

L'ABSENCE DE SOUFFRANCE AVANT ADAM¹

Peter WILLIAMS²

Introduction

La thèse développée dans cet article pourrait s'intituler « l'absence de souffrance avant Adam ». Elle affirme tout simplement que Dieu a créé un monde parfait dans lequel la douleur et la souffrance n'existaient pas et où les hommes et les animaux (toutes espèces confondues ou du moins celles que l'on pourrait décrire comme étant « conscientes ») ne mouraient pas. La mort et la souffrance ne sont entrées dans le monde qu'après la chute d'Adam. À mon avis, la question de l'irruption de la mort et de la souffrance à la suite de la chute est théologiquement plus importante que le débat autour de l'âge de la terre ou des changements biologiques (l'évolution) qui se sont produits depuis la création du monde.

La thèse de « l'absence de souffrance avant Adam » recouvre plusieurs autres points de vue plus spécifiques. De toute évidence il y a la thèse créationniste d'un univers jeune, qui affirme généralement que l'univers n'a que six jours de plus qu'Adam et que c'est à l'époque de ce dernier que la mort est entrée dans le

1. Cet article a été initialement présenté lors du European Leadership Forum, à Sopron, en Hongrie, le 13 juin 2005, dans le cadre d'un dialogue avec le professeur Henri Blocher, qui avait proposé comme lectures préparatoires les chapitres 1-2 et l'annexe de son livre *Révélation des origines*, Planes-Ouates, Presses Bibliques Universitaires, 1979/1988/2001.

2. Peter Williams dirige le centre de recherche Tyndale House, basé à Cambridge, au Royaume-Uni.

monde³. Un autre point de vue dans la droite ligne de cette thèse est que l'univers a été créé longtemps avant Adam, mais que la terre a seulement six jours de plus qu'Adam⁴. Ou bien encore que les roches portant des traces de mort (celles qui contiennent des fossiles) sont jeunes, mais que la terre ainsi que l'univers sont vieux. Par conséquent, la mort serait apparue après Adam. Tout en soutenant que la thèse créationniste d'un univers jeune correspond à la lecture la plus simple du texte biblique, je ne vais pas débattre de cette position dans cet article. Les différents points de vue en rapport avec la thèse qui nous intéresse ici peuvent donner lieu à des théories scientifiques situées à des années-lumière les unes des autres. Certaines suggèrent que la terre et l'univers ont quelques milliers d'années, d'autres affirment que la terre et l'univers ont des milliards d'années, mais toutes s'accordent à dire que la mort et la souffrance sont au cœur d'une problématique théologique fondamentale dans l'élaboration d'une doctrine des origines.

1. Les thèmes de la vie et de la mort en Genèse 1-9

Il nous faut d'abord examiner les éléments qui se rapportent à la vie et à la mort en Genèse 1-9. Nous voyons en Genèse 1 que Dieu crée la vie et que l'apogée de la création est la création de l'homme. La deuxième consigne que Dieu donne à l'homme est la suivante :

Je vous donne toute herbe à graine sur toute la surface de la terre, ainsi que tout arbre portant des fruits avec pépins ou noyau : ce sera votre nourriture. (Gn 1.29)⁵

3. Bien que la conception créationniste d'un univers jeune ne soit pas très répandue dans le milieu universitaire, l'idée selon laquelle l'auteur de Genèse 1 croyait que le monde avait été créé en six jours au sens littéral est quasiment admise par tous.

4. Un certain nombre de scientifiques adventistes du septième jour semblent adhérer à ce point de vue, bien qu'ils ne soient pas très explicites à ce propos. Voir, p. ex., Harold Coffin, *Origin by Design*, Washington, Review and Herald Publishing, 1983, p. 15-16 ; Leonard Brand, *Faith, Reason, and Earth History : A Paradigm of Earth and Biological Origins by Intelligent Design*, Berrien Springs, Andrews University, 1997.

5. Les citations bibliques proviennent de la Segond 21.

Les hommes se voient attribuer un régime alimentaire strictement végétarien, limité à certaines espèces végétales. De même, dans le verset suivant, nous lisons :

À tout animal de la terre, à tout oiseau du ciel et à tout ce qui se déplace sur la terre, à ce qui est animé de vie, je donne toute herbe verte pour nourriture. (Gn 1.30)

Ici Dieu donne à tous les animaux, excepté les animaux marins, un régime alimentaire strictement végétarien. Dans le récit, les instructions relatives à la nourriture s'inscrivent dans un contexte dans lequel tout « était très bon » (Gn 1.31).

Ce passage mérite réflexion. Que veut dire ce texte ? Comment les premiers lecteurs le comprenaient-ils ? Les Hébreux savaient parfaitement qu'à leur époque certains animaux, y compris des oiseaux, se nourrissaient de chair. Comment interprétaient-ils ce passage ? Il est évident que pour eux, dans les temps anciens, les choses étaient différentes de ce qu'elles étaient de leur vivant.

La situation décrite en Genèse 1.29-30 se confirme en Genèse 2. Nous entrons maintenant dans un jardin où l'homme et sa femme sont autorisés à manger des fruits. Il est question, verset après verset, d'aliments végétaux et d'irrigation (2.5, 6, 8, 9, 10-14, et ainsi de suite). Les plantes sont de nouveau clairement associées à la nourriture (« bons à manger », 2.9). Le travail de l'homme est en rapport avec les plantes (2.15) et Dieu lui donne des directives sur ce qu'il peut manger et sur ce qu'il n'a pas le droit de manger (2.16-17). Tous les animaux et les oiseaux (sauf les animaux marins) sont amenés devant l'homme (2.19-20), mais le texte ne fait aucune allusion à un quelconque sentiment de crainte entre l'homme et l'animal, et rien ne permet de penser que l'homme puisse manger un animal ou que celui-ci puisse faire du mal à l'homme. Ainsi, malgré les divergences souvent relevées entre les points de vue exposés en Genèse 1 et en Genèse 2, une réelle unité apparaît dans la présentation d'un environnement dans lequel les végétaux constituent la nourriture exclusive de l'homme et de l'animal.

Genèse 2.17 envisage une éventuelle désobéissance de l'homme : « Le jour où tu en mangeras [du fruit], tu mourras. » Un peu plus loin, nous lisons que l'homme n'est pas réellement mort le jour où il a mangé le fruit. On propose généralement deux explications à ce verset. Soit on n'interprète pas le mot « jour » littéralement. Soit on comprend la mort de façon non littérale. Peut-être que l'homme est « mort spirituellement » quand il a mangé le fruit défendu. Quelle que soit l'option choisie, il est clair que l'homme a fini par mourir physiquement, en conséquence de son acte. On peut donc affirmer que si la désobéissance de l'homme a entraîné sa mort physique, elle n'en a pas été la seule conséquence.

Le chapitre 3 présente lui aussi les plantes comme nourriture, lorsqu'il est question de manger du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Ici, pour la première fois, la « mort » devient réalité. Après le repas fatal de Genèse 3.6, le couple se confectionne des ceintures en feuilles de figuier et l'Éternel Dieu vient prononcer son jugement. À partir de là, un certain nombre de choses apparaissent dans le texte : des expressions indiquant une limite à l'existence, comme « tous les jours de ta vie » qui s'applique au serpent (3.14), inimitié, conflit et douleur (sous-entendue) (3.15). La douleur est clairement évoquée pour la femme en Genèse 3.16⁶ et le labeur, source de souffrance pour l'homme, s'accompagne aussi de « *tous les jours de ta vie* » (3.17), impliquant une limitation de la durée de vie. Cependant, le régime végétarien est encore à l'ordre du jour (3.18-19). Quant au vêtement – la ceinture végétale confectionnée par l'homme –, il est remplacé par un vêtement plus large que Dieu a fait avec la peau d'un animal mort (3.21). Il est important, à mon sens, de souligner la triple opposition qui existe entre le vêtement au verset 21 et celui mentionné au

6. Dans la phrase : « J'augmenterai la souffrance de tes grossesses », le verbe « augmenter » n'implique pas obligatoirement que cette « souffrance » était déjà présente auparavant. Il implique en revanche que celle-ci se manifeste de façon intense *après* (mais pas avant).

verset 7– qui les a confectionnés ? quelle est leur taille ? quel est le matériau employé ? – au lieu de se focaliser sur un seul point – ce vêtement a-t-il été confectionné de manière surnaturelle ? Cela permet de voir que le récit met l'accent, de façon subtile, sur la mort de l'animal.

Poursuivons notre lecture et arrêtons-nous au chapitre 4 sur l'offrande de Caïn et d'Abel. L'opposition entre les deux offrandes fait l'objet de débats parmi les spécialistes. L'opposition est-elle liée au fait qu'Abel offre des animaux premiers-nés et de la graisse et que Caïn n'offre pas les meilleurs produits du sol ? Ou bien y a-t-il opposition entre le sacrifice d'animaux et l'offrande végétale (Gn 4.2-4) ? Les deux explications ne sont pas incompatibles. De même qu'il existe une triple opposition à propos du vêtement, il y a peut-être une double opposition entre les deux types de sacrifice. Sinon, pourquoi le récit soulignerait-il les différences entre les deux ? Le narrateur nous informe qu'une offrande a été acceptée et l'autre non, puis il donne des détails sur les différences entre les deux. S'il ne voulait pas qu'on se serve des informations données pour répondre à la question qui nous brûle les lèvres (pourquoi une offrande a-t-elle été agréée et l'autre non ?), on pourrait l'accuser de mener le lecteur sur de fausses pistes et de le détourner complètement du véritable sens du texte.

Ce sombre récit nous amène au moment où, pour la première fois, un homme meurt, assassiné (4.8) et où, pour la première fois, la Bible parle du sang (4.10). Caïn craint d'être à son tour tué (4.14), il s'enfuit et a une descendance. Le septième descendant d'Adam, par la lignée de Caïn, s'appelle Lémec. Il est bien pire que Caïn et se vante d'avoir réussi à tuer quelqu'un ! La mort occupe donc une place privilégiée en Genèse 4.

Il en est de même en Genèse 5 : l'expression « puis il mourut » revient comme un leitmotiv après chaque nom figurant dans la généalogie. En revanche, elle est absente de la généalogie de Genèse 11, comme si la mort constituait le thème de Genèse 5,

mais pas celui des chapitres suivants. Enfin, comme pour souligner l'omniprésence de la mort – et pour que l'on ne perde pas totalement espoir – apparaît Hénoc (comme Lémec, en 4.23, septième dans la lignée d'Adam), mais qui fait exception et ne passe pas par la mort (5.24).

Les relations entre les fils de Dieu et les filles des hommes en Genèse 6.1-2 ont, elles aussi, pour conséquence une limitation de la durée de vie. Dieu dit : « Mon Esprit ne contestera pas toujours avec l'homme, car l'homme n'est que chair. Il vivra cent vingt ans. » (6.3) Cette déclaration concerne soit une limitation de la durée de vie, soit plus vraisemblablement les cent vingt ans qui restent avant le déluge. Dans les deux cas, le verdict est la mort. On discerne ici le contraste frappant entre l'*Esprit* de Dieu et la *chair* de l'homme. C'est à ce moment-là que Dieu annonce qu'il va détruire les hommes ainsi que les animaux et les oiseaux, mais pas les animaux marins (Gn 6.7). Dieu se repent non seulement d'avoir créé les hommes, mais aussi les animaux et les oiseaux (6.7). L'association entre humains, animaux terrestres et oiseaux nous est désormais familière. Ce qui nous amène à nous poser la question suivante : pourquoi les animaux et les oiseaux doivent-ils mourir à cause du péché des hommes ? Pourquoi y a-t-il association entre la mort des uns et celle des autres ?

Lorsque Dieu regarde la terre, il voit que celle-ci est « corrompue » (6.11 ; *phtheiro*⁷ dans la Septante) et « pleine de violence », ce qui inclut la souffrance. Il est de nouveau question de « corruption » en Genèse 6.12 : le terme s'applique à la terre et à « toute chair ». Quand cette dernière expression est utilisée dans ce contexte (7.15, 16, 21 et en 8.17), elle fait référence aux hommes, aux animaux et aux oiseaux, mais pas aux animaux marins. On peut alors librement interpréter Genèse 6.12 comme la référence à la corruption qui affecte les hommes, les animaux

7. Nous reviendrons plus tard sur le mot apparenté *phthora*, « corruption », qui apparaît en Rm 8.21.

et les oiseaux. Genèse 6.13 le confirme : Dieu décide de détruire « toute chair » parce que celle-ci remplit la terre de « violence ». Cela montre que cette « violence » n'est pas simplement le fait de l'homme, mais que les animaux et les oiseaux sont aussi source de violence. Pourrions-nous citer des animaux et des oiseaux qui ne font jamais preuve de violence ? Ici, le contraste entre avant la chute et après la chute est frappant ! Avant la chute, tous les animaux, y compris les oiseaux, ne mangeaient que de l'herbe et semblaient vivre en harmonie avec l'homme.

Le motif de la corruption des animaux fournit une explication possible au fait que Dieu pouvait se repentir de les avoir créés. Nous pouvons penser que Dieu se repent d'avoir créé les animaux et les oiseaux soit parce qu'il sait que la plupart d'entre eux vont mourir pendant le déluge, soit parce qu'ils sont devenus violents. Dans les deux cas, la Bible affirme que la souffrance animale est regrettable, et donc mauvaise.

L'association entre humains, animaux et oiseaux se poursuit dans le récit de la construction de l'arche par Noé : Dieu déclare qu'il va détruire « toute créature qui a souffle de vie sous le ciel. Tout ce qui est sur la terre mourra. » (6.17) Étant donné que la « mort » est un thème récurrent dans le livre de la Genèse et que les hommes, les animaux et les oiseaux forment un ensemble distinct, on peut en conclure que la mort des hommes, des animaux et des oiseaux est le résultat du péché mis en évidence plus haut.

Cependant, l'espoir subsiste. À l'intérieur de l'ensemble représenté par l'expression « toute chair », des animaux et des hommes sont conduits vers l'arche pour « qu'ils survivent » (6.19-20). Le maintien en vie de ceux qui ont été sélectionnés parmi « toute chair » tranche avec la mort de tous les autres. Une fois de plus, le narrateur met l'accent sur la nourriture : Dieu ordonne à Noé de faire des provisions pour nourrir les animaux dans l'arche (6.21). Celui-ci doit collecter « tous les aliments que l'on mange » ou peut-être « tous les aliments que l'on peut

manger ». On suppose qu'il s'agit d'aliments d'origine végétale, car Noé ne peut stocker de la viande pendant un an, ni emmener du bétail pour servir de nourriture.

En Genèse 7.2 apparaît le concept d'« animaux purs » (7.2). En Lévitique 11 et en Deutéronome 14, nous verrons que les animaux purs sont strictement végétariens. Cependant, la thèse selon laquelle le régime végétarien serait à l'origine de la classification des animaux (purs et impurs) fait toujours l'objet de débats entre spécialistes. « Tous les êtres que j'ai créés » (7.4) doivent être détruits. La fin du chapitre 7 met à nouveau l'accent sur la destruction de l'ensemble des êtres vivants : les hommes, les animaux et les oiseaux sont réunis dans la mort (7.21-23).

Le chapitre 8 de la Genèse décrit la décrue des eaux et la fin du déluge et se termine par un sacrifice d'animaux et d'oiseaux (8.20-21). À la suite de ce sacrifice, Dieu décrète qu'il ne détruira pas tous les êtres vivants (8.21). Il se soucie de la mort des animaux et veut la limiter. Le récit la présente comme quelque chose de mauvais et non comme un effet collatéral sans conséquence du jugement exercé par Dieu sur les hommes.

Le chapitre 9 de la Genèse commence par une injonction : « Reproduisez-vous, devenez nombreux et remplissez la terre » (9.1), un rappel du premier commandement de Dieu à l'homme (1.28a). Tout de suite après, Dieu parle de la relation entre l'homme et l'animal, désormais caractérisée par la « crainte » (9.2) plutôt que par la « domination » (1.28b). Le troisième parallèle entre Genèse 9 et 1 concerne le régime alimentaire (9.3). Il y a ici une opposition évidente avec 1.30, puisque désormais les hommes sont autorisés à tout manger, pas seulement des végétaux. Une restriction demeure néanmoins en ce qui concerne le sang (9.4). La mort de l'animal et celle de l'homme sont mises en parallèle bien qu'elles n'aient pas la même valeur. En effet, la peine de mort s'appliquera à tout animal qui tue un être humain (9.5). De même, tout homme qui tue un homme doit être mis à mort (9.6). Le récit se termine avec l'engagement de Dieu à ne plus

faire périr « toute chair » dans un déluge (9.11). Cette alliance ne s'adresse pas seulement aux hommes ; à quatre reprises, le texte précise qu'elle concerne aussi les animaux (9.12, 15, 16, 17). Dieu porte un intérêt particulier à la souffrance et à la mort des animaux.

En résumé, la Genèse dépeint la mort comme étant postérieure à la chute. La mort est un thème central dans cette partie et ne se limite pas à la mort de l'homme⁸. En effet, le récit relie en permanence la mort des hommes à celle des animaux et des oiseaux et n'établit aucune distinction qualitative entre la mort des uns et celle des autres. À la mort sont associées la douleur, la souffrance et la violence. Considérer que tous les aspects de la mort et de la souffrance sont arrivés d'une manière instantanée est une erreur. Les descriptions précises de provisions de nourriture montrent l'évolution au fil du temps du régime alimentaire, d'abord végétarien puis intégrant progressivement la consommation de viande soumise à des règles.

2. Comment l'apôtre Paul interprète la Genèse, la mort et la souffrance

Après avoir terminé notre tour d'horizon sur l'entrée de la mort dans le monde dans le livre de la Genèse, nous allons voir comment Paul décrit l'entrée du péché dans le monde, en particulier en Romains 5.12-21 et dans la première épître aux Corinthiens, chapitre 15, verset 21. Dans ces deux passages,

8. Blocher écrit dans *Révélation des origines*, Plan-les-Ouates, Presses Bibliques Universitaires, 1979/1988/2001, p. 35 : « Il faudrait déterminer si la mort animale est un «mal» pour la Bible ; il ne nous semble pas, et les discours de Dieu dans le livre de Job exaltent comme son œuvre la beauté terrifiante des bêtes de proie (Job 38.39s ; 39.29s et la description du Léviathan, chap. 41). » Je suis d'accord sur le fait qu'aucun texte n'assimile formellement la mort des animaux au mal. Toutefois, la lecture thématique que je fais de la Genèse suggère que la mort animale ne fait pas partie de la bonne création. De même que Dieu exalte les « bêtes de proie » comme étant son œuvre, il fait aussi l'éloge de la violente destruction de Ninive dans le livre de Nahoum, ou l'envoi des féroces Chaldéens en Habakuk 1.5, mais ces textes n'évoquent pas l'hypothèse d'un monde idéal. En revanche, lorsque ce monde idéal est décrit, les bêtes de proie y sont apprivoisées : ainsi les lions sont végétariens (Es 11.6-9, v. 7 en particulier). Alec Motyer voit clairement la vision d'Ésaïe 11 comme étant inspirée par des motifs édeniques (*The Prophecy of Isaiah*, Leicester, IVP, 1993, p. 124). Ce qui confirme que notre lecture concernant l'importance du végétarisme dans le récit de l'Éden n'est pas une interprétation moderne et abusive du texte.

Paul exprime la même idée que dans la Genèse, c'est-à-dire la mort survenant après le péché. À noter cependant que les écrits pauliniens semblent axés sur l'homme. Paul ne se préoccupe pas ici de la mort animale, il met simplement l'accent sur le fait que la mort de l'homme survient après le péché de l'homme. Ceci dit, Paul ne limite jamais le sens de la mort dans le livre de la Genèse à celle de l'homme. Il ne voit jamais dans la Genèse la mort « spirituelle » comme résultat de la chute, puisqu'il compare la mort de l'homme, conséquence de la chute, avec la mort physique du Christ. Ce qui nous permet de conclure que Paul était pour le moins convaincu que la chute a entraîné la mort physique de l'homme et a eu d'autres conséquences.

Un autre passage contient des implications plus frappantes, il s'agit de Romains 8.18-23. Au verset 18, Paul oppose les souffrances actuelles à ce qui arrivera dans l'avenir, et au verset 20 il évoque un temps où la création était « soumise à la vanité, non de son propre gré, mais à cause de celui qui l'y a soumise ». Certains spécialistes discutent de l'identité de celui qui a soumis la création à la vanité – Adam ou Satan –, cependant la plupart sont d'accord pour dire qu'il s'agit de Dieu⁹. Nous devons maintenant prendre en considération le fait que les effets de la chute ne se limitent pas à la race humaine (c'est ce que le récit en Genèse 3.17-18 sous-entend). Il est précisé que la création a été soumise à la « corruption » (le mot grec *phthora* en Rm 8.21 est de la même famille que *phtheiro* en Gn 6.11 dans la Septante ; voir ci-dessus). En fait, « jusqu'à ce jour, la création tout entière soupire et souffre les douleurs de l'accouchement » (v. 22). Il est clair que « la création tout entière » n'est pas une simple métonymie désignant les hommes. L'expression se réfère au contraire à diverses conséquences de la chute sur la création au sens large, au-delà de l'humanité. Si la « corruption » entraîne la déchéance, la déchéance de la création est alors étroitement liée à la propagation de la mort, au-delà des hommes, comme l'affirme le livre de la Genèse.

9. Par exemple Leon Morris, *The Epistle to the Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1988, p. 321.

3. Réflexions théologiques : la souffrance, la mort et la croix

Jusqu'à présent, nous avons soutenu que, dans la Genèse de manière explicite et chez Paul de manière implicite, la mort et la souffrance de l'homme et de l'animal étaient survenues après la chute. Il existe d'autres raisons (d'ordre biblique, théologique et moral) qui le confirment.

Le principe selon lequel la mort physique et la souffrance sont la conséquence du péché est évident lorsque l'on considère la croix. Pour résoudre le problème du péché, Dieu a envoyé le Fils, à la fois pour souffrir et pour mourir. Il ne suffisait pas que le Christ meure sans souffrir. Il n'était pas possible non plus qu'il souffre sur la croix et dise « Tout est accompli » (Jean 19.30), puis qu'il descende de la croix sans être mort réellement. Il fallait que ses souffrances soient des souffrances qui mènent à la mort. Si l'on remonte de la solution jusqu'à la situation dramatique ayant conduit Dieu à intervenir, on peut en déduire que la mort physique et la souffrance font effectivement partie du châtement qu'entraîne le péché. Il n'y a donc aucune raison de supposer que ces choses existaient avant le péché, c'est-à-dire avant la chute. Nous devons donc en conclure que la souffrance de l'homme et sa mort sont postérieures à la chute.

Néanmoins, le Nouveau Testament établit une puissante analogie entre la mort du Christ sur la croix et le système sacrificiel de l'Ancien Testament, lui-même fondé sur l'analogie entre la mort de l'homme et celle de l'animal. Cette analogie rend plus difficile l'élaboration d'un concept théologique dans lequel la relation entre la mort et le péché est totalement différente selon qu'il s'agit de la mort de l'homme ou de la mort de l'animal. On peut considérer que la mort sacrificielle d'un animal a quelque chose à voir avec le péché de l'homme. Les seuls animaux pouvant être sacrifiés sont des animaux purs et des oiseaux. Les animaux marins sont exclus et, comme dans la Genèse, mis dans une catégorie à part. Le texte biblique ne

s'attarde pas sur la mort des animaux marins¹⁰. Même si l'on admet que le sort de l'homme et celui de l'animal divergent après la mort, sur le plan physique, leur mort est identique.

4. Implications de la thèse de « l'absence de souffrance avant Adam » dans le domaine scientifique

Arrêtons-nous maintenant sur les implications de la théorie de « l'absence de souffrance avant Adam » dans le milieu scientifique.

Si la mort et la souffrance des hommes sont postérieures à la chute, cela entraîne des retombées considérables dans certains domaines scientifiques, et notamment dans celui de l'archéologie et de l'anthropologie. Et si la mort et la souffrance des animaux et des oiseaux surviennent après la chute, les conséquences ont une portée encore plus vaste. Il est important de rappeler ici que la Bible n'est pas vraiment concernée par la science : ce n'est pas un manuel scientifique ! Elle s'adresse à des individus de toutes les époques, aux lecteurs de l'ère scientifique comme à ceux des temps anciens. Il ne faut pas pour autant en conclure que la Bible n'a aucune portée scientifique¹¹. La science, comme la Bible, concerne tous les aspects de la vie, par conséquent les deux se recoupent fréquemment. Un texte qui n'a pas été écrit dans un langage scientifique peut cependant avoir des conséquences sur le plan scientifique.

Une des conséquences évidentes est le fait que la mort de l'homme ne devait pas exister avant Adam. De nos jours, les chrétiens ont différentes conceptions de la relation entre Adam et les restes fossilisés des hominidés. Si j'ai bien compris, le professeur Blocher situe Adam il y a quarante mille ans¹². Que l'on situe Adam plus tôt ou plus tard, la question qu'on se pose, si

10. Cependant, le fait que nous ne trouvions aucun fondement *exégétique* permettant de considérer la mort des animaux marins comme quelque chose d'important ne doit pas pour autant nous amener à la conclusion qu'il n'existe pas d'autres éléments pour le faire.

11. Voir Henri Blocher, *Révélation des origines*, p. 18. Je suis d'accord.

12. Henri Blocher, *Original Sin : Illuminating the Riddle*, Apollos, Leicester, 1997, p. 40.

on est d'accord avec la datation admise des restes d'hominidés, est celle-ci : que dire à propos des restes d'hominidés datés d'avant Adam ?

N'étant pas un spécialiste dans ce domaine, je ferai les remarques suivantes : si l'on est d'accord avec la datation officielle des restes, on peut difficilement affirmer que tous les hommes vivants ont pour ancêtre quelqu'un qui vivait il y a quarante mille ans, et ce à cause des restes d'hominidés découverts à travers le monde. De plus, si notre lignée remonte jusqu'à un hypothétique « Adam » vieux de quarante mille ans, comment expliquer que la mort physique soit le résultat du péché d'Adam, alors que des êtres physiquement semblables à Adam mouraient avant lui ?

Essayons de nous projeter juste avant l'arrivée de cet Adam. Si l'on admet qu'Adam a vécu il y a quarante mille ans, pourquoi pas il y a quarante et un mille ans ?¹³ Ou peut-être encore un peu plus loin dans le passé... Si l'on est d'accord avec la datation officielle des hominidés, on risque de se retrouver face à un hominidé qui ressemble beaucoup à notre « Adam ». Peut-on affirmer – sans que cela ait une implication théologique – que cet hominidé pré-adamique est mort ? La mort n'était-elle pas déjà synonyme de souffrance ? Le professeur Blocher reconnaît que l'homme de Néanderthal – qu'il semble situer avant Adam – enterrait ses morts¹⁴. Les Néanderthaliens n'éprouaient-ils pas de souffrance face à la mort ? N'étaient-ils pas assez évolués pour souffrir cruellement avant de mourir ? Selon la thèse de « l'absence de souffrance avant Adam », tous ces hominidés sont des descendants d'Adam et sont postérieurs à la chute. Il est de toute évidence plus facile d'accepter la réévaluation critique des dates proposée par cette thèse que de situer de façon

13. Selon la datation admise, les Aborigènes australiens sont arrivés il y a soixante mille ans. Les chrétiens qui sont d'accord avec la datation officielle doivent donc soit admettre que les Aborigènes ne sont pas des descendants d'Adam (ce qui risquerait de rendre l'évangélisation parmi eux encore plus difficile !), soit admettre qu'il faut faire remonter Adam à plus de quarante mille ans. Selon cette hypothèse, l'homme de Néanderthal se situe toujours avant et après « Adam ».

14. Blocher, *Révélation des origines*, p. 252.

convaincante le récit d'Adam et de la chute dans la datation officielle.

Les idées défendues dans la thèse de « l'absence de souffrance avant Adam » n'impliquent pas obligatoirement le rejet partiel ou total des méthodes de datation en vigueur. Néanmoins, les chrétiens qui refusent de remettre en question la datation officielle sont forcés d'admettre que les maladies, dont le cancer, et d'autres facteurs de souffrance, et par conséquent de mort, ont affecté des êtres en grande partie semblables à nous *avant* la chute.

Je vais donner au problème une note personnelle, tout en prenant le risque que l'on m'accuse de toucher une corde sensible. Acceptons-nous, en tant qu'évangéliques, que la maladie et la douleur affectaient des êtres semblables à nous physiquement avant la chute ? Admettons que vous vous rendiez au chevet de votre mère souffrant d'un cancer en phase terminale. Quel type de réflexion son état vous inspirerait-il ? Souffre-t-elle des effets néfastes de la chute, ou est-elle en train de vivre quelque chose qui faisait partie de la bonne création de Dieu d'avant la chute ?

En ce qui concerne la mort des animaux, on constate que bon nombre de créationnistes vieille terre ou de créationnistes progressifs pensent que la mort des animaux a eu lieu avant la chute. De fait, si l'on suit l'opinion commune sur les techniques de datation, on ne peut qu'y souscrire. Il faut donc admettre que les animaux et les oiseaux ont connu la souffrance et la mort plusieurs centaines de millions d'années avant Adam et la chute. Ce qui implique la souffrance et la mort de milliards de créatures !¹⁵

Peut-on rester neutre sur le plan moral ? La cruauté envers les animaux sous différentes formes est un délit passible de prison,

15. Si l'on considère qu'il n'y a pas eu de souffrance avant Adam, non seulement toute cette souffrance est postérieure à Adam, mais beaucoup moins de créatures ont souffert. Dans ce scénario, parce que la période de développement des formes de vie est plus courte, moins d'animaux ont existé depuis la création de la terre et les fossiles qui subsistent représentent une proportion plus élevée des animaux qui ont existé que dans les autres scénarios.

non parce que l'on pense que la cruauté envers les animaux porte atteinte au psychisme des individus qui font preuve de cruauté, ni parce que l'on ne veut pas que les hommes s'habituent à des pratiques qu'ils pourraient ensuite appliquer à leurs semblables. Nous reconnaissons que la cruauté à l'égard des animaux est mauvaise, parce que nous sommes convaincus que le fait d'infliger à un animal des souffrances inutiles est mal, et ce parce que la souffrance animale est quelque chose de mauvais. La souffrance des animaux n'est pas « neutre », comme le montrent, d'une part, les opposants à la vivisection et, d'autre part, les gens qui pratiquent des expériences sur les animaux et font appel à des scientifiques pour mesurer la douleur et en réduire l'intensité, afin que le niveau de souffrance de l'animal n'excède pas ce qui est « nécessaire » à l'expérience proprement dite. En revanche, si l'on considère que la souffrance animale est « neutre », tenter de la réduire est un gaspillage d'énergie. Si la souffrance animale est « neutre », alors pourquoi les vétérinaires utilisent-ils des anesthésiques ? Si l'on en croit bon nombre de théologiens évangéliques, on peut conclure que le fait d'utiliser ou non des anesthésiques est sans importance.

La Bible déclare que la souffrance des animaux n'est pas « neutre ». Proverbes 12.10 exalte la bonté envers les animaux. L'image récurrente de Dieu et des chefs de son peuple comme bergers qui protègent leurs brebis contre les loups suggère que la souffrance des brebis n'est pas bonne en soi et que les loups ne font pas partie d'un ordre parfait, contrairement à Ésaïe 11.6-9. La déclaration la plus puissante que Dieu fait en faveur des animaux est sans doute celle qui se trouve dans le livre de Jonas, où la compassion de Dieu est l'un des thèmes forts (4.2) et qui se termine ainsi : « Et moi, je n'aurais pas pitié de Ninive, la grande ville, dans laquelle se trouvent plus de 120 000 êtres humains incapables de distinguer leur droite de leur gauche et un grand nombre d'animaux ! » (4.11) Non seulement le livre se termine avec l'intérêt que Dieu porte aux animaux, mais il fait

également le lien avec Exode 34.6, où Dieu se révèle comme un Dieu qui se préoccupe des animaux¹⁶.

Selon la thèse de « l'absence de souffrance avant Adam », la souffrance de l'animal apparaît après la chute. Étant donné que je suis d'accord avec la colonne géologique (c'est-à-dire la répartition régulière et prévisible des roches à la surface de la terre), je situe Adam avant l'apparition des animaux fossiles qui semblent avoir souffert.

Peut-être devrais-je préciser ma position. Ai-je dit que les bactéries et les plantes ne mouraient pas avant la chute ? Non. Comme je ne suis pas un scientifique, je ne m'aventurerai pas dans les précisions et j'éviterai d'établir une corrélation entre certains faits géologiques et un point précis dans l'exposé théologique. J'essaie plutôt d'expliquer les choses qui sont les plus évidentes. La Bible ne nous apprend pas grand-chose sur les bactéries, ni sur les animaux marins. Elle ne dit pas grand-chose non plus sur les étoiles. Évitions donc de surestimer la quantité d'informations que fournit la Bible sur un sujet, pour satisfaire notre curiosité.

On peut être tenté de dire que si l'on est incapable de tracer une limite entre ce qui a été affecté par la mort au moment de la chute et ce qui ne l'a pas été, il est difficile de rester ferme sur ses positions. Après tout, si la mort peut toucher une bactérie, pourquoi pas des organismes plus gros ?¹⁷ À cela, je réponds que tracer une limite est possible, mais cela ne veut pas dire que je peux le faire sur des bases exégétiques. J'ajoute au passage que des changements progressifs peuvent entraîner des changements qualitatifs. Par conséquent, bien qu'il soit impossible de dire combien de grains de sable il faut pour en faire un tas, on peut affirmer que les tas de sable existent bel et bien et que, dans certains cas, un amas de grains de sable ne constitue pas un tas proprement dit.

16. « Dieu s'inquiète-t-il des bœufs ? » (1Co 9.9) se rapporte bien sûr à un argument *a fortiori*, il ne s'agit pas d'une indifférence absolue de la part de Dieu à l'égard des animaux.

17. Dans la Bible, il est dit parfois que les plantes « meurent » : Jean 12.24 ; 1Co 15.36-38.

Mon objectif n'est pas d'imposer mon point de vue aux scientifiques à propos des événements survenus avant la chute et après. Ceci dit, il me paraît évident que la souffrance à grande échelle de bon nombre d'animaux très évolués et d'hominidés se situe plutôt *après* le péché d'Adam.

Les implications de cette thèse dans le domaine scientifique sont considérables. Il faudra tout d'abord dater toutes ces roches censées porter des traces de la souffrance et de la mort de ces créatures, après Adam. Il sera nécessaire de remettre en question non seulement l'opinion commune sur la méthode de datation au carbone 14, mais aussi bon nombre de théories courantes relatives à l'histoire de la terre. Cette remise en cause n'implique pas obligatoirement l'abandon de tous les modèles en vigueur.

Un mot à propos des implications scientifiques de la thèse de « l'absence de souffrance avant Adam » sur les six jours de Genèse 1. Celle-ci exige une sérieuse remise en question de certaines conclusions avancées par des spécialistes, quelle que soit la façon dont on interprète les « jours » de Genèse 1 : comme une succession de jours au sens littéral, comme un cadre littéraire, ou encore comme si les jours représentaient des ères géologiques. Si l'on donne un sens littéral aux jours de la Genèse, cela aura des conséquences dans le domaine de la cosmologie et de l'astronomie et en ce qui concerne l'âge physique de la terre. Cependant, en admettant l'hypothèse du cadre littéraire (*cf.* « l'interprétation littéraire » de Blocher), ou celle qui considère les jours de la Genèse comme des ères géologiques, si l'on situe la souffrance seulement après la chute, les retombées dans le domaine de l'étude de la terre, comme la géologie, sont immenses. C'est un sujet important, car les débats entre les chrétiens donnent parfois l'impression que l'interprétation des « jours » dans la Genèse est au cœur du sujet. Selon moi, le point de divergence dans la démarche méthodologique n'est pas entre la théorie de la vieille terre et celle de la jeune terre, ni entre l'évolution théiste (dirigée par Dieu) et la création spéciale

qui prône la microévolution uniquement. C'est au contraire l'opposition entre ceux qui placent la souffrance avant Adam et les autres. Je me suis efforcé de montrer que la position que j'ai choisie ne s'appuie sur aucun passage en particulier, mais qu'elle est confortée par une série de textes et influencée par certaines doctrines chrétiennes, comme la théologie de la croix.

Cela ne constitue pas un argument en faveur d'une jeune terre. Il est possible d'être partisan d'une vieille terre et de rejeter ou d'accepter la souffrance pré-adamique. De même, il est possible d'être partisan d'une jeune terre et de rejeter la macroévolution, ou d'admettre la macroévolution mais pas la « mégaévolution »¹⁸, ou un créationniste jeune terre pourrait simplement dire que la courte échelle de temps implique qu'il ne pourrait y avoir que peu d'exemples de macroévolution¹⁹.

18. Brand, *Faith, Reason, and Earth History*, adopte ce terme.

19. Voir, p. ex., Kurt P. Wise, *Faith, Form, and Time : What the Bible Teaches and Science Confirms about Creation and the Age of the Universe*, Nashville, Broadman and Holman, 2002, p. 198-199. Quelles que soient les époques, les adeptes de la jeune terre n'ont pas toujours été opposés aux changements majeurs intervenus dans les organismes. Voir, p. ex., le puritain Matthew Poole (1624-1679), *A Commentary on the Holy Bible*, réimpression Banner of Truth Trust, Édimbourg, 1962, p. 18 (commentaire sur Genèse 6.15 et réponse aux objections vis-à-vis de l'arche de Noé, jugée trop petite pour accueillir tous les animaux) : « Les différentes espèces d'animaux et d'oiseaux sont, selon les gens incultes, innombrables. Mais celles-ci font l'objet d'études approfondies de la part d'hommes instruits, qui ont écrit que les espèces se résument en fait à un peu plus de trois cents et qu'elles sont pour la plupart de petite taille. Bon nombre de ces espèces que l'on considère comme distinctes les unes des autres ne formaient à l'origine qu'une seule espèce, et ce bien qu'il existe actuellement de grandes différences entre elles de par leur forme et leurs caractéristiques. Différences dues au climat, à la nourriture et autres facteurs, entre autres des unions illicites entre ces animaux sans loi [...]. » Sir Walter Raleigh (1554-1618) a fait les mêmes constatations au sujet de l'évolution après le déluge ; voir Davis A. Young, *The Biblical Flood : A Case Study of the Church's Response to Extrabiblical Evidence*, Grand Rapids, Eerdmans, 1995, p. 57.

LA THÉOLOGIE DE LA CRÉATION DANS LE PSAUME 104¹

Gert KWAKKEL²

Introduction

Traditionnellement, une analyse des premiers chapitres du livre de la Genèse est un élément important, voire le plus important dans les débats sur la théologie de la création dans l'Ancien Testament. C'est très compréhensible et il n'y a rien d'anormal à cela. Pour cette conférence, toutefois, j'ai décidé de consacrer mon intervention principale au Psaume 104. Cela ne signifie pas que je ne dirai rien de la Genèse. En fait, je ferai référence à Genèse 1 à plusieurs reprises. Mais en dehors de ces quelques références, j'ai réservé mes commentaires sur Genèse 1 à un atelier de cette conférence.

Pourquoi ai-je fait ce choix ? Pour plusieurs raisons. Premièrement, comme Patrick Miller l'a écrit en 2000, le Psaume 104 est « l'explication la plus complète de l'œuvre de création de Dieu en dehors de la Genèse ». Par conséquent, selon lui, « il mérite une place centrale dans toute tentative de réfléchir à Dieu en tant que créateur et à la doctrine de la

1. Le contenu de cet article a été présenté lors la 4^e conférence internationale et 62^e rencontre annuelle de la Société théologique évangélique de Corée, les 18 et 19 octobre 2013.

2. G. Kwakkel est professeur d'Ancien Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence et à la Faculté de théologie des Églises réformées (libérées) de Kampen (Pays-Bas).

création »³. Deuxièmement, le thème central de cette conférence étant « Théologie de la création et mission de l'Église », je pense que mon interprétation du Psaume 104 contribuera davantage à nos réflexions sur ce thème que mes commentaires sur Genèse 1. La troisième et dernière raison est qu'en étudiant le Psaume 104 on évite le risque que toute l'énergie soit consacrée au débat création-évolution, débat qui malheureusement se termine souvent dans une impasse.

1. Plan du psaume

Que nous enseigne le Psaume 104 au sujet de la création ? Tout d'abord, il faut noter que le psaume commence par un impératif, le psalmiste s'exhortant lui-même (litt. « son âme ») à louer ou bénir le Seigneur. La même expression revient à la fin du psaume, suivie par *Alléluia* (v. 35). *Alléluia* est un impératif pluriel. Si les contemporains du psalmiste comprenaient toujours ce mot de cette manière, cela implique qu'au moyen de son exclamation finale le psalmiste exhorte les autres à louer le Seigneur avec lui⁴.

En raison de sa position clé au début et à la fin du psaume, l'exhortation à la louange définit le ton du psaume dans son ensemble. C'est manifestement un hymne à la gloire du Seigneur. En dehors des versets 31-35, qui contiennent principalement des exhortations et des souhaits, le reste du psaume explique pourquoi le Seigneur doit être loué. L'affirmation qui suit l'exhortation initiale résume tout cela de la manière suivante : « Seigneur, mon Dieu, tu es très grand. »⁵ Les versets 1b-30 apportent des preuves à l'appui de cette affirmation, fournissant ainsi des raisons de

3. Patrick D. Miller Jr., « The Poetry of Creation: Psalm 104 », in William P. Brown ; S. Dean McBride Jr. (sous dir.), *God Who Creates. Essays in Honor of W. Sibley Towner*; Grand Rapids, Eerdmans, 2000, p. 87.

4. Cf. John Goldingay, *Psalms*, vol. 3, *Psalms 90–150*, Baker Commentary on the Old Testament Wisdom and Psalms, Grand Rapids, Baker Academic, 2008, p. 181. Notez que la Septante considère *Alléluia* comme le début du Psaume 105.

5. Dans cet article, les citations bibliques sont tirées de la NBS, sauf indications contraires.

louer le Seigneur. Le contenu de ces versets peut être résumé comme suit :

Versets 1b-4 : les versets 1b et 2a décrivent la « tenue » magnifique du Seigneur : il est revêtu d'éclat et de magnificence et s'enveloppe de lumière. Le verset 1b en particulier le présente comme un roi⁶. Puis les versets 2b-4 parlent de son entourage royal : le ciel est sa demeure ; les nuages et les ailes du vent lui servent de char ; les vents sont ses messagers et les flammes de feu sont à son service.

Les versets 5-9 exposent comment le Seigneur a fondé la terre et comment il a assigné un lieu bien délimité aux eaux de l'abîme, afin qu'elles ne couvrent plus jamais la terre (notez que la terre [*'erets*] est mentionnée au début et à la fin de la section, c'est-à-dire aux versets 5a et 9b, ce qui indique que c'est le sujet principal de la section).

Les versets 10-18 développent le thème de l'eau, déjà mentionné aux versets 6-9. Le Seigneur se sert de l'eau pour éteindre la soif des animaux (v. 11-12) et arroser la terre et les arbres. Ainsi la terre peut produire de la nourriture pour les animaux et pour l'homme (v. 13-15), et les arbres peuvent abriter les oiseaux (v. 16-17).

Les versets 19-23 parlent du soleil et de la lune. Ceux-ci servent à marquer les temps, en particulier le jour et la nuit, la nuit étant le moment où Dieu nourrit les animaux (v. 20-21) et le jour le moment où l'homme accomplit son travail (v. 22-23).

Le verset 24 sert de conclusion intermédiaire : « Que tes œuvres sont nombreuses, Seigneur ! Tu les as toutes faites avec sagesse ; la terre est remplie de tout ce que tu as produit. »

Les versets 25-26 évoquent la mer, les animaux marins, dont le Léviathan, et les bateaux (qui, comme nous le savons tous, sont construits par l'homme).

6. Cf. Ps 21.2, 6 ; 45.2, 4 ; 96.6, 10 ; 145.1, 5.

Les versets 27-30, la dernière partie du psaume avant la section finale (v. 31-35), racontent comment « eux tous » (v. 27a) dépendent de Dieu. Ils comptent sur lui pour obtenir leur *nourriture* (v. 27-28). C'est seulement quand Dieu leur montre sa faveur (en ne cachant pas sa face ; v. 29a) et envoie son Esprit qu'ils peuvent *respirer* et vivre. De toute évidence, l'expression « eux tous » comprend les animaux, en particulier les créatures vivant dans la mer (mentionnées au v. 25), mais probablement aussi l'homme, alors que la terre et sa flore sont évoquées au verset 30b.

2. Création et providence : le Psaume 104 et Genèse 1

Comme plusieurs interprètes l'ont souligné, il existe un certain nombre de parallèles entre le Psaume 104 et Genèse 1. Le parallèle le plus évident concerne l'ordre dans lequel de nombreux éléments de la création figurent dans les deux textes. Les éléments suivants peuvent être mentionnés :

- La *lumière*, créée le premier jour selon Genèse 1.3, est mentionnée en Psaume 104.2a.

- Psaume 104.2b-3a poursuit avec le *ciel* ; cela correspond à Genèse 1.6-8 : le deuxième jour, Dieu fit le firmament et l'appela « ciel ».

- Les *eaux* de l'abîme se voient imposer des limites à ne pas franchir : c'est le sujet de Psaume 104.6-9 et cela correspond au premier acte créateur de Dieu le troisième jour en Genèse 1.9-10.

- L'*herbe*, les *plantes* et les *arbres* sont mentionnés en Psaume 104.14, 16, en rapport avec l'eau provenant des sources, des rivières et de la pluie ; selon Genèse 1.11-12, la végétation est le résultat du deuxième acte créateur de Dieu le troisième jour.

- La *lune* et le *soleil* viennent ensuite en Psaume 104.19 ; Genèse 1.14-18 relate qu'ils ont été faits le quatrième jour (remarquez que Genèse 1.16 parle du « grand luminaire » et

du « petit luminaire », et non du « soleil » et de la « lune » ; en revanche, Psaume 104.19 s'accorde parfaitement avec Genèse 1.14-18 en ce qui concerne la fonction principale du soleil et de la lune, c'est-à-dire marquer les saisons, ainsi que le jour et la nuit).

- Psaume 104.25 fait référence aux *animaux marins* ; selon Genèse 1.21, ils ont été créés le cinquième jour.

Dans un diagramme :

Psaume 104.2a	Lumière	Genèse 1.3	Premier jour
Psaume 104.2b-3a	Ciel	Genèse 1.6-8	Deuxième jour
Psaume 104.6-9	Limites imposées aux eaux de l'abîme	Genèse 1.9-10	Troisième jour, premier acte
Psaume 104.14, 16	Herbe, plantes, arbres	Genèse 1.11-12	Troisième jour, deuxième acte
Psaume 104.19	Lune et soleil	Genèse 1.14-16	Quatrième jour
Psaume 104.25	Animaux marins	Genèse 1.21	Cinquième jour

Toutefois, à côté de ces similitudes, il y a aussi des différences.

- En Genèse 1, Dieu crée les animaux marins et les oiseaux le cinquième jour. Dans le Psaume 104, les oiseaux ne figurent pas à côté des animaux marins au verset 25. Au lieu de cela, ils sont mentionnés aux versets 12 et 17, en rapport avec les eaux et les arbres, qui, en Genèse 1, appartiennent au troisième jour.

- En Genèse 1, les animaux vivant sur la terre sont créés le sixième jour. Dans le Psaume 104, ils sont mentionnés aux versets 11, 14 et 18, dans la même section que les oiseaux. Ils sont également mentionnés en rapport avec la lune et le soleil aux versets 20-22.

- De même pour les hommes : ils sont déjà mentionnés en Psaume 104.14-15 et 23, mais ils ne font pas l'objet d'une attention particulière après les animaux marins figurant au verset

25, contrairement à Genèse 1, où l'homme est créé le sixième jour.

En plus de ces différences concernant l'ordre des éléments de la création, il y a plusieurs autres différences, par exemple :

- En rapport avec le dernier point mentionné, la position de l'homme est beaucoup moins éminente dans le Psaume 104 qu'en Genèse 1. Genèse 1 consacre une large section à la création de l'homme à l'image de Dieu. Dans le Psaume 104, l'homme n'est évoqué qu'en passant.

- Psaume 104.3-4 décrit en détail le ciel comme la demeure royale de Dieu et fait mention de ses messagers et de ses serviteurs. En Genèse 1, le ciel est le firmament. Rien d'autre n'est dit au sujet de la demeure céleste de Dieu, ni des êtres qui le servent.

- En Psaume 104.2b, le ciel est comparé à une tente, alors qu'il est décrit comme une sorte de dôme solide (le firmament) en Genèse 1.6-8.

Toutefois, la différence principale entre Genèse 1 et le Psaume 104 ne concerne pas les variations dans l'ordre des éléments ou ce genre de détails. Elle concerne le sujet de ces textes bibliques dans leur ensemble. Genèse 1 raconte bien évidemment les actes accomplis par Dieu au début de l'histoire du monde. Dans le Psaume 104, surtout au début, on pourrait avoir l'impression que c'est aussi le sujet du psaume. Si on poursuit attentivement la lecture, on s'aperçoit que cette impression n'est ni entièrement fausse, ni tout à fait correcte. Le Psaume 104 parle bien de l'œuvre de Dieu au commencement, mais il parle beaucoup plus longuement de ce qu'il continue de faire dans le présent.

On peut voir cela dès le début, au verset 2a : « Il s'enveloppe [litt. « s'enveloppant »] de lumière comme d'un manteau [...]. » Le psalmiste utilise un participe ici. Dans plusieurs versets du Psaume 104, des formes verbales au parfait (*qatal*) et à l'imparfait (*yiqtol*) sont utilisées où le psalmiste s'adresse au Seigneur à la

deuxième personne du singulier. C'est le cas dans la deuxième et la troisième partie du verset 1 : « Seigneur, mon Dieu, tu es très grand, tu es revêtu d'éclat et de magnificence ! »⁷ Souvent, notamment dans la première moitié du psaume, ces formes verbales à la deuxième personne sont suivies de participes (avec ou sans l'article). C'est aussi ce que l'on trouve au verset 2a ainsi qu'au verset 2b⁸.

En hébreu, le participe n'indique aucun temps particulier. Par conséquent, le participe traduit par « s'enveloppant » au verset 2a pourrait être compris comme décrivant un acte de Dieu dans le passé. Autrement dit, l'expression pourrait indiquer comment Dieu a pris la lumière et en a enveloppé sa présence. Si l'on suppose que Dieu a fait cela après avoir appelé la lumière à l'existence, cela donne une interprétation qui ressemble beaucoup à Genèse 1.3 : à un moment donné, au tout début de l'histoire, Dieu a fait la lumière.

Même si une telle interprétation n'est pas totalement impossible, il est plus naturel de prendre le participe comme décrivant un acte continu de Dieu ; c'est-à-dire, pas seulement quelque chose qu'il a fait il y a très longtemps, mais quelque chose qui le caractérise en permanence, dans le passé, le présent et le futur. Il était, il est et il sera le roi du ciel et de la terre, qui est enveloppé de lumière comme d'un manteau resplendissant.

Les choses semblent un peu différentes au verset 2b : « [...] déployant les cieux comme une tente. » Apparemment, cela fait référence à quelque chose que le Seigneur a fait dans le passé, quelque chose qu'il a cessé de faire après avoir terminé d'installer les cieux. Toutefois, une telle interprétation risque de donner trop d'importance à un élément qui n'est pas central dans le texte. Celui-ci ne fait référence à aucun moment ou temps particulier. En lui-même, il pourrait même être compris comme

7. Voir aussi les versets 9, 28-30. Notez qu'il y a aussi des versets qui parlent du Seigneur à la troisième personne du singulier ; voir les v. 5, 16, 19, et en particulier les v. 31-35.

8.. Cf. aussi, p. ex., v. 3-4, 13-14.

disant que Dieu continue à étendre les cieux chaque jour. Une telle interprétation se rapprocherait de l'idée théologique ou philosophique de *creatio continua*. Cette idée de *creatio continua* implique, en gros, que tous les éléments de la création n'existent que parce que Dieu est en permanence en train de les créer. Toutefois, un participe hébreu pouvant faire référence à quelque chose fait dans le passé, une telle interprétation donnerait aussi trop d'importance à un élément qui est au cœur du texte. Selon moi, il est plus sage de dire qu'en utilisant le participe (qui en lui-même ne donne aucune indication de temps), le psalmiste affirme qu'il est caractéristique du Seigneur d'être celui qui déploie les cieux, peu importe le temps ou le moment où il le fait ou l'a fait⁹.

Quoi qu'il en soit, si cela est correct, les versets 2a et 2b ne font pas seulement référence aux actes de Dieu dans le passé. Ils parlent également de ses actes ou caractéristiques dans le présent. Dans plusieurs autres cas, il n'y a aucune raison de rapporter les participes à des actes passés. « Marchant sur les ailes du vent » (v. 3b ; traduction personnelle) pourrait servir d'exemple. À l'évidence, cette expression décrit une habitude que Dieu a également dans le présent. On peut en dire autant des participes qui se trouvent dans les versets 10a, 13a et 14. À partir du verset 10, il est très clair que le psaume décrit principalement les actes de Dieu observés par le psalmiste à son époque. On peut déduire cela non seulement des formes verbales, mais aussi de la substance de ce qui est dit. Les v. 10-11, 13-16, 20-23 et 27-28 témoignent clairement de la façon dont le Seigneur prend soin de la terre, des plantes et des arbres, des animaux et de l'humanité, non seulement à un moment donné, mais en permanence.

Par conséquent, tout comme Genèse 1, le Psaume 104 parle des actes de Dieu au commencement du monde. Cela est particulièrement clair dans la deuxième partie du verset 24 : « tu

9. La même chose s'applique à « déployant les cieux » en Jb 9.8 et Es 40.2, même si une référence au passé est plus évidente en Es 42.5 ; 44.24 ; Za 12.1.

les as toutes faites avec sagesse » (notez que le verbe ici n'est pas un participe, mais il est au parfait ou *qatal*). Cependant, dès le commencement du Psaume 104, ces actes de Dieu sont aussitôt reliés à ce qu'il fait dans le présent. On peut même dire que le psaume met davantage en avant les actes présents du Seigneur que ce qu'il a fait dans un lointain passé. À cet égard le psaume diffère clairement de Genèse 1.

Il faut donc conclure que le Psaume 104 ne fait pas une nette distinction entre l'œuvre créatrice de Dieu au commencement et l'œuvre actuelle de sa providence. Autrement dit, le Psaume 104 parle autant de la création dans le sens de l'œuvre initiale de Dieu que de la création dans le sens des effets toujours existants de cette œuvre. L'objectif du psaume est que le Seigneur soit loué en raison de sa grandeur. Cette grandeur a été manifestée au commencement de l'histoire, mais elle l'est également dans le soin qu'il prend de ses créatures dans le présent.

3. Éléments hostiles

Comme je viens de le dire, l'homme n'occupe pas une place centrale dans le Psaume 104, mais il est mentionné seulement en passant. On peut ajouter à cela que le psaume est dépourvu de toute référence aux actes historiques et rédempteurs de Dieu en faveur du peuple d'Israël. À cet égard, il diffère clairement du psaume précédent, le Psaume 103. Comme le Psaume 104, le Psaume 103 commence et se termine par l'impératif « Mon âme, bénis le Seigneur ! ». Mais contrairement au Psaume 104, le Psaume 103 se concentre sur le pardon des péchés et autres bienfaits de Dieu envers l'homme (*cf.* Ps 103.3-6, 6-18). De plus, il fait explicitement référence à l'histoire du salut, en mentionnant la révélation de Dieu à Moïse et ses hauts faits en faveur du peuple d'Israël (Ps 103.7).

Le Psaume 104, en revanche, se limite aux actes de Dieu dans la création et la nature. On pourrait penser au premier abord qu'il se désintéresse des vicissitudes de l'histoire humaine.

Apparemment, il présente une conception romantique et idyllique de la vie des animaux et de l'homme. Cela semble être particulièrement le cas des versets 10 à 26. Dans cette partie du psaume, tout semble être en harmonie. Le Seigneur pourvoit à tous les besoins des plantes, des arbres, des animaux et des hommes. On ne trouve aucune trace de la malédiction que Dieu avait prononcée contre la création selon Genèse 3.14-19. Même le terrible Léviathan est réduit à un animal innocent jouant dans la mer, ou à un jouet avec lequel le Seigneur s'amuse (v. 26b)¹⁰.

Si l'on y regarde de plus près, l'idée d'harmonie romantique se révèle fausse. En fait, il y a beaucoup plus de tension dans le psaume qu'il n'y paraît.

Premièrement, le psaume ne passe pas sous silence la réalité de la mort. Le verset 21 dit que « les jeunes lions rugissent après leur proie ». C'est la façon pour Dieu de donner aux lions leur nourriture. Le verset 29 affirme que Dieu a le pouvoir de retirer leur souffle aux êtres vivants, si bien qu'ils meurent et retournent à la poussière. La dernière expression (« retournent à la poussière ») renvoie de toute évidence à la malédiction prononcée en Genèse 3.19. Il est vrai que le verset suivant – le verset 30 – loue le Seigneur parce qu'il envoie son Esprit pour créer une vie nouvelle et renouveler la face de la terre. Mais cela ne change rien au fait que la mort fait partie du tableau des actions de Dieu dans la création brossé par le Psaume 104.

Deuxièmement, les versets 6-9 relatent comment le Seigneur a imposé des limites aux eaux de l'abîme. Ce récit poétique ne cache pas l'animosité de certains éléments. Le verset 7 dit que le Seigneur a menacé les eaux et s'est servi du bruit du tonnerre pour les faire fuir au loin. Selon plusieurs autres textes, Dieu a recours à ces moyens lorsqu'il assaille et bat ses ennemis ou les

10. Au v. 26b, plusieurs traductions françaises prennent le Léviathan comme le sujet de « jouer » ou « s'ébattre » (p. ex. BC, Sem). On peut toutefois aussi traduire : le Léviathan, que tu as formé pour jouer avec lui (p. ex. TOB, NBS).

pêcheurs¹¹. Les eaux de l'abîme sont donc traitées ici comme si elles étaient les adversaires de Dieu¹². Dès qu'il élève la voix, les eaux s'enfuient aussi vite qu'une armée en déroute, franchissant les montagnes et descendant dans les vallées (v. 8)¹³. Depuis lors, elles doivent respecter les limites qui leur ont été fixées. Elles font pourtant toujours partie du monde dans lequel vivent les hommes et les animaux.

Troisièmement, le verset 5 affirme que puisque Dieu a posé la terre sur ses bases, jamais elle ne vacillera. Pourtant le verset 32a dit qu'il suffit au Seigneur de regarder la terre pour qu'elle se mette à trembler. Apparemment, la terre inébranlable peut se mettre à trembler et donc mettre fin à la vie de beaucoup de gens¹⁴.

Ce survol suffit à montrer que le Psaume 104 ne présente pas un tableau idéaliste de la création et de la vie dans le monde. Il ne cache pas l'existence de puissances hostiles telles que la mort, les eaux et les tremblements de terre, qui menacent la vie des animaux et des hommes. Le dernier verset du psaume – le verset 35 – révèle la raison pour laquelle ces éléments hostiles doivent être mentionnés dans ce psaume qui loue Dieu pour sa manière admirable de traiter sa création. Il s'agit de la présence des pécheurs et des méchants.

Dans l'Ancien Testament, les mots « pécheurs » et « méchants » ne sont pas employés comme des termes généraux désignant tous les hommes, à cause de leur nature pécheresse. Dans de nombreux psaumes, par exemple, les pécheurs et les méchants sont le contraire des justes. Les justes sont fidèles à Dieu, bien

11. Voir IS 2.10 ; 7.10 ; Ps 9.6 ; 18.14-15 ; 76.7 ; 80.17 ; 119.21 ; Es 17.13 ; 29.6 ; 51.20 ; 66.14 ; MI 2.3.

12. Cf. aussi Jb 7.12 ; 25.12 ; 38.8-11.

13. Cf. Richard J. Clifford, « A Note on Ps 104.5-9 », in *Journal of Biblical Literature* 100, 1981, p. 87-89 ; Leslie C. Allen, *Psalms 101-150*, Word Biblical Commentary, Waco, Word, 1983, p. 26-27 ; Thijs Booij, *Psalmen*, vol. 3, De prediking van het Oude Testament, Nijkerk: Callenbach, 1994, p. 217.

14. Cf. aussi Ps 60.4 ; 82.5 ; Es 24.18-21.

qu'ils ne soient ni parfaits ni irréprochables¹⁵. Les pécheurs et les méchants sont ceux qui se révoltent volontairement contre Dieu et sa volonté. C'est précisément à cause de la conduite de ce genre de personnes que Dieu a permis aux eaux de l'abîme de couvrir la terre, aux jours de Noé et du déluge (*cf.* Gn 6.5-7, 13 ; 7.11 ; 8.2). En ouvrant les frontières qu'il avait fixées pour les eaux, il a inversé l'œuvre qu'il avait accomplie le troisième jour de la création. La terre sèche a disparu sous l'eau et la terre est devenue un endroit inhospitalier, comme elle l'était avant la création de la lumière (voir Gn 1.2).

À l'époque du déluge, les eaux ont bien couvert la terre. Par conséquent, à strictement parler, l'affirmation de Psaume 104.9b – « elles ne reviendront plus pour submerger la terre » – n'est vraie qu'à partir de la période postérieure au déluge. Il se pourrait donc que les versets 6-9 dans leur ensemble décrivent l'intervention de Dieu par laquelle il a mis fin au déluge, plutôt que son œuvre le troisième jour de la création¹⁶. Je n'insisterai pas sur ce point, qui mériterait d'être approfondi. Quoi qu'il en soit, il est clair que l'abîme et ses eaux sont des éléments de la création qui, en vertu de leur propre puissance, sont susceptibles de menacer la vie et le bien-être des animaux et des hommes. S'ils ne le font pas, nous le devons à l'intervention restrictive de Dieu.

En Genèse 9.8-17, Dieu a promis aux animaux et aux hommes que la terre et ceux qui l'habitent ne seraient plus jamais détruits par les eaux du déluge (*cf.* aussi Gn 8.21-22). Toutefois, tant qu'il y aura des gens qui se révolteront contre Dieu, il pourra toujours décider de détruire la création, par exemple en ébranlant la terre (*cf.* Es 24.18-20). C'est la raison pour laquelle le Psaume 104 s'achève par un verset où est formulé le vœu que les pécheurs et les méchants disparaissent de la terre. Ils doivent disparaître,

15. Voir, p. ex., Ps 1 ; 26 ; 28 ; 37. *Cf.* aussi Gert Kwakkel, « *According to My Righteousness* ». *Upright Behavior as Grounds for Deliverance in Psalms 7, 17, 18, 26 and 44*, Leiden, Brill, 2002, en particulier p. 295-303.

16. Notez que le v. 6b, « les eaux se tenaient sur les montagnes », fait penser à Gn 7.19-20 plutôt qu'à Gn 1.

car, tant qu'ils seront là, l'harmonie de la création décrite dans plusieurs versets du psaume sera menacée, et la terre ne sera pas un endroit sûr pour les animaux et les hommes.

Par conséquent, le verset 35 constitue un point culminant qui récapitule bien l'objectif du psaume. Cela implique aussi que dans l'exhortation finale qu'il adresse à son âme – « Mon âme, bénis le Seigneur ! » – et aux autres – « Alléluia ! » – (v. 35b), le psalmiste établit un contraste entre lui-même et les méchants mentionnés au verset 35a. Son désir de chanter pour le Seigneur tout au long de sa vie, exprimé au verset 33, et ses exhortations formulées au verset 35b, reflètent un véritable choix. Contrairement aux pécheurs et aux méchants, il prend parti pour le Dieu d'Israël. Il ne garde pas son choix pour lui-même, mais en parle ouvertement et exhorte les autres à le rejoindre.

4. Le contexte du Proche-Orient ancien

En louant le Seigneur comme le Créateur qui prend soin de ses créatures et pourvoit à leurs besoins, le psalmiste prend position dans le monde religieux de son époque. Il fait un véritable choix. C'est quelque chose que l'on peut déduire de l'Ancien Testament lui-même, qui nous dit que de nombreuses personnes servaient d'autres dieux que le Seigneur, le Dieu d'Israël. Toutefois, la découverte d'autres textes du Proche-Orient ancien nous aide à voir cela encore plus clairement qu'avant. Je pense, tout d'abord, au texte égyptien intitulé *L'Hymne à Aton*, qui date du xiv^e siècle avant J.-C. Les spécialistes ont repéré des similitudes entre cet hymne et le Psaume 104, les versets 19-30 en particulier. Par exemple, tout comme Psaume 104.21, l'hymne égyptien parle de lions sortant de leur tanière après le coucher du soleil. Tout comme le verset 23 du psaume biblique, il fait référence à l'homme allant travailler après le lever du soleil. L'hymne loue Aton au moyen de l'expression « combien tes œuvres sont nombreuses », ce qui fait penser à Psaume 104.24a. Il affirme

qu'Aton répond aux besoins des hommes et des animaux, ce qui peut être comparé à Psaume 104.27-28¹⁷.

Depuis que l'hymne égyptien a été retrouvé, les spécialistes ont discuté de la relation entre ce texte et le psaume. Aujourd'hui, ils ont tendance à douter que plusieurs éléments du psaume aient pu être empruntés à l'hymne égyptien¹⁸. Nous n'allons pas en dire beaucoup plus maintenant sur ce débat. Quelle que soit la relation entre les deux textes, l'hymne égyptien montre très clairement que les gens attribuaient à d'autres dieux (dans ce cas, le disque solaire Aton) les mêmes choses que le psalmiste attribue au Seigneur.

On peut en dire autant d'autres éléments du psaume, en particulier aux versets 2-9. Selon le verset 3, le Seigneur fait des nuages son char. Cela ressemble à une épithète appliquée à Baal par les habitants d'Ougarit : « chevauteur des nuages »¹⁹. Plus particulièrement les versets 7-9, qui racontent comment le Seigneur a fixé des limites aux eaux de l'abîme, rappellent un mythe du Proche-Orient ancien au sujet des combats entre un dieu supérieur et le dieu de l'océan ou de la mer. *L'Enuma elish*, l'épopée babylonienne de la création du monde, raconte comment Mardouk a vaincu Tiamat, l'océan primordial personnifié²⁰. Selon les mythes ougaritiques, Baal a vaincu Yamm, le dieu de la mer²¹. De plus, Baal était connu pour avoir frappé Lotan,

17. Pour plus de similitudes, voir Allen, *Psalms 101–150*, p. 29. Pour une traduction de l'hymne, voir par exemple celle de Pierre Gilbert, in A. Eggebrecht, *L'Égypte ancienne*, BORDAS, 1986, p. 238, consultable en ligne : <http://www.bubastis.be/textes/aton.html>.

18. Voir, p. ex., Miriam Lichtheim, in *Context of Scripture*, vol. 1, p. 45, n. 3 ; Annette Krüger, *Das Lob des Schöpfers. Studien zu Sprache, Motivatik und Theologie von Psalm 104*, WMANT 124, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 2010, p. 420-422.

19. Voir, p. ex., KTU 1.3 ii 40 ; *Context of Scripture*, vol. 1, p. 251.

20. Pour une traduction avec notes, voir *L'Épopée de Gilgamesh*, Paris, Cerf, 1994 [1998 ... 2007] ; cf. aussi B. Alster, « Tiamat », in Karel van der Toorn et al., *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Leiden, Brill, 1999, p. 867-869.

21. KTU 1.2 iv ; voir *Context of Scripture*, vol. 1, p. 248-249 ; cf. aussi F. Stolz, « Sea », in *Dictionary of Deities and Demons*, p. 737-742.

dont le nom semble être apparenté au Léviathan mentionné en Psaume 104.6²².

Encore une fois, la question de savoir si l'auteur du Psaume 104 a emprunté des expressions et des motifs à des textes non israélites n'a pas besoin d'être traitée ici. S'il l'a fait, il les a visiblement utilisés d'une manière ironique et polémique. C'est-à-dire qu'il a pu prendre des expressions ou des images utilisées par d'autres peuples pour l'adoration de leurs idoles, afin d'affirmer aussi clairement que possible que leurs allégations au sujet de leurs dieux n'étaient vraies en réalité que pour le Seigneur, le Dieu d'Israël, et aucun autre dieu en dehors de lui.

Si cela est correct, les différences entre le Psaume 104 et les textes du Proche-Orient ancien, qui devraient également être prises en compte, deviennent encore plus intéressantes. Dans l'épopée babylonienne, Mardouk doit mener un combat très dur contre Tiamat. De même, dans les mythes ougaritiques, Baal ne peut gagner son combat contre Yamm que parce qu'un autre dieu (*Kotaru-wa-Hasiu*) lui fournit des armes spéciales. En Psaume 104.7-9, le Seigneur n'a pas à mener de véritable combat. Il lui suffit d'élever la voix et les eaux de l'abîme s'enfuient, comme une armée en déroute. De la même manière, le Léviathan, qui est présenté comme un monstre dangereux non seulement à Ougarit mais aussi dans un certain nombre de textes de l'Ancien Testament²³, n'est – comme nous l'avons vu – rien de plus qu'un animal innocent dans la mer en Psaume 104.26.

En résumé, le psalmiste affirme dans le Psaume 104 non seulement que le Seigneur est le seul Dieu qui est digne des louanges que les idolâtres adressent à tort à leurs dieux, mais aussi que son Dieu surpasse les affirmations qu'ils font au sujet de leurs dieux. Ainsi le contexte du Proche-Orient ancien montre lui aussi que le Psaume 104 est tout sauf un chant romantique et

22. Voir, p. ex., KTU 1.5 i 1-3 ; *Context of Scripture*, vol. 1, p. 265 ; cf. aussi C. Uehlinger, « Léviathan », in *Dictionary of Deities and Demons*, p. 511-515. Le texte ougaritique a plusieurs termes en commun avec Es 27.1.

23. Job 40.25-41.26 ; Ps 74.14 ; Es 27.1.

idyllique sur l'harmonie de la nature. C'est un texte polémique, qui exhorte ceux qui prêtent attention à ce qu'il dit à faire un choix. Soit nous nous rallions au psalmiste et donnons toute la gloire au Seigneur, le Dieu d'Israël, soit nous nous rallions aux méchants. Si nous nous rallions au psalmiste, nous pouvons compter sur le Seigneur pour prendre soin de nous. Si nous nous rallions aux méchants, nous serons tenus pour responsables des désastres qui ébranleront la terre et en feront un endroit inhospitalier.

Conclusions : la théologie de la création et la mission de l'Église

Qu'est-ce que tout cela signifie pour notre théologie de la création et pour la mission de l'Église à notre époque ? Permettez-moi de présenter brièvement mes conclusions en six points :

- 1) Le Psaume 104 ne nous fournit pas d'informations exactes sur la manière dont Dieu a créé le monde, et ce n'est pas son intention de le faire. Les différences entre le psaume et Genèse 1 militent contre cette idée, ainsi que le fait que le psalmiste a peut-être utilisé des motifs ou des expressions provenant de textes non israélites. On peut en dire autant de l'intention principale de Genèse 1²⁴. Bien sûr, les scientifiques chrétiens sont libres de faire des recherches sur les origines du monde par tous les moyens possibles. Mais si nous voulons utiliser les textes bibliques dans ce but, nous devrions nous abstenir de rechercher des informations que les textes ne donnent pas et veiller à ne pas passer à côté de l'idée principale de chaque texte.
- 2) Le Psaume 104 établit un lien entre les actes de Dieu au commencement et l'œuvre continue de sa providence. Les limites de cet article ne me permettent pas de montrer que cela est également vrai pour d'autres textes, par exemple Job 38 et

24. Voir mon article sur Genèse 1 à la suite de celui-ci : « L'Évangile de Dieu le Créateur en Genèse 1 ».

Ésaïe 44.25-45.25. Quoi qu'il en soit, dans nos réflexions sur la création, nous ne devrions pas séparer ce qui est uni dans l'Écriture.

- 3) Le Psaume 104 réfléchit à l'œuvre passée et actuelle de Dieu dans la création. L'idée principale qu'il veut souligner est qu'il devrait être loué en raison de sa grandeur et de sa bienveillance. Comme à l'époque du psalmiste, cela implique un véritable choix : prendre parti contre ceux qui refusent de lui donner la louange qu'il mérite.
- 4) Le Psaume 104 fait allusion aux interventions de Dieu contre les pécheurs, mais en dehors de cela il reste silencieux sur l'histoire du salut. Cela signifie que nous devrions louer Dieu non seulement pour le salut de nos âmes, mais aussi pour sa grandeur dans tous les aspects de la création, y compris l'attention qu'il porte aux plantes, aux animaux et aux choses ordinaires de la vie.
- 5) Selon le Psaume 104, la terre ne sera pas un endroit sûr tant que la rébellion contre Dieu persistera. Le Nouveau Testament révèle qu'à la seconde venue du Christ les méchants disparaîtront définitivement de la terre. À l'époque où nous vivons, Dieu ne récompense pas l'obéissance ni ne punit la rébellion aussi directement qu'il le faisait dans l'Ancien Testament. Pourtant, le fait que la rébellion humaine conduite à la déstabilisation de la terre devrait inciter l'Église à persévérer dans l'évangélisation et la prière, et à faire preuve de compassion à l'égard de ceux qui risquent de périr à jamais.
- 6) Un nombre croissant de personnes obéissant au Seigneur ne garantit pas que les tsunamis ou les désastres comme ceux causés par le réchauffement de la planète ne frapperont pas le monde. Néanmoins, le Psaume 104 et d'autres textes bibliques nous enseignent qu'une conduite pécheresse peut nuire à la création. Lorsque les chrétiens prennent conscience de cela, ils cessent d'avoir eux-mêmes une telle attitude et exhortent les autres à suivre leur exemple. Si la création rend

témoignage à la gloire du Créateur, il est évident qu'elle devrait pouvoir continuer à le faire. Car comment le Seigneur pourrait-il se réjouir de ses œuvres dans la création (Psaume 104.31) si ses enfants sont responsables de sa destruction ?



CARREFOUR THÉOLOGIQUE 2016

FACULTÉ JEAN CALVIN
AIX-EN-PROVENCE

Les 26 et 27 février

«L'Église à l'heure des extrémismes »

Renseignements et inscriptions
33, av. Jules Ferry – 13100 Aix-en-Provence
Tél. 33 (0)4 42 26 13 55
Courriel : academie@facultejeancalvin.com

L'ÉVANGILE DE DIEU LE CRÉATEUR EN GENÈSE 1¹

Gert KWAKKEL²

Introduction

Genèse 1 doit être lu comme un récit qui nous dit comment Dieu a fait le monde au commencement³. Il est donc étrange que les chrétiens étudient le chapitre afin d'en tirer des informations sur les détails techniques des origines de la terre et de toutes les créatures. Pour des raisons évidentes, cela conduit à un conflit avec les théories scientifiques telles que le big bang et le darwinisme. Cela est particulièrement vrai si l'on interprète Genèse 1 de manière littérale, par exemple en soulignant que les six jours étaient des jours « normaux » de vingt-quatre heures (ce qui, selon moi, reste l'interprétation la plus naturelle).

Quand on aborde cette question, beaucoup pourrait être dit sur la nature, la valeur et la fiabilité de l'évolutionnisme et des théories apparentées défendues par les scientifiques naturalistes. Mais ce n'est pas l'objectif de cet article. La raison principale pour laquelle j'ai fait ce choix est que je ne suis pas un spécialiste dans ces domaines. De plus, je suis convaincu que si nous voulons vraiment avancer dans le débat avec les sciences naturelles, il est absolument nécessaire d'avoir une conception claire et précise de ce que Genèse 1 affirme réellement. Ce n'est

1. Le contenu de cet article a été présenté lors d'un atelier de la 4^e conférence internationale et 62^e rencontre annuelle de la Société théologique évangélique de Corée, les 18 et 19 octobre 2013.

2. G. Kwakkel est professeur d'Ancien Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence et à la Faculté de théologie des Églises réformées (libérées) de Kampen (Pays-Bas).

3. Le mot « récit » n'exclut pas les aspects poétiques de Genèse 1, toutefois, malgré les aspects poétiques, le chapitre a plus en commun avec la narration qu'avec la poésie.

qu'alors que nous pourrions comparer le texte avec les théories évolutionnistes courantes. Dans cet article, mon objectif est d'apporter une légère contribution au développement d'une telle conception.

Plus concrètement, que vais-je aborder dans cet article ? Je pars du principe que, au moyen de Genèse 1, Dieu nous apporte une révélation de son œuvre au commencement. Mais cela n'implique pas nécessairement que l'objectif principal de ce chapitre soit de fournir des informations sur la nature exacte de ce qui s'est passé au commencement. Il est possible qu'en se concentrant sur la recherche de ce genre d'informations, on passe à côté des choses les plus essentielles que Dieu nous révèle dans ce texte.

Je me propose d'analyser brièvement le chapitre afin de présenter un point de vue sur son message central. Je ne tenterai pas de déterminer quels éléments doivent être compris littéralement et lesquels doivent être compris figurativement. J'essaierai plutôt de trouver comment un Israélite de l'époque de l'Ancien Testament a pu comprendre le premier chapitre de la Bible. Quel message a-t-il capté ? Pour trouver une réponse à cette question, plusieurs données tirées du texte seront comparées à d'autres textes parallèles de l'Ancien Testament. En principe, les données extérieures à l'Ancien Testament ne seront pas utilisées, pour la simple raison que nous manquons de temps pour le faire, mais aussi parce que mon exégèse se concentre sur les Israélites de la période vétérotestamentaire.

1. LA DÉCLARATION INTRODUCTIVE : GENÈSE 1.1

« Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. » (Gn 1.1)⁴
Il est probable que nombre de lecteurs modernes interprètent le verset introductif de la Bible comme une affirmation faisant référence au premier acte créateur de Dieu : avant que Dieu ait fait la lumière au premier jour, il avait déjà créé le ciel et la terre. Le « ciel » est alors compris comme la demeure céleste de

⁴ Dans cet article, les citations bibliques sont tirées de la NBS, sauf indications contraires.

Dieu, et la « terre » comme la planète sur laquelle nous vivons. Toutefois, il semble douteux que le texte doive être lu de cette manière⁵.

Premièrement, Genèse 1.7-8 dit que le deuxième jour Dieu fit l'étendue, ou firmament, qui est appelé « ciel ». Ici le même mot hébreu qu'au verset 1 est utilisé (*shamayim*⁶). Apparemment, l'objet créé par Dieu « au commencement » selon le verset 1 a été fait par lui *le deuxième jour* selon les versets 7-8. La seule façon d'échapper à cette conclusion est de supposer qu'au verset 1 le mot « ciel » fait référence à la demeure céleste de Dieu, alors qu'il désigne le firmament aux versets 7-8. Une telle supposition semble peu probable, car la référence au firmament convient bien dans tous les autres versets de Genèse 1 où le mot apparaît (v. 9, 14, 15, 17, 20, 26, 28, 30), alors que la demeure céleste de Dieu ne joue aucune rôle dans le reste du chapitre. De plus, il est peu probable que les Israélites aient fait une distinction aussi nette entre le firmament et la demeure céleste de Dieu comme présumé dans cet argument⁷. L'interprétation la plus évidente est donc que Dieu n'a pas fait les *shamayim* ou les cieux avant le deuxième jour.

Deuxièmement, concernant la terre, Genèse 1.9 dit que le troisième jour Dieu amassa les eaux qui étaient au-dessous du ciel, afin que la terre ferme apparaisse. Puis, « Dieu appela la terre ferme <terre>, et il appela la masse des eaux <mer> » (v. 10). Ici le même mot est utilisé pour terre qu'au verset 1 (*'erets*). À ce propos, il faut noter que le verset 10 ne dit pas que Dieu

5. Comme le savent de nombreux spécialistes, Genèse 1.1-3 pourrait aussi être analysé comme une longue période : « Quand Dieu commença à créer le ciel et la terre – la terre étant informe et vide, avec des ténèbres au-dessus de l'abîme et un souffle de Dieu planant au-dessus des eaux –, Dieu dit : Que la lumière soit ! Et la lumière fut. » (JPS *Tanakh*, 1985) Cette question n'ayant pas d'incidence sur l'argument de notre article, nous la laissons de côté. Pour en savoir plus, voir, p. ex., Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary, Waco, Word Books, 1987, p. 11-13 ; Victor P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, The New International Commentary on the Old Testament, Grand Rapids, Eerdmans, 1990, p. 103-108.

6. Notez que *shamayim* n'existe qu'au pluriel en hébreu et peut être traduit par ciel ou cieux.

7. Voir Cornelis Houtman, *Der Himmel im Alten Testament. Israels Weltbild und Weltanschauung*, Leiden, Brill, 1973, p. 65-66.

fit ou *créa* la terre le troisième jour. Il l'a seulement laissée *apparaître*. La terre était déjà là, mais elle n'était pas encore visible, parce qu'elle était couverte par les eaux (*cf.* v. 2). Deux choses découlent de cette observation. D'une part, les versets 9-10 n'excluent pas l'idée que Dieu avait déjà créé la terre et que le verset 1 fait référence à cet acte créateur antérieur. D'autre part, le verset 10 montre que le mot « terre » (*'erets*) ne désigne pas notre planète. La terre est mise en contraste avec les eaux ou les mers et correspond donc à la terre ferme. Cela est confirmé par plusieurs autres textes dans lesquels la terre (*'erets*) apparaît, tels que :

- Genèse 8.13 : « L'an six cent un, le premier jour du premier mois, les eaux avaient séché sur la terre. » De toute évidence, les eaux n'avaient pas séché sur toute la planète.

- Exode 20.11 : « [...] le Seigneur a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve [...]. » Ici la « terre » est distinguée de la mer, comme en Genèse 1.10.

Dans une certaine mesure, cela est évident, du fait que les Israélites ne concevaient pas la terre comme un globe flottant dans l'univers, comme nous le faisons quand nous parlons de « notre planète terre ». Il faut en être conscient, sinon on risque de mal comprendre le tableau brossé en Genèse 1 et d'aboutir à des anomalies. Les Israélites de l'époque de l'Ancien Testament ont certainement lu Genèse 1 à partir de la cosmologie qui leur était familière et qui transparaît également dans ce chapitre. Pour le dire brièvement, cette cosmologie impliquait que les humains vivaient sur la terre ferme (*'erets*), entourée d'eau (les mers) et surmontée du firmament (*shamayim*).

Pour revenir à Genèse 1.1, que signifie ce verset ? Pour le comprendre, il ne faut pas seulement avoir à l'esprit la signification des mots « ciel » et « terre » pris séparément (c'est-à-dire « le firmament » et « la terre sèche »). Associés l'un à l'autre, ces deux mots prennent un sens supplémentaire. On

peut déduire cela de la comparaison entre Exode 20.11 et Exode 31.17. En Exode 20.11, il est dit :

Car en six jours le Seigneur a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve, et il s'est reposé le septième jour [...].

Le texte fait évidemment référence à l'ensemble de l'œuvre accomplie par Dieu en six jours. Toute la création est brièvement désignée par « le ciel, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve ». Exode 31.17 est un verset parallèle semblable. Toutefois, il ne mentionne ni la mer ni « tout ce qui s'y trouve ». Il n'y est question que du ciel et de la terre :

Ce [c'est-à-dire le sabbat] sera entre moi et les Israélites un signe pour toujours ; car en six jours le Seigneur a fait le ciel et la terre, et le septième jour il s'est reposé et il a repris haleine.

Toute l'œuvre de création est ici désignée par l'expression « le ciel et la terre ». On le voit aussi au Psaume 124.8 :

Notre secours est dans le nom du Seigneur, qui a fait le ciel et la terre.

À l'évidence, ce verset n'affirme pas que Dieu n'a rien fait d'autre que le ciel et la terre. En le qualifiant de créateur du ciel et de la terre, le psalmiste acclame le Seigneur comme le créateur de toutes choses.

Ces quelques exemples suffisent à montrer que lorsque le ciel (*shamayim*) et la terre (*'erets*) sont combinés dans l'expression « le ciel et la terre », ils peuvent représenter toute la création, l'ensemble du cosmos⁸. Selon moi, c'est aussi l'interprétation la plus naturelle de Genèse 1.1. Le verset n'affirme pas que Dieu a créé sa demeure céleste et notre planète, ni qu'il a créé le firmament et la terre sèche. Il affirme qu'il a créé toutes choses, le cosmos tout entier.

Cette interprétation est confirmée par Genèse 2.1 et 4a. Genèse 2.1 renvoie à 1.1 et conclut tout ce qui a été relaté en Genèse 1 en disant :

8. Pour plus de détails, voir Houtman, *Himmel*, p. 26-84.

Ainsi furent achevés le ciel et la terre, et toute leur armée.

Genèse 2.4a résume ce qui a été dit jusque-là et le rattache à ce qui suit par la formule des *toledoth* :

Voilà la généalogie [hébreu : Voilà les *toledoth*] du ciel et de la terre, quand ils furent créés.

Genèse 1.1 résume donc toute l'œuvre de Dieu qui va être décrite ensuite. Le verset sonne comme un appel solennel : « Au commencement Dieu créa toutes choses ! Par conséquent, toute la gloire doit lui être rendue ! » Il est vrai que le chapitre n'utilise pas le nom personnel de Dieu, *Yahvé*. Néanmoins, les Israélites fidèles, qui entendaient ces mots et savaient comment l'histoire se poursuivait après Genèse 1, les ont sans doute rapportés à leur Dieu national. C'est lui le Créateur du monde, et personne d'autre !

2. COMMENCEMENT ET PREMIÈRE FIN DE L'HISTOIRE : VERSETS 2 ET 3 À 31

Si 1.1 résume tout le chapitre, le verset implique que Dieu a créé la terre, mais il ne nous dit pas à quel moment il l'a fait. Les spéculations sont possibles, mais on ne peut parvenir à aucune certitude. Cela est également vrai des ténèbres, de l'abîme et des eaux mentionnés au verset 2. À l'évidence, l'objectif de Genèse 1 n'est pas de nous donner des indications précises sur le moment et la façon dont Dieu a fait ces éléments de la création.

On peut se rapprocher de l'intention du texte en examinant plus précisément le verset 2, qui dit :

La terre était informe et vide ; il y avait des ténèbres à la surface de l'abîme, mais l'Esprit de Dieu planait au-dessus des eaux.

C'est le point de départ, que le lecteur devrait prendre en compte pour comprendre la visée de ce qui suit.

Le verset dit, tout d'abord, que la terre était – en hébreu – *tohu wa bohu* (informe et vide). Ces mots apparaissent aussi en Ésaïe 34.11 et Jérémie 4.23. Dans les deux cas, ils sont employés dans

le contexte d'une description prophétique d'une destruction qui rend l'endroit inhabitable pour les humains⁹. On peut déduire la même chose d'Ésaïe 45.18, qui a aussi *tohu* mais n'a pas *bohu*. Là le Seigneur dit qu'il n'a pas créé la terre « pour être vide » (*tohu*), mais au contraire « pour être habitée ». Manifestement, *tohu* est opposé à « être habitée » et fait référence à la terre comme à un endroit où les gens ne peuvent pas vivre.

On pourrait en dire tout autant de deux autres entités dont il est question en Genèse 1.2, à savoir les ténèbres et l'abîme (hébreu *tehom*). L'obscurité est de toute évidence une condition préalable à la vie, car elle nous permet de dormir et de reprendre des forces (cf. Ps 104.20-23). De même, les eaux de l'abîme peuvent être mentionnées comme des bénédictions, car elles sont nécessaires pour arroser les champs (voir Gn 49.25 ; Dt 33.13). Toutefois, les ténèbres, l'abîme et les eaux sont également des éléments de la création qui effrayaient les Israélites. Dans l'Ancien Testament, les « ténèbres » ont surtout des connotations négatives¹⁰. Ce n'est certainement pas une coïncidence si l'avant-dernière plaie ayant frappé l'Égypte, avant la mort des premiers-nés, a consisté en trois jours d'obscurité totale¹¹. Pour ce qui est de l'abîme, les Israélites étaient tout à fait conscients de la puissance destructrice de l'eau. Plusieurs psaumes en témoignent¹². De plus, ils savaient à partir de l'histoire du déluge que la terre pouvait être rendue inhabitable par les eaux venant de l'abîme et des écluses du ciel (Gn 7.11 ; 8.2 ; cf. aussi Ez 26.19).

Sans obscurité ou sans eau, la vie est impossible, mais cela ne change rien au fait que tant que la terre est enveloppée de ténèbres

9. Cf. Ésaïe 34.10b, où il est dit au sujet du pays d'Édom qu'« à tout jamais personne n'y passera », et Jérémie 4.25 : « Je regarde : l'homme n'est plus ; et tous les oiseaux du ciel ont pris la fuite. »

10. Voir, p. ex., 1S 2.9 ; Jb 5.14 ; Ps 35.6 ; Pr 20.20 ; Ec 2.13-14 ; 5.16 ; Es 5.30 ; 47.5 ; Jr 3.16 ; Ez 32.8 ; Jl 2.2 ; Am 5.18, 20 ; Mi 7.8 ; So 1.15. Notez que selon Genèse 1.4 Dieu vit que la lumière était bonne, mais le texte n'en dit pas autant des ténèbres.

11. Il se peut que la neuvième plaie ait signifié davantage pour les Égyptiens que pour les Israélites, car le soleil était leur dieu suprême. Cela dit, les Israélites ont certainement perçu cette plaie comme une des choses les plus graves qui pouvaient se produire.

12. Voir, p. ex., Ps 32.6 ; 42.8 ; 46.4 ; 69.2-3, 15-16 ; 93.3-4 ; 124.4-5.

et couverte d'eau, l'homme ne peut y vivre. C'est la situation décrite en Genèse 1.2. Pourtant le verset semble se terminer sur une note positive, car il dit que l'Esprit de Dieu planait au-dessus des eaux. Il est difficile d'être certain de la bonne manière d'interpréter ces derniers mots¹³, mais la présence de l'Esprit de Dieu peut être comprise comme la promesse de meilleures choses à venir, l'Esprit étant connu comme la source de vie¹⁴.

Quoi qu'il en soit, les versets suivants racontent ce que Dieu a fait pour changer la situation inhospitalière dépeinte en Genèse 1.2. Le premier jour, Dieu fait la lumière et la sépare des ténèbres. Il ne supprime pas les ténèbres, mais il leur attribue leur propre place, c'est-à-dire « une place dans le temps », la nuit. Une limite est ainsi imposée aux ténèbres. Elles ne sont plus omniprésentes (Gn 1.3-5). Puis ce sont les eaux qui se voient attribuer une place délimitée. Le deuxième jour, Dieu divise en deux parties les eaux de l'abîme qui couvraient la terre. Il fait cela au moyen du firmament ou de l'étendue, qu'il met au milieu des eaux (Gn 1.6-8). Mais ce n'est que le premier pas pour délivrer la terre de la domination des eaux. Dieu complète par son premier acte créateur du troisième jour. Il fait s'amasser les eaux qui sont au-dessous de l'étendue en un seul lieu, afin que la terre ferme apparaisse (Gn 1.9-10). À partir de là, il y a un endroit où l'homme peut se tenir et marcher, sans risquer de se noyer.

Ce n'est probablement pas une coïncidence si l'expression « Dieu vit que cela était bon » n'est utilisée qu'après l'apparition de la terre ferme (Gn 1.10). L'expression n'apparaît pas dans le

13. Le mot hébreu traduit par « Esprit » peut aussi être traduit par vent, alors que « Dieu » (*Elohim*) pourrait être compris comme un superlatif, ce qui donnerait : « un vent violent tournoyait au-dessus des eaux ». Suivant cette interprétation, la fin du verset ajouterait simplement un élément au tableau de la condition inhabitable et inhospitalière de la terre. Il semble toutefois improbable que *Elohim* soit tout à coup employé comme un superlatif, alors qu'il désigne invariablement le seul vrai Dieu dans tous les autres versets de Genèse 1 où le mot apparaît. Pour plus de détails, voir, p. ex., Wenham, *Genesis 1-15*, p. 16-17 ; Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, p. 111-114.

14. Cf. Ps 51.13 ; 104.30 ; Es 32.15 ; 44.3 ; Ez 36.27 ; 37.14 ; Jl 3.1-2 ; Ag 2.5.

récit du deuxième jour¹⁵. L'étendue pouvait probablement être considérée aussi comme une bonne chose. Néanmoins, elle n'est pas explicitement désignée comme telle, car elle ne suffit pas pour réaliser le dessein de Dieu, c'est-à-dire faire de la terre un lieu plus hospitalier.

Après son premier acte créateur du troisième jour, Dieu continue son œuvre en ordonnant à la terre de produire des plantes et des arbres fruitiers (Gn 1.11-13). Le texte souligne que les plantes et les arbres fruitiers sont porteurs de semence. En tant que tels, ils sont capables de se reproduire et de survivre. De plus, cet aspect revient au verset 29. Là, Dieu donne les plantes et les fruits à l'homme, afin qu'il puisse les avoir pour nourriture. Si donc on regarde les versets 11 et 12 à la lumière du verset 29, on voit pourquoi Dieu a ordonné à la terre de produire des plantes et des arbres fruitiers porteurs de semence. Il a fait cela afin de pourvoir aux besoins de l'homme.

Quand ils entendaient ou lisaient le récit élaboré du quatrième jour (Gn 1.14-19), les Israélites comprenaient certainement qu'il s'agissait de la création du soleil, de la lune et des étoiles. Mais ils étaient sans doute frappés que le texte n'utilise jamais les mots hébreux pour soleil et lune (*shemesh* et *yareach*). Ils sont appelés « le grand luminaire » et « le petit luminaire » (v. 16). Manifestement, cela est lié au fait que, pour les autres peuples vivant dans le Proche-Orient ancien, le soleil et la lune étaient des dieux puissants. Les Israélites eux-mêmes ont souvent été tentés de suivre leur exemple et de rendre un culte aux corps célestes¹⁶. Selon Genèse 1.16, 18, le soleil et la lune sont bien chargés de dominer, mais leur domination est limitée au jour et à la nuit, et ne s'étend pas à l'homme. En eux-mêmes, ils ne sont rien de plus que des luminaires que Dieu a suspendus à l'étendue. De plus, Dieu n'avait pas vraiment besoin d'eux pour faire briller la lumière, puisque, avant leur création, la lumière

15. C'est-à-dire dans le texte massorétique. L'expression apparaît dès le deuxième jour dans la Septante, mais cela est peut-être dû à un souci d'harmonisation.

16. Cf. Dt 4.19 ; 17.3 ; 2R 23.5 ; Jr 8.2 ; cf. aussi Jb 31.26-28.

avait déjà brillé pendant trois jours !¹⁷ Il n'y avait donc aucune raison de rendre un culte au soleil, à la lune ou aux étoiles, ni de les craindre comme s'il s'agissait d'êtres puissants susceptibles de menacer le peuple de Dieu.

Le récit du cinquième jour (Gn 1.20-23) présente également un élément qui pourrait avoir effrayé les Israélites, car il dit qu'en plus des oiseaux et de toutes sortes d'animaux marins Dieu créa « les grands monstres marins » (v. 21 ; hébreu *tanninim*)¹⁸. Dans ce cas, le texte ne précise pas comment Dieu a restreint le potentiel destructeur de ces créatures. Il dit simplement que Dieu les a appelés à l'existence, a vu que cela était bon et les a bénis. Le texte laisse ainsi au lecteur le soin de conclure que malgré l'existence de ces monstres, les hommes peuvent vivre en toute sécurité. Le lecteur ne peut tirer cette conclusion que s'il est convaincu que, puisque Dieu a estimé que le résultat de son œuvre créatrice était bon, cela doit être bon pour lui aussi. Autrement dit, il doit faire confiance à Dieu.

De toute évidence, la création de l'homme le sixième jour est non seulement le dernier élément de l'œuvre créatrice de Dieu en Genèse 1, mais aussi son point culminant. Plusieurs éléments en Genèse 1.26-28 le montrent clairement. Premièrement, c'est le seul passage en Genèse 1 qui commence par une délibération et une décision divines (« Faisons l'homme [...] », v. 26). Deuxièmement, l'homme est créé à l'image et selon la ressemblance de Dieu. De quelque manière que l'on interprète cette expression très débattue, celle-ci élève l'homme au-dessus des autres créatures. Troisièmement, tout comme les animaux marins et les oiseaux (v. 22), l'homme reçoit la bénédiction de Dieu, mais en plus de cela Dieu lui donne la domination sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui

17. Notez que même si nous voulions savoir comment la lumière a pu briller pendant trois jours avant que les corps célestes ne soient là, Genèse 1 passe cette question sous silence. Ecclésiaste 12.2, où la lumière est distinguée du soleil, de la lune et des étoiles, pourrait indiquer que la question ne préoccupait pas du tout les Israélites.

18. L'aspect effrayant de ce genre de monstres marins peut être déduit de Jb 7.12 ; Ps 74.13 ; Es 27.1 ; 51.9 ; Ez 29.3 ; 32.2.

fourmillent sur la terre¹⁹. Cela est suffisant pour démontrer que l'homme est le couronnement de l'œuvre créatrice de Dieu.

Selon le verset 29, Dieu pourvoit également aux besoins de l'homme en lui octroyant pour nourriture les plantes et les arbres fruitiers porteurs de semence. Puis le verset 30 précise que Dieu donne également de la nourriture aux plus proches compagnons de l'homme dans la création, c'est-à-dire les oiseaux et les animaux qui vivent sur la terre. Enfin, le dernier acte de Dieu en ce sixième jour consiste à considérer tout ce qu'il a fait et à conclure que cela est très bon (v. 31).

Bien évidemment, « tout ce que Dieu avait fait » comprend l'homme comme créature également considérée comme bonne. Néanmoins, le texte ne dit pas que Dieu a vu l'homme (et la femme) et a considéré que cela était bon (comme il le fait au v. 25 pour les animaux). Il se peut que l'auteur ait simplement voulu éviter la répétition. Mais j'aimerais proposer une autre explication. J'ai essayé de démontrer que le but de Genèse 1 était d'exposer comment Dieu avait fait de la terre, qui était inhabitable au commencement (v. 2), un endroit hospitalier pour l'homme. Si tel est bien le cas, est bon ce qui contribue à la réalisation de ce dessein. Aussi la création du firmament le deuxième jour n'a-t-elle pas été déclarée bonne, parce qu'elle devait être suivie de l'apparition de la terre ferme le troisième jour. En ce qui concerne la création de l'homme, peut-être celle-ci n'a-t-elle pas été déclarée bonne, parce qu'elle ne sert pas le dessein de faire de la terre un endroit sûr pour l'homme. C'est l'homme lui-même, au contraire, qui doit bénéficier de la réalisation de ce dessein !

En conclusion, Genèse 1 ne présente pas tous les détails que nous aimerions trouver pour savoir de quelle manière Dieu a fait toutes choses. Les Israélites qui entendaient ou lisaient ce

19. Notez que ni le v. 26 ni le v. 28 ne disent que l'homme a reçu la domination sur les monstres marins (*tanninim*). Ceux-ci sont peut-être compris dans les poissons de la mer mentionnés dans les deux versets, mais même s'il en est ainsi, le lecteur doit tirer lui-même cette conclusion. Il doit donc une fois de plus faire confiance au jugement de Dieu quand il déclare que son œuvre est bonne.

chapitre auraient plutôt compris que, bien qu'il y ait plusieurs éléments effrayants dans la création, Dieu a fait de la terre un endroit bon et sûr pour l'homme. Voilà le message – ou du moins une partie importante du message – qu'ils auraient retiré de Genèse 1.

3. SECONDE FIN DE L'HISTOIRE : GENÈSE 2.1-3

Pourtant, Genèse 1.31 n'est pas la fin définitive de l'histoire. La transition vers l'histoire suivante est marquée par la formule des *toledoth*, qui n'apparaît pas en Genèse 2.1, mais seulement en 2.4a. En outre, Genèse 2.1-3 relate ce que Dieu a fait le septième jour, en plus de ce qu'il avait fait les six jours précédents. Par conséquent, les trois premiers versets de Genèse 2 font également partie de l'histoire commençant en Genèse 1.1. Ils devraient être pris en compte. Maintenant que l'œuvre de création est achevée, Dieu peut prendre un jour de repos (Gn 2.1-2). De plus, Dieu attribue à ce jour un statut particulier. Il le bénit et le sanctifie (v. 3)²⁰. Qu'est-ce que cela signifie ? Je propose qu'en bénissant ce jour, Dieu en fait une source de puissance. En le sanctifiant, il le distingue des autres jours comme devant lui être consacré d'une manière particulière. Il se peut également que ce jour représente tous les autres jours. Tous les jours doivent ainsi être consacrés à la gloire du Créateur.

En réalité, le texte n'affirme pas qu'à ce moment-là Dieu ait déjà ordonné à l'homme de suivre son exemple et de mettre à part le septième jour comme jour de repos, mais il l'a fait plus tard (Ex 20.8-11 ; cf. aussi Ex 16.22-30). Par conséquent, les Israélites, qui connaissaient le quatrième commandement, ont certainement fait le lien entre le récit de Genèse 2.1-3 et le sabbat. Ils se sont rendu compte que c'était l'intention de Dieu, dès le commencement, que toute créature en tout temps cherche à adorer Dieu.

Cela est confirmé par un petit détail dans le récit du quatrième jour en Genèse 1.14. Selon ce verset, une des fonctions des

20. Notez que jusqu'ici Dieu n'a béni que les poissons, les oiseaux et l'homme (Gn 1.22, 28).

luminaires dans l'étendue (c'est-à-dire le soleil, la lune et les étoiles) est de marquer les « temps » (*mo'adim* ; la Bible du Semeur a « saisons »). Dans plusieurs textes, le mot hébreu employé ici désigne une fête religieuse comme la Pâque et la fête des Tabernacles (ou des Cabanes), et cela pourrait bien être ce qu'un Israélite moyen aurait compris en entendant ou lisant le terme²¹. S'il en est ainsi, il aurait certainement compris que les corps célestes avaient été créés pour lui indiquer les moments où il était appelé à rendre un culte à Dieu d'une manière particulière.

Dans plusieurs publications, John H. Walton a défendu l'idée selon laquelle le début de la Genèse décrirait la création du cosmos comme la construction d'un temple, dans lequel Dieu aurait voulu vivre avec l'homme et être servi par lui²². Malheureusement, je n'ai pas encore trouvé le temps d'analyser et de vérifier cette théorie. Toutefois, si Walton a vu juste, cela ajoute de nouvelles dimensions à l'argument fondé sur Genèse 2.1-3 développé plus haut.

CONCLUSION

Pour conclure, je vais résumer ce que nous avons découvert jusqu'ici et ajouter quelques réflexions.

Quel est le message qu'un Israélite aurait entendu en Genèse 1 (y compris 2.1-3) ? Premièrement, il aurait compris que Dieu seul – son Dieu – est le Créateur de toutes choses. Aucun autre dieu ne devrait être loué et glorifié pour cela. Deuxièmement, au commencement Dieu a fait tout ce qu'il fallait pour rendre la vie humaine sur terre possible et fructueuse. À cette fin, il n'a pas supprimé tous les éléments qui pourraient effrayer les hommes. Il a pourtant fait en sorte que tout ce qu'il avait fait soit « très bon », ce qui implique au moins qu'il a organisé le cosmos de telle manière que la terre soit un endroit sûr et hospitalier

21. Voir, p. ex., Lv 23.2, 4, 37, 44 ; Nb 10.10 ; 2Ch 8.13 ; Es 1.14 ; Ez 46.9, 11.

22. Voir, p. ex., le volume de Walton sur la Genèse dans The NIV Application Commentary Series, Grand Rapids, Zondervan, 2001, et son livre récent *Genesis 1 as Ancient Cosmology*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011.

pour l'homme. Troisièmement, l'objectif de tout cela était que l'homme consacre sa vie et son temps à la gloire de Dieu, son Créateur.

Toutefois, les Israélites pouvaient également se rendre compte que le monde dans lequel ils vivaient différait de la création telle qu'elle était au commencement. Nous qui vivons au *xxi*^e siècle, nous ne connaissons pas non plus la terre comme un endroit sûr. À partir de Genèse 2.4, la Bible va expliquer pourquoi il en est ainsi. L'auditeur ou le lecteur attentif de Genèse 1.1-2.3 a peut-être déjà une idée de la manière d'échapper à cette situation. Si Dieu avait fait de la terre un endroit sûr à l'origine afin que l'homme puisse lui consacrer sa vie, la terre ne peut redevenir un endroit sûr que si l'homme œuvre dans ce sens. Autrement dit, la sécurité et le bien-être de la création dépendent de la volonté de l'homme de donner sa vie et son temps à Dieu. Quand il fait cela, l'homme n'est pas livré à ses propres ressources. Genèse 1 révèle ce que Dieu a voulu faire dès le commencement et, puisqu'il est connu comme un Dieu fidèle, nous pouvons être certains qu'il atteindra son but. Il en est ainsi parce qu'il est également le Dieu omnipotent, qui a montré sa puissance de manière extraordinaire dans la création du monde. Bref, on peut entendre l'Évangile du Créateur en Genèse 1.1-2.3. Cet Évangile nous invite certainement à admirer la création et à la protéger autant que possible. Mais Dieu lui-même doit être au cœur de notre théologie de la création. Il est celui qui a tout créé et qui amènera le ciel et la terre à leur plein accomplissement. À lui soit la gloire.

POUVONS-NOUS ENCORE DÉFENDRE LA FOI À L'ÈRE DU DIALOGUE INTERRELIGIEUX ?¹

Yannick IMBERT²

Introduction

Parler de pluralisme religieux dans le contexte socioculturel et politique actuel est une tâche redoutable. Dans une société où se côtoient de nombreuses religions et spiritualités, la question de leur relation devient cruciale. Car, pour le chrétien comme pour les croyants d'autres religions, le défi du pluralisme religieux n'est pas qu'une observation empirique ou une question sociale et politique. La réalité du pluralisme des religions, de leur diversité et de leur nécessaire interaction, touche au cœur de sa foi, de la verbalisation et de la pratique de cette dernière. Ceci est d'autant plus vrai pour ceux qui s'attachent aux traditions évangéliques qui mettent un accent particulier sur l'orthodoxie de la foi, la juste et cohérente pratique de celle-ci, ainsi que la nécessité de l'évangélisation³. Face à la réalité du pluralisme religieux, nous pouvons avoir tendance à facilement accepter

1. Conférence donnée en mars 2015 lors du synode national de l'UNEPREF (Union nationale des Églises protestantes réformées évangéliques de France).

2. Yannick Imbert est professeur d'apologétique et d'histoire à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence et auteur d'une introduction à l'apologétique : *Croire, expliquer, vivre*, Kerygma/Excelsis, Aix-en-Provence/Charols, 2014.

3. Cf. Richard V. Pierard et Walter A. Elwell, « Evangelicalism », in *Evangelical Dictionary of Theology*, sous dir. Walter A. Elwell, Grand Rapids, Baker, 2001, p. 405. Voir aussi Douglas Groothuis, *Christian Apologetics. A Comprehensive Case for Biblical Faith*, Downers Grove/Nottingham, IVP/Apollos, 2011, p. 587 ; Mark Noll, « What is Evangelical ? », in *The Oxford Handbook of Evangelical Theology*, sous dir. Gerald McDermott, New York, Oxford University Press, 2010, p. 19-32.

ce pluralisme, acceptation qui peut rapidement conduire à une valorisation inconditionnelle des religions. Cette problématique ne peut pas être sous-estimée. D'ailleurs, un fait significatif est l'intérêt que théologiens et missiologues ont porté à celle-ci⁴.

De fait, la présence du pluralisme religieux a généré une certaine pression sur la théologie et sur ses représentants, qu'ils soient théologiens ou ministres du culte. La grande diversité observée ne demande-t-elle pas d'accepter que la défense de la foi soit désormais impossible, celle-ci risquant de compromettre la possibilité même du pluralisme religieux, voire la paix sociale ? En fin de compte, est-il vraiment possible de valoriser la diversité des opinions religieuses tout en restant convaincu de sa propre conviction. L'équilibre est ici parfois difficile⁵.

La première question à se poser est la suivante : pourquoi la question se pose-t-elle ? Qu'est-ce qui fait que la possibilité même de défendre notre foi est mise en doute ? Voici quelques éléments de réponse. Tout d'abord, les temps hypermodernes dans lesquels nous vivons ont conduit, c'est de sagesse populaire, à une relativisation des philosophies, des systèmes, des opinions, et donc des religions. Mais s'arrêter là ferait un peu cliché. En théologie, plusieurs raisons émergent ; je vais en souligner deux en particulier.

Étrangement, et assez paradoxalement, la première remise en question de l'apologétique interreligieuse est venue de la *mission* elle-même. Deux questions ont été au cœur des débats missiologiques au xx^e siècle.

Tout d'abord, la question de l'adaptation de l'Évangile aux cultures recevant celui-ci a reçu une attention particulière. Cette nécessité est ce que nous appelons maintenant la

4. En fait, « peu de sujets ont été aussi importants ou débattus dans les récents discours théologiques ou missiologiques que la question des relations entre le christianisme et les traditions religieuses non chrétiennes ». Harold Netland, *Encountering Religious Pluralism : The Challenge to Christian Faith and Mission*, IVP et Apollos, 2001, p. 23.

5. Hillion, « Pluralisme », in *La foi chrétienne et les défis du monde contemporain*, sous dir. Chr. Paya et N. Farelly, Excelsis, Charols, 2013, p. 547.

contextualisation. Cette contextualisation, qui dans une ère postcoloniale a eu des effets hautement bénéfiques en dissociant la théologie d'idéologies politico-économiques excessivement problématiques, a aussi conduit à des conséquences plus ambiguës. L'un des mouvements issu de la contextualisation était la théologie de la libération, accentuant les conséquences sociales d'une foi authentique. Bien que cette accentuation fût elle-même bienvenue, le besoin de la proclamation de la Parole, en tant qu'exhortation à un attachement spirituel exclusif, fut minimisé. L'Église n'était plus tant la servante de la prédication en vue du salut que service des communautés humaines et religieuses en vue de l'amélioration de la condition humaine.

Ensuite, la mondialisation a conduit les représentants religieux à observer une certaine « commonalité » entre les sagesse religieuses. La question pourrait ici prendre la forme suivante : « Pourquoi, si la foi chrétienne est la seule pleine et entière révélation de Dieu, trouvons-nous des sagesse communes dans toutes les religions ? » Prenons l'exemple de la fameuse « règle d'or ». Cette éthique de la réciprocité se retrouve dans le confucianisme, dans l'hindouisme ou dans le bouddhisme⁶. Voilà une sagesse apparemment indifférente à la confession religieuse du croyant⁷. Cela ne doit-il pas nous amener à la conclusion qu'il y a une sagesse inhérente au phénomène religieux lui-même ?⁸ Si donc les religions ont quelque chose de commun, pourquoi ne pas œuvrer pour un vrai dialogue, une vraie ouverture sincère et sans frontières ?

6. « Ce que tu ne souhaites pas pour toi, ne l'étends pas aux autres. » (Confucius) « Ceci est la somme du devoir : ne fais pas aux autres ce que tu ne voudrais pas qu'ils te fassent. » (*Mahabharata* 5.15.17) « Ne blesse pas les autres de manière que tu trouverais toi-même blessante. » *Udānavarga* 5.18 [University of Oslo, en ligne <https://www2.hf.uio.no/polyglotta>]

7. Cf. Abdenour Bidar, *Histoire de l'humanisme en Occident*, Paris, Armand Colin, 2014, p. 95.

8. Henri Blocher commente à propos de cette « sagesse commune » en rappelant que « si le salut résultait de l'acquisition de connaissances, de la pénétration de la sagesse, de la constance dans la vertu, de l'exécution de rites, d'une initiation et progression dans l'expérience mystique [...] il ne pourrait y avoir entre le christianisme et les religions que des différences de degré », mais la sagesse et le salut sont une connaissance personnelle d'une personne historique : le Christ. Henri Blocher, « Le christianisme face aux religions : une seule voie de salut ? », in *Conviction et dialogue. Le dialogue interreligieux*, sous dir. Louis Schweitzer, Cléon d'Andran/Vaux-sur-Seine, Excelsis/Edifac, 2000, p. 162.

A. Vers quel dialogue ?

La question du dialogue est importante à une époque obsédée par la « conversation » et par l'aversion pour toute confrontation. De plus, la nécessité du « dialogue » est rendue nécessaire en raison du caractère « dialogal » du christianisme ou « de la singularité du christianisme comme religion de dialogue »⁹. Or, pour avoir un réel et authentique dialogue entre religions, plusieurs choses doivent être présentes : la fidélité à – et donc la connaissance de – sa propre identité religieuse, et la découverte de celle de l'autre. Le théologien suisse Jean-Claude Basset le résume bien :

Le dialogue requiert deux qualités essentielles : d'une part un engagement explicite des interlocuteurs dans leurs traditions respectives, et d'autre part une ouverture sincère à l'égard des autres traditions. Sans enracinement spécifique, il ne peut y avoir qu'un échange d'idées sur un fond religieux, non dépourvu d'intérêt mais coupé de la vie des croyants. Sans ouverture, il n'y a qu'une série de monologues, un échange d'informations sans impact existentiel et sans perspective de changement pour les traditions religieuses¹⁰.

Bien sûr, dans la citation précédente il est question d'« ouverture sincère », expression pour le moins cryptique qui demanderait à être éclaircie. En effet, la volonté de dialogue peut parfois nous conduire à éviter d'affirmer le Christ comme voie *exclusive* du salut. Et nous voici arrivés au nœud du problème. En quelques décennies, le « dialogue » interreligieux, dont l'objectif avait été dans les années 1970-1980 une compréhension mutuelle, est devenu dialogue-en-action, c'est-à-dire service « dialogique » incarné en des actions communes¹¹. Petit à petit, une dissociation des termes « dialogue » et « témoignage »

9. Claude Geffré, *De Babel à la Pentecôte. Essai de théologie interreligieuse*, Cerf, Paris, 2006, p. 74.

10. Jean-Claude Basset, *Le dialogue interreligieux, histoire et avenir*, Cerf, Paris, 1996, p. 303.

11. Harvie Conn, *Missionary Encounter with World Religions*, polycopié de cours non publié, p. 81.

est apparue¹². Ou, en d'autres termes, au sein de ce dialogue interreligieux, une question cruciale doit être posée : le dialogue exclut-il *nécessairement* l'évangélisation ?

Bien que le dialogue soit nécessaire, il a souvent transformé la compréhension que nous avons de la défense de la foi ou de l'évangélisation. Le dialogue est rapidement devenu simple partage ; l'évangélisation et l'apologétique sont devenues des échanges d'opinions et des engagements socio-économiques. La double dimension de persuasion et de défense s'est rapidement effacée devant le théologiquement et publiquement acceptable. À ce stade, nous pourrions être tentés de choisir entre apologétique et dialogue. Mais il me semble que ce serait une erreur. Le mieux, pour essayer de maintenir les deux, est de voir quelles sont les postures possibles en termes de dialogue et d'affirmation théologique. André Gounelle présente trois attitudes types face au nécessaire dialogue interreligieux.

1) L'exclusivisme

La première attitude théologique, souligne Gounelle, est l'*exclusivisme*. Dans cette perspective, le dialogue est très limité et ne peut pas, à proprement parler, être qualifié d'interreligieux. En effet,

s'il faut respecter, dit-il, les autres croyants en tant qu'êtres humains qui ont, à ce titre, des droits, il ne s'ensuit nullement que le chrétien doive s'ouvrir à leurs religions. Il n'a rien à apprendre d'elles concernant Dieu, sinon des erreurs. L'évangile a l'exclusivité ou le monopole de la vérité. Jésus est le seul chemin entre Dieu et les humains. Toutes les autres voies sont des impasses, qui nous égarent et éloignent de lui¹³.

L'exclusivisme affirme en effet que les affirmations centrales du christianisme sont vraies, et que si ces affirmations sont en

12. Conn, *Missionary Encounter*, p. 82.

13. André Gounelle, « Le dialogue interreligieux », conférence donnée à Vannes, le 1^{er} décembre 2001, en ligne, <http://pharisienlibere.free.fr/dialinter.html>.

conflit avec celles des autres religions, alors ces dernières doivent être rejetées, tout simplement. Les exclusivistes maintiennent que Jésus-Christ est l'incarnation unique de Dieu, le seul Seigneur et Sauveur. Le salut ne peut pas être trouvé dans les structures d'autres traditions religieuses. Ainsi, les religions sont fausses, étant des manifestations d'anti-religion, d'idolâtrie ou démoniaques. Historiquement, cette position a toujours été, jusqu'à maintenant, celle des évangéliques. Cette perspective, qui peut aussi être appelée « le Christ contre les religions », nie toute valeur à la révélation générale de Dieu dans la création et à la religion. C'est la position, par exemple, de Karl Barth, pour qui il n'y a aucun point de contact entre religions et foi chrétienne, la révélation générale n'ayant aucune portée. Toute religion est une œuvre humaine et par définition strictement opposée à Dieu.

A priori, cette position semble pouvoir être facilement adoptée. Elle pose toutefois quelques problèmes. Tout d'abord, elle a tendance à confondre la révélation générale et la révélation spéciale, c'est-à-dire à réduire toute la révélation divine à la révélation spéciale en Christ et en l'Écriture. En dehors du Christ, il n'y aurait absolument aucune révélation divine. C'est oublier qu'il y a une différence entre une révélation en vue du salut et une révélation proprement « générale ». De fait, il n'y a que trop peu de considération pour la diversité avec laquelle se manifeste la révélation générale au sein des religions du monde, notamment à travers ce que Calvin appelait le « sens de la divinité ». Calvin maintient qu'il y a une conscience de Dieu en dehors du Christ, même si cette conscience générale n'est pas salvifique. Quelle est alors la portée de cette conscience générale de Dieu ? Nous y reviendrons plus tard.

Enfin, l'exclusivisme a tendance à confondre action de Dieu et action des hommes dans la propagation du salut¹⁴. En effet, cette position a tendance à affirmer que seuls ceux qui entendent

14. L'exclusivisme présenté ici oublie aussi que Dieu n'est pas seulement présent et actif en Christ, mais il est « trinitairement » actif ! Nous allons y revenir brièvement.

la parole du Christ seront sauvés. Ceci est assez différent de l'affirmation « seuls ceux qui sont en Christ seront sauvés ». La première affirmation va un pas trop loin en restreignant l'œuvre rédemptrice de Dieu à la proclamation verbale de son Évangile. Bien que cela soit le lien normal et ordinaire, la proclamation humaine n'est pas synonyme d'œuvre rédemptrice. Ainsi, il est vrai qu'un exclusivisme strict et un peu naïf n'est pas un terreau fertile pour l'apologétique interreligieuse.

2) L'inclusivisme

La deuxième attitude mentionnée par Gounelle est plus subtile et peut apparaître plus ouverte au dialogue. Il s'agit de l'*inclusivisme*. Cette perspective théologique soutient que, bien que Dieu se soit révélé définitivement en Jésus-Christ, et bien que Jésus soit en quelque sorte au cœur du plan de salut de Dieu pour l'humanité, ce même salut de Dieu est offert à travers les religions non chrétiennes. Cette position est étroitement associée au Concile Vatican II, bien qu'elle ne soit pas propre à la théologie catholique. En effet, la théologie évangélique s'est petit à petit intéressée à cette perspective et a modifié certains de ses éléments.

Pour l'inclusivisme, la grâce du Christ est aussi efficace pour le salut en dehors d'une référence explicite au Christ, même s'il demeure un certain particularisme de la voie chrétienne et que la grâce est entièrement nécessaire. Ainsi, malgré la centralité du Christ, une attitude positive envers les autres religions est maintenue. Cependant, même cette inclusion des autres religions, des autres révélations, au sein d'un unique plan rédempteur ne semble pas, pour Gounelle, légitimer totalement la possibilité du dialogue interreligieux. Ainsi ajoute-t-il :

Le refus [du dialogue] prend une seconde forme, moins raide, moins abrupte, moins catégorique, plus subtile, celle de « l'inclusivisme ». Il estime que les religions non chrétiennes comportent des vérités et des valeurs authentiques qui préparent à recevoir

l'évangile ; qu'on y trouve des lueurs susceptibles d'orienter vers la lumière évangélique, ou des semences, qui convenablement cultivées, donneront une moisson chrétienne. L'inclusivisme, s'il a plus de considération pour les autres religions, ne permet pourtant pas un véritable dialogue¹⁵.

Nous n'avons pas à communiquer de manière unilatérale un « message », mais nous avons premièrement à dialoguer avec les autres religions, à les servir et à coopérer avec elles. L'Église, les chrétiens sont appelés à servir toute l'humanité et leur présence dans le monde ne devrait donc pas faire de distinction entre les personnes. D'autre part, un amour inclusif, qui touche tout être humain, ne peut se faire sur la base de la religion propre, car Dieu aime le monde entier, impartialement¹⁶.

3) Le pluralisme

Cela conduit beaucoup de théologiens, dont Gounelle que je prends ici comme exemple, à identifier le vrai dialogue à une troisième perspective : *le pluralisme* – souvent confondue avec l'inclusivisme. Pour Gounelle, et de manière assez symptomatique, les deux positions précédentes n'encouragent pas le dialogue, car elles demeurent impérialistes en désirant imposer une particularité du Christ, qui n'est en réalité pas universelle.

Le pluralisme se distingue donc des deux autres en rejetant toute révélation particulière de Dieu en Christ. Ce dernier n'est donc ni révélation unique, ni définitive. Bien au contraire, Dieu s'est révélé activement dans toutes les traditions religieuses et la révélation chrétienne n'est qu'une des nombreuses révélations divines¹⁷. Aussi toute religion ou spiritualité est-elle légitime, tout aussi légitime que la foi chrétienne. En 1961, Karl Rahner écrivait qu'on ne pouvait plus se contenter de dire qu'il y avait des

15. André Gounelle, « Le dialogue interreligieux ».

16. Voir Arnulf Camps, *Partners in Dialogue*, New York, Orbis, 1983, p. 8.

17. Netland, *Dissonant Voices : Religious Pluralism and the Question of Truth*, Leicester, 1991, p. 9s.

valeurs positives dans les autres religions, mais que ces dernières devaient être reconnues comme des manifestations historiques tangibles de la volonté de salut de Dieu. L'humanité est sauvée par les religions concrètes de l'environnement de chacun, et non par la proclamation chrétienne uniquement. Le théologien John Hick est la figure la plus connue de cette position, de même que Paul Knitter, professeur à l'Union Theological Seminary. Cette perspective n'est cependant pas uniquement chrétienne, elle est partagée par des penseurs juifs (Dan Cohn-Sherbock) et bouddhistes (le dalaï-lama, par exemple).

Les religions ne sont donc jamais absolument fausses. Le bouddhisme est toujours vrai pour la communauté bouddhiste ; le bahaïsme est vrai pour la communauté bahaïe, et la foi chrétienne est vraie pour les chrétiens. Nous pouvons comprendre cela à travers la notion de vision du monde. Si chaque religion est une « vision du monde », alors cela ne veut-il pas dire que chacune est légitime, que chacune est aussi vraie que l'autre ? Ce sont simplement des perspectives différentes, rien d'autre ! Le Parlement des religions se rapproche de cette position pluraliste. Contrairement à ce qui est parfois dit, le Parlement ne milite pas pour une confusion des religions ou la création d'une religion mondiale. Au contraire :

La vision du Conseil pour un parlement des religions est de promouvoir l'harmonie interreligieuse, plutôt que l'unité. Le problème avec la recherche de l'unité entre les religions est qu'on risque de perdre le caractère unique et précieux de chaque religion particulière et tradition spirituelle ; cette compréhension est la clé de notre démarche.

L'harmonie interreligieuse, en revanche, est un objectif réalisable et hautement souhaitable. Cette approche respecte et est enrichie par les particularités de chaque tradition. En outre, au sein de chaque tradition se trouvent les ressources (des enseignements philosophiques, théologiques et spirituels) qui permettent à chaque tradition d'entretenir des relations respectueuses et de

coopération avec des personnes et des communautés d'autres traditions¹⁸.

Marc Pernot, pasteur de l'Oratoire du Louvre à Paris, n'hésite pas à affirmer qu'« en acceptant que d'autres personnes puissent avoir une autre religion que moi sans être dans l'erreur, par ce seul fait, en acceptant cela, je suis amené à me souvenir qu'il y a une différence entre l'idée que je me fais de Dieu et Dieu lui-même »¹⁹. Il est vrai qu'aucune théologie ne peut totalement saisir Dieu, mais en conclure « qu'un vrai dialogue est celui où nous acceptons de changer au fil de la discussion » ne peut que conduire vers la relativisation radicale de la foi puisque chaque dialogue interreligieux implique des différences fondamentales²⁰. Daniel Hillion souligne le même danger lorsqu'il mentionne le problème engendré par l'acceptation du pluralisme religieux sous la forme de la valorisation *égale* de toutes les religions :

Cette acception du terme tend fortement vers le relativisme ou l'agnosticisme : il ne semble plus possible de dire qu'il y a une vérité universelle valable en matière religieuse et un seul chemin possible pour obtenir le salut²¹.

Alors que les deux autres positions avaient comme point commun de maintenir une certaine supériorité ou en tout cas la dimension unique et irremplaçable du Christ, ce n'est plus le cas ici.

Ces trois positions sont souvent considérées comme étant les trois options parmi lesquelles le chrétien doit choisir. Mais l'un des problèmes avec ces catégories c'est qu'elles sous-entendent des frontières imperméables et des clichés

18. Council for a Parliament of World Religions, <http://www.parliamentofreligions.org>.

19. Marc Pernot, « Pourquoi y a-t-il plusieurs religions et non une seule ? », *Oratoire du Louvre*, juin 2010, <https://oratoiredulouvre.fr/bulletin/783/le-dialogue-interreligieux-pourquoi-y-a-t-il-plusieurs-religions-et-non-une-seule.php>.

20. James Woody, « Introduction », *Oratoire du Louvre*, juin 2010, <https://oratoiredulouvre.fr/bulletin/783/le-dialogue-interreligieux-introduction.php>.

21. Hillion, « Pluralisme », in *La foi chrétienne et les défis du monde contemporain*, sous dir. Chr. Paya et N. Farelly, Excelsis, Charols, 2013, p. 546.

indépassables. L'exclusivisme, par exemple, sera présenté sous l'angle le plus intransigeant, sans aucun équilibre. De l'autre côté, les différences entre le pluralisme et l'inclusivisme seront minimisées afin que tous deux soient privés de légitimité.

B. Le rejet de l'apologétique en contexte interreligieux

Étant donné les positions précédentes, il n'est pas surprenant de constater une certaine frilosité, ou malaise, quand la question de la présentation et défense de la foi chrétienne – l'apologétique – est mentionnée. Dans un contexte tel que celui du pluralisme religieux dans la société contemporaine, l'apologétique interreligieuse est-elle encore possible ? Je voudrais maintenant mentionner très brièvement trois raisons qui peuvent expliquer notre distance par rapport à l'apologétique interreligieuse.

1) Les effets négatifs des différences entre religions

La première raison qui explique notre hésitation à développer une apologétique des religions est que cela conduit le plus souvent à des conséquences négatives. La tentative de convaincre les croyants d'autres religions de la vérité de la révélation biblique conduit à des tensions sans fin, à des discussions qui mènent à des conflits. Cette idée est résumée par l'actuel dalaï-lama, Tenzin Gyatso, dans sa conférence sur l'harmonie religieuse :

Parmi les fois spirituelles, il y a de nombreuses et différentes philosophies, certaines vraiment opposées sur certains points. Les bouddhistes n'acceptent pas un créateur ; les chrétiens basent leur philosophie là-dessus. Il y a de grandes différences [...] si nous discutons de ces différences en philosophie et si nous en débattons ensemble, cela ne servira à rien. Il n'y aura que des arguments sans fin ; le résultat sera principalement que nous nous irriterons les uns les autres – n'accomplissant rien du tout. Il vaut mieux considérer quel est le but de ces philosophies et voir ce que nous partageons²².

22. Sidney Piburn, sous dir., *Dalai Lama : A Policy of Kindness : An Anthology of Writings By and About the Dalai Lama*, Ithaca, Snow Lion, 1990, p. 54.

Nous pouvons aisément comprendre cette explication. Ne devons-nous pas craindre, si toutes les religions affirment leur supériorité et sous-entendent que les autres ne « valent rien », d'engendrer non seulement la frustration ou l'incompréhension, mais aussi le ressentiment et la colère – terreau parfait pour les conflits et la violence ?²³ Nous devons reconnaître que souvent les religions se sont déchirées les unes les autres, avec de dramatiques conséquences sociales et politiques. Des communautés se sont entre-tuées, comme la seconde moitié du xx^e siècle nous l'a tragiquement rappelé, et comme le Nouvel Athéisme l'a martelé²⁴. Face à ces tragédies en partie d'origine religieuse, les croyants et leurs représentants ont vivement senti la nécessité de disculper la religion des accusations de violence intrinsèque. Et, pour ce faire, quel meilleur moyen que de promouvoir la paix et l'harmonie entre toutes les religions ?

2) L'impossibilité du succès apologétique

Une deuxième raison explique que nous hésitions souvent à entrer dans un dialogue spécifiquement apologétique avec les autres religions. Nous pouvons en effet penser que convaincre les croyants d'autres religions est soit impossible, soit illégitime. Après tout, « l'expérience montre » que les discussions et débats entre religions n'ont que peu souvent les conséquences espérées. La seule chose à laquelle nous arrivons, c'est une guerre des tranchées qui, de toute évidence, ne sert à rien. De plus, convaincre, c'est faire usage de notre raison, qui, comme nous devrions le savoir, ne fait pas la conversion ; l'apologétique ne serait qu'une « opération intellectuelle »²⁵. La tentative de convaincre pourrait alors n'être qu'une idolâtrie de la raison. La seule chose que nous devrions faire, c'est parler de notre foi, sans chercher à persuader. Il faudrait se limiter à témoigner de

23. Griffiths, *An Apology for Apologetics*, p. 61.

24. Cf. Richard Dawkins, *Pour en finir avec Dieu*, Robert Laffont, Paris, 2008, p. 12.

25. Jacques Ellul, *Présence au monde moderne*, Paris, Éditions Ouverture, 1988, p. 27.

notre expérience spirituelle – expérience humaine pour laquelle Dieu n'est « pas tant une explication qu'une réponse »²⁶.

Inutile de nous arrêter sur cette objection qui se fonde sur une mauvaise compréhension de ce qu'est l'apologétique. L'apologétique n'est pas seulement une démarche intellectuelle, elle est aussi existentielle, émotionnelle, et ainsi de suite. La défense de la foi passe par tous les domaines de la vie humaine, par tout notre être. Ainsi l'apologétique se pratique en paroles et en actes ; par notre présentation verbale et par notre vie quotidienne.

3) Le relativisme culturel

Au fondement de notre méfiance envers l'apologétique interreligieuse, il y a, me semble-t-il, une gêne, non pas nécessairement envers les autres religions, mais envers le projet apologétique même. En fin de compte, « le terme apologétique est maintenant chargé de connotations négatives : être un apologiste de la vérité de sa propre religion ou la mettre en opposition à celles des autres religions est, dans certains milieux, considéré comme quasiment du racisme »²⁷. Il est impossible, illégitime de vouloir convaincre les croyants d'autres religions, car chaque religion n'est que le produit et la manifestation d'une culture. Ainsi l'hésitation à entrer dans une démarche apologétique « provient en partie de la proximité entre religion et culture et de l'observation apparemment innocente que toute évaluation que nous pourrions faire est irrémédiablement conditionnée par notre culture »²⁸. Il serait donc impossible de dépasser notre interprétation culturelle.

Ainsi, nous entendons souvent le propos suivant : notre religion est liée à notre culture, et personne ne peut échapper à sa culture. C'est oublier que, le fait même que nous soyons

26. Selon les mots de Francis Spufford, *Unapologetic. Why, Despite Everything, Christianity Can Still Make Surprising Emotional Sense*, New York, HarperOne, 2013, p. 54.

27. Griffiths, *An Apology for Apologetics*, 2007, p. 2.

28. Netland, *Encountering Religious Pluralism*, p. 285.

capables de dire que deux « visions du monde » ou cultures sont différentes démontre en soi que nous pouvons *concevoir* et discerner qu'elles sont différentes. Par conséquent, il n'est pas impossible de comprendre, et donc de comparer, évaluer, des visions religieuses du monde²⁹. Il serait cependant nécessaire d'identifier des critères permettant d'évaluer les diverses visions religieuses du monde.

C. Vers une apologétique interreligieuse

1) Le Christ prend possession des religions

Je souhaiterais maintenant proposer une autre manière de voir les choses. Tout en recevant ce qu'il y a de pertinent dans les attitudes mentionnées précédemment, je voudrais modifier quelque peu la position exclusiviste. Comme souligné plus haut, cette dernière position, parfois prise trop radicalement, conduit à certains problèmes. Ainsi, bien que les deux autres options, inclusiviste et pluraliste, ne soient pas légitimes, elles présentent néanmoins des aspects nécessaires de l'engagement interreligieux, notamment lorsqu'elles nous invitent à prêter attention : (1) aux religions du monde pour elles-mêmes ; et (2) à la portée de la révélation générale.

Commençons par le premier point, qui est en fait la base de toute apologétique : l'écoute et la compréhension. Il ne peut pas, en effet, y avoir d'apologétique pertinente sans compréhension réelle et précise de ce que nos interlocuteurs croient, pensent et font. De fait, un certain dialogue doit donc s'installer, dialogue qui ne doit pas se limiter au discours intellectuel, mais qui peut et doit s'incarner dans le vécu de chacun. Ainsi, la compréhension interreligieuse n'est pas purement intellectuelle mais doit être motivée par un authentique désir de comprendre le sens que les croyants placent en leur propre religion. Notre motivation pour

29. Henry Rosemont Jr., « Against Relativism », in *Interpreting Across Boundaries : New Essays in Comparative Philosophy*, sous dir. Gerald James Larson et Eliot Deutsch, Princeton, Princeton University Press, 1988, p. 45.

l'apologétique interreligieuse est donc un amour-compassion réel et non pas un jeu intellectuel.

Il est vrai que nous atteignons là un point de tension. Nous voulons à la fois maintenir la nécessité d'un tel dialogue et en même temps affirmer une position proche de l'exclusivisme décrit plus haut. Quelle solution adopter ? Nous ne pouvons pas retourner vers l'inclusivisme ou vers le pluralisme, ces deux positions proposant finalement une harmonie entre des religions qui sont, sur certains points, à l'opposé les unes des autres. Ici, comme ailleurs, le principe de non-contradiction s'applique ! La foi chrétienne, en particulier, ne s'adapte pas, ne s'accommode pas aux religions du monde. En revanche, il serait légitime de dire qu'elle prend possession de ces religions et donne une réponse à leurs questions.

Ce modèle a été proposé par le missiologue J.H. Bavinck, repris par Harvie Conn et commenté par de nombreux missiologues depuis les années 1960. Bavinck a qualifié cette démarche de « possession » et l'a brièvement décrite ainsi : le Christ prend possession (*possessio*)³⁰ des religions en se saisissant de leurs questions et de leurs désirs. Ce faisant, le Christ donne une nouvelle direction à des réponses religieuses détournées de leur objectif premier qui est l'adoration du Dieu de la révélation biblique. En prenant possession des autres religions, le Christ leur retire leur nature rebelle et d'idolâtrique³¹. C'est ce qu'on appelle la « conversion », changer de direction, revenir radicalement vers le Christ – et nous pourrions dire que le Christ « convertit » ainsi les religions.

Tout cela reste pour l'instant très théorique. D'autant plus que cela n'explique pas en quoi ce modèle nous aide à légitimer à

30. Sur le concept de *possessio*, voir aussi des similarités avec la notion d'« accomplissement subversif » développée par Hendrik Kraemer dans « Continuity and Discontinuity », in *The Authority of Faith : The Madras Series*, vol. 1, New York, The International Missionary Council, 2000, p. 1-21. Pour aller plus loin, Lesslie Newbigin, « Christ and Cultures », *Scottish Journal of Theology* 31 (1978), p. 1-22.

31. J.H. Bavinck, *An Introduction to the Science of Mission*, Grand Rapids, Baker, 1960, p. 155-190.

la fois un certain exclusivisme tout en encourageant le dialogue interreligieux. Ce qu'il est important de bien souligner, c'est que si le Christ prend possession des questions, désirs et quêtes des religions du monde, cela signifie que nous devons, dans notre apologétique interreligieuse, essayer d'être à son image. Ainsi, nous devons comprendre, de l'intérieur, les raisons intellectuelles, spirituelles, personnelles, psychologiques et autres qui font et nourrissent telle ou telle religion. Nous devons avoir la sincère volonté de comprendre quelle recherche authentique se trouve au cœur des religions.

Cette conviction s'appuie sur l'effet que la révélation générale a sur la conscience humaine. En particulier ici, nous pourrions approfondir la portée de la notion de « sens de la divinité ». Mais, par souci de temps, il suffira de rappeler que cette révélation générale, du fait de l'acte créateur, est une « loi » gravée dans les cœurs, une connaissance de Dieu présente mais supprimée par notre injustice. Ainsi, il est possible de dire que toute religion s'appuie et se nourrit de la création et de la révélation générale. La religion est donc une réponse personnelle et communautaire à la révélation générale, mais elle n'est pas seulement une construction humaine. Il y a aussi une dimension profondément spirituelle, car nous sommes tous des êtres matériels *et* spirituels.

Soulignons ici l'importance de la révélation générale dont l'un des effets est rappelé par Paul en Romains 1 : le fait que nous sommes inexcusables de ne pas reconnaître la présence du vrai Dieu. Vu sous un angle positif, cela nous conduit aussi à dire que toute religion humaine reflète la connaissance du vrai Dieu et donc rend l'être humain inexcusable de ne pas croire en lui. En d'autres termes, toute religion nous rend inexcusables car elle est en partie fondée sur la révélation générale et ses conséquences sur notre conscience.

De plus, l'image de Dieu en nous crée et nourrit des désirs, des recherches, une quête intense tournée vers un objectif qui n'est autre que le Dieu libérateur de la révélation biblique. Toute

religion exprime donc certains désirs, avec des accentuations différentes. En comprenant tous les aspects d'une religion – que ce soit l'islam, le bouddhisme ou une autre religion – nous découvrirons, au détour d'une parole, d'un geste ou d'une activité, l'expression d'un de ces désirs fondamentaux. Cela pourra être l'harmonie et la paix, particulièrement associées au bouddhisme, cela pourra être l'importance de la communauté dans l'islam.

2) Une apologétique élenctique

Malgré tout ce que nous avons dit de positif jusqu'à maintenant, l'apologétique interreligieuse ne se limite pas à l'écoute et à la compréhension. Si ces dernières sont premières et nécessaires, elles ne suffisent pas cependant à construire une apologétique interreligieuse. Une dimension manque : celle du rappel de la souveraineté du Christ sur toute dimension de la vie humaine, y compris sur les religions. Ainsi, la dénonciation des idoles par le Christ souverain demeure encore et toujours l'un des points focaux de l'interaction avec les religions du monde, comme elle l'était déjà pour les prophètes de l'Ancien Testament. Cette attitude beaucoup plus « combative » est ce que J.H. Bavinck nommait « élenctique ».

Simplement définie, l'élenctique est « la science qui dévoile aux non-croyants toutes les fausses religions comme une opposition à Dieu (péché contre Dieu), et les appelle à une connaissance du seul vrai Dieu »³². Le terme « élenctique » évoque les utilisations néotestamentaires du verbe grec *élencho* qui inclut les connotations de « reprendre », « corriger », « exhorter », comme en Tite 1.13 ou 2.15. L'un des points importants ici est que l'« élenctique » du Nouveau Testament n'a pas pour objectif le jugement, mais l'exhortation fraternelle, la discipline éducative, comme lorsque Dieu reprend celui qui est éloigné de lui, à l'image du fils prodigue.

32. Bavinck, *An Introduction to the Science of Mission*, p. 121-122.

Ainsi, il ne faut pas penser que cet appel au retour vers Dieu s'incarne dans une proclamation de jugement en des termes manquant décevement de compassion. Respect, compréhension et compassion sont toujours essentiels, même dans un appel au « retour radical ». L'élenctique est donc une remise en cause de la cohérence des autres religions. Elle présuppose, comme point de départ, la vérité de la foi biblique. Comme le rappelle avec pertinence Daniel Hillion : « Le pluralisme actuel relève de la conviction que l'être humain peut, à sa guise, choisir de ne pas avoir de religion ou alors de s'approcher de la divinité qu'il conçoit comme bon lui semble par le chemin qui lui paraîtra le plus adapté. Il ignore fondamentalement le thème du *jugement par Dieu*. »³³ Si l'élenctique n'est pas jugement, c'est parce qu'elle n'oublie pas que le Christ seul est juge, mais un jugement aura bien lieu. Ainsi notre apologétique interreligieuse est dans une double dynamique : elle ne juge pas mais rappelle la réalité du jugement ; elle est une œuvre de compassion, mais elle n'est pas acceptation non discriminée des opinions religieuses.

D. La pratique de l'apologétique interreligieuse

Nous avons essayé de présenter le fondement d'une apologétique interreligieuse qui maintienne à la fois l'exclusivité du Christ tout en trouvant un équilibre pratique dans le dialogue interreligieux. Nous avons vu que ce type d'engagement interreligieux était fondé sur une théologie distinctement réformée mettant un double accent, d'abord sur une théologie de la création – révélation générale et sens de la divinité étant des concepts centraux –, ensuite sur une théologie de la rédemption rappelant le caractère unique du Christ. Mentionnons maintenant deux pratiques de l'apologétique interreligieuse, l'une manifestant la dimension de dialogue, l'autre la nature élenctique de l'apologétique.

33. Hillion, « Pluralisme », in *La foi chrétienne et les défis du monde contemporain*, sous dir. Chr. Paya et N. Farelly, Excelsis, Charols, 2013, p. 550.

1) Rencontre pour une meilleure compréhension

La première manière dont nous pouvons pratiquer l'apologétique interreligieuse, c'est de comprendre et de nous intéresser aux convictions et pratiques de nos contemporains. Ainsi, la première pratique pourrait être d'organiser des rencontres ayant cet objectif précis. Bien sûr, il est toujours possible de faire cela « en interne » : un spécialiste de telle ou telle religion – ou converti de cette religion – peut venir expliquer la vision du monde du bouddhisme, de l'hindouisme, de l'islam, et ainsi de suite³⁴. Mais il est aussi souhaitable d'organiser de telles réunions directement avec les croyants ou représentants d'autres religions. C'est ce que certains font déjà et appellent « rencontre pour une meilleure compréhension »³⁵.

C'est aussi un peu ce qu'avait proposé le missionnaire méthodiste Stanley Jones au cours de son ministère en Inde³⁶. Le concept proposé était simple : organiser une table ronde avec les représentants d'autres religions dans le but de partager ce que la religion de chacun est et représente pour lui-même et dans sa propre tradition religieuse. En toute honnêteté, cette méthode a des mérites clairs. D'abord, elle affirme avec conviction que la connaissance de la religion de l'autre, de sa pratique, est cruciale à une présentation pertinente de la foi chrétienne. Cette méthode affirme aussi qu'une religion a un sens réel pour celui qui y croit. Cela ne signifie pas que cette religion à laquelle il croit est vraie, mais qu'elle donne du sens au monde et à sa vie. La conséquence, c'est un profond sérieux dans les expériences religieuses racontées, expériences qui peuvent ensuite donner force à la présentation de la foi chrétienne. Par exemple, Jones raconte comment des hindous ont montré un intérêt pour la vérité de la foi chrétienne – et non simplement une curiosité

34. Avec la seule réserve que, parfois, un « converti » peut avoir tendance à souligner la seule négativité de sa précédente religion.

35. Cf., par exemple, les rencontres de ce genre organisées par la *Presbyterian Church in America* dans le cadre du dialogue avec l'islam. Cf. Ian Coulter, *Meetings for Better Understanding. A Church Without Walls Model for Reaching Muslims for Christ*, Philadelphie, Church Without Walls, 2010.

36. E. Stanley Jones, *Christ at the Round Table*, Londres, Hodder and Stoughton, 1928.

culturelle – parce qu’ils avaient été frappés par la profondeur de la recherche de Dieu dont les chrétiens témoignaient... et non seulement ils avaient cherché avec ferveur, mais ils avaient trouvé Dieu ! Notons aussi que cette approche particulière de Jones l’a conduit à développer une relation personnelle avec Mahatma Gandhi³⁷.

De telles rencontres n’ont pas, il faut le dire, comme objectif d’évangéliser mais de comprendre afin d’être de meilleurs témoins. Ces événements exigent donc une grande préparation des participants et donc un investissement conséquent de la part des Églises, mais certainement pour le mieux. Cela permet aussi dans le long terme une incarnation plus pertinente de notre foi. Peut-être d’ailleurs que nous sommes trop abstraits dans notre présentation de la foi. Nous ne témoignons pas assez de la recherche, de la quête que nous avons tous entamée et sur laquelle, en quelque sorte, nous sommes encore en chemin.

2) Critères d’évaluation des religions

Mais il y a aussi, et toujours, une approche beaucoup plus directe : l’apologétique négative qui remet en cause la religion quelle qu’elle soit. Cette tâche est plus ingrate peut-être et beaucoup expriment des réticences à s’y essayer. Le grand missiologue Lesslie Newbigin a toujours rejeté une tentative d’évaluer les religions sur la base de critères qui seraient « neutres » ou « objectifs »³⁸. Probablement parce qu’il est généralement présupposé qu’il est impossible de dépasser notre interprétation culturelle. Néanmoins, plusieurs critères peuvent être utiles.

Tout d’abord, celui de la *cohérence interne*. Ici, il ne s’agira pas de comparer deux religions – chrétienne et bouddhiste – mais d’évaluer ladite religion sur la base de cette religion même. Ainsi, par exemple, nous pourrions évaluer la cohérence

37. McDermott et Netland, *A Trinitarian Theology of Religions*, p. 308.

38. Lesslie Newbigin, *Truth to Tell : The Gospel as Public Truth*, Grand Rapids, Eerdmans, 1991, p. 27-28 et 33-34 ; *The Gospel in a Pluralistic Society*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, p. 8, 64.

entre une affirmation au sujet de ce qu'est le salut et une affirmation au sujet de ce qui est nécessaire pour *obtenir* ce salut. Une telle confrontation fait apparaître une incohérence dans le bouddhisme. Celui-ci affirme en effet d'un côté que l'assentiment aux propositions « rien n'est permanent, tout est insatisfaction, tout est absence de «soi» » est suffisant pour atteindre le Nirvana. D'un autre côté, cette affirmation sur la nature du salut contredit la nécessité *pratique* de la méditation, ce qui conduit à la *conclusion* que ce bouddhiste qui pratique la méditation est relativement hétérodoxe !³⁹

Un autre type de cohérence peut être utilisé : celle de la vision du monde proposée, ce que nous pouvons appeler *cohérence externe*. Toute vision du monde – étant d'ailleurs essentiellement religieuse – est une tentative de rendre compte de la réalité, de sa diversité, de sa complexité⁴⁰. Une religion devra par exemple expliquer l'existence de la conscience religieuse et aussi de la conscience morale ; mais aussi expliquer la diversité des religions et pourquoi certaines semblent si proches. Théodore Abu Qurrah, théologien chrétien de langue arabe ayant vécu aux VIII^e-IX^e siècles (750-830), indiquait que trois réponses faisaient la cohérence d'une position théologique/religieuse : (1) la compréhension des besoins religieux de l'être humain ; (2) la compréhension de la maladie ; (3) la pertinence du remède proposé⁴¹. En quelque sorte, Abu Qurrah proposait des critères d'évaluation des religions et concluait à l'exclusivité de la foi chrétienne.

Conclusion

En conclusion, l'apologétique interreligieuse est certainement l'un des grands défis de l'Église au XXI^e siècle dans notre société. Non seulement à cause des implications théologiques et bibliques

39. Griffiths, *An Apology for Apologetics*, p. 80-83.

40. « En d'autres termes, une vision du monde peut être remise en question si elle est incapable de rendre compte des principales caractéristiques de la moralité ou si elle conduit à des implications contraires à celles-ci. » Netland, *Encountering Religious Pluralism*, p. 303.

41. Cité dans Avery Dulles, *History of Christian Apologetics*, p. 73-74.

importantes, mais aussi parce que le pluralisme religieux, faisant partie du paysage social, risque de gommer la centralité de l'envoi missionnaire. Notre apologétique interreligieuse ne devra cependant pas oublier que, en France, nous avons affaire à un islam peut-être particulier, à un bouddhisme diversifié et à des composites de religions parfois difficiles à saisir. De plus, il est aussi nécessaire de comprendre les dynamiques culturelles liées à ces religions, là où elles sont nées (ce qui peut expliquer certaines pratiques ou convictions), mais aussi là où elles sont pratiquées⁴².

En ce qui concerne la démarche personnelle, voici quelles sont les bonnes attitudes. Tout d'abord, nous devons traiter les autres visions du monde avec respect et attention. Il est donc impératif de ne pas caricaturer les religions, même si la simplification est parfois nécessaire. Cela signifie par exemple qu'il nous faut lire le Coran, et vouloir en comprendre les traits théologiques distinctifs. Il nous faut interagir avec nos voisins bouddhistes, ou nos contemporains qui pratiquent le zen, pour comprendre ce qu'ils vivent et *attendent* de ces religions ou spiritualités. L'apologétique interreligieuse est donc exigeante. Elle ne se satisfait pas de jugements à l'emporte-pièce qui ne tiennent pas compte des besoins qui s'expriment au sein même des croyances et des pratiques.

À l'ère du dialogue interreligieux, pouvons-nous encore avoir la prétention de défendre la foi chrétienne ? Vous l'aurez compris, ma réponse est positive. Mais cela suppose le développement d'une apologétique équilibrée. Au cours de cette présentation, j'ai souligné certains de ces aspects sans pouvoir les exposer de manière plus exhaustive ou systématique. Il me semble que, sur ce plan, beaucoup de travail est encore à faire.

42. Par exemple, la différence entre un musulman algérien ou syrien et un musulman qui vient d'arriver du Sénégal. Ce dernier peut parfois être rejeté par les autres musulmans, particulièrement d'Afrique du Nord ou du Moyen-Orient.

LA RÉPONSE ÉVANGÉLIQUE DE KEVIN J. VANHOOZER AU TOUR- NANT CULTURO-LINGUISTIQUE ET LE DÉVELOPPEMENT DE SA MÉTHODE THÉOLOGIQUE

Olivier BARRUCAND¹

Introduction

Si nous prenons le temps de rechercher le nom de Kevin J. Vanhoozer dans les publications théologiques de ces dix dernières années, nous pourrions constater qu'il ne s'est pratiquement pas passé une année sans qu'il ait été soit associé à un dictionnaire de théologie ou à un ouvrage collectif, soit sollicité en tant qu'éditeur ou publié en tant qu'auteur en théologie systématique. Cette forte présence de Vanhoozer mérite que nous fassions l'effort de considérer ce qu'il nous présente.

Un autre intérêt de Vanhoozer réside dans son analyse de la condition postmoderne. Il a, en effet, cherché à rendre explicites les engagements fondamentaux sur lesquels repose aujourd'hui cette manière de penser. De là, il a dégagé les défis lancés à la réflexion théologique et il a dressé un constat : de nos jours, dans l'Église, « le nuage de la *Sheqinah* s'est fixé sur la communauté qui interprète le texte »². C'est ce qu'il nomme le « tournant culturo-linguistique »³, quand l'Église, dans ses

1. Olivier Barrucand est étudiant en master recherche à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

2. K.J. Vanhoozer, *First Theology*, Downers Grove, IVP, 2002, p. 212.

3. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2005, p. 6.

habitudes d'action et de discours, devient la source et la norme de l'autorité.

Pour Vanhoozer, il n'est pas possible de rester passif face à cette situation et la vérité évangélique doit être revendiquée avec une stratégie en trois étapes⁴. D'abord, l'*explicatio*, qui dévoile ses présuppositions de nature théologique, qui sous-tendent l'interprétation postmoderne de la réalité et qui nous ont conduits au tournant culturo-linguistique. Puis, la *meditatio*, qui présente une base pour la vérité évangélique et qui établit une vision évangélique de la réalité. Enfin, l'*applicatio*, qui développe de manière pratique la façon dont nous pouvons rendre compte de la vérité évangélique et la défendre face au tournant culturo-linguistique.

Cette démarche a abouti, chez Vanhoozer, à une méthode théologique qu'il a baptisée « méthode canonico-linguistique » ou « proposition théodramatique ». Nous proposons, dans ce qui suit, de présenter ce parcours de réflexion, de l'*explicatio* à l'*applicatio*. Vanhoozer s'appuie sur deux ouvrages principaux qui sont *First Theology* et *The Drama of Doctrine*. Il revendique l'importance de l'imagination comme « organe de vérité »⁵ pour la réflexion théologique, et nous verrons que sa méthode, qui se développe autour de la métaphore du théâtre, n'en manque pas, ce qui lui donne aussi son originalité.

I. *Explicatio* : les présuppositions du postmodernisme

1) Les engagements fondamentaux et les implications pratiques

Qu'est-ce que la postmodernité ? Selon Vanhoozer, elle est à comprendre comme une condition, « un environnement dans lequel quelqu'un vit et se déplace »⁶ plutôt que comme une position qui peut être clairement identifiée.

4. Vanhoozer, *First Theology*, p. 341-343.

5. *Ibid.*, p. 348.

6. *Ibid.*

Cette postmodernité peut être caractérisée, mais un seul descripteur est insuffisant. Vanhoozer nous en propose six⁷. La postmodernité est, tout d'abord, une « révolution copernicienne » où il s'agit non plus de voir l'histoire et la culture comme en orbite autour de la raison, mais de voir la raison comme en orbite autour de l'histoire et de la culture. Elle est aussi une protestation contre toute idée de « naturel ». Ce qui nous est présenté comme « naturel » est, en fait, « historique » ou « politique ». La postmodernité est encore une purge de toutes les vérités avancées comme absolues ou de tous les métarécits, et aussi l'occasion du retour du refoulé qui avait été évincé à l'époque de la modernité parce qu'il ne rentrait pas dans le système. Enfin, elle marque la redécouverte de deux formes négligées du discours religieux, celle du discours prophétique et celle du discours mystique. Elle marque aussi le refus de l'orthodoxie chrétienne dans une célébration de la foi qui n'est pas la foi historique mais une foi « générale ».

Cela ne va pas sans lancer des défis à l'activité théologique et sans chercher à faire peser un certain « conditionnement » sur la théologie. D'une manière générale, il faudrait que la théologie connaisse une libération, celle de la « captivité babylonienne » de la modernité, pour paraphraser Luther. La révolution copernicienne postmoderne lance un second défi. Aujourd'hui, le théologien doit se reconnaître comme étant « situé » et la théologie systématique doit abandonner l'idée qu'elle puisse suivre des méthodes scientifiques capables de la conduire à des vérités universelles. Enfin, la postmodernité dénonce une théologie systématique devenue une discipline scientifique sans imagination, déconnectée de la vie, non spirituelle et impraticable⁸.

Le conditionnement que la postmodernité fait peser sur la théologie est aussi spirituel, pour Vanhoozer. C'est, tout d'abord,

7. Vanhoozer, *First Theology*, p. 14-18.

8. *Ibid.*, p. 133-135.

la paresse qui succède à l'orgueil de la modernité. Cette paresse donne, à son tour, naissance à une « indifférence ironique »⁹ dans laquelle plus personne ne croit en rien et où tout le monde est d'accord pour dire qu'il n'existe rien qui vaille la peine d'être « martyr ».

La place de la postmodernité est-elle celle d'une condition de la théologie ? Vanhoozer nous détrompe. La place de la postmodernité est celle d'une condition théologique. Il nous invite à rechercher la généalogie de la postmodernité. Pour Vanhoozer, nous devons à Hans Urs von Balthazar d'avoir mis au jour cette généalogie. Modernité et postmodernité se trouvent dans une même posture où « la préférence [a été] donnée à la créature par rapport au Créateur »¹⁰.

Deux attitudes sont donc possibles face à la postmodernité : soit exprimer la « condition théologique de la postmodernité », soit exprimer la « condition postmoderne de la théologie »¹¹.

2) La genèse du tournant culturo-linguistique : quand la *Sheqinah* quitte les Écritures

Le tournant culturo-linguistique qui s'est mis en place à l'époque de la postmodernité possède en amont ce que Vanhoozer nomme un mouvement de « libération du lecteur »¹². Le point de départ en est la philosophie de Kant : la raison est l'organe qui construit la réalité. Mais survient la révolution copernicienne postmoderne : chaque lecteur est immergé dans son histoire et sa culture et chacun interprète avec son propre jeu de catégories. La perception du texte tel qu'il est en lui-même

9. *Ibid.*, p. 356.

10. *Ibid.*, p. 22.

11. Vanhoozer, « Theology and the Condition of Postmodernity : a Report on Knowledge (of God) », in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, p. 22. Dans la première, Écriture et théologie font autorité et examinent la postmodernité à la lumière de la doctrine chrétienne ; dans la seconde, certains aspects de la condition postmoderne sont acceptés et pris comme significatifs pour notre compréhension d'une doctrine particulière.

12. Vanhoozer, *First Theology*, p. 236.

est donc impossible et il n'existe rien dans le texte en amont de la lecture à quoi le lecteur aurait à se conformer.

Des raisons littéraires s'ajoutent à ce point de départ. Elles sont à chercher du côté de la grammatologie de Derrida¹³. Nous ne pouvons pas dire qu'il existe quelque chose comme le sens du texte, et une connaissance immédiate des pensées de l'auteur ne nous est pas possible. Le texte est à prendre comme un produit de conditions sociales, culturelles, historiques et comme servant des intérêts. Ce tout est à « déconstruire » pour mettre en évidence ce qui a été exclu.

Que devient le rôle du lecteur ? Désormais, deux horizons sont à considérer : celui du texte et celui du lecteur, qui est fait de ses intérêts et de ses attentes, lesquels affectent sa lecture. Le contexte le plus important est celui du lecteur¹⁴ qui en vient à être considéré soit comme celui qui complète le sens du texte, soit comme celui qui donne le sens du texte¹⁵.

Tout ce mouvement est pour Vanhoozer la fin du « réalisme herméneutique » et le développement d'une « herméneutique antiréaliste »¹⁶. L'herméneutique apparaît comme étant théologique, basée sur la croyance qu'il n'y a pas quelque chose, ou plutôt quelqu'un, au-delà du texte, au-delà du jeu du langage, et qui les transcende. Mais l'homme qui se veut le facteur ultime pour l'interprétation se met face à une impossibilité. Si les intérêts et les attentes du lecteur font partie de sa compréhension, comment savoir quelle est la meilleure interprétation ? Comment ne pas déboucher sur le relativisme ?

13. Vanhoozer, « Scripture and Tradition », in *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 156.

14. Vanhoozer, *First Theology*, p. 239.

15. *Ibid.*, p. 240.

16. *Ibid.*, p. 237.

3) Le tournant culturo-linguistique : quand la *Sheqinah* vient reposer sur la communauté

Nous sommes donc arrivés à une postmodernité pour qui tout est interprétation et qui bute sur la question de l'autorité de l'interprétation. La réponse postmoderne consiste à placer cette autorité au sein de la communauté interprétative. Sur le terrain de la théologie, c'est là que se trouve le « tournant culturo-linguistique » qui fait de l'Église la source de l'autorité en théologie. Il faut alors travailler à partir du langage et de la culture de l'Église et la théologie devient « l'activité qui cherche à articuler la <logique> inhérente à la nouvelle vie commune – la culture – qui est celle de l'Église chrétienne. *C'est la forme de la vie et du langage de l'Église qui donne aux doctrines leurs substances et leurs significations.* »¹⁷

Que se passe-t-il au-delà de ce tournant ? Rien de moins qu'un changement de critère épistémologique. Nous ne sommes plus avec l'objectivité absolue de la raison universelle ni avec la subjectivité absolue de la préférence personnelle, mais avec « l'intersubjectivité absolue relative »¹⁸ qui donne toute autorité à la tradition communautaire.

II. *Meditatio* : présenter une vision évangélique

1) Orientation générale

Pour Vanhoozer, le tournant culturo-linguistique ne comporte pas que des mauvais côtés. Il accueille positivement le fait que celui-ci ait dénoncé le côté trop théorique et impraticable de la théologie « moderne ». Mais Vanhoozer refuse que la théologie se laisse dicter la marche à suivre par les conditions de la postmodernité. Il se propose de travailler autour de trois axes. Le premier souligne la nécessité de placer la réflexion théologique face à la théologie trinitaire et à l'économie trinitaire. Le second souligne qu'il faut retrouver une vision théologique de la

17. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, p. 7. Italiques dans le texte.

18. *Ibid.*, p. 10.

tradition où l'Église est envisagée comme une œuvre de l'Esprit. Enfin, le troisième demande que nous retrouvions une vision théologique de l'Écriture qui « n'est pas simplement <écrit>, mais plutôt un instrument clé dans l'économie de communication du Dieu Trine. [...] Retrouver une vision théologique de l'Écriture signifie reconnaître la Bible comme texte d'un discours divin. »¹⁹

Vanhoozer envisage le travail continu de l'Esprit sous la forme d'une triangulation qui se produit à deux niveaux : un niveau canonique et un niveau linguistique²⁰. Au niveau canonique, l'Esprit triangule les actes et les paroles de Dieu, l'interaction communicante des auteurs bibliques et la réalité que décrivent l'époque, la culture et les circonstances. Cette triangulation conduit à la formation du canon biblique. Au niveau linguistique, l'Esprit triangule le discours biblique, l'Église dans le monde aujourd'hui et la réalité de la création rendue nouvelle en Christ. Cette triangulation est aussi celle de l'Esprit parlant dans les Écritures, des croyances et des pratiques de l'Église, et du monde rendu nouveau en Jésus-Christ. Vanhoozer insiste sur l'importance de l'ordre dans lequel il faut envisager les deux niveaux. Le canonique vient avant le linguistique et cela marque la priorité épistémologique du canon biblique sur l'interprétation de la communauté.

La triangulation linguistique proposée forme le cadre dans lequel nous pouvons placer un concept cher à Vanhoozer : celui du théodrame. Il désigne, pour Vanhoozer, la nature même de l'Évangile : « Les actes et les paroles de Dieu (théo) sur la scène du monde (drame) avec et pour nous, en particulier en rapport avec notre création et notre rédemption telles que celles-ci sont accomplies en Christ. »²¹ Dans cette approche, Vanhoozer établit une liaison entre les doctrines centrales du christianisme et les éléments du théodrame. Les doctrines centrales de la Trinité

19. *Ibid.*, p. 165.

20. Vanhoozer, « On the Very Idea of a Theological System : an Essay in Aid of Triangulating Scripture, Church and World », in A.T.B. McGowan (sous dir.), *Always Reforming*, p. 171.

21. *Ibid.*, p. 164.

et de l'incarnation sont celles qui nous aident à identifier les principales *dramatis personae* du théodrame et les doctrines de la création, de la chute, de la rédemption et de la consommation nous aident à clarifier les moments clés, les tournants critiques du théodrame²².

Nous notons, enfin, chez Vanhoozer l'insistance sur une dimension pratique de la théologie : celle-ci a pour but de nous faire participer en tant qu'Église et de façon adéquate au théodrame. Cela explique que Vanhoozer ait en partie accueilli le tournant postmoderne comme « un changement bienvenu et longtemps désiré »²³ dont il va toutefois chercher à se démarquer dans la méthode.

2) Placer la réflexion face à la théologie trinitaire et à l'économie trinitaire

Face au pluralisme religieux postmoderne, Vanhoozer nous invite à réfléchir à l'identité de Dieu²⁴. Cette identité peut, selon lui, revêtir deux compréhensions : celle qu'il appelle l'identité-*idem* de Dieu et qui désigne le Dieu de la similitude et celle qu'il appelle l'identité-*ipse* de Dieu et qui désigne le Dieu de la continuité personnelle. La première fonctionne bien avec le pluralisme religieux, car elle est le Dieu du dénominateur commun. Mais cela conduit à des tentatives d'homogénéisation où l'identité de Dieu devient finalement indéterminée.

Vanhoozer propose, au contraire, une réflexion sur l'exclusivité de l'identité de Dieu et nous invite à nous pencher sur le récit qui raconte Dieu. Il suit, ici, Dithley et Ricœur pour dire que le récit articule l'identité personnelle alors qu'elle se manifeste dans l'histoire qui nous est proposée. Il nous faut alors en conclure que cette identité narrative de Dieu « conduit à [...] la déclaration : Dieu est amour »²⁵. Cette identité narrative

22. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, p. 324, note 50.

23. *Ibid.*, p. 6.

24. Vanhoozer, *First Theology*, p. 50-70.

25. *Ibid.*, p. 67.

est celle d'une identité-*ipse*, dont le corollaire est une constance de la personne de Dieu, de son Être. De plus, « le récit biblique appelle à avoir une réflexion ontologique qui reconnaît la vie de la Trinité comme étant constituée par des relations d'*alliance* et non par des relations causales. Des relations qui nous aident à comprendre qui est Dieu et ce qu'est l'amour. »²⁶

Si l'identité narrative de Dieu débouche sur la conclusion que « Dieu est amour », la question de l'amour de Dieu est la prochaine que nous ayons à nous poser. Vanhoozer revendique un amour de Dieu à comprendre comme « une action de communication de sa part orientée vers la communion »²⁷. Il nous demande d'envisager ce qu'il appelle un « théisme de communication » (*communicative theism*) où Dieu est « l'agent de communication paradigmatique »²⁸ (*the paradigmatic communicative agent*) dont la Parole accomplit ce pour quoi il l'a envoyée, un partage d'« information, d'énergie et de vie »²⁹. Vanhoozer termine en joignant doctrine de la Trinité et amour de Dieu : « Le Fils et l'Esprit sont les moyens de l'action de communication du Père. »³⁰

Enfin, parce que nous sommes face à une postmodernité qui préfère un Esprit immanent à un Dieu transcendant, il nous faut développer la question de la relation de Dieu au monde. Le défi est de pouvoir articuler une bonne description de la « causalité conjointe »³¹, de l'action divine et de l'action humaine. Vanhoozer compte relever ce défi en utilisant le biais de l'appel efficace et en allant chercher le concept d'« acte de parole » (*speech act*) issu de la philosophie du langage³². Il souhaite démontrer, par ce rapprochement, que l'appel efficace

26. *Ibid.* Italiques dans le texte.

27. *Ibid.*, p. 89.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, p. 94.

31. *Ibid.*, p. 108.

32. *Ibid.*, p. 117.

n'est pas un acte causal mais un acte de communication afin de donner une vision « survenante »³³ de la grâce plutôt qu'une vision intervenante, qu'il associe à une vision trop causale de la grâce dans le théisme classique dont il souhaite se démarquer³⁴.

Vanhoozer met donc en place un théisme de communication dans les catégories de la philosophie du langage où l'appel efficace et l'incarnation deviennent les paradigmes par lesquels comprendre la relation de Dieu au monde ; les autres doctrines chrétiennes centrales, dont celle de l'Écriture, sont donc à repenser dans les termes de cette action de communication divine.

3) La nécessité de repenser l'Écriture

Vanhoozer remet en cause la vision d'une Écriture comme « reçue de Dieu » telle que portée par Benjamin Warfield, qui tient à une révélation propositionnelle, une inspiration verbale et une autorité infaillible de l'Écriture³⁵. Il présente, dans *First Theology*, les problèmes qui ont été soulevés par la néo-orthodoxie de Karl Barth et le néolibéralisme de James Barr et, si nous ne pouvons pas dire si Vanhoozer partage toutes les critiques ou s'il se contente de les présenter, il conclut, toutefois, que « l'autorité biblique, nous pourrions dire, est un corrélat de la foi en Christ, non son fondement »³⁶.

Vanhoozer présente plusieurs difficultés qui justifient sa remise en question. Pour lui, la présentation de Warfield ne rend pas assez compte de la variété des textes bibliques et, en particulier, de tous ceux qui ne traitent pas d'éléments cognitifs. Elle présente Dieu uniquement comme un Dieu qui informe quand Celui-ci fait bien plus. Enfin, elle est toujours sujette

33. *Ibid.*, p. 119.

34. La vision du théisme classique que nous présente Vanhoozer nous semble être assez mécanique, alors que nous pouvons dire que le théisme classique, quand il est bien compris, est allianciel et qu'à l'intérieur la causalité conjointe est bien articulée.

35. Benjamin B. Warfield, « The Biblical Idea of Inspiration », in *The Inspiration and Authority of the Bible*, Philadelphia, P&R Publishing, 1964, p. 131-168.

36. Vanhoozer, *First Theology*, p. 171.

à la « captivité babylonienne du modernisme ». La remise en question de Warfield est aussi justifiée, car elle met au jour une dichotomie entre révélation personnelle et révélation propositionnelle.

En amont, cette remise en question est enfin une remise en cause de la typologie de la relation entre Dieu et l'Écriture suivie par Warfield, qui est celle de la théologie calviniste de la souveraineté de Dieu, et qui pose problème³⁷. Pour Vanhoozer, resurgit le problème du mal et survient aussi le problème du caractère exclusif du christianisme : « Si Dieu est en contrôle de tout, pourquoi a-t-il agi/parlé seulement là, dans l'Écriture et dans la vie de Jésus, et non ailleurs ? »³⁸

Vanhoozer propose une vision de l'Écriture où celle-ci est composée « d'actes de paroles divins-humains qui, au travers de ce qu'ils disent, accomplissent avec autorité certaines fonctions cognitives, spirituelles et sociales »³⁹. Il compte aboutir à cette nouvelle vision selon une méthode qui consiste à faire l'intersection entre une doctrine de Dieu et des théories concernant la nature du langage et la littérature⁴⁰. Ce travail fait le lien entre son théisme de communication et une nouvelle compréhension de la Bible, elle aussi obtenue selon les concepts tirés de la théorie de la communication et de celle des actes de parole.

Certains pairs de Vanhoozer ont fait l'évaluation de la théorie des actes de parole et nous livrons ici quelques-unes de leurs

37. Vanhoozer, *First Theology*, p. 143-146.

38. *Ibid.*, p. 148. Italiques dans le texte. Vanhoozer ne présente pas là son propre point de vue mais celui d'Edward Farley (*Ecclesial Reflection : An Anatomy of Theological Method*) « pour le bien de la discussion », dirait Van Til, indiquant qu'il nous faut connaître les problèmes pour trouver une issue. Cependant, il vaut la peine de discuter de la recevabilité des objections, ce qui n'est pas fait ici. Vanhoozer « enregistre » les objections et tâche d'avoir une réponse qui les prend en compte et qui les dépasse, dans une stratégie qui est parfois plus celle de la réponse que de la *confrontatio*. Quelqu'un comme Van Til irait plus dans le sens d'une remise en cause de la justification de l'objection.

39. *Ibid.*, p. 131.

40. Vanhoozer détaille le fonctionnement de cette tentative au chapitre 6 de *First Theology*, qui présente dix thèses sur lesquelles il construit sa réflexion.

conclusions. Pour Paul Helm⁴¹, nous n'avons pas à choisir entre révélation propositionnelle et révélation en actes de parole, c'est là une fausse polarisation. Il y a une juste articulation à voir entre les deux : « Ce sont les assertions que présuppose la grande variété des actes de parole de l'Écriture. » Pour Vern Poythress⁴², la théorie des actes de parole n'est pas une théorie neutre. Il ajoute que ce qui fait la force de cette théorie peut aussi constituer sa faiblesse : l'acte-de-parole est mis dans le contexte de la phrase, qui est mis dans le contexte du texte, qui est mis dans le contexte du livre, qui est mis dans le contexte de... jusqu'à ce que nous arrivions à un contexte si général que tout vient à en être relativisé. Il conclut que la théorie des actes de parole peut être une bonne chose, mais à sa bonne place, comme un « bénéfice de la grâce commune [...] [et non comme] une source indépendante pour nous dire ce qui se produit et ce qui ne se produit pas dans la Bible »⁴³.

C'est avec ces réserves que nous donnons maintenant la proposition de Vanhoozer, qui consiste à envisager la présence de Dieu au travers de ses actes de parole et la Bible comme polygénérique. Chacun de ses livres représente en lui-même un acte illocutoire. Le canon biblique devient ainsi « une collection de différents actes de parole qui ensemble <rendent> le Dieu de l'alliance »⁴⁴. « Ce que Dieu fait avec l'Écriture est de faire alliance avec l'humanité en rendant témoignage à Jésus-Christ (illocution) et en amenant le lecteur à demeurer en Christ (perlocution) par l'action de l'Esprit rendant l'Écriture efficace. »⁴⁵

41. Paul Helm, *Proposition and Speech Acts*, <http://paulhelmsdeep.blogspot.com/>, 1^{er} mai 2007.

42. Vern Poythress, « Canon and Speech Act : Limitations in Speech-Act Theory with Implications for a Putative Theory of Canonical Speech Acts », *Westminster Theological Journal* 70, 2008, p. 337-354.

43. *Ibid.*

44. Vanhoozer, *First Theology*, p. 154.

45. *Ibid.*, p. 203. Vanhoozer présente trois aspects de l'action de l'Esprit (p. 233-234) : il nous convainc que la Bible est locution divine, il nous illumine pour nous permettre de comprendre les intentions du texte, il nous sanctifie pour nous aider à accepter ce qui vient du texte plutôt que nos propres interprétations.

L'Église prend sa place dans cette nouvelle vision de l'Écriture. Elle est une double communauté d'alliance qui est orientée par le discours de l'alliance, les Écritures, et qui se soucie de l'alliance du discours en général. Elle ne doit manifester ni violence interprétative ni intention de falsifier la volonté de l'auteur, mais écouter le texte biblique et son sens pour le mettre en pratique.

III. *Applicatio* : appliquer la vérité évangélique au moyen d'une métaphore, la méthode canonico-linguistique

1) La thèse de la méthode canonico-linguistique

Appliquer la vérité évangélique au contexte de la postmodernité consiste pour Vanhoozer à « considérer à la fois le *drame* dans le texte, ce que Dieu fait dans le monde au travers de Jésus-Christ – et le drame qui continue dans l'Église alors que Dieu utilise l'Écriture pour interpeller, édifier et confronter ses lecteurs »⁴⁶. Vanhoozer compte aboutir à « une théologie post-conservatrice, canonico-linguistique, et une théorie directrice de la doctrine qui ancre la théologie plus fermement dans l'Écriture tout en préservant l'accent [...] sur la pratique »⁴⁷. Il va s'agir pour le lecteur de devenir « acteur » d'une « pièce dramatique » qui est en cours, qui contient des principes littéraires, historiques et idéologiques, et qui vise à former une vision du monde⁴⁸.

46. *Ibid.*, p. 17. Italiques dans le texte.

47. *Ibid.*, p. xiii.

48. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, p. xii. Le vocabulaire employé ici ne l'est pas « en passant », car c'est au travers de la métaphore de la pièce de théâtre que Vanhoozer compte appliquer la vérité évangélique au contexte de la postmodernité, souhaitant parvenir, par ce biais, à effectuer une synthèse. Tout est convoqué dans la métaphore : la théologie est la dramaturgie et le théologien est le dramaturge ; l'Écriture est le script, une pièce en cinq actes ; la compréhension théologique désigne la performance du script et l'Église est la compagnie qui l'assure quand le pasteur est le metteur en scène. Les cinq actes sont répartis de la façon suivante : Acte I : Genèse 1-3 : création ; Acte II : Genèse 12 – fin de l'Ancien Testament : l'élection, le rejet et la restauration d'Israël ; Acte III : Jésus ; Acte IV : le Christ élevé envoie son Esprit pour créer l'Église ; Acte V : l'*eschaton*, la consommation de toutes choses. L'Église est actuellement dans l'Acte IV et dans l'attente de l'Acte V.

2) L'Écriture repensée selon la méthode canonico-linguistique

L'Écriture doit être considérée comme un script qui « demande à être joué ; les formes littéraires appellent à des formes de vie »⁴⁹. Vanhoozer met en place une double dimension de l'Écriture, le canon et le script. Le canon fait référence au théodrame, à ses événements principaux et à ses acteurs, le script à ce que nous avons à jouer, à notre tour, pour en faire partie fidèlement.

Le canon est « le script du théodrame, la spécification normative de ce que Dieu a dit et fait en Christ. Deuxièmement, le canon, précisément comme témoignage du théodrame, est la charte de l'alliance qui se tient au cœur de la relation de Dieu avec l'humanité. »⁵⁰ Cela fait que, pour Vanhoozer, « le canon est un critère sapientiel »⁵¹. À l'Église de s'impliquer dans une réflexion soumise à ce canon qui donnera, à ses doctrines, un caractère « dramatique ».

3) Se démarquer d'une présomption de coïncidence entre interprétation de l'Église et sens de l'Écriture, Église et œuvre de l'Esprit

Les tenants du tournant culturo-linguistique mettent la tradition au centre. Vanhoozer introduit, lui aussi, la notion de tradition : « [...] une sorte de connaissance de performance, une façon particulière d'interpréter le script dans la vie et dans la pensée »⁵². Une grande tâche que doit accomplir Vanhoozer est de se démarquer avec soin de la tradition telle qu'envisagée par les premiers.

Pour ce faire, Vanhoozer déclare qu'il faut envisager les pratiques de l'Église comme des réponses. Il présente deux types de performance de l'Écriture : la Performance II, où l'usage habituel de l'Écriture par l'Église est constitutif du sens

49. *Ibid.*, p. 115.

50. *Ibid.*, p. 141.

51. *Ibid.*, p. 146.

52. *Ibid.*, p. 152.

du texte, et la Performance I, où le script qu'est le canon est une « performance normante divine accomplie une fois pour toutes et une *prescription* divine qui commande la performance réalisée par d'autres »⁵³. Vanhoozer fait, ici, le parallèle entre Dieu et l'auteur d'une pièce de théâtre : l'un comme l'autre se donnent ainsi pour être interprétés. Il s'agit, dans une Performance I, de tenir compte des actes illocutoires de l'auteur de la pièce, de chercher à « reconnaître » ce que l'auteur de la pièce a fait dans ce qu'il a exprimé et d'y « répondre » de manière appropriée⁵⁴.

Les « modèles canoniques » que nous avons à suivre nous sont présentés, par Vanhoozer, au regard de l'alliance, des pratiques de Jésus et du travail du Saint-Esprit. Au regard de l'alliance, nous avons trois jeux de pratiques : celles qui mettent l'accent sur la communication divine, celles qui mettent l'accent sur l'aspect humain et celles qui présupposent une action de communication divine et humaine. Au regard de Jésus, nous trouvons, d'abord, une pratique du regard où il s'agit d'interpréter avec Christ, à savoir de voir le texte avec un « réalisme typologique », selon ce que Jésus a fait lui-même avec les disciples d'Emmaüs. Nous trouvons, aussi, une pratique de vie où il s'agit de prier avec Christ. Enfin, au regard de l'Esprit, se trouvent les pratiques de l'inspiration et de l'illumination. Vanhoozer suit les formules traditionnelles à propos de l'inspiration, en lui ajoutant, cependant, une saveur « théodramatique » quand il dit qu'elle désigne « le travail du Saint-Esprit à former des pratiques canoniques qui elles-mêmes accomplissent la fonction théodramatique importante qui est d'être les moyens créationnels de la présentation que Dieu fait de lui-même »⁵⁵.

53. *Ibid.*, p. 167. Italiques dans le texte.

54. Nous trouvons que la métaphore de Vanhoozer, qui place Dieu comme « Auteur dramatique », trouve un peu ses limites ici. Dieu ne « se donne pas à interpréter » mais donne une interprétation qui est normative et qui est à suivre. En Éden, Dieu ne s'est pas donné à interpréter à Eve et le fait même, pour Ève, de penser qu'elle pouvait avoir le choix entre l'interprétation divine et l'interprétation satanique a constitué sa chute. Il y a, ici, une distinction Créateur/créature qui n'est pas assez soulignée. Dieu ne peut pas être mis au niveau de quiconque et doit être obéi par tous.

55. *Ibid.*, p. 229.

Après avoir envisagé la performance de l'Église, Vanhoozer doit encore établir une deuxième séparation avec le tournant culturo-linguistique pour qui « ce qui justifie en fin de compte l'attention et l'autorité accordées à la pratique de l'Église est le discernement que *l'Église est l'œuvre de l'Esprit* »⁵⁶.

Pour prendre position, Vanhoozer fait référence à son modèle trinitaire de communication présenté dans *First Theology*. Ce qui est pratiqué par les tenants de l'ecclésiologie comme théologie première est le positionnement des effets de l'acte de communication avant ce qui est fait dans l'acte de communication. Cette position renvoie théologiquement à la christologie et propose, de façon troublante, que « la réponse de l'Église conduite par l'Esprit est *constitutive* de la Parole/Fils »⁵⁷. Comme le dit très bien Vanhoozer, « il y a une tendance dans la théologie contemporaine à <déréguler> l'action de l'Esprit de la théologie »⁵⁸. Vanhoozer propose en réponse de se pencher sur l'office prophétique de Christ. Il y a une relation asymétrique entre l'œuvre de Christ et l'œuvre de l'Église. La seule possibilité pour l'Église est d'être conduite par l'Esprit afin de vivre en conformité avec ce qui a déjà été établi en Christ. Que représentent alors la tradition et la tradition véritable ? « La tradition véritable est celle qui reflète l'identité-*ipse* de l'Esprit, celui qui <garde> la parole vivante et écrite de Dieu [...] en permettant à l'Église de <souffrir les effets historiques de la parole. > »⁵⁹

4) Conclusion : le script canonique et le dramaturge

Nous sommes donc aujourd'hui, pour Vanhoozer, avec une Bible qui est « un script de référence qui appelle non simplement à un consentement intellectuel mais à une *performance vivante* »⁶⁰.

56. *Ibid.*, p. 188. Italiques dans le texte.

57. *Ibid.*, p. 191.

58. *Ibid.*, p. 201.

59. *Ibid.*, p. 202.

60. *Ibid.*, p. 236.

Une Bible qui est un canon nécessaire pour le script, car « nous ne pouvons pas participer au drame de la rédemption aujourd’hui sans comprendre ce que Dieu a fait ou dit dans le passé »⁶¹. Une Bible qui est un script nécessaire pour le canon, car les disciples ont à continuer sur le chemin de la vérité et de la vie.

Au théologien-dramaturge revient la tâche qui consiste « à garder les pratiques canoniques vivantes et en bonne santé dans la communauté des croyants »⁶². Vanhoozer propose pour cela de pratiquer une théologie comme *Scientia* qui soit post-propositionnelle, post-conservatrice et post-fondationaliste et une théologie comme *Sapientia* qui soit prosaïque, phronétique et prophétique⁶³.

Post-propositionnelle, car il nous faut aller au-delà de la révélation comme doctrine puisque nous avons plus que cela. Abordons le texte à différents niveaux, ne tombons pas dans la réductionnisme et voyons que la pluralité du canon appelle une pluralité des traditions d’interprétation.

Post-conservatrice, car il nous faut être des « conservateurs » convaincus que l’Église est responsable devant le texte biblique qui « règle sa vie et son langage »⁶⁴ et il nous faut être « post- » car il nous faut comprendre le langage comme autre que simplement référentiel et la théologie comme autre que simplement propositionnelle.

Post-fondationaliste, car l’Écriture peut être envisagée comme un « atlas canonique ». « Les différentes formes littéraires de l’Écriture sont comme des genres différents de cartes, des cartes qui ont été rassemblées ensemble en un atlas unifié : la Bible. »⁶⁵

61. *Ibid.*

62. *Ibid.*, p. 219.

63. Ces trois dernières caractéristiques ne seront pas développées en détail. Elles ouvrent sur une perspective plus existentielle avec la théologie prosaïque, qui renvoie à ce que peut être l’éthique, avec la théologie phronétique, qui renvoie aux traits de caractères et aux habitudes, et avec la théologie prophétique, qui est le débouché de la théologie phronétique dans l’action.

64. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, p. 278.

65. *Ibid.*, p. 297.

Chacun de ces attributs devrait faire l'objet d'une discussion à part entière, mais cela dépasserait le cadre de cette présentation. Nous nous limiterons, ici, à donner l'impression générale qui se dégage de ce qui est proposé. À force d'insister sur le caractère particulier des différents genres de la Bible ou sur une « pluralité des points de vue normatifs dans l'Écriture »⁶⁶, nous craignons que Vanhoozer n'en vienne à donner une image par trop hétérogène de la Bible, au risque de sa fragmentation⁶⁷.

CONCLUSION

Pour terminer, nous proposons d'exposer quelques réserves et quelques points forts.

La première réserve porte sur l'ensemble de la présentation de Vanhoozer qui nous donne l'impression de prendre un chemin constitué de bien des détours quand il serait possible de cheminer plus directement. Quand Poythress fait la recension du livre de Vanhoozer *Is There a Meaning in this Text ?*, il s'interroge sur le temps passé, par Vanhoozer, à analyser le postmodernisme pour conclure : « La Bible ne nous le dit-elle pas de façon plus simple et plus directe ? »⁶⁸ Il faut ajouter à cela la tentative de synthèse de l'ensemble de sa réflexion au moyen d'une métaphore qui vient accroître ce sentiment de complexité.

Une autre réserve : le manque d'appréciation critique, par Vanhoozer, des théories séculières. Il faut nous rappeler que la neutralité méthodologique n'existe pas et que, partout, se trouve l'orgueil de l'homme et de sa prétendue autonomie qui font que, comme le dit Poythress, tout est « mélange de justes points de vue et d'idolâtrie [...] enraciné dans le rêve que les

66. *Ibid.*, p. 289.

67. Frame, qui présente aussi plusieurs perspectives, insiste sur leur complémentarité et leur interdépendance, sur le fait que l'une puisse être prise pour explorer le tout. De là, l'unité est mieux conservée. Nous pouvons aussi penser aux remarques de Meredith Kline (*The Structure of Biblical Authority*, Eerdmans, 1972) sur le rattachement génétique littéraire des genres bibliques entre eux pour mieux garder l'unité dans la diversité.

68. Vern Poythress, Recension de *Is There a Meaning in this Text ?*, *Westminster Theological Journal* 61/1, 1999, p. 125-128. Consulté le 21 juin 2014 sur www.frame-poythress.org.

êtres humains peuvent penser de façon autonome et bloquer la présence de Dieu »⁶⁹.

Nous aurions aimé aussi trouver, chez Vanhoozer, une plus grande interaction avec l'Écriture. Bien souvent, Vanhoozer nous demande de « le croire sur parole » plutôt que de « croire la Parole ». Comme le dit John Frame, « étant donné que la triangulation est la clé de notre compréhension et de notre usage de l'Écriture, ce processus devrait nous ramener vers la Bible, là où nous pouvons dire : <ici Dieu parle>. Si la complexité herméneutique a fait que le dire soit devenu trop difficile, alors elle est devenue trop complexe. »⁷⁰

Cela nous laisse, finalement, avec une impression mitigée à propos de Vanhoozer. A-t-il exprimé la condition théologique de la postmodernité autant qu'il lui aurait été possible de le faire ? Nous ne sommes pas de force pour nous exprimer à titre personnel, aussi voulons-nous laisser à Vanhoozer le bénéfice du doute et le croire de toute bonne volonté. Cependant, nous ne sommes pas étonnés que certains de ses pairs marquent leur désaccord avec lui⁷¹. Disons que nous aurions, tout de même, apprécié entendre Vanhoozer affirmer de façon plus robuste, comme Van Til avant lui, qu'en dehors d'une vision chrétienne de la réalité, la possibilité même d'interprétation n'existe pas.

Mais la lecture de Vanhoozer comporte aussi des éléments bien stimulants. Le premier concerne l'appel qui nous est lancé à prendre position théologiquement. Comme le dit Poythress, Vanhoozer n'est pas de ceux qui se laissent fixer un agenda quand il s'agit de prendre position. Il détermine lui-même son point de départ, celui d'un point de vue exclusivement trinitaire et de présuppositions qui sont explicitement chrétiennes⁷². Il nous

69. *Ibid.*

70. John Frame, *op. cit.*

71. Nous pensons, ici, en particulier à Paul Helm et à un échange de points de vue à propos de Charles Hodge publié sur le site www.reformation21.org en juillet 2006, ainsi qu'à une série de cinq articles publiés entre mai et août 2010 sur ce même site.

72. Vern Poythress, *op. cit.*

faut rendre justice à Vanhoozer pour son insistance évangélique sur la primauté de l'Écriture à l'heure du tournant culturo-linguistique.

Cette prise de position évangélique se fait dans le contexte de la postmodernité. Vanhoozer nous en donne une *explicatio* qui nous fournit une première carte assez détaillée pour comprendre où se trouvent les lignes de partage et les enjeux, et comment les caractéristiques du paysage postmoderne se sont dessinées. Nous avons aussi apprécié l'évaluation théologique de la position postmoderne donnée en fin d'*explicatio* et les indicateurs qu'elle propose pour continuer notre voyage au travers du paysage postmoderne.

Enfin, nous saluons l'insistance de Vanhoozer sur le caractère appliqué et pratique de la théologie, qui doit « permettre que l'agneau qu'est le paroissien puisse coucher avec le lion qu'est le théologien [et] réfuter une fois pour toutes la dichotomie trop commune entre doctrine et vie réelle »⁷³.

73. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine*, p. xii.

COMPTE RENDU DU COLLOQUE DE
L'AFETE¹
« Pour une lecture évangélique des Pères
apostoliques »
Les 31 août et 1^{er} septembre 2015

Donald COBB²

Les écrits des Pères apostoliques sont méconnus dans nos milieux protestants et évangéliques ! Pourtant, ces « Pères » (on les distingue des « Pères de l'Église », plus généralement, en précisant que ce sont ceux qui ont écrit à l'époque ou les derniers apôtres venaient de disparaître) sont des chaînons indispensables pour comprendre la transition entre le Nouveau Testament et l'Église ancienne. Si la théologie orthodoxe (grecque et russe) et l'Église catholique romaine leur accordent une place prépondérante, les évangéliques, très attachés aux Écritures, ont plutôt tendance à en minimiser l'importance ou à les oublier tout simplement. Toutefois, comme l'a souligné un des conférenciers du colloque, le danger existe alors de passer du *sola scriptura*, cher à la Réforme, au *nuda scriptura*, où l'Écriture n'est plus lue en dialogue avec toute la « nuée de témoins » qui a jalonné l'histoire du christianisme. Il en résulte un appauvrissement de l'Église contemporaine, qui ne sait plus vraiment d'où viennent certaines de ses convictions, ni quelles sont les leçons qu'elle peut apprendre du passé.

1. Association francophone européenne des théologiens évangéliques.

2. Professeur de grec et de Nouveau Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

C'est ce constat qui a motivé le choix du sujet du dernier colloque de l'AFETE, les 31 août et 1^{er} septembre 2015, réunissant une quarantaine de participants dans les locaux de l'Institut biblique de Nogent autour du thème : « Pour une lecture évangélique des Pères apostoliques ».

La palette des sujets abordés a été variée.

Damien Labadie, doctorant en histoire des religions à l'École pratique des hautes études, a apporté une conférence introductive sur « Le contexte historique des Pères de l'Église ». Ce conférencier a proposé comme grille de lecture des Pères apostoliques le contexte social troublé que l'on connaît à l'Empire romain au tournant des ier et iie siècles, joint à une vive attente de la fin du monde fournie par l'apocalyptique juive. D. Labadie a souligné par ailleurs que, si l'Église ancienne n'a pas connu une persécution massive et continue, elle a en revanche été animée de la conviction d'être une minorité marginalisée, ce qui a puissamment contribué à forger son identité durant les premiers siècles de son existence.

George Kalantzis, professeur à la faculté de théologie de Wheaton (É.-U.), directeur du centre d'études patristiques dans cette même institution et orateur principal du colloque, a ensuite tâché de répondre à la question : « Y a-t-il une lecture évangélique des Pères apostoliques ? » Kalantzis était particulièrement bien placé pour traiter un tel sujet. En tant qu'évangélique grec, grandissant dans une situation de réaction par rapport à l'Église orthodoxe, Kalantzis a été amené, peu à peu, à découvrir la richesse des Pères apostoliques et leur contexte spécifique dans un monde gréco-romain antérieur à l'avènement de la chrétienté. Deux questions ont marqué cette conférence. Premièrement : Qu'implique l'idée d'une lecture « évangélique » des Pères apostoliques ? S'agit-il d'une étude simplement historique, détachée des préoccupations actuelles, ou cherche-t-on, au contraire, à y trouver des ressources pour l'Église actuelle ? Deuxièmement : Qu'implique la notion de

« Père » ? Dans quelle mesure, et de quelle façon, ces premiers théologiens-praticiens postapostoliques constituent-ils une « autorité » pour l'Église d'aujourd'hui ?

Ignace d'Antioche (mort vers 110 apr. J.-C.), dont les écrits ont exercé une influence majeure sur l'Église des premiers siècles, a ensuite été l'objet de deux conférences présentées par des professeurs de la Faculté libre de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine. Louis Schweitzer a présenté « La spiritualité du martyr chez Ignace d'Antioche », insistant sur la conscience chez ce Père d'être un modèle de persévérance dans l'attachement au Christ, y compris devant une mort certaine à cause de sa foi. Jacques Buchhold a présenté l'ecclésiologie chez Ignace, relevant, entre autres, le rôle que la menace de l'hérésie docète a joué dans les instructions que ce pasteur a laissées sur la place de l'évêque dans l'organisation et les activités des Églises locales, comme aussi dans sa façon de parler de la sainte cène.

Le mardi matin, G. Kalantzis a abordé, dans une deuxième conférence, le sujet de « La théologie des sacrements chez les Pères apostoliques ». On ne peut comprendre le langage des Pères apostoliques sur le baptême et l'eucharistie, a-t-il souligné, sans prendre en compte la conscience, très répandue à l'époque, de la présence du divin dans la vie courante. Le monde de l'Antiquité n'était pas un espace « sécularisé » : il était rempli de divinités et de « rites corporatifs », c'est-à-dire d'expressions collectives de spiritualité. Ces expressions se rencontraient au quotidien et rythmaient l'existence de la société tout entière. La compréhension très forte du baptême et du repas dominical que l'on voit chez les Pères doit s'insérer dans cette perspective (qui, rappelons-le, est aussi celle de l'Ancien et du Nouveau Testaments !). Pour le réformé qui écrit ces lignes, cette présentation, et la discussion qui a suivi, ont représenté un des temps de réflexion les plus féconds du colloque. Les perspectives des Pères apostoliques, se situant en dehors des polémiques qui traversent les Églises depuis le

xvi^e siècle, offrent la possibilité d'une discussion qui sort de nos catégories et *a priori* théologiques habituels. De ce fait, elles pourraient permettre un certain terrain commun qui gagnerait à être approfondi, sur le sujet de la sainte cène notamment.

Une partie du lundi après-midi a été consacrée à trois « mini-conférences » : « La christologie des Pères apostoliques » (Jean Decorvet, Emmaüs), « Connaissance et utilisation des écrits du Nouveau Testament chez les Pères apostoliques » (préparée par Samuel Bénétreau et lue par Sylvain Romerowski, M. Bénétreau n'ayant pu assister au colloque pour raisons de santé), et « le prophétisme au temps des Pères apostoliques » (Jean-Claude Boutinon). Mardi après-midi, Isabelle Olekhnovitch a également proposé une étude de texte sur les chapitres 1-6 de la *Didachè*.

Comme à l'accoutumé, une partie du colloque a été consacrée aux travaux de doctorat récemment soutenus ou en cours. Donald Cobb (Faculté Jean Calvin, Aix-en-Provence) a résumé sa thèse doctorale, soutenue à la Faculté de théologie catholique de Lyon en juin 2015 (*Une diathèkè qui n'est ni abrogée ni modifiée : la signification et la fonction rhétorique de l'alliance en Galates 3-4*). Antoine Fritz a présenté la publication récente de sa thèse, *To the Jew First or to the Jew at Last ? Romans 1:16c and Jewish Missional Priority in Dialogue with Jews for Jesus*, sortie de presse en 2013 (Pickwick). McTair Wall a développé quelques aspects de son projet de thèse sur « Le débat sur l'herméneutique missiologique à la lumière de l'utilisation lucanienne de l'Ancien Testament en vue de la vocation missionnaire de l'Église » (FLTE). Enfin, Sylvain Romerowski (Institut biblique de Nogent) a présenté son livre *Qui a décidé du Canon du Nouveau Testament ?*, paru en 2013 (Excelsis).

Les deux journées de travaux ont commencé par des lectures de textes tirés de deux Pères de l'Église, Clément de Rome et Ignace d'Antioche.



ABONNEMENT 2016

**Attention nos coordonnées bancaires
ont changé depuis janvier 2015**

**CCP MARSEILLE 0282074S029/77
Editions Kerygma/Revue réformée**

IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S02 977

BIC : PSSTFRPPMAR

TABLE, TOME LXVI, 2015

Olivier BARRUCAND La réponse évangélique de Kevin J. Vanhoozer au tournant culturo-linguistique et le développement de sa méthode théologique	4.5.73-92
Daniel BERGÈSE Jean Huss : une réforme avant la Réforme.....	3.39-65
Ron BERGEY Les grandes lignes qui unissent l'Ancien et le Nouveau Testament	1.65-82
Pierre BERTHOUD Pertinence et actualité de la foi réformée à la fin du xx ^e siècle.....	2.25-30
Gérald BRAY L'apport de la théologie réformée à l'Église universelle.....	2.33-50
Jean-Philippe BRU La croissance de l'Église, œuvre divine ou humaine ?.....	3.67-80
Donald COBB Galates 3-4 : une alliance ni abrogée ni modifiée..... Compte rendu du colloque 2015 de l'AFETE.....	3.1-30 4.5.93-96
Pierre COURTHIAL Menaces sur le caractère chrétien des institutions chrétiennes.....	2.63-84
William EDGAR Hommage à deux professeurs émérites : Pierre Berthoud et Paul Wells	2.11-24
Pierre FILHOL D'une faculté de théologie à une autre.....	2.2-6
Yannick IMBERT Pouvons-nous encore défendre la foi à l'ère du dialogue interreligieux ?	4.5.51-72
Étienne LHERMENAULT Théologie et prédication. Romains 10.9-17.....	2.53-61
Michel JOHNER Mariage protestant et mariage civil, rupture ou décalage ?.....	1.33-63

Gert KWAKKEL	
Modèles bibliques de spiritualité.....	1.5-31
La théologie de la création dans le Psaume 104.....	4-5.19-35
L'Évangile de Dieu le Créateur en Genèse 1.....	4-5.37-50
David POWLISON	
Quelques balises pour la relation d'aide.....	3.31-37
Grégoire QUEVREUX	
Recension.....	3.81-86
Jean-Claude THIENPONT	
Compte rendu du colloque 2014 de l'AFETE.....	1.83-85
Marie DE VÉDRINES	
40 ans après.....	2.7-9
Paul WELLS	
Le calvinisme, une chance pour l'avenir de l'Église ?.....	2.51-52
Peter WILLAMS	
L'absence de souffrance avant Adam.....	4-5.1-18