspondance quasi journalistique ou d'un « écart zéro » entre événement et récit. Calvin, déjà, reconnaît que l'Écriture utilise souvent des métaphores, des tropes, ou encore un langage symbolique, c'est-à-dire non littéral²⁴. Il ne faut pas s'y tromper, les anciennes expressions latines *sensus literalis* et *ad litteram* font référence, non au sens « littéral » comme tel, mais au sens qui vient « des lettres » du texte, autrement dit du texte lui-même. C'est pourquoi les réformateurs préféraient à ces expressions celle de *sensus normalis*, le sens du texte qui se déduit de façon « normale », compte tenu du style, du genre et de la finalité du passage en question. Aussi l'Écriture

²³ R. Gaffin Jr., *Resurrection and Redemption*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 1978, p. 22 (italiques dans le texte).

²⁴ Il suffit, pour s'en convaincre, de lire ses commentaires sur le Ps 18, ou son interprétation des prophéties bibliques.

ne doit-elle pas être prise « platement », sans démarche interprétative pour cerner ce que l'auteur humain cherchait à dire aux auditeurs, sans non plus tenir compte des procédés narratifs, poétiques, rhétoriques ou autres qu'il a pu employer pour formuler ses propos²⁵.

Quatrièmement, il faut bien intégrer le fait que l'Écriture est une *interprétation* de l'action de Dieu. Or, qui dit interprétation dit aussi mise en relief et approfondissement de certains aspects qui pouvaient ne pas être totalement transparents ou visibles dans l'événement lui-même. Il peut y avoir des différences entre ce qu'un témoin, présent au moment de tel épisode biblique, aurait pu voir ou saisir intellectuellement et l'interprétation que l'Écriture en fait par la suite. Ceci est vrai précisément parce que c'est *par la description qu'il fait de l'événement* que le récit livre les clés nécessaires pour comprendre l'action de Dieu et sa finalité²⁶. Pour autant, cette distinction ne devient jamais opposition ; la position classique et la théologie réformée notamment posent une correspondance réelle entre l'intervention de Dieu et le récit qui l'explique.

B. Conséquences pratiques pour l'interprétation

Cette perspective unifiée dans l'approche classique et, plus particulièrement, la primauté de l'action de Dieu dans l'histoire ont des conséquences importantes pour le sens du texte, ainsi que pour ses applications actuelles. Revenons à l'exemple donné plus haut : en 1 Corinthiens 15, Paul dit aux Corinthiens que le Christ est ressuscité d'entre les morts comme prémices ou « avant-goût » de leur résurrection future. En décrivant l'action de Dieu en ces termes précis, Paul cherche, d'une part à faire comprendre que c'est réellement de cette façon – une résurrection physique du corps crucifié de Jésus de Nazareth – qu'il faut comprendre

²⁵ M. Horton, *Covenant and Eschatology*, p. 75.

²⁶ Cf. D. Cobb, « L'histoire et le Nouveau Testament », *La foi chrétienne et les défis du monde contemporain* (sous dir. Chr. Paya et N. Fareilly), Charols, Excelsis, 2013, p. 187-188.

l'événement en question. D'autre part, en disant que cette résurrection est prémices de celle des croyants, ce sens est en harmonie avec l'énoncé : Paul ne voit pas dans l'annonce de la résurrection physique attendue un symbole ou une métaphore pour évoquer une réalité qui serait autre que celle de la résurrection physique elle-même. En parlant de l'espérance de la résurrection corporelle, l'apôtre induit réellement une attente vis-à-vis de la résurrection corporelle ! De même, l'application du texte pour aujourd'hui – le signifiant – découle de ce sens et le prolonge : le croyant actuel est appelé à nourrir cette même attente de la résurrection future et à en vivre. Le sens actuel est donc autre chose qu'un simple « principe d'espérance » qui échapperait à toute définition précise. Il a un contenu spécifique parce qu'il dérive du sens premier, comme aussi de l'événement historique que le texte prétend faire connaître.

L'unité d'approche dans l'interprétation classique permet d'éviter certains réductionnismes qui caractérisent l'herméneutique moderne et postmoderne. En interprétant l'Écriture dans une perspective de rupture, l'herméneutique moderniste se voit obligée d'écarter, à des degrés variables, l'action objective de Dieu dans l'histoire, pour se cantonner dans l'expérience subjective des auteurs bibliques. De même, elle doit, bien souvent, laisser de côté la signification du texte pour établir un sens jugé pertinent pour aujourd'hui, sens qui s'apparente à une actualisation de type surtout existentiel. L'approche classique, quant à elle, ne nie pas que les auteurs bibliques racontent l'action divine au travers de leur propre expérience, mais du fait que la Parole de Dieu s'exprime par des paroles d'hommes, cette expérience humaine, subjective, s'intègre pleinement à la révélation. Cela étant dit, l'accent biblique se place, avant tout, sur ce que les auteurs ont vu et entendu, l'insistance portant moins sur l'expérience humaine que sur le fait que les personnes en question sont témoins de *ce que Dieu a fait et dit*²⁷. Le début de la première épître de

²⁷ Il s'agit là, bien entendu, d'une remarque générale. Certains livres bibliques, les Psaumes notamment, mettent davantage en relief l'expérience subjective de leurs auteurs – sans pour autant que l'action divine soit perdue de vue. D'ailleurs, dans bon nombre de

Jean montre clairement cette double réalité et, en même temps, la priorité de l'action objective de Dieu :

Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé et que nos mains ont touché, concernant la parole de la vie, – et la vie a été manifestée, nous l'avons vue, nous en rendons témoignage, et nous vous annonçons la vie éternelle, qui était auprès du Père et qui nous a été manifestée, – ce que nous avons vu et entendu, nous vous l'annonçons, à vous aussi, afin que vous aussi, vous soyez en communion avec nous. Or, notre communion est avec le Père et avec son Fils, Jésus-Christ. (1Jn 1.1-3)

L'action divine et l'expérience humaine sont maintenues ensemble, l'aspect subjectif étant toutefois subordonné à l'action divine objective à laquelle il est arrimé. De même, l'approche classique intègre sans peine les aspects « existentiels » dans les applications bibliques. Mais elle peut les affirmer précisément parce qu'elle en retient *le fondement historique, objectif* dans lequel de tels prolongements trouvent leur point de départ et leur solidité.

C. *L'herméneutique classique et l'éthique biblique*

Abordons un dernier point touchant aux conséquences pratiques de l'herméneutique classique. Nous l'avons vu, dans la compréhension réformée, l'action de Dieu dans l'histoire est première. Le récit biblique en fournit l'interprétation normative pour que le peuple de Dieu sache comment agir et vivre en conséquence. Cela a des répercussions pour les injonctions éthiques de la Bible. La primauté de l'action divine sur la révélation écrite implique une priorité correspondante par rapport à l'action humaine. Plus précisément, la Bible ne saurait être appréhendée comme un simple « manuel pratique », donnant des indications

textes où les espoirs, craintes et joies des auteurs sont soulignés, c'est précisément en rapport avec l'intervention de Dieu, vécue ou attendue.

atemporelles sur la façon dont « l'homme de Dieu » doit vivre en tout temps et en toute circonstance. Au contraire, elle révèle en tout premier lieu *comment, pourquoi et en vue de quoi* le Dieu créateur et rédempteur agit dans l'histoire des humains. Cela ne concerne pas seulement le passé, mais encore l'avenir. Tout au long de ses pages, l'Écriture annonce des interventions divines dans un certain nombre de circonstances futures précises : l'installation en terre promise, l'invasion assyrienne ou babylonienne à la suite de l'infidélité du peuple, la fin de la déportation, le retour au pays, la venue du Messie, le don de l'Esprit, et ainsi de suite. Elle proclame, de même, des desseins concernant la finalité et l'avenir ultimes de la création. La logique biblique est donc : action et/ou promesse divine, puis réponse humaine, celle-ci *découlant* de celles-là.

Ce rapport entre action et promesse divines, d'un côté, et réponse humaine, de l'autre, explique pourquoi les commandements bibliques ne sont pas identiques à toutes les époques. Quantité de lois et injonctions qui sont données le sont dans le contexte de l'action de Dieu à un moment particulier ou en rapport avec des promesses futures précises. Cela est vrai, en particulier, des commandements de l'Ancien Testament. Entre l'Ancien et le Nouveau Testament, les principes fondamentaux restent les mêmes, puisque les commandements reflètent le caractère de celui qui les a donnés et que le projet divin pour la création demeure inchangé. Mais ces principes ne s'incarnent pas exactement de la même façon suivant l'époque où l'on se trouve. Comme le dit encore M. Horton :

[...] Étant donné que la révélation suit le déroulement temporel de la rédemption (plutôt que *vice versa*), les propositions elles-mêmes sont rarement des affirmations de vérités éternelles ; elles sont plus fréquemment des déclarations circonstanciées, répondant aux catégories du commandement et de la promesse. Certains de ces commandements et promesses (par exemple, celles se rapportant à la théocratie mosaïque) changent, tandis

que d'autres ont une validité permanente (ainsi, l'alliance abrahamique)²⁸.

Sachant cela, nous ne sommes pas surpris de constater des différences sur le plan éthique entre les deux Testaments, ou même à l'intérieur de l'Ancien Testament. Le comportement à adopter à l'égard des Cananéens, par exemple, vise des peuplades particulières et un moment d'histoire précis (l'installation en terre promise)²⁹, ce comportement exprimant d'ailleurs le jugement divin sur ces mêmes peuplades³⁰. Qu'il ne s'agisse pas là d'un précepte à valeur générale, d'autres textes de l'Ancien Testament le montrent clairement³¹. Refuser d'appliquer de telles lois à la situation de l'Église ou même à une autre période de l'histoire d'Israël n'a donc rien d'un choix sélectif ou arbitraire. Cela relève, au contraire, d'une saine herméneutique. Il en est de même des multiples commandements touchant au culte, aux sacrifices et à d'autres aspects de la loi de Moïse que la théologie classique a toujours considérés comme relevant des « lois cérémonielles »³². À l'inverse, les instructions éthiques du Nouveau Testament, bien que s'appuyant sur les mêmes principes fondamentaux que les lois vétérotestamentaires – réactualisés et approfondis en Christ –, ont un caractère bien plus stable et permanent³³.

²⁸ M.S. Horton, *Covenant and Eschatology*, p. 139.

²⁹ Cf. Dt 7.2 ; 13.16 ; 20.17 ; Jos 10.35 ; 11.11.

³⁰ Cf. Gn 15.16 ; Lv 18.24-30, entre autres.

³¹ Dt 10.10-18. Il est intéressant de noter que, d'après 1Ch 28.3, David, pourtant un homme « selon le cœur de Dieu », n'a pas pu être le bâtisseur du temple en raison de ses activités guerrières : « Dieu m'a dit : Tu ne bâtiras pas une maison à mon nom, car tu es un homme de guerre et tu as versé du sang. »

³² Cf. Hé 10.1-4, 8-10, entre autres.

³³ 1Co 11.2-16 pourrait sembler contredire cette idée d'une éthique stable dans le Nouveau Testament et pour l'ensemble du temps de l'Église (ce qui explique aussi la tendance inverse, dans certains milieux, consistant à y voir un commandement pérenne). Cf. mon étude de ce passage et les conclusions qui en découlent pour une application actuelle : « La famille dans les épîtres », in N. Deuheuvels et Chr. Paya (sous dir.), *Famille et conjugalité. Regards chrétiens pluridisciplinaires*, Carrières-sous-Poissy-Charols, La Cause-Excelsis, 2016, p. 37-38.

Une illustration peut être utile ici : un parent imposera certaines règles à son enfant de 5 ans qu'il n'imposera plus lorsque ce même enfant aura 15 ans. Pourquoi ? Parce qu'entre-temps l'enfant a intériorisé le « pourquoi » ou le principe de ces règles et agit de plus en plus par lui-même en adulte responsable. Certaines règles n'auront plus lieu d'être (« Ne t'approche pas de l'escalier, sinon tu vas tomber ! » par exemple). D'autres comportements que les parents n'ont jamais inculqués à l'enfant de 5 ans seront adoptés spontanément parce que cet enfant, devenu grand, sait désormais agir de façon appropriée dans des situations inédites. Il en est de même des exigences de Dieu à l'égard de son peuple. Il y a, entre les deux Testaments, une unité de principe, fondée sur le projet de Dieu pour sa création. Mais cela ne s'exprimera pas de la même manière s'agissant d'Israël qui vient de sortir d'Égypte ou qui se trouve aux abords de la terre promise, et de l'Église à laquelle Dieu « [...] a parlé par le Fils en ces jours qui sont les derniers » (Hé 1.2).

Conclusion : la place de l'amour dans l'herméneutique

Concluons cet article en revenant au point abordé plus haut sur les présupposés. Une question qui peut surprendre, mais qui est à mon sens fondamentale, peut se formuler ainsi : quel est le lien entre l'herméneutique et l'amour de Dieu ? Je définis l'amour non comme un sentiment plus ou moins vague, mais comme un attachement à l'autre qui fonde la communication. Celui qui aime l'autre veut *communiquer* et *agir* en sa faveur. Par définition, l'amour ne peut se contenter ni de l'isolement ni de la passivité.

Or, poser cette question nous oblige à nous interroger sur les tenants et aboutissants pratiques des présupposés que nous formulons en tant que chrétiens. La question se pose d'un Dieu qui, oui ou non, agit et communique, et ceci de façon à ce que nous puissions en rendre compte de manière intelligible et le communiquer à d'autres. Dans l'herméneutique classique, où le rapport entre les différents composants de l'Écriture (récit, événement

historique et sens) est essentiellement un rapport d'unité, l'auto-révélation et l'affirmation d'un Dieu qui « est amour » sont parfaitement cohérentes³⁴. Nous disons que Dieu est amour parce qu'il l'a prouvé dans l'histoire par la croix et la résurrection de son Fils, et qu'il nous l'a fait connaître par sa Parole³⁵.

En revanche, dès que nous posons *une rupture*, plus ou moins grande, plus ou moins radicale, entre Dieu et son action au sein de l'histoire, entre l'action divine et la façon dont les auteurs humains ont pu la comprendre, ou encore entre le sens que ces derniers ont transmis et celui que nous devons garder pour aujourd'hui, nous soulevons des questions sérieuses quant à la capacité – ou à la volonté – de Dieu de communiquer réellement avec ses créatures. D'autre part, si le lecteur, en dehors des perspectives fournies par l'Écriture elle-même, doit opérer un tri entre ce qu'il s'agit d'accepter ou de ne pas accepter, qu'est-ce que cela dit de la réalité d'un Dieu qui communique réellement et donc qui aime réellement ? Autrement dit, parler en termes de rupture entre l'action de Dieu, le récit qu'en fait l'Écriture et le sens qui en découle n'enlève-t-il pas tout fondement pour prétendre que Dieu est réellement amour ? Et dans ce cas-là, n'avons-nous pas coupé la branche sur laquelle nous étions assis ? Il semble évident qu'à ce niveau très fondamental, toute approche qui se veut chrétienne, tout en épousant les ruptures de l'herméneutique moderne, est particulièrement fragile³⁶.

De fait, cette remarque peut s'étendre à toute question théologique ou éthique. En tant que chrétiens, surtout en situation de modernité ou de « postmodernité », nous pouvons être tentés de

³⁴ Cf. 1Jn 4.8.

³⁵ Rm 4.23-25 ; 5.8-10, entre autres.

³⁶ Il me semble que E. Cuvillier, « L'objectivité scientifique en exégèse biblique », p. 7, n'échappe pas à ce problème lorsqu'il écrit, par exemple, que « [...] le mythe biblique traite de l'existence humaine dans le monde et que c'est ainsi qu'il faut l'analyser. Le mythe biblique ne parle pas de Dieu « en soi », ou d'un arrière-monde mystérieux, il parle de l'humain confronté aux grandes questions de l'existence. » En d'autres termes, ce que nous avons dans les textes bibliques n'est pas une communication de Dieu mais le récit des auteurs humains qui tentent de mettre en mots, avec plus ou moins de succès, le sens de leur existence et de ce qu'ils tiennent pour leur expérience du divin.

ne garder de la Bible – de façon parfois très sélective et personnelle – que ce qui nous semble juste, vrai ou important, et de rejeter tout ce qui peut gêner ou heurter. Ce réflexe ne se limite pas à un milieu particulier, « pluraliste » par exemple. C'est un phénomène que l'on constate aussi chez bon nombre de ceux qui se disent « évangéliques ». Pourtant, il faut bien se rendre compte que faire de notre sensibilité ou de nos repères culturels le critère décisif de ce que nous retenons ou non de l'Écriture enlève tout fondement réellement biblique à toute affirmation que nous faisons sur Dieu. Quel critère précis permet, en effet, de soutenir que telle affirmation biblique serait juste et déterminante pour la foi, alors que telle autre serait une simple expression culturelle de l'époque biblique, n'ayant pas besoin d'être maintenue de nos jours ?

La question de l'interprétation est ainsi au cœur de la foi chrétienne. Face à la multiplicité d'approches et de types de lectures présents dans l'Église aujourd'hui, il n'est pas possible de donner une réponse unique, d'autant moins que certains d'entre eux, loin de s'opposer, peuvent éclairer des aspects complémentaires du texte. Toutefois, notre réponse aux questions posées par l'herméneutique et les critères que nous pouvons formuler pour distinguer entre interprétations valables, ou au contraire illégitimes, sont liés de façon indissoluble au statut et à l'autorité que nous reconnaissons à l'Écriture, comme aux présupposés avec lesquels nous l'abordons. Souhaitons que la réflexion de l'Église à ce sujet puisse être un instrument dans la main de Dieu pour que son Esprit conduise vers une compréhension plus grande de la vérité de sa Parole (Jn 16.13) !

CARREFOUR 2018
de la Faculté Jean Calvin

« LE RÈGNE DE DIEU »

16 et 17 mars 2018

95 THÈSES POUR AUJOURD'HUI

Daniel BERGÈSE¹ et Pierre BERTHOUD²

L'Église du Christ poursuit son chemin tout au long des siècles et les portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle ; c'est là une des certitudes de la foi. Cependant cela ne signifie pas que le cours de son histoire serait semblable à un long fleuve tranquille et qu'aucune menace sérieuse ne viendrait assombrir son existence. De fait, pour quiconque regarde un tant soit peu en arrière, les luttes internes pour le maintien ou pour le retour à l'Évangile véritable ont été constantes. Ce phénomène est lié à la nature même de l'Église, « colonne et soutien de la vérité » au sein d'un monde infiltré par « le père du mensonge ». L'Église détient son existence d'une Parole qui la fonde, et elle ne peut se maintenir dans le temps sans proclamer ce message fondateur, sans le redire sans cesse et sans l'explicitier (d'abord pour elle-même) de génération en génération.

Si l'affichage des 95 thèses par Martin Luther, il y a cinq cents ans, fut le premier acte qui ouvrit la porte au grand bouleversement politico-religieux que va connaître le XVI^e siècle, ce n'est pas parce que le moine de Wittenberg aurait inventé une nouvelle religion, plus compatible avec son temps. Certes, ses affirmations vont rejoindre des questionnements et des attentes qui étaient ceux de beaucoup de ses contemporains. Mais, en réalité, Luther ne vient pas inventer un nouveau christianisme. Il est au contraire animé par la volonté de faire ressurgir l'Évangile de toujours ; un Évangile que des siècles de juridisme, de cléricisme et d'érudition scolastique avaient fini par

¹ Daniel Bergèse est pasteur et chargé de cours d'histoire à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

² Pierre Berthoud est professeur émérite de la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

voiler, pour ne pas dire cacher. Si la crise a été si violente, si une grande partie du christianisme d'Occident a quitté la maison romaine, cela fut la conséquence d'une incapacité de l'Église à se réformer. Depuis près de deux cents ans pourtant, un refrain était constamment repris : il fallait réformer l'Église « dans sa tête et dans ses membres ». Mais la véritable réformation qu'il fallait à l'Église ne pouvait pas se limiter à un simple toilettage de l'institution. Il fallait réentendre la Parole de Dieu. Il fallait la laisser parler librement. Aucun pape, aucun concile n'a pu ou su le faire. Martin Luther, lui, l'a fait.

C'est en réaction au commerce des indulgences, chacun le sait, que Luther a pris l'initiative d'écrire et d'afficher³ ses 95 thèses. Cependant, dans les lignes introductives, il présente un motif plus profond et plus général : c'est, écrit-il, « Par amour pour la vérité et dans le but de la préciser ». Il est bien des domaines où chacun peut dire son opinion, mais il en est d'autres où l'enjeu exige que l'on s'exprime « au nom de la vérité ». Cela n'induit évidemment pas un principe d'infailibilité – Luther a pu se tromper, il a pris le risque de se tromper – mais cela signifie que pour Luther, et bien sûr pour tous les réformateurs du XVI^e siècle, il est possible de rendre compte de façon substantielle et juste de la révélation de Dieu.

Un grand nombre de publications marquent ce 500^e anniversaire de la Réformation et rendent ainsi un juste hommage au visionnaire, à l'homme de foi et de conviction, l'homme courageux que fut Martin Luther. La brève contribution que vous trouverez ci-dessous n'est cependant pas de nature historique. Elle n'est pas non plus une analyse théologique de la pensée de Luther ou une explication de ses thèses de 1517. Elle s'inspire tout simplement et très directement de la geste du réformateur. Ces 95 thèses du XXI^e siècle tentent de mettre le doigt sur certaines faillites ou dérives de la foi protestante, et proposent en

³ Nous n'entrons pas dans le débat pour savoir si l'affichage sur la porte de la chapelle du château de Wittenberg a bien eu lieu. Il ne semble pas que la preuve du contraire ait été faite.

conséquence une nouvelle démarche. L'Église d'aujourd'hui n'a-t-elle pas besoin d'une nouvelle réformation ?

Bien évidemment, l'Église que Luther voulait voir se réformer avait une identité bien définie. Aujourd'hui, en particulier avec le protestantisme, les visages sont divers et la pertinence de ces thèses ne sera pas la même pour tous. C'est donc premièrement sur la porte des Églises dites « historiques » (anglicanes, luthériennes et réformées) que s'affichent ce libelle, mais il n'est pas exclu que certains propos sonnent juste dans d'autres milieux. Dans un contexte bien différent de celui de Martin Luther, et bien conscients du privilège de leur sécurité, les rédacteurs ont cependant pris la plume *par amour pour la vérité et dans le but de la préciser*.

La Parole de Dieu

1. Après cinq cents ans d'existence, les Églises protestantes n'ont pas toujours fait fructifier en bien l'héritage légué par leurs fondateurs.

2. De telle sorte que la situation en ce début de XXI^e siècle, et en ce qui concerne la foi et le salut, est au moins aussi inquiétante qu'elle ne l'était dans l'Église de Rome au début du XVI^e.

3. Plusieurs modes théologiques ont fini par anesthésier l'autorité de la Bible que les réformateurs ont pourtant voulu remettre au premier plan.

4. Lorsque la Parole de Dieu est renvoyée dans un au-delà du texte biblique, on peut y voir une atteinte grave à la doctrine de l'incarnation.

5. La parole « faite chair » ne vient pas remplacer la parole écrite, elle certifie au contraire la véracité de la révélation du Dieu infini et personnel exprimée selon les catégories du langage humain.

Écriture et interprétation

6. Par ailleurs, l'Écriture sainte est désormais grandement muselée, non plus par le poids d'une tradition, mais par des grilles de lecture qui lui sont étrangères et qui reflètent l'influence du monde.

7. Ce n'est pas au monde de faire l'herméneutique de la Bible, c'est la Bible qui doit nous conduire à une herméneutique du monde.

8. Il est vain d'invoquer l'Esprit Saint pour justifier des interprétations contraires à l'enseignement de la Bible.

9. C'est bien plutôt l'esprit du siècle qui pousse à ignorer, relativiser ou détourner les croyants du message que nous ont communiqué les prophètes et les apôtres.

10. En tout ce qui est nécessaire de savoir pour être sauvé et pour mener une vie qui soit agréable à Dieu, le message de la Bible est clair et accessible à chacun.

11. Les conflits d'interprétation portent, ou bien sur des points secondaires, ou bien sont le produit non des Écritures, mais des présupposés idéologiques de l'interprète lorsqu'ils sont contraires à ceux qui sous-tendent les écrits bibliques.

12. La foi ne sera jamais une simple réédition religieuse des croyances et des valeurs qui mènent la société.

13. Le combat pour la vérité demeure quel que soit le siècle et quelles que soient les cultures.

14. Il est donc inévitable que le croyant se trouve en plusieurs points en désaccord avec les options dominantes, quelquefois même quand celles-ci se parent d'un certain altruisme.

15. Et comme la vérité est, dans l'Écriture, une notion holistique, ce combat s'actualise tout autant au niveau des idées et de l'expression culturelle que dans celui des comportements et du style de vie.

16. « Ma conscience est liée par la Parole de Dieu », disait Luther ; ce n'est donc pas ma conscience qui fait autorité pour la foi, mais la Bible.

L'Évangile dans son contexte

17. Il nous faut donc d'abord refuser le réductionnisme qui voudrait enfermer la foi dans un domaine religieux ou psychologique sans incidence sur notre compréhension du monde.

18. Le schéma historique et biblique – création, chute, rédemption – est la clé qui va nous permettre de comprendre le monde.

19. Et non seulement de comprendre le monde, mais aussi de comprendre la nature et la pertinence de l'Évangile dont l'Église se nourrit et qu'elle est chargée de proclamer jusqu'aux extrémités de la terre.

20. L'Évangile de la grâce de Dieu s'inscrit sur un double fondement (création-chute) qui en détermine le contenu.

21. Tous les docteurs et théologiens qui ont minimisé ou ignoré cette (double) assise se sont égarés dans leur présentation de l'Évangile.

22. L'Évangile est une puissance de salut si on le reçoit tel qu'il est. S'il est détourné de sa nature réelle, il devient une idéologie ou une mystique et la foi qu'il engendre est vaine.

L'Évangile de grâce face au péché

23. L'Évangile de la grâce de Dieu non seulement ne relativise pas la déchéance de l'homme, mais au contraire en révèle toute la profondeur et le tragique.

24. Ainsi la première grâce accordée par l'Esprit est celle de la repentance (thèse 1 de Martin Luther).

25. Elle implique la prise de conscience que rien de ce qui est de moi ne peut plaire à Dieu, que je suis seulement digne d'être condamné au jour du jugement.

26. Sans la vision de la sainteté de Dieu face à la misère morale de l'homme, il n'y a plus l'Évangile de la grâce de Dieu mais un autre évangile.

27. La deuxième grâce accordée par l'Esprit est celle de la foi en Jésus-Christ, mort en sacrifice pour le pardon de mes péchés.

28. Abandonner la dimension sacrificielle et substitutive de la mort du Christ sur la croix constitue un rétrécissement de l'Évangile et ne peut se comprendre que dans une logique de déconstruction et de réinterprétation du message biblique tout entier.

29. Par son sacrifice, le Christ me rachète et m'ouvre à une vie nouvelle. Il n'y a sur la terre aucune autre voie par laquelle je pourrais être sauvé, réconcilié avec Dieu pour le temps et l'éternité.

30. Un Évangile de la grâce universelle qui sauve indistinctement croyants et incroyants sur la base de l'amour de Dieu est une grave déformation de l'Évangile biblique.

31. Sans le prix du sacrifice expiatoire accompli par le Christ à la croix, sans l'Esprit Saint me communiquant la foi et m'introduisant dans la repentance, il n'y a pas de salut.

La grâce qui sauve

32. On ne saurait non plus réduire l'Évangile à un verdict juridique de salut accordé gratuitement à celui qui croit.

33. La grâce par laquelle je suis justifié devant Dieu est en même temps, par la vertu de l'Esprit Saint, ce qui va me conduire dans un chemin de sanctification.

34. Une grâce considérée comme une vérité universelle, et en conséquence détachée de l'événement historique du Christ donnant sa vie en rançon, devient fatalement une grâce « à bon marché ».

35. Et comme l'a si bien dit Dietrich Bonhoeffer, « la grâce à bon marché est l'ennemie mortelle de notre Église ».

36. « Dans cette Église, le monde trouve, à bon marché, un voile pour couvrir ses péchés, dont il ne se repent pas et dont, *a fortiori*, il ne désire pas être libéré. »

37. Le plein Évangile est une puissance de salut non seulement parce qu'il fait connaître le seul moyen pour être réconcilié avec Dieu, mais aussi parce qu'il donne la volonté et la force de marcher à la suite du Christ.

38. Là où il n'y a pas ce désir de progresser dans la voie de la sanctification – mort à soi-même et vie nouvelle en Christ – là se révèle une fausse conception de la grâce.

L'Évangile et la loi

39. La liberté en Christ ne conduit pas à l'abandon des ordonnances morales révélées par Dieu pour le bien de l'homme créé à son image, mais à une nouvelle manière de les habiter.

40. Le Christ n'a pas aboli la loi mais il l'a accomplie. Celle-ci se trouve ainsi à la fois dépassée et validée.

41. L'abandon de la loi au nom de l'Évangile révèle une mécompréhension du message du Nouveau Testament, aux conséquences funestes.

42. La loi n'est un joug que pour celui qui cherche sa justification dans son application.

43. La vie par l'Esprit du Christ produit elle-même des fruits de justice qui sont agréables à Dieu.

44. C'est en cela que réside la liberté chrétienne : lorsque notre nature, prisonnière du péché, est régénérée et renouvelée en Christ.

45. Dès lors, c'est l'obéissance à Dieu, et souvent l'obéissance joyeuse, qui devient la marque de ma liberté.

46. Le chrétien garde donc précieusement le double commandement d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute sa pensée et de toute sa force et d'aimer son prochain comme soi-même.

47. Pour mettre en pratique ce chemin de sainteté, il se laisse pénétrer par l'exemple du Christ, mais aussi par bien d'autres exemples d'hommes et de femmes de foi.

48. Il cherchera aussi à comprendre et à se laisser éclairer par toutes les prescriptions et exhortations que l'on trouve dans l'Ancien et le Nouveau Testament.

49. Si l'éthique chrétienne est conduite avant tout par une morale de l'homme intérieur (du cœur), il ne s'ensuit pas une relativisation des actes concrets et des choix de vie.

50. Ainsi il est impossible de justifier des comportements que la Bible dénonce comme des péchés en ayant recours à

l'idée générale de l'amour ou en invoquant une quelconque sincérité de cœur.

L'Église, moyen de grâce

51. Pour entrer et progresser sur ce chemin de salut, Dieu a donné des « moyens de grâce ».

52. Au-delà de la révélation elle-même, l'Église, lorsqu'elle est gouvernée selon l'ordre établi par le Seigneur Jésus-Christ, est le moyen de grâce par excellence en ce qu'elle contient tous les autres, notamment la prédication, les sacrements et les ministères.

53. Par réaction contre tout embrigadement non critique, les protestants se sont souvent fourvoyés dans une sorte d'individualisme de la foi qui leur a été dommageable.

54. Concevoir l'Église comme un simple rassemblement de croyants est une vision réductrice qui ne rend pas justice au plan de Dieu révélé dans l'Écriture sainte.

55. L'alliance de grâce contractée avec Abraham vise, au-delà de ce dernier, toute sa descendance, c'est-à-dire un peuple.

56. De même, dans le Nouveau Testament, le Christ vient bâtir son Église, et c'est elle qui va hériter des promesses faites à Abraham.

57. Autrement dit, l'alliance de Dieu n'est pas établie d'abord avec moi, et avec chaque croyant, mais avec cette personnalité collective qu'est l'Église.

58. C'est ainsi que Calvin a pu parler à juste titre de l'Église comme une mère. C'est en elle que – normalement – Dieu engendre ses enfants.

59. Ignorer ou minimiser ce statut et ce rôle donnés à l'Église par Dieu entraîne un certain nombre de conséquences néfastes pour la foi et pour le témoignage dans le monde. Il est donc urgent de reposer les bases d'une saine ecclésiologie.

Visible et invisible

60. L'Église est à la fois une réalité visible et une réalité invisible. Il est important de maintenir ces deux pôles ainsi que leurs relations réciproques.

61. Un accent trop univoque sur le visible conduit au formalisme et au juridisme dont l'Église de Rome est encore aujourd'hui un exemple.

62. Un accent trop univoque sur l'invisible conduit à l'illuminisme et à l'émiettement de la foi dont le protestantisme est trop souvent l'illustration.

63. En tant que protestants, donc, il nous faut nous réapproprier l'Église visible comme un maillon essentiel de l'œuvre de Dieu en vue du salut.

L'Église rassemblée

64. Ainsi, la véritable spiritualité se construit naturellement avec les autres croyants dans les rassemblements de l'Église.

65. Chaque rassemblement, « au nom du Seigneur », est un don du ciel et doit être reçu comme tel.

66. Le culte hebdomadaire est un événement, une fête, un signe d'alliance et le moment par excellence où l'Église devient visible, pour nous-mêmes et pour la cité.

67. C'est le Seigneur qui nous y convoque, ainsi la participation régulière de chaque croyant est-elle en même temps une obligation et un fruit de la foi.

68. Le culte se doit de mettre en forme, par sa liturgie (ou son déroulement), les conditions de la rencontre avec Dieu et la bénédiction qui en découle.

69. La prédication n'est pas le lieu d'expression des libres opinions du prédicateur mais un message qui se doit d'être en écho à la révélation biblique dans sa teneur objective. Le prédicateur parle au nom de Dieu et en vue d'édifier le corps du Christ.

70. Les réunions d'Église vécues dans la présence du Seigneur sont un moyen efficace par lequel « Dieu ajoute à l'Église ceux qui sont sauvés ».

71. Lorsqu'ils restent dans leur rôle de serviteurs du Seigneur, les synodes sont une forme légitime de rassemblement visant à exprimer une dimension plus large de la communion ecclésiale.

72. Cependant, leur autorité, en matière de foi et de mœurs, découle de leur capacité à rendre compte de la Parole de Dieu.

73. À eux aussi s'applique cette parole de l'Écriture : « Examinez toutes choses, retenez ce qui est bon. »

La foi de l'Église

74. Il faut parler à nouveau de la foi de l'Église, non pas comme un consensus minimum à un moment donné, mais comme le dépôt de la foi « transmis aux saints une fois pour toutes ».

75. L'Église protestante n'a pas surgi à partir de rien. Elle s'inscrit dans la tradition véritable de l'Église universelle.

76. En conséquence, dire la foi de l'Église implique de s'appropriier et de confesser les doctrines de la tradition œcuménique, lorsque celles-ci paraissent conformes à la Parole de Dieu.

77. Les déclarations de foi squelettiques qui ont émaillé l'histoire des Églises réformées en France depuis un siècle et demi ne peuvent prétendre dire la foi de l'Église.

78. *A fortiori*, le pluralisme doctrinal, qui est un état de fait dans nombre d'unions d'Églises, ne peut en aucune manière prétendre dire la foi de l'Église.

79. Vouloir sauver l'unité de l'Église en validant des contenus divergents et contradictoires au niveau de la doctrine est une profonde erreur. C'est une atteinte à la notion biblique d'unité et de communion.

80. Avant d'être une organisation ou une structure, l'unité de l'Église repose sur une communion dans la foi, c'est-à-dire sur le contenu doctrinal de la foi.

81. Vouloir sauver la liberté de conscience en validant des contenus divergents au niveau de la doctrine est une profonde erreur. C'est choisir l'individu contre l'Église, corps du Christ.

82. Or, il ne s'agit pas d'opposer foi de l'Église et foi individuelle mais de les faire coexister en reconnaissant à l'Église le droit et le devoir de dire quelle est la doctrine qu'elle enseigne.

83. À la Réforme, la foi de l'Église a été confessée par le moyen des confessions de foi et des catéchismes.

84. Au lieu de les laisser dormir dans leur lointain passé, la continuité de la foi nous oblige à reprendre à nouveaux frais la question de l'autorité de ces textes.

85. L'Église protestante ne peut échapper à la question de la vérité de la foi chrétienne. Celle-ci doit avoir des conséquences en ce qui concerne l'organisation, la discipline et la proclamation de l'Évangile.

La formation théologique

86. Par exemple, l'Église visible qui assume son rôle maternel auprès des croyants se doit d'offrir des lieux de formation théologique qui soient en accord avec sa foi.

87. La recherche théologique ne peut s'exercer sur la base d'une prétendue neutralité confessionnelle.

88. En particulier, la dogmatique, comme l'a fort bien vu Karl Barth, ne peut s'écrire pour le monde, elle est nécessairement une dogmatique pour l'Église.

89. Exprimer et enseigner la foi apostolique en utilisant les concepts et les connaissances d'aujourd'hui, mais sans épouser les présupposés du monde, est tout à fait possible et souhaitable.

90. Un lieu de formation théologique qui participe de la maternité de l'Église donnera aux croyants un équipement intellectuel, spirituel et pratique qui affermira leur foi et valorisera leur témoignage dans la société et la culture environnante.

Consolider ses fondements

91. L'adversaire des origines, le diable, rôde comme un lion rugissant, cherchant comment il pourra dévorer les croyants, c'est-à-dire les éloigner du salut en Christ.

92. Bien des protestants ont déjà été dévorés, et peut-être souvent parce que l'Église n'a pas été en mesure de les armer ou de leur offrir un abri.

93. Après avoir longtemps glissé sur la pente qui mène à une identification complète avec le monde, l'Église protestante se doit de réentendre ses fondamentaux.

94. Non pas pour revenir cinq siècles en arrière mais pour pouvoir se projeter dans le nouveau siècle sur une base consolidée, et ainsi écrire une nouvelle et belle page de l'histoire de la foi.

95. Secouer les institutions pour les réformer, c'est toujours provoquer des remous qui peuvent être pénibles, mais il vaut mieux « entrer au ciel par beaucoup de tribulations, plutôt que de se reposer sur la sécurité d'une fausse paix » (thèse 95 de Martin Luther).

LA MÉTHODE CAMEL, UN PONT CORANIQUE QUI VA TROP LOIN

John SPAN¹

Chassons pour toujours de nos pensées l'idée courante selon laquelle la théologie naturelle, la persuasion morale, les arguments logiques ou même une présentation de la vérité de l'Évangile sont suffisants par eux-mêmes pour détourner un pécheur de ses péchés, une fois qu'il y a été exposé. C'est une grande illusion. Ils n'ont pas ce pouvoir. Le cœur de l'homme est bien plus dur que nous ne l'imaginons – le « vieil Adam » est bien plus fort que nous ne le supposons. Tout comme les bateaux qui s'échouent à marée descendante ne bougeront plus jusqu'au retour de la marée, le cœur de l'homme ne se tournera jamais vers le Christ dans la repentance et la foi à moins que le Saint-Esprit ne descende sur lui. Tant que cela ne s'est pas produit, notre nature intérieure est comme la terre avant que Dieu n'y mette de l'ordre : « informe et vide ; il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme » (Gn 1.2)².

Dans notre village planétaire en constante évolution, l'Église a de plus en plus de contacts avec les musulmans et l'islam, principalement en raison de l'immigration. Les chrétiens sont plus conscients que jamais de la nécessité d'évangéliser leurs voisins musulmans. En même temps, les voix du pluralisme, de l'inclusivisme, du sécularisme et de la tolérance dans de nombreuses

¹ John Span est doctorant à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence. Il a travaillé pendant quinze ans dans des contextes à forte majorité musulmane. Il est un des membres fondateurs du site biblicalmissiology.org et a publié des articles sur la missiologie réformée et sa mise en pratique sur le terrain. Il fait également des recherches sur la manière dont les études de cas peuvent être utilisées dans le cadre de la formation missionnaire.

² J.C. Ryle, *Old Paths : Being Plain Statements on Some of the Weightier Matters of Christianity*, London, William Hunt, 1878, p. 273.

sociétés occidentales ajoutent un défi à la tâche de l'évangélisation. Dans un tel contexte, de nombreux chrétiens estiment, à tort ou à raison, que l'Église n'a pas fait ce qu'il fallait pour atteindre les musulmans. On s'efforce donc de trouver des méthodes meilleures et plus efficaces.

Dans cet article, nous examinons une de ces méthodes. Celle-ci a été décrite comme « très efficace et bibliquement justifiée » et « une des actions les plus extraordinaires du Saint-Esprit parmi les musulmans jamais rapportée »³. Elle s'appelle la méthode Camel et affirme qu'avec la bonne « paire de lunettes » on peut trouver la doctrine chrétienne dans le Coran. L'histoire de cette méthode, plusieurs de ses propositions et son présupposé de base seront examinés et critiqués. Ce présupposé de base est que l'homme naturel ou non régénéré peut, « par un bon usage de la raison et des preuves dont il dispose », sans l'aide de la révélation spéciale, parvenir à la vérité chrétienne⁴. C'est, selon nous, construire un « pont coranique qui va trop loin ». Nous concluons cet article par des recommandations positives, indiquant comment le Coran pourrait être utilisé dans l'évangélisation par les chrétiens renouvelés par la pensée du Christ.

I. Arrière-plan de la méthode Camel

La méthode Camel est une méthode d'évangélisation des musulmans dont le nom est composé des initiales de mots clés apparaissant dans la version anglaise des versets 42-55 de la sourate 3 (C pour *chosen* ; A pour *angels* ; M pour *miracles* ; EL pour

³ La première citation est de Jerry Rankin, ancien directeur du service missionnaire de la Convention des baptistes du Sud, et la seconde de Phil Parshall, un ancien missionnaire de la SIM au Bangladesh, dont les écrits ont fourni des idées à la méthode Camel. Jerry Rankin, cité par Ken Walker, « Out of Context : Debate over 'Camel method' probes limits of Muslim-focused evangelism », *Christianity Today*, vol. 54, n° 4, avril 2010, p. 14-15 ; Phil Parshall, « Review of the *Camel Training Manual* by Kevin Green », *Evangelical Missions Quarterly*, vol. 41, n° 3, 2005, p. 384-385.

⁴ Nous avons légèrement modifié une définition de la théologie naturelle donnée par Greg Bahnsen dans son cours « Philosophy of Christianity – Critique of Natural Theology » (Ashland Theological Seminary).

eternal life)⁵. Un des premiers manuels de formation décrit cette méthode de la manière suivante : « Au cœur de ce manuel de formation se trouve une version simplifiée de la méthode utilisant le Coran comme pont. Cette version simplifiée est appelée la méthode Camel. »⁶

Ailleurs, on lit que la « méthode Camel est une méthode simple qui se sert d'un passage particulier du Coran pour présenter aux musulmans des vérités importantes au sujet de Jésus » et que c'est une façon d'« utiliser les propres textes des musulmans pour leur présenter Jésus le Messie »⁷.

Développée au Bangladesh à la fin des années 1990 et au début des années 2000, la méthode s'appuie sur des tentatives antérieures visant à se servir d'interprétations chrétiennes du Coran pour soutenir la vérité biblique. Parmi les auteurs les plus connus ayant contribué à cette dynamique figurent Paul d'Antioche, l'évêque melkite de Sidon au XII^e siècle, Nicolas de Cuse (mort en 1464) et, plus récemment, Kenneth Cragg, Giulio Basetti-Sani, Fouad Accad et Abdul Haqq au XX^e siècle. Tous partagent la conviction qu'il y a une vérité chrétienne « latente » dans le Coran et que celui-ci, s'il est lu correctement, peut être un pont, un tremplin ou une source de vérités bibliques.

Par exemple, un texte de Fouad Accad, *Building Bridges* (1997), figure dans la bibliographie de l'édition 2010 de la méthode Camel. Il y déclare : « Aucun musulman sincère et éclairé ne peut nier ce que le Coran affirme au sujet des caractéristiques

⁵ Une version française appelée « méthode du chameau » est disponible en ligne : https://www.dropbox.com/s/tx41cakpvkt1pps/la_methode_du_chameau%20Camel%20French2.pdf?dl=0.

⁶ David Garrison, sous dir., « The Camel Method : Introducing Muslims to Jesus », 2003, p. 3.

Document publié en ligne : www.paul-timothy.net/docs/camel_method.doc.

⁷ Kevin Greeson et Randy Owens, « The Camel Method : Muslim Evangelism Training for Christians », 2005, p. 2.

Document publié en ligne : <http://standupforthetruth.com/wp-content/uploads/2014/01/PEACE-Camel-Training-Final.pdf>.

du Christ. »⁸ La méthode Camel dit, de façon très similaire, presque parallèle : « À partir du texte du Coran, il verra qu'Issa est bien plus qu'un prophète. Aucun musulman ne peut nier la manière dont la sourate Al-Imran (3:42-55) parle des attributs divins d'Issa. »⁹ Les deux estiment, comme nous l'avons observé, que le Coran contient des « preuves » apologetiques valides de la divinité du Christ¹⁰.

Kevin Greeson, le fondateur de la méthode, affirme qu'elle a été conçue plus ou moins spontanément en observant les activités des planteurs d'Églises bangladais d'arrière-plan musulman¹¹. Dans leur mouvement d'implantation d'Églises (CPM), qui a commencé vers 1998, Greeson a constaté qu'il y avait un nombre important de convertis. Il a alors noté comment ces gens abordaient leur « oncle musulman Abdullah » et en a fait un manuel de formation¹². Le nom « Camel » a été adopté, Greeson ayant entendu dire qu'il était courant de croire chez les musulmans que seul un chameau connaissait le mystère du 100^e nom d'Allah¹³. Après avoir été affinée, imprimée, mise en ligne et traduite en de nombreuses langues, la méthode s'est répandue à travers le monde¹⁴. Parmi les ressources importantes qui apportent un éclairage sur cette méthode figurent la déclaration de Greeson sur la contextualisation dans un article intitulé « Fishing With Food that the Fish Like », ainsi que ses propos sur l'islam dans deux

⁸ Fouad Accad, *Building Bridges : Christianity and Islam*, Colorado Springs, Nav-Press, 1997, p. 113.

⁹ Kevin Greeson, *The Camel, How Muslims Are Coming to Faith in Christ*, Monument, CO, WIGTake Resources, 2007, p. 103.

¹⁰ Fouad Accad, « The Qur'an : A Bridge to Christian Faith », *Missiology* 4, n° 3, 1976, p. 331-342.

¹¹ Kevin Greeson, « Camel Tracks... Discover the Camel's Secret », 2009. Document publié en ligne : <http://www.ruhallah.webs.com>.

¹² Interview de Kevin Greeson avec Steve Addison, 19 octobre 2011.

Disponible en ligne : <https://player.fm/series/movements-with-steve-addison/027-building-a-bridge-for-muslims-kevin-greeson-podcast>.

¹³ *Ibid.*, à 15:00 sur le podcast.

¹⁴ Pour un ensemble de ressources et la dernière version appelée « Camel II », voir : <http://themissionnetwork.org/camel-ii-2/>.

traités intitulés « The CAMEL Tracks » et « Ruhallah »¹⁵. Il y présente une approche centrée sur le récepteur, qui considère que le christianisme accomplit plus ou moins l'islam.

Une autre ressource sur laquelle les défenseurs de la méthode Camel s'appuient est un livre publié au Bangladesh en 2004. Son titre donne déjà des indications sur la façon dont l'auteur voit le Coran : *The Way to Heaven through the Light of the Qur'an*¹⁶. Ce livre, écrit par Shamiron Baroi, dit essentiellement que la divinité de Jésus peut être prouvée à partir du Coran et que celui-ci contient « lumière » et « direction » pour trouver la voie du salut.

II. La méthode Camel dans la pratique

David Garrison présente la mise en pratique de la méthode Camel dans son livre *Wind in the House of Islam*. Il raconte l'histoire d'Hamid, baptisant trente-six personnes « qui avaient toutes été convaincues à partir du Coran qu'Issa était le seul chemin de salut »¹⁷. Hamid lui-même avait décrit ses méthodes à Garrison, qui les a approuvées et reprises : « Tout d'abord, nous leur montrons à partir du Coran qu'Issa al-Masih est le Sauveur et nous les baptisons. Ensuite, nous leur donnons la Bible et les formons. »

Un peu plus loin, Garrison cite encore Hamid : « Maintenant nous avons beaucoup d'*Isai mawlana*s [responsables religieux islamiques qui suivent Jésus] qui peuvent utiliser le Coran pour

¹⁵ Kevin Greeson, « Effective Bridging and Contextualization : Fishing with Food that the Fish Like », in *Discovering the Mission of God : Best Missional Practices for the 21st Century*, sous dir. Mike Barnett et Robin Martin, Downers Grove, IVP Academic, 2012, p. 420-434.

Également disponible en ligne : http://ruhallah.webs.com/Issues/Fishing_With_Food_the_Fish_Like.pdf.

Kevin Greeson, « Camel Tracks » ; Kevin Greeson, « Ruhallah » (document disponible en ligne : <http://www.ruhallah.webs.com>).

¹⁶ Samiron Baroi, *The Way to Heaven : through the Light of the Qur'an*, Dhaka, Bangladesh, A.M. Chowdhury Publication, 2004.

¹⁷ David V. Garrison, *A Wind in the House of Islam : How God is drawing Muslims around the World to Faith in Jesus Christ*, Monument, WIGTake Resources, 2014, p. 119-120.

amener d'autres musulmans à la foi en Issa, puis utiliser l'Injil [l'Évangile] pour en faire des disciples. »¹⁸

Ce récit soulève un certain nombre d'interrogations théologiques :

- Le Coran peut-il fournir une alternative à la révélation biblique pour présenter le caractère unique du Christ ?
- Peut-on être convaincu à partir de preuves tirées du Coran que le Jésus musulman (Issa) est la voie du salut ?
- Le Jésus musulman est-il mis sur un même pied d'égalité que le Jésus biblique, dont le nom signifie « il sauvera son peuple de ses péchés » (Mt 1.21) ?
- Le terme musulman pour « messie » a-t-il quelque chose à voir avec le sens biblique du mot ?
- Le terme Injil a-t-il le même sens pour les musulmans et les chrétiens ?
- Comment la foi est-elle définie ? En quoi consiste-t-elle ?
- Un responsable religieux musulman peut-il être un évangéliste et faire des disciples ?
- Peut-on baptiser quelqu'un à partir de sa seule connaissance du Jésus musulman ?
- Est-il sage de baptiser quelqu'un avant qu'il n'ait pris connaissance de la tradition chrétienne, du contenu de la Bible et de la signification de la foi chrétienne ?
- Est-il biblique de baptiser rapidement quelqu'un à partir de versets coraniques et de ne le former que dans un deuxième temps à partir de la Bible ?

¹⁸ *Ibid.*, p. 120.

Pour répondre plus précisément à ces questions, nous devons examiner plus profondément la méthode Camel¹⁹.

III. Les quatre propositions de la méthode Camel

Nous avons examiné toutes les ressources vidéo, audio et écrites relatives à la méthode Camel. Nous avons également correspondu avec les fondateurs, partisans et critiques de la méthode. Les données laissent apparaître quatre propositions récurrentes, qui reposent sur une présupposition principale.

1. *Le christianisme est l'accomplissement de l'islam*

Kevin Greeson, dans son traité intitulé « Ruhallah », qualifie certains chrétiens de « musulmans *pakka* »²⁰. En urdu, le mot *pakka* désigne quelque chose de la plus haute qualité, d'authentique ou de complet. Ainsi, dans la littérature de l'*Insider Movement*, qui a également trouvé ses premières expressions au Bangladesh, il est souvent question de « musulmans accomplis », « musulmans messianiques » et « musulmans en Christ ». Toutes ces expressions décrivent des gens qui pourraient être comparés à de jeunes plants musulmans qui ont désormais atteint leur pleine maturité. Cela ressemble beaucoup à la théologie de l'accomplissement qui était très populaire en Inde britannique, entre

¹⁹ John Span, « A Critique of the CAMEL Method's use of the Miracles of the Muslim Jesus », mémoire de master soutenu à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence, 2016. Disponible en ligne :

https://www.academia.edu/28624139/A_CRITIQUE_OF_THE_CAMEL_METHODS_USE_OF_THE_MIRACLES_OF_THE_MUSLIM_JESUS_THE_SIS_PRESENTED_TO_THE_FACULTE_JEAN_CALVIN_IN_PARTIAL_FULFILLMENT_OF_THE_REQUIREMENTS_FOR_THE_DEGREE_MASTER_IN_THEOLOGY.

²⁰ Le traité dit, par exemple (p. 6-7) : « Voulez-vous connaître la Vérité et être affranchis ? Prenez le temps d'ouvrir votre Coran et de lire pour vous-même la sourate *Al-Imran* 3:42-55. Je vous propose une explication de chaque *aya* [verset]. Je prie que vos yeux s'ouvrent et que vous compreniez cette Vérité et rejoigniez le mouvement des musulmans *pakka* (italiques dans l'original). »

1850 et 1920. Celle-ci considérait que le Christ était l'accomplissement ou la « couronne » de l'hindouisme ou du bouddhisme²¹.

2. *Le Coran est un point de départ valable pour construire un pont qui amène à l'Évangile*

Bien que Greeson dise, à un endroit, qu'on ne peut pas prouver la divinité de Jésus à partir du Coran, il affirme, à un autre endroit, son utilité pour prouver les « attributs divins » du Jésus islamique. L'idée sous-jacente de Camel est que le Coran sert de fondement à la construction d'un pont qui amène à la Bible. Greeson déclare que la majorité des mouvements d'implantation d'Églises avec lesquels il collabore a recours à cette approche, et Garrison la soutient également.

3. *Le Coran contient réellement une Vérité, une lumière, et complète la Bible*

Baroi se sert souvent de l'image de la « lumière » dans le Coran. Lors d'un séminaire, Greeson a dit qu'une convertie qu'il connaissait avait « commencé avec seulement la petite lumière qui se trouve dans le Coran, et que celle-ci l'avait conduite jusqu'à la grande lumière de la Bible »²². Les partisans de la méthode Camel mettent fréquemment une majuscule au mot vérité lorsqu'ils parlent de la vérité telle qu'on la trouve dans le Coran, suggérant que celle-ci a en quelque sorte le statut de vérité finale, comme lorsque Jésus dit : « Je suis la Vérité. » Sans se soucier de l'idée islamique selon laquelle la « lumière de Mahomet » a éclipsé toutes les autres lumières, la littérature Camel parle de la

²¹ Pour un survol historique, une analyse et une critique de la théologie de l'accomplissement, voir Adam Sparks, *One of a Kind : The Relationship between Old and New Covenants as the Hermeneutical Key for Christian Theology of Religions* (Eugene, Pickwick Publications, an Imprint of Wipf & Stock Publishers, 2014) ; Paul Hedges, *Preparation and Fulfilment : A History and Study of Fulfilment Theology in Modern British Thought in the Indian Context* (Oxford, Lang, 2001).

²² Kevin Greeson, Austin, Texas lecture (7 avril 2014, session de 9 h 30), heure 1:08:00.

« lumière du Coran » comme d'un signe céleste. De plus, Greeson, dans son traité intitulé « CAMEL Tracks », dit que le « musulman *pakka* lit tous les livres saints », ce qui signifie que ce musulman « accompli » lit le Coran, la Torah, le Zabur et l'Injil²³. Dans une illustration des publications Camel, ces quatre livres sont représentés par les quatre roues d'une voiture. Greeson laisse entendre, volontairement ou non, que le Coran a la même autorité en tant que révélation que les trois autres textes bibliques.

4. *Une bonne interprétation de certains passages coraniques convaincra les musulmans de la véracité de la doctrine chrétienne*

Dans les publications Camel, depuis 2003 jusqu'à aujourd'hui, on trouve l'affirmation que le Jésus islamique, qui est assimilé au Jésus biblique, est « saint, puissant et connaît le chemin du ciel »²⁴. Ces textes apologétiques s'appuient largement sur la sourate 3:42-55. Dans un document développé en 2015, Greeson dit la chose suivante à partir du verset 45 : « Allah appelle Issa (Jésus) Issa Massih », et il ajoute que cette description coranique du Jésus musulman signifie « le salut promis »²⁵. Il attribue donc des caractéristiques bibliques au Jésus musulman.

²³ Kevin Greeson, « CAMEL Tracks », p. 9-10. Les trois derniers termes sont les termes islamiques désignant le Pentateuque, les Psaumes et l'Évangile. Il faut toutefois noter que les musulmans ne voient pas ces parties de la Bible de la même manière que les chrétiens. Ils considèrent qu'elles sont descendues du ciel de la même façon que le Coran et que leur contenu n'est valable que dans la mesure où il est en accord avec les enseignements islamiques.

²⁴ Par exemple, le document CAMEL de 2003 conseille au stagiaire de lire la sourate 3:42-55 en présence d'un ami musulman et de dire : « J'ai lu le Coran et j'ai découvert une vérité extraordinaire qui m'a donné une espérance de vie éternelle au ciel. Pouvez-vous lire la sourate Al-Imran 3:42-55 ? » Le stagiaire apprend à montrer à partir des versets 42-48 que « Issa est saint » ; à partir des versets 49-54 qu'il a « pouvoir sur la mort » et à partir du verset 55 que « Issa connaît le chemin jusqu'au ciel et est le chemin ». Garison, « The Camel Method : Introducing Muslims to Jesus », p. 18-19.

²⁵ Kevin Greeson, « Islam : Getting2Gospel », document non publié, International Mission Board, 2015, p. 9.

En ligne : <https://s3.amazonaws.com/SouthAsianPeoples/Islam+G2G+guide.pdf>.

La christianisation du Coran par Greeson dans ce texte est évidente, le mot Issa désignant le Jésus musulman n'ayant rien à voir avec le salut.

Le message général de ces quatre propositions sur l'utilité du Coran et sa capacité d'illumination spirituelle est illustré par un document Camel disponible aujourd'hui en de nombreuses langues :

J'ai lu la sourate Al-Imran 3:42-55 plus de cent fois. Chaque fois, j'éprouve la même joie que lorsque pour la première fois j'ai découvert la Vérité²⁶ dans ce passage [...] Chaque jour, les yeux de centaines de nos frères musulmans sont ouverts par Allah lorsqu'ils lisent la sourate Al-Imran 3:42-55 [...] Alors comprenez-vous pourquoi j'aime lire le Coran ?²⁷

IV. Le présupposé naturaliste de la méthode Camel

La méthode repose sur le présupposé selon lequel l'homme naturel (*psuchikos* en grec), non régénéré, peut parvenir à la vérité chrétienne « par un usage correct de la raison et des preuves » et sans avoir besoin de la révélation spéciale, ni de la régénération, ni de l'illumination du Saint-Esprit²⁸. Cela est contraire à l'enseignement biblique selon lequel « l'homme naturel n'accueille pas ce qui relève de l'Esprit de Dieu, car c'est une folie pour lui ; il ne peut pas connaître cela, parce que c'est spirituellement qu'on en juge » (1Co 2.14). Alors que ce passage parle de l'*incapacité* et de la *réticence* de celui qui n'est pas en Christ à saisir la vérité communiquée par le Saint-Esprit, la méthode Camel souligne au contraire sa *capacité* et sa *bonne volonté*. C'est-

²⁶ Majuscule dans l'original.

²⁷ Greeson, « Camel Tracks », p. 3, 9. Pour la version française, voir « Sur les traces du chameau. Comment découvrir le secret du chameau ? » (2008).

En ligne : <http://100emenom.free.fr/page22/files/100emeNom.pdf>.

²⁸ Cornelius Van Til définit la théologie naturelle comme « apprendre certaines vérités au sujet de Dieu ou de la destinée de l'homme à partir de réflexions logiquement indépendantes de la révélation biblique et d'une adhésion préalable à la foi chrétienne ». L'absence d'adhésion préalable à la foi chrétienne caractérise manifestement l'auditoire de la méthode Camel. Cornelius Van Til, *The Case for Calvinism*, Presbyterian and Reformed Publishing Company, Philadelphia, 1964. Voir aussi Jeffrey K. Jue, « Theologia Naturalis : A Reformed Tradition », in *Revelation and Reason : New Essays in Reformed Apologetics*, sous dir. K. Scott Oliphant and Lane G. Tipton, Philipsburg, Presbyterian and Reformed, 2007, p. 168-189.

à-dire qu'il peut se laisser convaincre par des preuves logiques, comme celle qui consiste à dire que si le Jésus islamique peut souffler sur un oiseau d'argile et lui donner vie (3:49), cela prouve qu'il est le Créateur, et donc Dieu. « Aucun musulman ne peut nier » cet argument indiscutable concernant la divinité de Jésus.

De plus, le fait que la source de ces preuves ne soit pas la Bible mais le Coran implique que l'évangéliste « qui parle de façon éloquente par le Coran » – pour reprendre en la déformant l'expression de la *Confession de foi de Westminster* (1.10), à savoir « le Saint-Esprit parlant par l'Écriture » – peut illuminer le cœur de pierre de l'auditeur musulman qu'il a en face de lui.

Il semblerait que Camel, attribuant une autorité déterminante à la raison autonome et à la « lumière naturelle », se situe dans une ligne plus thomiste et arminienne qu'il n'apparaît au premier abord. Peut-être un bon antidote contre Camel serait de voir « l'obscurité de la lumière naturelle », pour reprendre l'expression de David Palin, que les auteurs des *Canons de Dordrecht* ont également soulignée :

Mais tant s'en faut que, par cette lumière naturelle, [l'homme] puisse parvenir à la connaissance salutaire de Dieu, et se convertir à lui, puisqu'il n'en use même pas droitement dans les choses naturelles et civiles, mais plutôt, telle qu'elle est, il la souille de diverses manières et la maintient dans l'injustice : ce que faisant, il est rendu inexcusable devant Dieu²⁹.

Les auteurs des *Canons* attribuent au Saint-Esprit la puissance qui fait défaut à la raison autonome :

Ce que ne peuvent donc faire ni la lumière naturelle ni la Loi, Dieu l'effectue par la vertu du Saint-Esprit, par le moyen de la Parole ou du ministère de la réconciliation, c'est-à-dire l'Évangile concernant le Messie, par lequel il a plu à Dieu de sauver les

²⁹ Troisième point de doctrine, art. IV.

croissants aussi bien sous l'Ancien que sous le Nouveau Testament³⁰.

En résumé, la méthode Camel attribuée à l'homme naturel la capacité de saisir les choses spirituelles à partir d'un livre qui a des origines entièrement naturelles, puisque transmis par un homme naturel, Mahomet.

V. Critique des quatre propositions de Camel

En affirmant que le christianisme est en quelque sorte l'accomplissement de l'islam, la méthode Camel construit un pont du Coran jusqu'à la Bible et juge le fondement islamique de ce pont utile et légitime. Toutefois, un théologien comme Cornelius Van Til ne serait pas d'accord. Ce dernier déclare que construire une maison à deux niveaux sur un fondement non chrétien est douteux, sachant que les présuppositions de la vision non chrétienne du monde produiront une structure instable. Il observe que

si l'homme naturel est autorisé à dessiner le plan de sol d'une maison et à construire le rez-de-chaussée conformément à son propre plan, le chrétien [qu'il est devenu] ne pourra éviter d'être contrôlé dans une large mesure par le même plan lorsqu'il voudra entreprendre la construction du premier étage³¹.

Un ancien musulman, interrogé sur la méthode Camel et l'idée de pont coranique, a également parlé de ce fondement syncretique, nécessairement instable comme le mélange du fer et de l'argile :

Dans le numéro de danse associant les affirmations coraniques et la Bible, l'islam est autorisé à démarrer le processus, au nom de la contextualisation. Il contrôle donc le rythme du dialogue. Une structure de pensée subtile mais dialectique apparaît qui met le Coran sur un pied d'égalité avec la Bible, même si cela est

³⁰ Troisième point de doctrine, art. VI.

³¹ Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith*, Presbyterian and Reformed Publishing Company, Philadelphia, 1955, p. 111.

censé être temporaire. Il en résulte souvent une lecture tronquée et syncrétiste de la Bible à travers le prisme des affirmations coraniques. La vérité biblique se retrouve mêlée à des erreurs culturelles. Prendre les vérités bibliques, les mettre dans un cadre de référence islamique et utiliser la syntaxe théologique coranique pour communiquer l'Évangile, c'est aller trop loin³².

En faisant une lecture chrétienne du Coran, la méthode Camel néglige le principe du *sola scriptura*, selon lequel la Bible est la seule parole inspirée de Dieu, qui trouve sa pleine expression en Jésus-Christ (Hé 1.2).

En deuxième lieu, la méthode implique que l'on peut trouver l'histoire de la rédemption en partie en dehors de la Bible et que des textes sacrés non bibliques, comme le Coran, peuvent lui rendre témoignage. Elle met donc les textes islamiques dans la catégorie de la révélation spéciale. Elle part du principe qu'une explication claire et humainement autonome du Coran peut inverser les effets noétiques du péché et que l'être humain non régénéré peut, d'une certaine manière, saisir les choses de l'Esprit.

En troisième lieu, la méthode implique que l'antithèse dont parle Genèse 3.15 entre la descendance de la femme et celle du serpent peut être atténuée ou entièrement éliminée quand le Coran est lu de manière sélective pour montrer le chemin du salut.

En quatrième lieu, la méthode considère qu'on peut sélectionner de petites vérités isolées au sein d'une vision du monde qui nie le Christ, et s'appuyer sur celles-ci pour confesser le Christ.

Enfin, elle prétend se situer au-dessus de toute l'histoire de l'interprétation coranique du Coran. Elle écarte les déclarations islamiques qui nient catégoriquement que l'on puisse trouver la divinité du Christ dans des versets comme 3:49. Elle ne se soucie

³² Emir Caner, « Insider Movements' Equivalent of Limbo: The CAMEL », in *Chrislam: How Missionaries Are Promoting an Islamized Gospel*, sous dir. Joshua Lingel, Jeffrey J. Morton et Bill Nikides, Garden Grove, i2 Ministries, Inc, 2011, p. 144-152 (p. 147, n. 8, où il cite un échange de mails avec Keith Eitel, 9 décembre 2010).

pas de ce qu'ont dit des non-musulmans comme Nicolas de Cuse, Guilio Basetti-Sani, Abdul Haqq et Fouad Accad, à savoir que la vision islamique du monde ne soutient pas un Jésus divin.

Il en résulte, dans les nouvelles Églises fondées sur une vision islamique du monde, une confusion qui n'a rien de surprenant. Déjà, dans des régions où le pont coranique a été employé, il y a une confusion d'autorité. « Quel texte a l'autorité finale ? » demandent les croyants. Un Bangladais l'exprime de cette manière : « Ils ressemblent à des gens qui essaient de traverser une rivière en posant les pieds sur deux barques différentes. » Cela nous amène à nous demander comment les chrétiens devraient utiliser le Coran dans l'évangélisation.

VI. Comment utiliser le Coran dans l'évangélisation des musulmans ?

La méthode Camel s'appuie sur le fait que Paul cite des poètes païens à l'Aréopage d'Athènes (Actes 17) pour justifier l'idée de pont coranique. Plus particulièrement, elle compare l'histoire d'Issa qui donne vie à un oiseau de boue, en 3:49, à la façon dont Paul se sert de l'autel athénien à un dieu inconnu. Ce dernier s'est servi de « mots et de symboles qu'ils connaissaient [...] pour les orienter vers Jésus le Messie »³³. Il y a une part de vérité dans cette assertion, à savoir que Paul a tenté de construire des ponts avec ses auditeurs et qu'il s'est servi de concepts que ceux-ci connaissaient et comprenaient. Il serait toutefois plus exact de dire qu'il les a « cooptés » – pour emprunter une expression de Scott Oliphant – plutôt qu'il ne les a soutenus³⁴. La méthode Camel tient pour digne de confiance ce que dit le Coran au sujet du Jésus islamique et met celui-ci sur un pied d'égalité avec le Jésus biblique.

³³ David Garrison (sous dir.), « Welcome to Camel Training », in *CAMEL Rider's Journal*, accompagnant le DVD (Arkadelphia, WIGTake Resources, 2009, session 1, heure 1:28).

³⁴ Scott K. Oliphant, *Covenantal Apologetics : Principles and Practice in Defense of Our Faith*, Wheaton, Crossway, 2013, p. 53.

En outre, l'apôtre Paul s'oppose avant tout à une vision du monde. Afin d'amener « toute pensée captive à l'obéissance au Christ » (2Co 10.5), dans son discours aux Athéniens, il remet en cause les notions erronées suivantes : les dieux ont besoin des humains ; les humains peuvent avoir une relation de type donnant-donnant avec les dieux ; les humains sont la descendance de Zeus et tiennent de ce dernier « la vie, le mouvement et l'être ». Il prend des expressions et concepts connus pour présenter le Jésus ressuscité, monté au ciel et désigné par Dieu pour être le juge du monde. À la lumière de ces principes, examinons plusieurs manières dont les chrétiens ont utilisé le Coran à travers l'histoire.

La miniconsultation du Mouvement de Lausanne sur l'évangélisation des musulmans à Pattaya, en Thaïlande (1980), a identifié cinq manières dont les chrétiens « ayant la même compréhension de l'autorité et de l'inspiration de la Bible » se servaient du Coran³⁵.

- 1) Le Coran ne devrait jamais être utilisé dans une discussion avec un musulman, parce que cela implique que nous le tenons pour inspiré, le mettant ainsi au même niveau que la Bible.
- 2) Le Coran devrait être étudié, mais seulement pour mieux connaître et comprendre les croyances et la terminologie musulmanes.
- 3) Le Coran devrait être utilisé contre lui-même, pour montrer ses contradictions et ses faiblesses.
- 4) Le Coran devrait être utilisé comme un point de départ. Par exemple, les nombreux versets qui parlent de Jésus et d'autres personnages bibliques peuvent être comparés à la version biblique des mêmes histoires.
- 5) Le Coran peut être utilisé comme une source de vérité. Le fait de reconnaître toutes les vérités que contient le Coran

³⁵ Texte disponible en ligne : <http://www.lausanne.org/content/lop/lop-13>.

rend le musulman moins méfiant et plus ouvert à la lecture du Nouveau Testament. Puisque le musulman a entendu dire que la Bible avait été falsifiée, c'est un énorme pas en avant pour lui de lire la Bible à côté du Coran. Ce point de vue s'appuie sur l'étude des différentes façons dont les auteurs bibliques se servent des écrits non bibliques – par exemple, la manière dont Jésus utilise les écrits apocryphes de la période intertestamentaire et dont Paul cite les poètes grecs et reprend des termes comme *musterion* (mystère).

En 1995, une autre rencontre du Mouvement de Lausanne à Nicosie, sur l'île de Chypre, est venue compléter et légèrement affiner ces cinq manières d'aborder le Coran³⁶. Il a été suggéré que les chrétiens avaient besoin d'aider les musulmans à voir ce qui était sous la surface du Coran :

Il y a des « tremplins » dans le Coran qui peuvent conduire les musulmans à Christ, notamment les références à Jésus lui-même. C'est comme un manuscrit dont on a effacé de manière imparfaite le texte biblique pour pouvoir écrire un nouveau texte. Notre vocation est d'aider les musulmans à voir le texte biblique sous le texte du Coran.

Comme nous l'avons observé, la méthode Camel a recours aux approches 4 et 5, telles que décrites par le Mouvement de Lausanne en 1980, et serait d'accord avec les ajustements apportés en 1995. Afin d'analyser les cinq attitudes présentées par Lausanne ainsi que leur apparente affinité avec l'idée que le Coran est une source de vérité, nous devons examiner un certain nombre de données bibliques concernant la révélation et son regard sur les autres religions et leurs textes sacrés.

³⁶ *Ministry in Islamic Contexts, Lausanne Occasional Paper 28*, published by the Lausanne Committee for World Evangelization, the Institute for the Study of Islam and Christianity [ISIC] and The World of Islam, CD-ROM (1996).

VII. Données bibliques

1. Le Dieu trinitaire est un Dieu qui parle et se révèle continuellement aux êtres humains (Ps 19 ; Rm 1). Il est normal que les écrits sacrés des diverses religions reflètent cette autorévélation.

2. Bien que les hommes soient capables de saisir des bribes de vérité au moyen de la révélation générale (Rm 1.18-21), en même temps ils tordent ces vérités et les changent en mensonges. Par conséquent, toutes les vérités apparentes dans les religions non chrétiennes sont des vérités déformées. Calvin l'exprime de cette manière : « Cependant la pensée qu'il y a bien une divinité demeure et ne peut pas être évacuée. Mais bonne à son origine, elle s'est tellement corrompue qu'elle ne produit que de mauvais fruits. »³⁷

3. La chute d'Adam et Ève a affecté non seulement leur corps et leur esprit, mais également leurs processus de réflexion. Bien qu'ils aient conservé un « sens de la divinité » (*sensus divinitatis* en latin) et un sens du paradis perdu, le péché a produit en eux des dispositions rebelles envers Dieu³⁸. Cela signifie que l'intelligence obscurcie a besoin d'un renouvellement radical, et non d'une meilleure présentation de la vérité.

4. L'histoire qui a suivi la chute montre la dégénérescence de la religion, plutôt que ses progrès. Ainsi Israël a été fortement averti de ne pas se rallier à d'autres dieux (Dt 12.30), car « leur rocher n'est pas comme notre Rocher » (Dt 32.31).

5. Le psalmiste dit que les dieux des nations sont de vaines idoles (Ps 96.5) et le produit de l'imagination humaine (Ps 115.4 ; Es 45). L'apôtre Paul avertit même que des puissances démoniaques se cachent derrière ces constructions (1Co 8.4 ;

³⁷ *IC* (en français moderne) I.1.4, p. 15.

³⁸ Voir *IC* I.III.1, p. 9-10.

10.20-21 ; Ap 9.20). Il a cette polémique à l'esprit dans son discours de l'Aréopage. Greg Bahnsen suggère que, dans son discours, l'apôtre Paul « n'a pas construit une théologie naturelle à partir des fondements philosophiques de ses adversaires – assimilant la pensée autonome là où c'était possible. La démarche de Paul consistait à accentuer l'antithèse entre les philosophes et lui-même. Il n'a jamais adopté une position neutre, car il savait que la théologie naturelle des philosophes athéniens était intrinsèquement une idolâtrie naturelle. »³⁹

6. La Bible décrit de diverses manières les processus de réflexion déformés des humains : « la futilité de leur jugement » (Ep 4.17 ; 1P 1.18), « leur cœur sans intelligence a été plongé dans les ténèbres » (Rm 1.21 ; Ep 4.18), « il vous faut vous détourner de ces vanités » (Ac 14.15). Jésus ressuscité envoie l'apôtre Paul vers les non-Juifs, non pour ajouter un peu à leur connaissance, mais « pour leur ouvrir les yeux, afin qu'ils se tournent des ténèbres vers la lumière et de l'autorité du Satan vers Dieu » (Ac 26.18).

7. La présence de faux prophètes rend nécessaire d'« éprouver les esprits » (1Jn 4.1). Le diable peut se déguiser en ange de lumière (2Co 11.14). Cette subversion de la vérité biblique par les religions non chrétiennes doit être prise en compte dans notre manière d'aborder le Coran. Par exemple, celui-ci transforme l'histoire biblique d'Abraham pour faire de ce dernier l'ancêtre idéal de Mahomet, et le Jésus islamique n'est pas plus qu'un précurseur du prophète.

8. La Bible est remplie de polémiques contre les fausses religions, les faux prophètes, les faux christes et les fausses espérances⁴⁰. Elle ne les approuve jamais. Exode 19.4 en est un exemple : « Vous avez vu vous-mêmes ce que j'ai fait à

³⁹ Greg Bahnsen, « The Encounter of Jerusalem with Athens », *Ashland Theological Bulletin*, Spring 1980, p. 4-40.

⁴⁰ John D. Currid, *Against the Gods : The Polemical Theology of the Old Testament*, Wheaton, Crossway, 2013.

l'Égypte : je vous ai portés sur des ailes d'aigle et je vous ai fait venir à moi. » Il s'agit d'une affirmation de la supériorité de Yahvé sur les faux dieux de l'Égypte manifestée dans les plaies et la traversée de la mer Rouge. Le Dieu vivant et vrai se moque des dieux égyptiens, qui étaient souvent représentés avec des ailes, notamment un de leurs dieux les plus puissants, le dieu vautour, Nekhbet. Il a réellement pu protéger et soutenir les Israélites, et entrer dans une relation personnelle avec eux.

9. Le seul texte sacré qui soit réellement et entièrement vrai est celui que le Dieu trinitaire a inspiré (2Tm 3.16 ; 2P 1.21).

VIII. Six recommandations pour aborder le Coran

1. L'auteur de l'*Apologie anonyme* (vers 788), qui est la première défense connue de la Trinité en langue arabe, a recours au langage du Coran et lui fait suffisamment allusion pour susciter l'intérêt des musulmans, mais c'est purement stratégique⁴¹. Le but est d'attirer les musulmans dans la vision biblique du monde et de leur expliquer la Trinité à partir de la Bible. Il a donc subverti le Coran, en particulier les histoires des prophètes, et l'a utilisé à des fins chrétiennes. Ces histoires sont souvent utilisées pour fortifier le cœur de Mahomet, alors que l'auteur de l'*Apologie*, comme l'observe Mark Swanson, s'en sert de manière stratégique pour montrer que les prophètes, comme les apôtres, sont incapables de sauver le monde de la tyrannie de Satan⁴². Cela est très différent de la démarche qui consiste à projeter la vision biblique du monde sur le Coran, comme le font Camel ou Kenneth Cragg, qui dit que nous devons trouver le « potentiel chrétien » du Coran.

⁴¹ M.D. Gibson, sous dir., *An Arabic Version of the Acts of the Apostles and the Seven Catholic Epistles. From an Eighth or Ninth Century ms. in the Convent of St. Catherine on Mount Sinai. With a Treatise on the Triune Nature of God with Translation*, London, C.J. Clay & Son, 1899.

⁴² Mark N. Swanson, « Beyond Proof-texting : Approaches to the Qur'an in Some Early Arabic Christian Apologies », *Muslim World* 88, n° 3-4, JI-O 1998, p. 297ss.

2. Lorsque Bassam Madany raconte la vie d'Abdul Kamil, un musulman syrien converti à la foi chrétienne, lui aussi qualifie son utilisation du Coran de « stratégique ». Il ne donnait qu'une autorité « provisoire » au Coran avant d'établir rapidement l'autorité suprême de la révélation biblique. De toute évidence, Kamil ne craignait pas de se servir du Coran pour dialoguer avec les musulmans, mais il avait également mis en place des garde-fous clairement définis⁴³. Il ne pensait pas qu'il était suffisant de gagner un débat intellectuel avec un musulman pour l'amener à la foi.

3. Bien que le Jésus islamique et le Jésus biblique partagent une certaine terminologie, il serait erroné de les confondre et de christianiser le Coran. La christologie islamique n'a rien à voir avec la christologie biblique. Celui qui a recours au Coran pour parler de Jésus devrait donc se montrer très prudent⁴⁴. Il est sans doute préférable de souligner la discontinuité que la continuité, les visions du monde chrétienne et islamique étant radicalement différentes. Déclarer simplement, comme le fait Lausanne 1995, que les chrétiens doivent aider les musulmans à « voir le texte biblique sous la surface du Coran », c'est aussi le christianiser. Les méthodes apologétiques comme Camel essayent de présenter le Jésus islamique comme l'« Esprit de Dieu » ou la « Parole de Dieu » tels que le Coran en parle. Il faut faire très attention, car les musulmans eux-mêmes nient que ces expressions aient le moindre rapport avec la divinité du Christ, ou la doctrine biblique du *Logos*.

4. Fouad Accad et Camel estiment utile de construire un pont entre le Coran et la Bible. Mais l'image même du pont implique une certaine permanence. Les ponts peuvent être utiles en tant que communication temporaire, mais il y a toujours le danger que

⁴³ Bassam M. Madany, « The Missiology of Kamil Abdul Messiah : A Syrian Convert from Islam to Christianity ».

En ligne : www.answering-islam.org/authors/madany/kamil_jessup.html.

⁴⁴ Cf. Samuel P. Schlorff, « The Hermeneutical Crisis in Muslim Evangelization », *Evangelical Missions Quarterly*, 16, n° 3, juillet 1980.

les ponts soient à double voie. L'histoire montre de nombreux exemples de musulmans utilisant de manière stratégique les données bibliques pour convaincre les chrétiens de la véracité de l'islam. Il ne peut y avoir aucun socle commun permanent entre la lumière et les ténèbres. Par conséquent, l'image du pont n'est probablement pas appropriée. Celle du « tremplin », utilisée par Lausanne 1995, est plus judicieuse du fait qu'elle n'implique pas de lien permanent.

5. Nous avons observé que la méthode Camel et, dans une certaine mesure, le comité de Lausanne suggéraient que, parce que des textes non bibliques étaient cités dans la Bible, l'utilisation et le contenu de ces textes étaient approuvés. Si on lit la Bible de manière superficielle, on pourrait avoir cette impression. Mais l'apôtre Paul à l'Aréopage d'Athènes ne se contente pas de citer des auteurs païens, il s'inscrit dans une polémique plus large contre les idoles, telle qu'on la trouve en particulier dans le livre d'Ésaïe. Prier avec Camel que les yeux de celui qui lit le Coran s'ouvrent et qu'il comprenne la vérité revient à nier l'idée biblique et historiquement chrétienne selon laquelle seule la Bible est la fontaine de toute vérité, et que seul le Saint-Esprit de vérité peut ouvrir les yeux obscurcis par le péché sur les vérités bibliques et sur Jésus qui est la vérité personnifiée.

6. Timothy Tennent estime que tout texte non biblique devrait être « dégagé de son contexte original et clairement réorienté dans un contexte christocentrique »⁴⁵. Il dit également que les affirmations bibliques « que le Coran a insérées dans son texte sans déformation » restent « dignes de confiance et vraies »⁴⁶. Bien que l'idée soit séduisante, Tennent semble oublier que, dans le cas du Coran, toutes les données bibliques ont été « cooptées » pour appuyer le ministère prophétique de Mahomet. Ainsi, la naissance virginale dans le Coran n'est pas aussi anodine qu'il y

⁴⁵ Timothy Tennent, *Theology in the Context of World Christianity : How the Global Church Is Influencing the Way We Think About and Discuss Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 2007, p. 71-72.

⁴⁶ Tennent, « Can Hindu Scriptures Serve as a 'Tutor' to Christ ? », p. 1081.

paraît. Tout d'abord, c'était une stratégie apologétique pour gagner les chrétiens de Najran à l'islam à l'époque de Mahomet. Ensuite, c'était pour montrer que Maryam, la mère d'Issa, était une femme musulmane chaste et exemplaire. Par conséquent, la naissance virginale islamique est un récit biblique qui a été détourné de son sens premier et retravaillé pour servir les intérêts de l'islam. Ce n'est pas la même démarche que celle de Paul qui cite Épiménide et Aratos en Actes 17 et les réinterprète de manière christocentrique. Tennent commet la même erreur que Camel en supposant qu'au sein de la constellation islamique niant l'affirmation biblique du Dieu trinitaire on peut trouver des vérités pures et non déformées. Cela ne tient pas compte du fait que le texte du Coran fait partie d'une vision islamique du monde bien plus large.

Conclusion

Dans son désir de communiquer avec les musulmans, la méthode Camel a construit un pont à partir du Coran, un pont qu'elle a poussé trop loin. Elle a fondé sa démarche sur le présupposé erroné que l'homme naturel peut saisir les vérités spirituelles par des moyens naturels et que son système de raisonnement est plus ou moins épargné par la chute. En fait, elle affirme que les cendres de la « lumière naturelle » peuvent se transformer en flammes par la raison, la logique et les bonnes informations.

Ensuite, Camel s'appuie sur une idée qui n'est pas très éloignée de l'affirmation suivante du catholique romain Louis Massignon : « Si un musulman suivait les incitations de son âme jusqu'au bout, il viendrait au Christ. »⁴⁷ Dans le cas de Camel, on pourrait l'exprimer ainsi : « Si un musulman suivait jusqu'au bout les lectures du Coran proposées par la méthode Camel, il

⁴⁷ Jean Daniélou, *The Salvation of the Nations*, trad. Angeline Bouchard, Notre Dame, Notre Dame University Press, 1962, p. 30-31. Titre original : *Le mystère du salut des nations*, Paris, Seuil, 1946.

viendrait au Christ. » Cette idée sur laquelle est fondée la méthode est erronée, car elle attribue le même statut au Coran qu'au « Saint-Esprit parlant par l'Écriture ».

Concernant l'utilisation du Coran, le chrétien doit maintenir en tension l'idée selon laquelle rien n'échappe à la souveraineté de Dieu, pas même l'islam et le Coran, et le fait que les « fils de la désobéissance », c'est-à-dire tous ceux qui ne sont pas en Christ, produisent néanmoins des textes qui peuvent refléter certains aspects de la révélation générale. Aussi nobles et édifiants que ces textes puissent paraître, ils reflètent cependant l'ignorance de l'humanité déchue ou, comme le dit Jean Calvin, même « s'il y a encore quelques petites flammes [...] cette clarté est masquée par une telle couche d'ignorance qu'elle ne peut montrer son efficacité »⁴⁸.

⁴⁸ *IC* II.ii.12, p. 214.

***Unio cum Christo* (2017/1)**

« Luther et la Réforme »

Téléchargez gratuitement ce numéro spécial sur uniocc.com

Articles par Garry Williams, Carl Trueman, Robert Kolb, Peter Lillback, Michael Haykin, Hans Schwarz, Greg Beale, Yannick Imbert et autres

Unio cum Christo est une revue internationale en anglais
publiée par Westminster Theological Seminary Philadelphia et
Evangelical Reformed Seminary, Jakarta

LA FORME LITURGIQUE DU CULTE RÉFORMÉ

Paul WELLS¹

Lorsqu'une conférence se termine par un temps liturgique, cela ne suscite pas d'enthousiasme. Pourquoi ? Parce que d'autres formes d'adoration nous attirent davantage, l'esprit du siècle nous ayant subtilement gagnés. Comme le dit Terry Johnson, du début du XX^e siècle jusqu'aux années 1960, les évangéliques ont perdu de vue la tradition protestante, qui remonte à l'Église ancienne en passant par les réformateurs, et, de ce fait, la culture liturgique de l'Église². Depuis lors, l'influence de la culture populaire et l'essor des Églises orientées vers les personnes en recherche ont suscité un bouleversement du culte. Nos prédécesseurs auraient beaucoup de difficulté à considérer nombre des Églises d'aujourd'hui comme le peuple de Dieu rassemblé pour lui rendre *un saint culte*, expression étrangère au postmodernisme.

La liturgie est généralement comprise comme une forme de culte prescrite, comme c'est le cas dans la liturgie de Chrysostome, le *Livre de la prière commune*, ou dans les formulaires utilisés dans la célébration de la liturgie romaine. Le mot « liturgie » vient du grec *leitourgia*, qui désigne un service rendu à la communauté (manifestation artistique, sportive ou militaire). Dans La Septante, ce terme est appliqué au service des prêtres et des lévites dans le temple. John Owen soutenait que ces cé-

¹ Paul Wells est professeur émérite de la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence. Ce texte est celui de la conférence qu'il a faite le 3 septembre 2015 lors de la Rutherford House Dogmatics Conference. Traduction Jean-Philippe Bru.

² Terry L. Johnson, *Worshipping with Calvin*, Darlington, Evangelical Press, 2014, p. 244.

rémonies étaient des ombres charnelles des choses à venir, remplacées, dans le Nouveau Testament, par la liberté de l'Esprit³. Cette association de la liturgie avec les ombres juives permettait à Owen de dire que la liturgie était un arrangement temporaire. Bien que les apôtres aient, à juste titre, renoncé à ces ombres, la papauté est revenue au judaïsme avec ses cérémonies et ses traditions non bibliques. Cette argumentation ne présage rien de bon pour la liturgie dans un contexte non conformiste. La question que de nombreux réformés se posent n'est pas de savoir quelle est la forme de la liturgie, mais de savoir s'il doit y avoir, dans le culte, une quelconque liturgie, considérée comme une obligation envers Dieu.

Comme on pouvait s'y attendre, les discussions sur la forme du culte public ou la liturgie se transforment souvent en un face-à-face entre les avocats de la structure (l'institution), qui souhaitent maintenir sa forme en accord avec la tradition (comme des gardiens), et les défenseurs de la liberté (l'événement) pour qui (comme des aventuriers) la spontanéité est essentielle. De plus, dire que « les évangéliques ne se préoccupent pas des détails formels de l'adoration liturgique » est un euphémisme⁴. Le mot « liturgie » fait frémir la plupart d'entre eux à cause de l'influence d'Owen qui affirmait que « toutes les liturgies, en tant que telles, sont de faux cultes [...] qui s'opposent aux dons promis par le Christ et à l'Esprit de Dieu »⁵. La liturgie est associée à une spiritualité morte et à des restes d'anglicanisme.

Mais, bien que beaucoup prétendent que « leur Église n'a aucune liturgie », il n'en reste pas moins qu'il y en a toujours une, plus ou moins implicite, composée de moments culturels, souvent animés par des solistes. Cette forme de liturgie que Gerald Bray appelle « *the hymn sandwich pattern* » (chant,

³ John Owen, *Works*, 16, "Discourse on Liturgies", chap. 1.

⁴ James I. Packer, *Among God's Giants*, Eastbourne, Kingsway, 1991, p. 324.

⁵ *Ibid.*, p. 328. Aucune référence indiquée.

prière, chant, lecture, chant...) ⁶ s'est récemment transformée en adoration « *burger* » avec un petit message pour tenir l'ensemble. Comme on pouvait s'y attendre, le résultat est un culte amorphe, agrémenté de chants de qualité douteuse s'il n'est pas sauvé par des conducteurs de louange vedettes qui animent le spectacle. En un sens, on ne peut pas échapper à la liturgie sous une forme ou sous une autre. Il est toutefois permis de se demander si le culte contemporain a quelque chose à voir avec ce que le culte divin devrait être. Après que la maison liturgie fut nettoyée, d'autres démons, pires que les précédents, sont venus s'y installer et son état pourrait bien avoir empiré.

Derrière ces remarques générales se cachent des questions sérieuses comme celles-ci : le Dieu que nous prétendons adorer approuve-t-il ce que nous faisons en son nom ? Lorsque l'objectif du culte est que chacun se sente bien, ne s'expose-t-on pas à des formes subtiles de blasphème ? ⁷

La liturgie devient donc un réel dilemme pastoral, un exercice d'équilibre entre ce que la Bible prescrit et ce que le public demande, parfois pour satisfaire les jeunes.

Dans le cadre de la tradition réformée, les questions liturgiques sont traditionnellement d'une autre nature que celles qui sont évoquées plus haut et portent souvent sur la relation entre le principe dit régulateur ou scripturaire et les *adiaphora* (des choses qui ne sont ni commandées, ni interdites par l'Écriture). Il y a, d'un côté, ceux qui brandissent le principe régulateur avec l'assurance de Goliath et, de l'autre, ceux qui sont à l'aise avec une plus grande flexibilité liturgique. Cela revient à se demander, en fin de compte, comment l'Écriture fonctionne ⁸.

⁶ Gerald Bray, *God is Love. A Biblical and Systematic Theology*, Wheaton, Crossway, 2012, p. 710.

⁷ Johnson, *Worshipping with Calvin*, p. 75ss.

⁸ Daniel R. Hyde commente ainsi la référence au principe régulateur : « Il devient de plus en plus courant, dans les milieux réformés conservateurs et traditionnels,

Les formes de cérémonie et de liturgie qui ne sont pas explicitement autorisées par l'Écriture sont-elles légitimes dès lors que celle-ci ne les interdit pas ? Quelle incidence notre réponse a-t-elle sur la forme de la liturgie réformée ? Ces questions ont été soulevées dès le début de la Réforme. Si l'Écriture est l'autorité finale, dans quel sens est-elle la seule autorité ? Luther a encouragé la musique dans les Églises parce qu'il ne voyait aucune règle scripturaire s'y opposant, tandis que Zwingli a enlevé l'orgue de l'Église de Zurich parce qu'il ne trouvait aucune justification biblique à l'utilisation d'instruments de musique dans le culte chrétien⁹. Plus tard, pour les mêmes raisons, les fleurs ont été bannies de certains lieux de culte ! Aujourd'hui, ceux qui veulent introduire le théâtre et la danse dans le culte affirment que rien dans l'Écriture ne l'interdit.

Dans notre tentative pour expliquer la forme de la liturgie réformée, nous nous efforcerons de respecter le principe régulateur mais pas, cependant, comme Owen l'a fait. Nous proposons de considérer, premièrement, le principe régulateur comme fondement ; deuxièmement, l'alliance et comment elle pourrait structurer une liturgie réformée ; troisièmement, les éléments de la liturgie comme invitation divine et réponse humaine dans le culte ; et, enfin, quelques avantages de la liturgie dans la vie chrétienne.

1. Le devoir et la manière d'adorer

« Nous adorons Dieu parce que Dieu nous a créés pour l'adorer. L'adoration est au centre de notre existence, au cœur

d'attribuer l'expression « principe régulateur du culte » à John Murray. » Hyde présente les contributions récentes au débat dans “The fire that kindleth all our sacrifices to God”. Owen and the work of the Holy Spirit in Prayer”, *The Ashgate Research Companion to John Owen's Theology*, sous dir. Mark Jones, Kelly M. Kopic, Farnham, Ashgate Publ., 2012, p. 251, n. 10.

⁹ Mark A. Noll, *Turning Points*, Grand Rapids, Baker Books, 1998, p. 193.

de la raison de notre existence », dit Hughes Oliphant Old¹⁰. Si l'adoration est notre devoir, la manière d'adorer Dieu n'a pas été laissée à la liberté de l'invention humaine ; elle est régie par la révélation de Dieu dans l'Écriture. Nous nous proposons d'examiner trois théologiens qui, au sein de la tradition réformée, ont réfléchi, à la lumière du principe dit régulateur ou principe scripturaire, sur le devoir et la manière d'adorer et sur les questions liturgiques.

1) *Jean Calvin*

Le principe régulateur n'est pas une invention puritaine ; il remonte à Calvin et a été adopté par les Églises réformées dans leurs confessions et leurs catéchismes¹¹. Pour la conception réformée, l'Écriture elle-même doit servir de règle pour le gouvernement de l'Église et pour le culte, à la différence des conceptions luthérienne et anglicane pour lesquelles ce qui n'est pas interdit dans la Parole de Dieu peut être autorisé dans le culte¹². Les cérémonies cultuelles sont donc indifférentes (des *adiaphora*). La conception réformée, en revanche, affirme que seul ce qui est prescrit par la Parole de Dieu peut être utilisé dans le culte. Elle considère que l'Écriture est unique et que son autorité, sa suffisance et sa clarté régissent le culte divin. Le principe régulateur est sous-entendu dans la description que fait Calvin de la vraie religion comme « une foi conjointe à une vive crainte de Dieu, crainte pleine de révérence spontanée,

¹⁰ Hughes Oliphant Old, *Worship Reformed According to Scripture*, revised and expanded edition, Louisville, Westminster John Knox Press, 2002, chap. 1.

¹¹ William Young, *The Puritan Regulative Principle of the Church*. Initialement publié sous la forme d'une série dans *The Blue Banner Faith and Life*, vol. 14, n° 2, avril-juin 1959, vol. 16, n° 1, janvier-mars 1961, et "The Puritan Principle of Worship", in *Puritan Papers*, I : 1956-1959, ed. D. Martyn Lloyd-Jones, Phillipsburg, P&R Publishing, 2000, p. 141-153.

¹² Parfois appelé principe normatif par contraste avec le principe régulateur, alors que le principe romain est appelé « le principe inventif ». J'ignore qui a inventé ces termes.

accompagnée d'un service volontaire et conforme à la Loi de Dieu »¹³.

Loin d'être une camisole restrictive, le principe régulateur sert de fondement pour se garder des traditions humaines, d'une Église autoritaire et de l'irrégion inhérente à l'esprit humain qui engendre les superstitions¹⁴. Il défend la loi divine contre les manifestations bipolaires de l'antinomisme. Le principe scripturaire, fondé sur la révélation divine, est, en fait, la seule façon de protéger la liberté de conscience, dans le culte et ailleurs, contre le *légalisme*, les autorités humaines qui ajoutent à l'Écriture, et contre l'*anarchie*, qui ignore la vérité objective de l'Écriture et la remplace par la subjectivité des idées et des désirs humains¹⁵. Le *légalisme* et l'*anarchie* sont tous deux des produits dérivés de l'antinomisme, qui est la source de l'hérésie consistant à rejeter Dieu et sa révélation. L'un comme l'autre ont été identifiés, par Calvin et les puritains, comme des manifestations du culte produit par la volonté de l'homme, de la religion autonome, de la pensée humaine dirigée contre Dieu¹⁶. Si, à leur époque, l'opposition au principe régulateur est venue d'une Église autoritaire à Rome ou de l'Acte d'uniformité en Angleterre (1662), aujourd'hui, elle vient, probablement, davantage de la culture médiatique autoritaire de l'individualisme

¹³ IRC, I, II, 2.

¹⁴ *Ibid.*, II, VIII, 17, sur le deuxième commandement. Dans son étude sur les saints et les martyrs, *Why Can the Dead Do Such Great Things ?* (Princeton University Press, 2013), Robert Bartlett souligne que dans le contexte des religions du monde « seuls, les protestants européens et leurs descendants dans le reste du monde se sont réellement détournés des saints » (p. 637). C'est, sans aucun doute, un fruit du principe régulateur dans le culte.

¹⁵ Ce sont des manifestations extérieures du rationalisme et du mysticisme critiqués par B.B. Warfield et du rationalisme et de l'irrationalisme critiqués par C. van Til en tant qu'ennemis du théisme chrétien.

¹⁶ William Ames, *The Marrow of Theology*, Grand Rapids, Baker, 1997, p. 288, oppose le culte institué et le culte produit par la volonté humaine, inventé par les hommes et illicite. La superstition est un excès de religion par addition. Le culte institué est le moyen ordonné par la volonté de Dieu pour enrichir le culte naturel et est entièrement établi dans le deuxième commandement. Cf. James Bannerman, *The Church of Christ*, I, Edinburgh, 1869, p. 324, 327.

subjectif. Mais, comme Calvin nous le rappelle, « il ne faut rechercher chez les êtres humains comment bien servir Dieu, puisque lui-même nous a fidèlement et clairement appris comment nous devons le faire »¹⁷.

Le principe régulateur n'est toutefois « en aucune manière facile à appliquer »¹⁸, comme les développements ultérieurs de la théologie réformée – dont les travaux de l'Assemblée de Westminster – l'illustrent amplement. Dans ce contexte, il a été courant d'opposer Calvin et les calvinistes¹⁹, et le contraste dans le domaine de la forme liturgique est inévitable. Dans *La forme des prières et chants ecclésiastiques, avec la manière d'administrer les sacrements et consacrer le mariage selon la coutume de l'Église ancienne*, 1542²⁰, la référence à l'Église ancienne révèle la main de Calvin. Dans la liturgie de Calvin, les réponses de l'assemblée jouent un rôle, des textes fixes sont présents, comme la confession des péchés, ainsi que des prières fixes comme le Notre Père. Calvin respectait aussi le Symbole des Apôtres, clairement critiqué par certains puritains. Même l'agenouillement n'est pas rejeté. On se demande si Calvin, s'il avait réagi de manière plus détaillée, aurait considéré le *Livre de la prière commune* comme un « livre imparfait, tiré du fumier papiste du livre de messe, rempli d'abominations »²¹. Dans sa liturgie, il était influencé par Bucer et Zwingli, mais aussi par Farel, qui avait publié la première liturgie réformée française à Neuchâtel en 1553, et l'avait introduite à Genève en 1537. Dans

¹⁷ IRC, IV, x, 8.

¹⁸ John R. de Witt, "The Form of Church Government", in *To Enjoy and Glorify God. A Commemoration of the 350th Anniversary of Westminster Assembly*, ed. John L. Carson and David W. Hall, Edinburgh, Banner of Truth Trust, 1994, p. 166.

¹⁹ Hyde, *art. cit.*, p. 251, n. 11-13.

²⁰ Calvin, *Opera*, VI, p. 161-210.

²¹ Hyde, *art. cit.*, p. 255. Calvin disait avec modération que le second *Livre de prière* edwardien de 1552 contenait *multas tolerabiles ineptias* (Packer, *Among God's Giants*, p. 326). Calvin aurait également désapprouvé la critique faite par les puritains indépendants comme étant « un vieux et mauvais rafistolage ». James H. Nichols, *Corporate Worship in the Reformed Tradition*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1965, p. 105.

le culte dominical ordinaire, elle comprenait une prière générale, le Décalogue, la confession des péchés, le Notre Père, le Symbole des Apôtres, une exhortation finale et la bénédiction. Calvin ne voyait aucune contradiction entre ces éléments et une droite adoration de Dieu ou le principe scripturaire, même si on pourrait penser, à la lumière du débat ultérieur, qu'il était plus proche du principe normatif que du principe régulateur²².

2) *John Owen*

Avec John Owen, les choses se développèrent dans une autre direction et le ton est différent dans ses nombreux écrits contre la liturgie²³. On a l'impression que les objections d'Owen à la liturgie ne se rapportent pas formellement, au départ, au principe régulateur, mais découlent principalement de considérations matérielles et, en particulier, de sa doctrine du Saint-Esprit : « Il faut choisir entre Christ et l'Antichrist, entre l'adoration de Dieu ou celle des idoles, entre l'effusion de l'Esprit de Dieu dans son culte ou toutes sortes de superstitions imposées. »²⁴ Owen pensait que les liturgies étaient la meilleure arme de Satan pour neutraliser les dons et les grâces de Dieu, la communion avec l'Esprit et la direction du culte par le Christ, car être touché par l'Esprit, c'est être conduit par le Christ. Les liturgies poussent à négliger les dons de l'Esprit et à s'appuyer sur « une forme ennuyeuse de culte, composée de lectures et ne nécessitant aucun don particulier du Saint-Esprit chez le pas-

²² Comme certaines critiques à l'encontre des écrits de John Frame sur le culte (*Worship in Spirit and Truth* and *Contemporary Worship Music*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 2012) l'ont récemment affirmé. Voir *The Regulative Principle of Worship. A report adopted by the Association of Reformed Baptist Churches of America*, March 8, 2001.

²³ Cf. Nichols, *Corporate Worship in the Reformed Tradition*, chap. V, sur le puritanisme et le mouvement antiliturgique.

²⁴ Owen, *Works*, 9, p. 402, cité par Hyde, *art. cit.*, p. 252, n. 21. Dans une étude plus détaillée, les remarques d'Owen sur la liturgie auraient été replacées dans le contexte de sa théologie des appropriations trinitaires. On rend un culte au Dieu trinitaire par l'entremise des personnes : le Père, péché et confession ; le Fils, pardon et union ; l'Esprit, communion.

teur »²⁵. L'approche d'Owen est nuancée et montre une certaine tolérance, en particulier dans la pratique de la prière, comparée, par exemple, à celle de John Bunyan ; ce qui est inacceptable, ce n'est pas de lire une prière ou de la composer à l'avance, mais d'imposer une forme prescrite invariable qui doit être utilisée *ne varietur*²⁶. Comme chez Calvin, la simplicité et la spiritualité sont opposées à la foule des cérémonies romaines.

3) *James Bannerman*

Enfin, un autre cas peut être ajouté pour faire un triptyque. Au XIX^e siècle, le théologien écossais James Bannerman, écrivant sur le culte public, affirma que le devoir d'adoration était ordonné par l'Écriture. Ce devoir est naturel, tous étant appelés à adorer Dieu ; l'ordre public du culte est plus particulièrement institué dans l'Écriture, de même que la manière d'adorer²⁷. Si le chemin vers Dieu est fermé pour l'homme pécheur, les conditions et la manière d'entrer dans sa présence doivent être dictées par Dieu lui-même et indiquées dans ce qui est expressément ordonné dans l'Écriture, ce qui limite le pouvoir de l'Église sur la conscience²⁸. Le Christ a indiqué les doctrines et les institutions réglant l'adoration humaine ; les ajouts ne sont pas légitimes. L'Église n'a donc pas une fonction magistérielle ou inventive ; elle a une fonction ministérielle. « Le culte public a été positivement institué et prescrit pour que des pécheurs puissent s'approcher de Dieu et être en communion avec lui. »²⁹ Toutefois, Bannerman poursuit en ajoutant une distinction entre les questions culturelles qui sont *in sacris* et celles qui sont

²⁵ Hyde, *art. cit.*, p. 258.

²⁶ Iain H. Murray, "On the Directory for Public Worship", p. 185-189, in *To Enjoy and Glorify God*, indique que le souci des théologiens de Westminster n'était pas les prières fixes ou les prières spontanées ; il était de prier d'une manière qui soit biblique, réfléchie et édifiante. Cf. aussi Nichols, *Corporate Worship in the Reformed Tradition*, p. 98-105.

²⁷ Bannerman, *The Church of Christ*, I, p. 340-343.

²⁸ Cf. *Confession de foi de Westminster*, Kerygma, Aix-en-Provence, 1988, XX, 2.

²⁹ Bannerman, *The Church of Christ*, I, p. 348.

circa sacra. Les premières concernent les cérémonies et les institutions *dans* le culte que nous devons rendre à Dieu, sur lesquelles l'Église n'a aucun pouvoir et qu'elle est appelée à administrer, selon ce que le Christ a ordonné dans l'Écriture, sous son autorité. Les secondes sont les questions que l'Église se pose *au sujet du culte* ; à cet égard, l'Église agit à des époques particulières et en différentes situations de manière à ce que « tout se fasse convenablement et dans l'ordre », selon la règle de 1 Corinthiens 14.33, 40. La lumière naturelle et la raison, les lois et les coutumes humaines sont ainsi respectées. De même, ce qui n'est pas « expressément consigné dans l'Écriture » peut « en être déduit comme une bonne et nécessaire conséquence »³⁰. L'Église n'a aucun pouvoir dans le premier domaine, mais elle a des pouvoirs discrétionnaires dans le second.

Bannerman admet que cette distinction suscite la difficulté de tracer « la frontière entre les choses que l'Église a la compétence de régler dans les circonstances de son culte et celles qui sont expressément commandées et qu'elle n'a pas la compétence de régler »³¹. Cela semble impliquer qu'en ce qui concerne la forme de la liturgie, il est possible, dans une perspective réformée, de prendre en compte la situation humaine et les besoins liés à des circonstances et à une culture particulières, sans compromettre la conformité au principe régulateur³². Cela implique aussi qu'il y a formellement une place dans la liturgie pour une réponse humaine dans la confession, la prière et la louange, dans la mesure où le culte *circa sacra* ne s'oppose ni

³⁰ *Confession de foi de Westminster*, I, 6.

³¹ Bannerman, *The Church of Christ*, p. 354, fait référence à trois critères permettant de distinguer entre *in sacris* et *circa sacris*, décrits par George Gillespie dans *Dispute Against the English-Popish Ceremonies Obtruded upon the Church of Scotland* (1637). Les cérémonies et les circonstances sont distinguées comme suit : i) les circonstances n'appartiennent pas à l'essence du culte ; ii) les circonstances ne sont pas directement déterminables par l'Écriture ; iii) l'Église gère les circonstances mais pas les éléments du culte. Il est clair que d'autres considérations pourraient être ajoutées.

³² Je ne dis pas que Bannerman l'aurait vu lui-même de cette manière.

n'ajoute à la vérité révélée dans l'Écriture ou aux principes établis pour un culte convenable. À la lumière de ces facteurs, il semble possible de dire que la forme de culte proposée par Calvin, comprenant des réponses, respecte le principe régulateur tout autant que celle d'Owen, malgré les apparences contraires. Dans les deux cas, le principe régulateur serait bafoué si le principe scripturaire était enfreint dans la manière dont Dieu est adoré ou dans le contenu du culte.

Cela conduit à une autre question qui devrait nous intéresser concernant le culte réformé, à savoir que le culte implique deux acteurs, Dieu et l'homme, une invitation et une réponse, ce qui est également la structure formelle des alliances dans l'histoire du salut. Cela soulève d'autres questions. Est-il légitime d'appliquer le principe régulateur de telle manière que la réponse et la participation de l'assemblée sont éliminées du culte ? Cela n'établit-il pas une nouvelle forme de prêtrise, le pasteur-enseignant devenant le seul acteur du culte, avec pour conséquence ce que Nicholas Wolterstorff appelait « la tragédie de la liturgie dans le protestantisme » ?³³

2. Le culte réformé comme culte allianciel

Ce qui se passe le dimanche dans un lieu de culte n'est pas l'utilisation d'un bâtiment par tel ou tel prédicateur pour y faire ce qui lui convient, mais c'est très clairement un rassemblement de la communauté dans son assemblée légitime³⁴.

Cette assemblée est convoquée par le Seigneur et est donc « le rassemblement de nous-mêmes » (Hé 10.25) pour rencon-

³³ Nicholas Wolterstorff, *Justice et paix s'embrassent*, Genève, Labor et Fides, 1988, chap. 12. Cf. les commentaires d'Abraham Kuyper sur l'Église devenant une salle de conférence au lieu de l'assemblée des croyants (*Our Worship*, Grand Rapids, Eerdmans, 2009, p. 15, 189).

³⁴ Kuyper, *Our Worship*, p. 6, 8.

trer notre Dieu et lui rendre un culte en tant que communauté réconciliée³⁵. En tant que Sauveur, le Seigneur appelle à l'adoration et, quand son peuple s'approche pour le rencontrer, il laisse le monde derrière lui. « Tout péché, toute activité dans un monde pécheur, toutes les conséquences de péchés antérieurs, tout l'impact sur notre cœur d'un monde démoniaque niant Dieu, tout cela nous *sépare* de Dieu et laisse un espace vide entre Dieu et notre âme », mais cela disparaît dans la présence bouleversante de celui qui nous appelle. Le culte est donc « un rassemblement de la communauté du Christ, afin de rencontrer ensemble l'Être éternel », et non une réunion visant la propagande, l'évangélisation ou le divertissement³⁶. L'appel de Dieu et sa présence façonnent le culte, la liturgie de l'assemblée. Comme l'a dit Abraham Kuyper : « Toute liturgie est fondée sur l'idée selon laquelle l'Église a autorité sur le ministre et non le ministre sur l'Église en ce qui concerne la manière dont notre culte sera pratiqué dans les rassemblements des croyants. »³⁷ Comment donc l'appel et la présence de Dieu sont-ils régulateurs du culte alliancier ?

Les alliances bibliques sont fondées sur l'appel divin, l'invitation de Dieu, des stipulations et des promesses, et la réponse humaine dans l'alliance : serments et promesses fermes de la part de Dieu et sérieuses obligations de notre part³⁸. « Les diverses alliances bibliques comprennent l'auto-obligation de Dieu (grâce) comme premier mouvement nécessaire, et une obligation que Dieu impose aux êtres humains, qui leur apportera bénédiction en cas de bonne conduite. »³⁹ Cette structure a de profondes implications pour toute la vie humaine, en particulier

³⁵ *Ibid.*, p. 9-10, 13, 16.

³⁶ *Ibid.*, p. 14, 15.

³⁷ *Ibid.*, p. 6.

³⁸ Deutéronome 10.10-22. Cf. Ames, *The Marrow of Theology*, p. 278-279. Les mots « pour toi-même » dans les commandements et dans l'Ancien Testament impliquent la réciprocité de l'alliance.

³⁹ William J. Dumbrell, *Covenant and Creation*, Milton Keynes, Paternoster, 2013, p. 2.

pour le culte puisque c'est là que nous rencontrons Dieu, notre Créateur et Sauveur, d'une manière fondamentale.

Le culte divin, dans une perspective chrétienne, est une rencontre joyeuse, alliancielle et publique avec le Seigneur ressuscité. C'est le Seigneur lui-même qui nous appelle dans sa présence et, à la fin, nous accorde sa bénédiction ; ce qui se passe entre ces deux moments est une activité culturelle alliancielle. Celle-ci prend la forme de la liturgie qui exprime les structures de base, l'ordre et la nature de la relation entre Dieu et son peuple. Dans un contexte réformé, la forme du culte répète l'histoire de la rédemption, son fondement messianique et reflète l'ordre du salut⁴⁰. Elle tourne nos regards vers le ciel, *sursum corda*, parce que notre autel n'est pas sur la terre, mais dans le ciel, où le grand-prêtre nous représente et nous reçoit. « Il n'est pas nécessaire d'apporter un autre sacrifice, parce que le sacrifice du Christ est *parfait*. Non seulement le péché a été entièrement expié, mais le Christ nous a également obtenu une justice et une sainteté parfaites. Et le seul sacrifice qui demeure est notre propre abandon à la mort par notre acte de foi *parfaite*. »⁴¹ Par la foi, nous sommes unis au Seigneur ressuscité dont la vie d'obéissance a scellé la nouvelle alliance pour nous.

Comment pouvons-nous donc décrire la fonction culturellement structurante de l'alliance ? De nombreux exemples bibliques pourraient être utilisés pour illustrer le principe, mais, ici, nous préférons suivre une suggestion faite par le théologien réformé suisse Jean-Jacques von Allmen⁴². L'ordre du salut dans le cadre de l'alliance peut être décrit comme étant structuré d'une manière *sacramentelle* et *sacrificielle*, Dieu nous appelant en Christ à nous présenter nous-mêmes en sacrifices vivants à son service (*logikèn latreian*, Rm 12.1). Dans le culte,

⁴⁰ Von Allmen, *Célébrer le salut*, p. 12-36.

⁴¹ Kuyper, *Our Worship*, p. 22, et sur l'autel, p. 20-23.

⁴² Dans ses livres : *Une réforme dans l'Église*, Gremloux, Duculot, 1971, p. 13-16, et *Célébrer le salut*, Labor et Fides/Cerf, Genève/Paris, 1984, p. 46-50.

nous rencontrons le Seigneur et son salut, et nous répondons à cet appel⁴³. Ceux qui ont reçu le don du Saint-Esprit le jour de Pentecôte sont devenus une communauté fondée sur l'enseignement des apôtres, la fraction du pain et les prières (Ac 2.42 ; 20.7). Le Seigneur rassemble régulièrement son peuple pour renouveler son alliance avec lui. Le culte a donc un double aspect : il est *sacramental* (Dieu proclame le mystère divin du salut) et *sacrificiel* (nous *offrons* au Seigneur notre service obéissant). Von Allmen comprend ces termes dans le sens proposé par Mélanchthon dans son *Apology for the Confession of Augsburg* : « Les théologiens ont à juste titre coutume de distinguer le sacrement et le sacrifice [...] Un sacrement, c'est une cérémonie ou une œuvre dans laquelle *Dieu* réalise pour nous ce qu'offre la promesse jointe à la cérémonie [...] En revanche, un sacrifice est une cérémonie ou une œuvre que *nous* rendons à Dieu, pour l'honorer. »⁴⁴ Pour le dire autrement, la forme liturgique du culte et son contenu sont structurés par ces deux éléments complémentaires, qui pourraient être appelés plus simplement le don et la gratitude.

Von Allmen estime que cette distinction peut « être appliquée aussi à l'Église qui est tout ensemble sacrement et sacrifice, grâce et action de grâce, don de Dieu et obéissance de l'homme »⁴⁵. A partir de ces deux aspects de l'alliance, l'acte divin et la réponse humaine, on peut tenter de décrire une forme liturgique possible du culte chrétien. L'action divine et la réponse humaine sont conjointes de telle manière que Dieu se fait

⁴³ Von Allmen, *Célébrer le salut*, p. 47-50, parle de la nuptialité de la rencontre avec le Christ qui révèle ce qu'est l'Église en tant qu'épouse du Christ.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 46-47, et *Une réforme*, p. 13, citant Mélanchthon, *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1930, p. 354. Le langage du sacrement et du sacrifice a très souvent été utilisé dans le débat sur l'eucharistie. Cf. Daniel Brevint, *The Christian Sacrament and Sacrifice* (1673, dont John Wesley a présenté une version abrégée qui a eu une grande influence sur le méthodisme : <http://anglicanhistory.org/england/brevint> (consulté le 15/08/2015).

⁴⁵ Von Allmen, *Une réforme*, p. 13.

connaître à nous et est entendu par nous, et nous confessons qu'il est Dieu et nous lui exprimons notre allégeance.

Il peut difficilement échapper à notre attention que la réciprocité du sacrement et du sacrifice est présente dans la théologie et le langage catholiques romains de post-Vatican II. Le *Catéchisme de l'Église catholique* déclare : « *L'eucharistie est également le sacrifice de l'Église*. L'Église, qui est le Corps du Christ, participe à l'offrande de son Chef. Avec Lui, elle est offerte elle-même tout entière. Elle s'unit à son intercession auprès du Père pour tous les hommes. Dans l'eucharistie, le sacrifice du Christ devient aussi le sacrifice des membres de son Corps. La vie des fidèles, leur louange, leur souffrance, leur prière, leur travail sont unis à ceux du Christ et à sa totale offrande, et acquièrent ainsi une valeur nouvelle. Le sacrifice du Christ présent sur l'autel donne à toutes les générations de chrétiens la possibilité d'être unis à son offrande. »⁴⁶ Mais le problème, comme dans l'étude d'Eduard Schillebeeckx, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, est que le sacrement englutit le sacrifice, et le sacrifice lui-même devient sacramentel. Cela semble être le résultat de l'interprétation théandrique de Chalcédoine que fait Schillebeeckx : « Le Christ est Dieu d'une manière humaine, et homme d'une manière divine. En tant qu'homme, il vit sa vie divine dans et selon l'humanité. Tout ce qu'il fait comme homme est [...] acte de Dieu en manifestation humaine, traduction et transposition d'activité divine en activité humaine. »⁴⁷ Ainsi, Israël assume un rôle sacramentel dans le salut, le Christ devient le sacrement « primordial » de Dieu pour l'humanité, puisque « le Christ lui-même est l'Église, communauté invisible de grâce avec le Dieu vivant »⁴⁸ et l'Église devient donc sacrement du Christ ressuscité, la rencontre avec

⁴⁶ *Catéchisme de l'Église catholique*, Paris, Mame/Plon, 1992, p. 294, § 1368. Cf. Vatican II, *Lumen Gentium*, I, 13.

⁴⁷ Edward Schillebeeckx, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Cerf, Paris, 1960 (traduction française) et 1997 (1959 pour l'original), p. 22.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 21.

Dieu. Lorsque le sacrement engloutit le sacrifice, la réponse humaine consistant à offrir un culte à Dieu perd sa pleine humanité. L'hospitalité donnée et l'hospitalité reçue sont deux réalités distinctes.

Tout comme Dieu et l'homme existent l'un pour l'autre dans l'alliance, de même dans l'alliance le sacramentel et le sacrificiel sont faits l'un pour l'autre. L'élection et l'appel de Dieu sont sacramentels, *pour nous*, la réponse de l'homme est sacrificielle *pour Dieu*, à qui il rend grâces et obéit. Le sacramentel est prioritaire parce que, sans le salut et la présence de Dieu, le sacrificiel dégénère en un culte centré sur l'homme, un mantra, un cri de détresse ou de vaines offrandes superstitieuses. Le sacrement étant donné, le sacrifice devient louange pour la grâce reçue et sainte obéissance de consécration pour servir le Seigneur. Comme le déclare von Allmen, le kérygme, la cène et les commandements divins sont sacramentels ; la foi, l'espérance et l'obéissance dans l'amour sont des réponses sacrificielles à la grâce.

Cette structure implique que l'Église n'est pas libre d'inventer une liturgie en empilant ceci et cela comme les ingrédients du sandwich de Gerald Bray. L'Église n'invente pas, elle répond à l'appel de Dieu ; le sacrifice de l'Église provient de et est soutenu par le sacrement de l'Église, y compris la liturgie⁴⁹. Le culte n'est pas non plus en constante mutation, parce que les éléments sacramentels appartiennent au Seigneur et demeurent irréformables, *in sacris*, alors que les aspects sacrificiels du culte, *circa sacra*, sont réformables à la lumière d'une meilleure compréhension de l'Évangile dans la réponse humaine, de sa contextualisation dans différentes situations culturelles, et évoluent dans leur expression historique. Le culte peut donc prendre des formes différentes en différents endroits, mais les aspects sacramentels de l'Évangile sont les mêmes.

⁴⁹ Von Allmen, *Une réforme*, p. 14.

Nous croyons la même chose que les témoins et martyrs de l'Église ancienne, mais nous nous exprimons différemment⁵⁰.

Ces propositions pourraient sembler nous éloigner du principe régulateur et nous rapprocher d'une sorte de principe normatif dans le culte. Nous ne proposons rien de la sorte, mais plutôt la recherche d'une structure culturelle qui respecte la bipolarité de l'alliance et de la rencontre avec Dieu. Notre réponse alliancielle dans le culte et la liturgie doit être en harmonie avec le traité d'alliance, l'Écriture, même quand il s'agit d'une réponse spontanée. Cela signifie, par exemple, que si le chant des psaumes est la réponse idéale dans le domaine de la musique, ceux-ci ayant été donnés par Dieu lui-même à cette fin (Ep 5.19 ; Col 3.16), d'autres réponses ne sont pas illégitimes, comme les hymnes de composition humaine mais orthodoxes dans leur expression et fidèles à la révélation biblique. Si nos réponses chantées sont imprégnées de la Bible, elles sont légitimes⁵¹, et c'est notre responsabilité de ne pas chanter ni prier des contenus hérétiques.

Le peuple de Dieu est constamment appelé, dans son culte, à chercher une adéquation optimale entre le sacrificiel et le sacramentel, afin que Dieu soit adoré « en esprit et en vérité » (Jn 4.24). Dans le sacramentel, nous exprimons la catholicité de l'Église et, dans le sacrificiel, nous exprimons le fait que « l'Église corinthienne faisait les choses d'une autre manière que l'Église de Jérusalem »⁵². Mais comment et de quelle ma-

⁵⁰ Von Allmen (*ibid.*, p. 16) met en garde contre le monophysisme en ecclésiologie, où le sacrement dévore le sacrifice et la réforme devient impossible, et une sorte de nestorianisme en ecclésiologie dans lequel la relation du sacrificiel au sacramentel est rompue et l'Église s'amuse à opérer constamment des changements. Si le second est la tentation des Églises libérales, le premier pourrait être celle du culte évangélique conservateur coincé dans le passé.

⁵¹ Johnson, *Worshipping with Calvin*, p. 129-148.

⁵² Nicholas Wolterstorff, "The Reformed Liturgy", in *Major Themes in the Reformed Tradition*, ed. D.K. McKim, Grand Rapids, Eerdmans, 1992, p. 277.

nière cela peut-il être appliqué à la forme de la liturgie réformée ?

3. La forme de la liturgie de la nouvelle alliance

C'est à l'époque d'Énoch que l'on a commencé à invoquer le nom de l'Éternel, ou à lui rendre un culte (Gn 4.26), et les chrétiens invoquent Dieu au nom de Jésus, qui se tient au milieu d'eux (Mt 18.20 ; 28.20). Cela signifie reconnaître publiquement la présence de Dieu et lui rendre un culte par sa grâce et la médiation du Christ. Dieu fait connaître son nom et s'identifie comme le Seigneur et nous répondons à son initiative. L'invitation et la réponse sont deux aspects complémentaires du culte qui expriment la rencontre divine et humaine dans la communion de l'alliance. Malheureusement cette bipolarité du culte a généralement disparu, même dans les milieux réformés et presbytériens aujourd'hui, et, dans le mouvement évangélique, l'opposition à la liturgie anglicane s'est traduite soit par une crainte excessive de transgresser le principe régulateur, soit par une survalorisation du chant.

Certes, il n'y a pas de forme cultuelle prescrite dans le Nouveau Testament⁵³. L'ordre du culte est sacrificiel et peut varier selon les époques et les situations culturelles. Mais cela ne signifie pas que tous les éléments nécessaires pour réfléchir théologiquement à la forme du culte ne sont pas présents dans l'Écriture. Du début à la fin, le culte devrait être un dialogue vivant entre la Parole de Dieu et notre réponse. Lorsque Calvin a élaboré la liturgie de Genève, je crois qu'il a essayé de faire justice à la fois à l'écoute de Dieu et à la réponse des croyants à sa Parole. Toute rencontre avec Dieu comporte la repentance et le pardon parce que nous sommes pécheurs, même si nous sommes le peuple de Dieu. Une liturgie digne de ce nom suit un

⁵³ Oscar Cullmann, *Early Christian Worship*, London, SCM Press, 1953.

mouvement dynamique allant de l'adoration à la confession des péchés, au salut en Christ et à la louange. Tout cela conduit à une confession commune de la foi qui nous prépare à recevoir la parole prêchée et le repas du Seigneur, qui devrait faire partie intégrante de la liturgie de l'Église, et non être un supplément.

Sans prétendre être exhaustif, ce qui suit est une tentative d'indiquer quelques éléments appartenant aux aspects sacramentels et sacrificiels du culte⁵⁴ :

- 1) Dans les *aspects sacramentels* du culte, nous rencontrons Dieu pour écouter et entendre ce qu'il a fait pour réaliser notre salut. Ils comprennent les éléments bibliques suivants qui façonnent la liturgie de l'assemblée et constituent son squelette :
 - L'invocation (« Notre aide est dans le nom du Seigneur... ») et la salutation exprimant l'accueil bienveillant de Dieu dans sa présence – par exemple « La grâce et la paix... » (et non « Bonjour à tous ! » ou « Saluez les personnes autour de vous ! »). C'est un élément essentiel, mais largement oublié, de la liturgie ; nous nous approchons de Dieu et reconnaissons qu'il est notre Dieu et que nous sommes son peuple. La rencontre de Dieu avec nous est la condition du culte – et cela peut s'exprimer par un psaume (100, 121, 122, notamment), un texte comme 1 Timothée 1.2 ou un des « je suis » du Christ, qui nous invite à l'adoration.
 - L'écoute de la loi de Dieu à partir de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Nous entrons dans la pré-

⁵⁴ Nous n'abordons pas la question de savoir si tout le service devrait être conduit par le ministre, ni quand l'assemblée devrait se lever, s'asseoir ou s'agenouiller.

sence de Dieu chaque semaine en tant que pécheurs ayant besoin de pardon. Ce n'est pas du légalisme ; c'est conforme au « troisième usage de la loi » dans la vie chrétienne. La présence de la loi et de la promesse illustre en miniature la structure de l'*historia salutis*.

- Dieu parle par l'Écriture, lue dans les deux Testaments.
 - La prédication de la Parole de Dieu (utilisant la *lectio continua*) est sa parole pour nous lorsque l'Écriture est fidèlement prêchée.
 - Les « paroles visibles » de la cène et du baptême.
 - La bénédiction (celle d'Aaron ou une autre) termine le culte. Il semble important que le ministre ou l'ancien prononce la bénédiction au nom du Seigneur pour être reçue par l'assemblée (les membres de la communauté ne se bénissent pas les uns les autres, comme cela se fait dans certaines Églises). Nous quittons la présence de Dieu renouvelés et emportons sa bénédiction avec nous dans nos activités profanes.
- 2) Les *aspects sacrificiels* du culte sont entremêlés avec les aspects sacramentels et comprennent les éléments bibliques suivants :
- La confession des péchés en réponse à la loi de Dieu (on pourra utiliser 1 Jean 1.5-10, un autre texte biblique ou un texte comme la confession de Calvin).
 - Prière pour le pardon, prière avant le sermon, prière d'intercession et prière de louange, ainsi

que le Notre Père⁵⁵. Toute prière est offerte avec un contenu biblique, comme suggéré par le *Westminster Directory*. La prière libre dépend de la situation de l'assemblée.

- Le chant des psaumes et hymnes⁵⁶.
 - La confession de foi de l'Église (Symbole des Apôtres, Symbole de Nicée ou d'Athanase, confessions bibliques telles que Philippiens 2, une question du *Catéchisme de Heidelberg* ou article d'une confession de foi, par exemple)⁵⁷.
- 3) Les anciens de l'Église, agissant en tant que serviteurs de Dieu, conduisent les premiers aspects du culte ; l'assemblée répond collectivement, comme un corps, dans les seconds. L'ordre lui-même peut être ouvert à de nombreuses variantes.

L'agencement de ces éléments en un tout dynamique, structuré et cohérent, dans lequel les partenaires d'alliance jouent leurs rôles particuliers, forme la liturgie réformée. Calvin et d'autres, dont Abraham Kuyper, ont essayé de saisir cet aspect vivant, dialogique et relationnel du culte divin⁵⁸. La forme liturgique idéale pour Kuyper était la suivante⁵⁹ :

⁵⁵ Kuyper, *Our Worship*, p. 35, fait référence à quatre aspects de la prière : confession, adoration, action de grâce et supplication.

⁵⁶ Sur la disparition de la psalmodie dans le protestantisme, voir Johnson, *Worshipping with Calvin*, p. 128-138.

⁵⁷ Les annonces et les offrandes font-elles partie du culte chrétien ? Les offrandes ont un plus grand appui biblique que les annonces. Les annonces peuvent être données avant le début du culte, et on peut permettre aux croyants de laisser leur offrande à la sortie plutôt que de la recueillir pendant le culte.

⁵⁸ Le mouvement et la téléologie sont généralement absents du culte évangélique moyen. Contre le culte informel, le *Livre de la prière commune* n'est pas sans avantages formels.

⁵⁹ Kuyper, *Our Worship*, xl.

Tintement de la cloche – chant d’un psaume – entrée du conseil et poignée de main avec le pasteur – invocation – salutation – chant d’un psaume – exhortation à la confession – confession des péchés (prière liturgique, agenouillement) – absolution – Symbole des Apôtres (dit ou chanté par l’assemblée) – chant d’un psaume – lecture de l’Écriture – prière avant le sermon, conclue par le Notre Père – sermon – offrande et chant d’un psaume, prière pour les besoins de la chrétienté – chant d’un psaume – lecture des Dix Commandements – bénédiction.

Deux aspects de cet ordre liturgique sont particulièrement désagréables à notre génération, en particulier les évangéliques. Premièrement, l’idée de Kuyper selon laquelle la liturgie est née de la restriction de la liberté du ministre. Et, deuxièmement, la forme est considérée comme non spirituelle⁶⁰. Toutefois, dans les deux cas, la forme de la liturgie restreint l’action arbitraire qui dégénère en absence de forme, et donc de mouvement. La liturgie réformée se sert de la forme et la forme est pleine de sens, à cause de l’ordre des actes qui structurent le culte. La liturgie n’est pas un ajout à ce qui a été ordonné et commandé par le Christ et les apôtres, dont certains disent qu’ils ne connaissent rien de la liturgie⁶¹. C’est un reflet de la rencontre divino-humaine dans le jugement du péché et le don de la grâce. Lorsqu’elle reflète l’*historia salutis*, la structure devient un moyen dont le Saint-Esprit se sert pour unir le corps des croyants dans la réalité et l’espérance du salut. C’est un bon antidote contre les orateurs ou chanteurs superstars et contre l’hyperspiritualité subjective qui est si présente dans le culte aujourd’hui.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 10-11, 24-27.

⁶¹ Comme dans Owen, *Discourse on Liturgies*, p. 48-58.

4. Quelques avantages de la liturgie

Une structure liturgique a également quelques avantages oubliés⁶². Premièrement, la régularité est importante dans la vie humaine, et la liturgie réformée a l'avantage de la répétition. Ésaïe adresse l'exhortation suivante au peuple de Dieu : « Quand vous venez pour paraître en ma présence [...] Lavez-vous, purifiez-vous, ôtez de ma vue vos agissements mauvais, cessez de faire du mal. Apprenez à faire du bien [...]. » (Es 1.12, 16, 17). Ces versets reprennent essentiellement la forme de la liturgie réformée : la rencontre avec Dieu fortifie nos liens avec lui et nous détache du monde afin que nous apprenions à faire le bien. En tant que peuple réconcilié, nous devenons des pèlerins, chez nous avec Dieu, et moins chez nous dans le monde⁶³. Comme le dit John Bolt : « Le culte chrétien se distingue de la vie quotidienne au service de Dieu par la *liturgie* du peuple de Dieu *appelé et rassemblé* dans laquelle il s'attache à l'histoire du salut et se détache des contre-histoires du monde. »⁶⁴ La forme de la liturgie structure notre vie, avec pour finalité le sabbat éternel. La régularité même de la liturgie sert à garder cette réalité finale devant nous. C'est l'histoire qui façonne notre existence, et parce que nous oublions facilement, nous avons besoin d'entendre régulièrement que c'est notre fondement et que nous sommes un peuple pèlerin chargé d'annoncer le royaume et n'ayant pas de résidence permanente ici-bas.

Deuxièmement, la mémoire est importante. Avec les textes bibliques, les symboles du culte réformé utilisés dans sa liturgie sont de grande valeur dans les périodes de crise et de détresse, car, par la répétition, ils sont gravés dans notre mémoire, voire dans notre subconscient. Le Notre Père, la confession des pé-

⁶² Johnson, *Worshipping with Calvin*, p. 225-239.

⁶³ Kuyper, *Our Worship*, p. 14-15.

⁶⁴ John Bolt, "All life is worship ?", in Kuyper, *Our Worship*, p. 326, les italiques sont de Bolt.

chés, les Dix Commandements, les paroles d'invocation ou la bénédiction et les articles du catéchisme sont des ancrs qui demeurent lorsque tout le reste disparaît, et ils nous permettent de garder la tête au-dessus de l'eau quand nous risquons de nous noyer. Qui sait de quoi cette structuration mentale pourra nous sauver à une époque où les êtres humains vivent plus longtemps, du moins en Occident ? Mémorisés, ces textes chrétiens et d'autres deviennent une seconde nature.

Enfin, la liturgie n'est pas juste pour le ressourcement, mais lorsqu'elle est absente, comme le souligne Nicholas Wolterstorff, c'est la vie entière qui en est affectée⁶⁵. Dans la forme sacramentelle et sacrificielle de la liturgie réformée, Dieu est intégré dans une histoire qui est à la fois la sienne et la nôtre, et dont il est le Seigneur. Nous nous rappelons la promesse que Dieu nous a faite dans le passé, attendons le futur avec espérance et, dans le présent, nous nous attachons et obéissons à la Parole de Dieu. La liturgie donne une structure téléologique à notre vie passée, présente et future, car nous avons reçu la promesse du Seigneur dans le baptême, l'espérance du salut dans la cène et, jour après jour, nous cherchons à vivre de manière sacrificielle à son service. L'ensemble de la liturgie réformée a une valeur symbolique suggestive et nous rappelle les choses essentielles de notre vie chrétienne en tant que nouvelles créations en Christ⁶⁶. Le culte dominical illustre la structure de la vie chrétienne qui est, à la fois, souvenir et attente. Ainsi toute

⁶⁵ Wolterstorff, *Justice et paix s'embrassent*, p. 149ss.

⁶⁶ C'est l'inverse des approches phénoménologiques actuelles du culte où la culture et l'expérience humaines sont traitées comme un large champ symbolique transmettant le mystère et le divin par lesquels « Dieu continue à affecter l'ensemble de la vie ». Cette approche propose un nouveau modèle pour comprendre la religion dans laquelle « la révélation continue à grandir et se développer sous Dieu au sein des traditions de la communauté » qui sont réceptives à des influences extérieures dans un processus d'écoute et une ouverture d'esprit. En fait, il est suggéré qu'il peut y avoir de meilleures compréhensions de Dieu en dehors de la tradition qu'à l'intérieur. Voir, par exemple, comment ces affirmations sont développées par David Brown, *God and Mystery in Words. Experience Through Metaphor and Drama*, Oxford University Press, 2008, p. 270ss.

la vie est adoration, rien n'est séculier, tout est rythmé par ce que Dieu a fait⁶⁷. À cet égard, la cène fait partie intégrante de la liturgie réformée. « Tout comme l'Évangile est annoncé symboliquement dans le sacrement, il est annoncé structurellement dans la liturgie. »⁶⁸ L'un comme l'autre présentent le Christ, qui est notre vie.

Conclusion : la tragédie liturgique ?

Le culte dans les Églises presbytériennes et évangéliques dans le monde occidental aujourd'hui néglige invariablement la réponse de l'assemblée, ce qui pourrait être une des raisons de l'essor des cultes dominés par la musique⁶⁹. Le chant des psaumes a presque disparu, y compris dans certaines dénominations presbytériennes orthodoxes aux États-Unis⁷⁰. Les cultes négligent généralement le chant des psaumes, le Notre Père, la confession de foi prononcée par tous, la lecture des deux Testaments et la loi de Dieu (y compris le Décalogue). La suppression à grande échelle des éléments sacramentels du culte contribue à l'appauvrissement de nos rencontres avec le Dieu vivant et conduit à une concentration excessive sur les capacités du prédicateur. Combien de croyants évangéliques auraient du mal aujourd'hui à réciter le Credo, les Dix Commandements ou le Notre Père, sans parler du *Te Deum* ? C'est une triste perte de repères de foi qui nous lie au Seigneur de l'alliance.

Comment un ordre liturgique est-il créé ? En organisant les aspects sacramentels et sacrificiels du culte pour mettre en avant l'Évangile. À cet égard, la liturgie, comme le dit Michael

⁶⁷ Wolterstorff, *Justice et paix s'embrassent*, p. 154.

⁶⁸ Bryan Chapell, *Christ-Centered Worship : Letting the Gospel Shape out Practice*, Grand Rapids, Baker Academic, 2009, p. 84.

⁶⁹ Wolterstorff, *Justice et paix s'embrassent*, p. 158-159, sur les dangers que le culte réformé devienne un « didacticisme ».

⁷⁰ Johnson, *Worshipping with Calvin*, p. 218ss.

Horton, « procure des manières de prêcher la Parole avant même que le sermon ne commence »⁷¹. Tous les éléments peuvent être directement fondés sur l'Écriture, trouvés dans les textes classiques de l'Église ou au sein de la tradition réformée. La liturgie de Calvin, le *Directory of Public Worship* des théologiens de Westminster ou même le *Livre de la prière commune* pourraient nous aider à réfléchir à ce qui convient à l'ordre liturgique.

Si les éléments du culte liturgique sont centrés sur la Bible et christocentriques dans leur contenu, la présence du Saint-Esprit peut être invoquée avec confiance pour animer le reste.

⁷¹ Michael Horton, *A Better Way. Rediscovering the Drama of God-Centered Worship*, Grand Rapids, Baker, 2002, p. 142.

Titres publiés récemment par les Éditions Kerygma

- *Contre vents et marées. Mélanges offerts à P. Wells et P. Berthoud*, Kerygma-Excelsis.
- Yannick Imbert, *Croire, expliquer, vivre. Introduction à l'apologétique*, Kerygma-Excelsis.
- Yannick Imbert, *Albator*. L'auteur s'intéresse au rapport entre foi et culture au travers du dessin animé récemment sorti en film.
- *Une théologie dans le monde*. Cet ouvrage est consacré à la théologie de Jacques Ellul, en commémoration de son décès en 1994.
- *Philosopher avec foi. Jean Brun (1919-1994)*.
- Francis Schaeffer, *Une vision chrétienne du monde. L'apologétique de Francis Schaeffer 1912-1984*.
- Frédéric Baudin, *Mon oncle Salomon, Apologie de Qohélet*, 2015. Dans ce « commentaire conté », qui s'inspire de la Bible et de notre culture, Frédéric Baudin nous invite à cheminer à la rencontre de l'Ecclésiaste et à écouter, comme tout à nouveau, le « discours » de ce prédicateur antique dans la grande Assemblée.
- Pierre Marcel, *La philosophie chrétienne de Herman Dooyeweerd*, 2 vol., 2016. L'auteur nous livre dans ces deux volumes une des rares introductions en français à la pensée du philosophe néerlandais.
- Paul Wells, *En toute occasion, favorable ou non*, une sélection d'articles écrits entre 1972 et 2012, Kerygma (diffusion Excelsis).

Ces livres peuvent être commandés au secrétariat de la Faculté :
04 42 26 13 55

La Revue réformée

publiée par

l'association *LES ÉDITIONS KERYGMA*

33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE

CCP MARSEILLE 0282074S029/77 Éditions Kerygma/Revue réformée

IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S 029 77

BIC : PSSTFRPPMAR

Comité de rédaction

R. BERGEY, P. BERTHOUD, J.-P. BRU, D. COBB, D. BERGESE

Y. IMBERT, M. JOHNER, G. KWAKKEL et P. WELLS

J.-M. GENET (correcteur)

Comité de référence

G. CAMPBELL, W. EDGAR, F. HAMMANN, H. KALLEMEYN

Site internet : J.-M. MERMET

Editeur : Jean-Philippe BRU

jphilbru@gmail.com

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL. Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence, «avec le concours de pasteurs, docteurs et professeurs des Eglises et Facultés de théologie réformées françaises et étrangères».

LA REVUE RÉFORMÉE se veut «théologique et pratique»; elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs – qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.

Couverture: maquette de Christian GRAS



SOLI DEO GLORIA