

LA REVUE REFORMÉE

A propos de la Création

D. KELLY

La doctrine de la Création: «talon d'Achille» des évangéliques?

1

Livre à lire

P. GISEL et L. KAENNEL, «La création du monde»

(R. Bergey)

53

+ + +

Vie chrétienne

P. Ch. MARCEL

La Parole, le baptême et la sainte cène

57

Liste des ouvrages reçus en 2000

87



N° 211 – 2001/1 – JANVIER 2001 – TOME LII



La Revue réformée

publiée par

l'association **LA REVUE RÉFORMÉE**
33, avenue Jules-Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
CCP Marseille 7370 39 U

Comité de rédaction:

R. BERGEY, P. BERTHOUD, G. CAMPBELL, P. COURTHIAL,
J.-M. DAUMAS, M. JOHNER, H. KALLEMEYN, H. LEA et P. WELLS

avec la collaboration de R. BARILIER, W. EDGAR,
P. JONES, A.-G. MARTIN, A. PROBST, C. ROUVIÈRE

Editeur: Paul WELLS, D. Th.

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

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

LA DOCTRINE DE LA CRÉATION: «TALON D'ACHILLE» DES ÉVANGÉLIQUES?

Douglas KELLY*

Ne pas reconnaître le caractère central de la représentation dans le premier Adam revient à vider le dernier Adam de sa réalité. Si le premier représentant de l'alliance n'avait pas apporté, par sa désobéissance, la mort et la condamnation au monde physique réel, il est improbable que le dernier Adam, par son obéissance, ait pu apporter pardon, vie et guérison, ou du moins pas au monde réel.

I. La doctrine de la création et la gloire du Christ

Le dernier livre de la Bible tire le léger rideau qui sépare le temps de l'éternité pour nous faire voir et entendre toutes les beautés du ciel. L'Apocalypse nous le révèle: dans le ciel, il n'y aura pas seulement à voir, il y aura aussi beaucoup à entendre. L'écho des harpes d'or et des trompettes d'argent de la rédemption résonne au-dessus d'une mer de cristal et se fond avec les hymnes des anges et des rachetés. Leurs voix chantent avec une telle beauté que le plus sublime de nos chants grégoriens, la plus majestueuse des fugues de Bach, la plus émouvante des sonates de Mozart, le plus grandiose des oratorios de Haendel ne sont que de pâles reflets

* D. Kelly est professeur de théologie systématique au Reformed Theological Seminary de Dillon (Etats-Unis, Caroline du Nord). Cet article reproduit les trois exposés faits à la Pastorale de Dijon en avril 2000.

de la douceur poignante et de la pureté extatique d'une seule portée, d'une seule mesure, et même d'une seule note de cet imposant chœur céleste.

L'un des hymnes entonné par cette immense assemblée, dans les lieux très hauts, magnifie la gloire du Christ à travers l'univers qu'il a créé. En voici le texte (nous entendrons la musique plus tard, quand nous aurons tous été élevés là-haut!):

Tu es digne, notre Seigneur et notre Dieu, de recevoir la gloire et l'honneur et la puissance, car tu as créé toutes choses, et c'est par ta volonté qu'elles existent et qu'elles sont créées. (Ap 4:11)¹

Immédiatement après, le chapitre 5 de l'Apocalypse décrit la rédemption de notre monde par celui-là même qui l'a créé. Au verset 9, le majestueux chœur céleste se fait entendre encore dans toute sa beauté et c'est vraiment prodigieux comme il exalte, en la personne divine, celui qui a créé toutes choses pour sa propre joie. Mais, cette fois-ci, il a un autre sujet de louange: des myriades de myriades d'anges, d'êtres vivants et de vieillards glorifient Dieu d'avoir sauvé ce qu'il a créé. Écoutons-les:

Et ils chantaient un cantique nouveau, en disant: Tu es digne de prendre le livre et d'en ouvrir les sceaux, car tu as été immolé et tu as racheté pour Dieu, par ton sang, des hommes de toute tribu, de toute langue, de tout peuple et de toute nation...

D'ailleurs, vous le savez bien, ce n'est pas seulement l'Apocalypse, c'est toute la Bible qui unit – et très étroitement – *création par le Christ* et *rédemption par le Christ*. L'association de la création et de la rédemption se retrouve constamment dans la loi, les psaumes et les prophètes, tout comme dans le Nouveau Testament. Le prologue de l'évangile de Jean – Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu (1:1) – nous fait découvrir un peu plus loin *qui* se trouve derrière cette Parole de la création du monde: c'est le Sauveur du monde: «(La Parole) est venue chez les siens, et les siens ne l'ont pas

1. Les références bibliques sont tirées de la version Segond de la Colombe (édition de 1978).

reçue» (Jn 1:11). Pour ce qui est rendu en français par «les siens», l'auteur de l'évangile emploie une expression qui, en grec, veut dire «ses propres choses» ou «ses propres gens», ou peut-être même «sa propre maison» (je dirais en anglais *his very own home*).

Ce n'est pas un point mineur, car en fait ces deux mots, «les siens», sont chargés du *pathos* le plus émouvant. Car l'incarnation du Rédempteur n'a pas été l'aterrissage d'un extraterrestre devant des hommes et des femmes effarés. Non, il est venu comme sang de notre sang, comme chair de notre chair; ici, sur notre terre, c'est *sa* terre, *sa* maison, *son* chez lui, *sa* race, *son* humanité, *sa* création. La tragique horreur du péché est bien là tout entière: mis en présence de l'infini de sa pureté et de son amour descendus dans une chair semblable à la leur, *les siens* ont rejeté et finalement assassiné celui qui était l'image même de cette chair en laquelle ils ont été créés.

Quelle bénédiction que l'évangile de Jean nous dise un peu plus loin: «Jésus, qui avait aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'au bout.» (Jn 13:1) (On peut traduire aussi: les aima à l'extrême.) Aussi faudra-t-il qu'en conclusion de cette conférence nous écoutions les saints et le chœur des anges nous rappeler jusqu'à quel extrême il est allé pour mettre un comble à son amour. Mais, auparavant, il nous faut contempler un instant la gloire qu'ils lui rendent pour avoir créé toutes choses sur la terre et dans les cieux. C'est ce sujet, *la gloire du Christ dans la création*, qui sera au centre de mon propos, plus même que le thème vers lequel il est conduit tout naturellement, celui de la puissance du salut et de la précieuse rédemption de ce monde perdu.

Laissez-moi vous dire mon étonnement de ce que, dans le culte de nos Eglises évangéliques, tandis que les louanges célestes sont tellement tournées vers le Christ créateur de toutes choses, le chant et la prédication paraissent tellement vides de référence sérieuse à sa divine création, et plus encore de simple extase dans sa contemplation, de passion dans sa prédication, d'allégresse dans son chant de louange. Si les lieux très hauts glorifient le Christ pour les merveilles de sa

création, pourquoi nos Eglises modernes négligent-elles autant de le faire?

J'espère ne pas aller trop loin si je dis que beaucoup d'entre nous sommes embarrassés dans l'instruction biblique, et qu'au lieu d'enseigner la création comme faisant partie de la gloire du Christ, nous cherchons plutôt à éviter le sujet. Dans un remarquable petit livre, Nigel Cameron, aujourd'hui professeur à la Trinity Evangelical Divinity School (près de Chicago), faisait bien ressortir, voici plus d'une dizaine d'années, une étrange anomalie chez des chrétiens par ailleurs très fondamentalistes:

Dans tous les autres sujets, les chrétiens évangéliques ont affirmé leurs positions sur l'enseignement de la Bible et refusé de se laisser dicter leur opinion par le consensus du monde chrétien libéral et humaniste. Mais là [dans le débat entre créationnistes et évolutionnistes], il y a eu chez eux, malgré les enseignements de l'Ecriture, une disposition à rentrer dans le rang qu'il faut bien faire ressortir.

Il doit bien y avoir une raison pour qu'une telle corruption, intellectuelle et spirituelle, se soit introduite dans le domaine de la doctrine de la création. N'y aurait-il pas une relation entre la primauté de la création en tant que doctrine fondamentale de l'Ecriture et sa primauté intellectuelle en tant que pierre angulaire de toute éducation? Cette doctrine de toute première importance, cette occasion de rendre gloire à Jésus-Christ, cette base solide pour la conception de l'Eglise sur le monde et sur la vie, est-il surprenant qu'elle soit si violemment contrebattue par toute l'opposition de la culture humaniste?

On comprend bien le refus des humanistes à joindre leur voix à celles du chœur des saints et des anges qui rendent gloire à celui vers qui les gloires empruntées de l'ordre de la création les dirigeraient inévitablement: car, une fois qu'ils auraient reconnu qu'il y a un Créateur, ils devraient plier leur genou, livrer leur cœur, leur esprit et leur volonté devant lui.

Mais ce qui n'est pas compréhensible, c'est le refus des saints sur la terre de reconnaître l'implication pourtant claire de la création et d'en rendre grâces à Jésus à ce titre. Et

pourtant, c'est ce qui arrive tout autour de nous! C'est pour-quoi je voudrais saisir cette occasion – pour être positif – d'adresser un appel, à vous et à ces milliers d'autres dans l'Eglise militante du Christ ici-bas; oui, je vous appelle, je les appelle à joindre leurs voix à celles de l'Eglise triomphante et céleste d'en haut en un grand chant de louange à celui qui a créé toutes choses par sa volonté (Ap 4:11) et qui les a par la suite lavées du péché par son sang précieux, son propre sang. N'est-ce pas, dans notre civilisation si rapidement déclinante, un appel d'une urgence particulière pour tous les fidèles de l'Eglise?

+ + +

Voici le XX^e siècle achevé: à ses débuts, il a vu paraître des livres extrêmement lus comme *Le déclin de l'Occident* (*The Decline of the West*). Plus tard, ce fut *Le déclin de la pensée occidentale* (*The Decline of Western Thought*) et *La venue des âges noirs* (*The Coming Dark Ages*). Tandis que quelques optimistes libéraux donnaient au XX^e siècle commençant le nom de «siècle du christianisme» (*The Christian Century*), un nom qu'avait repris un célèbre périodique libéral, des penseurs plus perspicaces (humanistes comme chrétiens) ont senti venir des temps mauvais. Et le siècle s'est terminé avec une sécularisation massive de l'Occident autrefois christianisé: voilà que son visage jadis si beau est enlaidi maintenant par une criminalité rampante, par la facilité du divorce, la légalisation de l'avortement et le sida, et des solitudes, et des dépressions, et des vies vidées de leur sens... des blessures aucunement compensées par les avances proprement stupéfiantes de la technologie, de la médecine et des conditions de la vie matérielle.

Qu'est-il donc arrivé? L'Ecriture nous enseigne que «le jugement va commencer par la maison de Dieu» (1 P 4:17). Un principe a fonctionné du temps de l'Ecriture et à travers toute l'histoire ensuite, à savoir que l'état dans lequel se trouve l'Eglise détermine la direction que prennent les grandes sociétés autour d'elle. La plupart du temps, cette influence déterminante est indirecte et cachée, comme l'est

le levain dans la pâte, mais c'est en fin de compte la vivacité de la foi du peuple de Dieu qui revitalise la culture ou l'entraîne vers la décrépitude.

Un exemple: l'Eglise de la fin du Moyen Age, compromise en partie par les hérésies, en partie par son immoralité, du fait de sa corruption, a eu sa part d'influence sur l'avènement, à la Renaissance, de l'humanisme antichrétien. Cet humanisme de la Renaissance, après avoir été tenu en échec par le XVI^e siècle protestant, a réapparu sous des dehors différents à la fin du XVII^e siècle et, ensuite, durant toute la période des Lumières du XVIII^e siècle, lequel a profité de la disette spirituelle qui a suivi le déclin du puritanisme britannique. Au début, les contemporains du Siècle des lumières se sont vu proposer un christianisme sans mystères, déiste, rationaliste et, finalement, acceptable; mais au milieu du XIX^e siècle, les rationalistes se sont sentis politiquement assez sûrs pour se passer entièrement de Dieu au profit du culte de l'*homme* et de l'attente messianique d'un Etat centralisé qui remplacerait le Royaume de Dieu.

Il était de toute première importance, pour passer ainsi du transcendant au rationalisme, que les humanistes disposent d'une autre théorie de la création expliquant l'origine du monde. Nous n'avons pas besoin de revenir sur l'histoire de cette transformation intellectuelle, sauf pour souligner l'importance désormais déterminante de l'évolutionnisme comme base de toute la conception humaniste du monde, laquelle a dominé toute la scène intellectuelle pendant plus d'un siècle.

Dans une critique massive de l'évolution partant de bases scientifiques expérimentales, Michael Denton, qui n'est pourtant pas un chrétien pratiquant, met en évidence le principe de cette autre théorie de la création prônée par les rationalistes:

Toute la philosophie, toute l'éthique scientifique de l'homme moderne est fondée, dans une large mesure, sur l'hypothèse centrale de la théorie de Darwin qui est que l'homme n'est pas né de la volonté créatrice d'une divinité, mais d'une sélection par essais et erreurs, dénuée de pensée, appliquée au hasard sur des

agglomérats moléculaires. Aussi l'importance culturelle de la théorie de l'évolution est-elle incommensurable, car elle forme l'élément central, le couronnement de la conception naturaliste du monde, le triomphe final des thèses humanistes qui, depuis la fin du Moyen Age, ont chassé de la pensée occidentale la naïve conception du monde de la Genèse.

La puissance politique et économique que déploient les évolutionnistes pour garder leur emprise sur toutes les institutions intellectuelles de la société occidentale – écoles publiques, universités, maisons d'édition, administrations, médias – est étonnante! C'est, en tout cas, un éloquent témoignage de leur conviction que leur doctrine de la création est de la première importance pour la solidité d'ensemble de leur conception du monde.

L'ironie à cet égard est que bien des chefs de file du mouvement intellectuel évangélique paraissent ne pas se rendre compte de l'importance fondamentale qu'il y a à conserver et à étendre l'enseignement biblique de la création pour la rechristianisation de la pensée, de l'action, et ensuite de la société elle-même. Historiquement, l'inefficacité des intellectuels évangéliques sur cette matière fondamentale a conduit à donner un énorme avantage aux humanistes plus sensés afin de gagner la culture occidentale à leur philosophie (et cela bien que les humanistes soient en train de perdre rapidement leur avantage intellectuel du fait que la science a démontré par l'expérience la faillite de l'évolutionnisme).

Les chrétiens ne pourront jamais regagner la société tant qu'ils n'auront pas vraiment compris, à nouveau, l'importance de la création.

A) L'importance de la création

J'étais à L'Abri² en décembre 1968, et j'y ai entendu Francis Schaeffer dire que, s'il avait une heure à passer dans un avion avec quelqu'un qui ne connaîtrait pas Dieu, il passerait cinquante-cinq minutes à lui parler de la création à

2. A Huémoz-sur-Ollon, en Suisse.

l'image de Dieu et de l'origine de l'homme, avant de passer les cinq dernières à lui annoncer l'Evangile du salut. F. Schaeffer trouvait que c'était une grossière erreur d'éviter le sujet primordial qui est de comprendre comment nous sommes là, pourquoi nous sommes ce que nous sommes, qui nous dirige, selon quelles règles nous devons nous conduire et quels sont les critères par lesquels nous serons jugés. Il avait compris que si l'on ne répondait pas à ces questions de base, qui sont au fond du cœur de chacun, pour passer directement à l'Evangile du salut, on perdait l'effet majeur qu'offre la réalité à ceux qui recherchent la vérité.

S'attacher pleinement à la doctrine biblique de la création est important pour une autre raison: cela nous aide à voir que la Bible est à prendre au sérieux quand elle parle du monde réel. En évitant de s'occuper de ce que dit l'Ecriture à propos de la création du monde matériel, on favorise la tendance qu'a déjà la religion à être déconnectée du monde réel, ou bien, pour utiliser un exemple imagé, on pousse encore plus l'Ecriture et le christianisme dans un placard de verre sans tain, d'où l'on ne peut plus avoir aucun effet sur le plan de l'espace-temps.

C'est bien ce que notait, vers la fin des années 1890, le théologien écossais James Denney: «La séparation science-religion entraînera finalement la séparation vérité-religion; cela signifie que la religion va périr chez les hommes vrais.» Inversement, si l'Eglise se donne la peine de parler de la création, les gens vont immédiatement comprendre que Dieu agit sur le monde réel dans lequel ils vivent, qu'il gouverne l'histoire, l'espace et le temps. Le résultat est que la Bible pourra devenir très importante pour leur vie quotidienne et pour leur destin personnel. En d'autres termes, la doctrine de la création par laquelle commence la Parole de Dieu doit être présentée comme le fondement de la Révélation, puisque Dieu l'a commencée là. Cela montrera que, Dieu étant la source de toute réalité, sa Parole est véritable et peut, dès lors, s'appliquer dans la vie de tous les jours. Si, adoptant sur les origines du monde le point de vue de nombre de philosophies incroyantes, on donne aux premiers chapitres de la

Genèse un sens seulement religieux, on cantonne alors la Bible et la religion dans un domaine irréel, sans véritable importance... et l'on vide les Eglises de leurs fidèles. C'est ce qui est arrivé dans la plus grande partie des pays européens au XIX^e siècle et en Amérique dans les années 1920, ainsi que l'a suggéré Michael Denton dans sa critique récente de l'évolution.

Encore une raison (parmi beaucoup d'autres) pour donner une grande importance à la doctrine de la création: sans le fondement de la doctrine d'une création par Dieu, il n'est pas possible de donner au monde et à la vie leur véritable sens. L'un des associés de Calvin à Strasbourg (vers 1525), Wolfgang Capiton, a écrit un ouvrage intitulé *Hexameron, Sive Opus Sex Dierum (Le livre des six jours)*, dans lequel il déclare très justement qu'adhérer à la doctrine de la création par Dieu est «la base première de la divine philosophie». Cela veut dire que la création n'est pas seulement la *première* action de Dieu dans l'histoire, elle est aussi *première* comme base fondamentale absolument nécessaire à la compréhension de tout ce qui l'a suivie, jusqu'à la rédemption elle-même. W. Capiton a eu bien raison de le dire: on ne pourra pas donner un sens à sa vie en laissant de côté l'enseignement de la Genèse; toutes choses ont été créées par le Dieu infini et personnel, pour sa gloire et pour notre bénédiction.

Autrement dit, et pour dire les choses simplement, si la propre Parole de Dieu commence par la doctrine de la création, c'est que ce sujet doit être d'une importance fondamentale pour tout ce qui a suivi. La création par Dieu est la base de tout le reste dans l'Ecriture, c'est-à-dire à la fois la signification de la nature et de l'homme et leur rédemption. Si nous nous mettons à fonder notre pensée sur de fausses bases, alors ce sera tout l'édifice, toute la maison, qui sera construit de travers et qui, inévitablement, s'effondrera.

Mais pour bien comprendre la nature de la résistance impressionnante des intellectuels vis-à-vis de la conception biblique des origines du monde, il nous faut apprécier chez les humanistes l'importance de leur propre théorie matérialiste des origines du monde.

B) La capitulation trop rapide des intellectuels chrétiens face aux vues matérialistes sur les origines du monde

Le professeur N. Cameron a consacré le chapitre 6 de son ouvrage *L'évolution et l'autorité de la Bible* à la triste histoire que fut la capitulation quasi totale des intellectuels chrétiens du XIX^e siècle face à la théorie de l'évolution de Darwin. Il écrit ceci :

Dès que la nouvelle pensée scientifique a commencé à prendre pied au XIX^e siècle, d'abord dans le domaine de la géologie, puis dans celui de la biologie, les commentateurs bibliques se sont hâtés d'accommoder leur interprétation de l'Écriture à la dernière orthodoxie scientifique.

Et après avoir étudié un grand nombre de commentaires chrétiens du XIX^e siècle sur la Genèse, il conclut :

D'évidence, chacun des commentateurs, à l'exception de [Thomas] Scott, critique l'idée traditionnelle du déluge. Ils croyaient qu'il était nécessaire d'harmoniser l'interprétation de l'Écriture avec ce que croyait le consensus des hommes instruits...

Philip Johnson, professeur d'administration de la preuve à la faculté de droit de l'Université de Californie, à Berkeley, a noté le même étrange phénomène dans son *Procès de Darwin* :

Le darwinisme concordait tellement avec l'esprit de son époque que cette théorie a reçu l'adhésion d'un nombre surprenant de dirigeants religieux. Beaucoup des premiers partisans de Darwin étaient des membres du clergé ou des laïcs convaincus.

La même constatation est faite par David N. Livingstone (savant et écrivain britannique) dans son ouvrage *Les défenseurs oubliés de Darwin: la rencontre de la théologie évangélique avec la pensée évolutionniste*, de 1987, et par le professeur Colin Russel dans un article du *London's Journal* publié dans la revue *Science et Foi chrétienne (Science & Christian Belief)*, en 1989.

Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas eu d'opposition intellectuelle au darwinisme remplaçant la création par Dieu.

Mais cette opposition ne vint pas des membres du clergé (à part quelques honorables exceptions), mais – et c'est ce que montre bien Ph. Johnson – d'experts en fossiles! Et l'article du professeur (Colin) Russel (qui a été analysé par Clifford Longley dans le *London Times* du 17 février 1990) note que Thomas Huxley, le *bulldog de Darwin*, n'a pas été combattu par le clergé (sauf, et de façon plutôt inepte, par le bon évêque Wilberforce), mais par des physiciens de Cambridge de premier rang, tels que lord Kelvin et James Clerk-Maxwell (qui tous deux étaient des évangéliques presbytériens écossais). Hélas, les théologiens du temps ne surent pas faire usage des arguments expérimentaux et de postulats que ces deux éminents physiciens avaient lancés contre l'évolution. Ils ont préféré accepter sans sourciller les thèses nouvelles reconstituant l'histoire primitive, géographique et biologique par la théorie de l'évolution.

Ainsi, à l'exception de quelques fondamentalistes dont le cœur était bien orienté, mais qui manquaient souvent d'éducation et d'influence dans le domaine culturel, beaucoup d'intellectuels chrétiens ont accepté sans broncher le substitut, imposé par les rationalistes, au récit biblique de la création. Comme le fait remarquer N. Cameron, les libéraux et les fondamentalistes ont harmonisé l'ancien récit de la Genèse au darwinisme moderne de deux façons différentes:

... les libéraux, en rejetant le témoignage des Ecritures sur le déluge, les fondamentalistes en réinterprétant l'Ecriture dans un sens plus consensuel. Comme l'admet ouvertement Whitelaw, il y avait là une politique délibérée de leur part. Car, tandis que les auteurs fondamentalistes, qui se trouvaient obligés par leur doctrine de l'Ecriture de préserver sa vérité, quoi qu'elle pût dire, imposaient une lecture pas très littérale du texte, les auteurs libéraux, de leur côté, pouvaient admettre sans complexe que l'Ecriture enseigne quelque chose (un déluge universel) qui ne s'est pas produit.

Je ne suis pas certain que la situation se soit beaucoup améliorée dans la communauté évangélique en ce début de XXI^e siècle en ce qui concerne la remise en doute des postulats et des preuves de l'évolutionnisme, comme de prendre au mot sérieusement la Genèse dans son contexte historique

et littéral. Beaucoup de chrétiens pensent qu'une certaine forme d'évolution dans la croyance en Dieu est la seule option respectable pour les croyants intelligents d'aujourd'hui.

Bien que je ne sois pas du tout d'accord avec ceux de nos frères qui pensent ainsi, je maintiens qu'il est important d'analyser leur façon de voir avec sympathie et compréhension. D'évidence, la présentation de preuves pour admettre de longues périodes pour les différentes ères du cosmos et pour des évolutions cosmiques et macrobiologiques a pu paraître impressionnante et peut-être même irrésistible. Mais le fait que des études récentes, tels l'article du professeur Russel et les livres de Ph. Johnson, démontrent que beaucoup des preuves scientifiques du darwinisme n'étaient que pure propagande dans les journaux du XIX^e siècle, intelligemment manipulée par Huxley et d'autres, ne lève certainement pas l'intimidation ressentie par les intellectuels chrétiens qui se sentaient sincèrement incapables de remettre en question ce que la presse prétendait être les dernières découvertes de la science sur les origines du monde. Alors, ils se sont sentis obligés de faire gommer l'offense à l'intelligence que semblait être une cosmologie apparemment naïve, en interprétant la Genèse de façon à ne pas être en contradiction avec l'évolutionnisme matérialiste. Pour leur défense, ils arguaient qu'on pouvait encore prendre au sérieux les parties de la Bible les plus importantes, celles qui concernent l'Evangile du salut, lors même qu'elles n'auraient pas été rendues incroyables du point de vue scientifique en étant mises dans la même catégorie que le récit de la Genèse (1:11).

Je n'ai certainement pas l'intention d'amoindrir la sincérité ou la haute motivation de l'un ou l'autre de ces auteurs, qu'ils soient de la moitié du XIX^e ou de la fin du XX^e siècle. Je voudrais vraiment pouvoir, humblement et de façon aimante, les encourager à repenser entièrement leur façon de voir cette question d'importance cruciale. Il est essentiel, en particulier, que l'aile marchante intellectuelle du mouvement évangélique prenne en compte l'importance du rôle

central que doit avoir une doctrine de la création fidèle à l'Écriture dans la conception chrétienne du monde, et qu'elle se prépare à critiquer le récit rationaliste des origines du monde avec au moins autant de vigueur que ce qu'ils ont fait depuis toujours pour le reste des récits bibliques traditionnels. Je crois que, grâce à la bonne providence du Seigneur, nous sommes arrivés à un point où une remise en question de cette importance peut se faire d'une façon qui aurait été bien plus problématique auparavant, du fait du travail remarquable de chercheurs scientifiques, et non – il faut bien le noter – du fait de travaux de théologiens.

Bien que la société occidentale se soit largement ouverte au rationalisme depuis que les théories darwiniennes ont remplacé le récit de la Genèse, cela ne ferme pas pour autant le livre d'histoire de la pensée du XX^e siècle. Car la science, et en particulier la physique nouvelle, s'est détournée des hypothèses de la mécanique naturaliste qui étaient si importantes pour la théorie de l'évolution.

Mais avant de parler des changements de théories scientifiques, il nous faut rappeler brièvement les enseignements de la Genèse sur la création.

C) La conception de la création selon la Genèse

Pour les croyants qui sont voués au Christ comme Vérité incarnée, à l'Écriture comme «parfaite et véridique, rendant sage le simple» (Ps 19:8), pour eux qui veulent par la lumière du Seigneur voir la lumière (Ps 36:10), la preuve première pour la bonne interprétation de la création est la Bible elle-même, spécialement les onze premiers chapitres de la Genèse et le prologue de l'évangile de Jean. La première question qui se pose alors est: de quel genre d'écrit s'agit-il dans ces onze premiers chapitres du plus ancien livre de la Bible? Elle se pose de façon particulière aux commentateurs évangéliques de la Bible depuis le développement, dans la culture occidentale, des théories sur les grandes périodes du cosmos et sur l'évolution. Beaucoup ont cherché à contourner

l'opposition évidente entre la lecture directe du texte et les théories naturalistes sur les origines du monde. Ils l'ont fait en énonçant l'hypothèse que les onze chapitres, particulièrement les trois premiers, sont des écrits poétiques et non du domaine de l'histoire chronologique.

Je vais laisser à un éminent spécialiste de l'hébreu et des langues sémitiques le soin de répondre, avec tout le poids de son érudition, aux thèses évangéliques du caractère poétique des chapitres 1 à 3 de la Genèse. Edward J. Young, professeur au Séminaire de Westminster, à Philadelphie, aujourd'hui décédé, a donné son avis sur cette question dans un article intitulé «La Genèse, poème ou mythe?», publié dans le *Westminster Theological Journal*, de la façon suivante:

Dans le but d'échapper au caractère pleinement factuel du récit de la Genèse, certains évangéliques essaient de dire que les premiers chapitres de la Genèse sont du domaine de la poésie ou du mythe. Ils veulent dire par là qu'il ne faut pas prendre ces textes au sens littéral d'un récit exact, et qu'en l'admettant on résout toute difficulté (...) Adopter un tel point de vue, disent-ils, fait disparaître tout conflit avec la science moderne (...).

Et Young ajoute:

Il y a des récits poétiques de la création dans la Bible: le Psaume 104 et quelques passages dans Job. Mais ils sont d'un style complètement différent du premier chapitre de la Genèse. La poésie hébraïque a des caractéristiques bien définies: on ne les retrouve pas dans ce premier chapitre. Aussi n'est-ce pas une bonne solution que de prétendre que ce premier chapitre n'est que poétique. Celui qui dit: «Je crois que le livre de la Genèse se veut un récit historique, bien que je ne croie pas à ce qu'il raconte» interprète bien mieux la Bible que celui qui dit: «Je crois que ce que dit la Genèse est vrai, mais ce n'est que de la poésie».

Une confirmation supplémentaire du caractère non pas poétique mais historique du récit de la création dans la Genèse se retrouve dans la façon dont le Nouveau Testament utilise ces premiers chapitres. On aura beau faire et refaire l'exégèse de chacun des livres du Nouveau Testament, on ne pourra pas y trouver la moindre trace d'une lecture poétique des onze premiers chapitres de la Genèse. On peut ne pas être d'accord avec la lecture littérale historique de ces

chapitres dans le Nouveau Testament, mais on ne peut pas honnêtement trouver, dans ses pages, autre chose qu'une lecture directe de ces onze chapitres pris comme des événements littéralement incontestables.

Walter T. Brown est un ancien professeur de l'armée de l'air américaine à la retraite. Aujourd'hui à la tête d'un centre d'études de la création dans l'Arizona, il a fait la liste des 71 références aux premiers chapitres de la Genèse dans le Nouveau Testament. Il en tire les conclusions suivantes:

- a) tous les rédacteurs du Nouveau Testament font référence aux 11 premiers chapitres de la Genèse;
- b) Jésus s'est référé à chacun des sept premiers chapitres de la Genèse;
- c) tous les livres du Nouveau Testament font référence à ces onze chapitres, excepté les épîtres aux Galates, aux Philippiens, aux Thessaloniciens (les deux lettres), la seconde lettre à Timothée, Tite et les 2^e et 3^e épîtres de Jean;
- d) chacun des onze premiers chapitres fait l'objet d'un commentaire dans l'un ou l'autre des livres du Nouveau Testament, excepté le chapitre 8;
- e) tous les rédacteurs du Nouveau Testament prennent ces premiers chapitres de la Genèse pour des récits véritablement historiques.

Si l'on fait l'analyse grammaticale de la Genèse, on constate que la grammaire est celle d'un récit pleinement historique, pas celle de la poésie. Ainsi, ces premiers chapitres de la Genèse font usage d'une forme particulière à l'hébreu qu'on appelle le *waw consécutif* (qui est rendu en français par *et*: *et* [waw] il dit, *et* [waw] il fit, etc.). Or les Hébreux utilisent normalement le *waw consécutif* pour donner un sens de séquence dans l'histoire. Chacun peut aussi constater, en outre, qu'il n'y a pas de strophe poétique dans tous ces chapitres: grammaticalement, il s'agit d'un récit tout simple, très direct d'événements qui se sont réellement produits dans un ordre bien défini.

Il n'entre certainement pas dans mes intentions d'étudier en détail ce qu'il faut retenir du récit des chapitres 1 à 3 sur

l'œuvre du Seigneur pendant les six jours de la création. Cependant, je voudrais faire quelques remarques générales sur quelques-uns des aspects importants de l'enseignement de la Genèse sur la création dans ses premiers chapitres.

Tout d'abord, un bref résumé du livre de la Genèse: il peut être divisé en deux grandes parties. La première est la création; elle couvre le premier chapitre et les trois premiers versets du deuxième chapitre. La seconde partie va du chapitre 2, verset 4, au chapitre 50, verset 26. L'analyse plus fine de la première partie fait ressortir au verset 1 un aperçu d'ensemble de la création dans son entièreté; puis, du verset 2 au verset 30, un compte rendu détaillé des six jours de la création. Nous avons donc, tout d'abord, au verset 1, la présentation générale de l'œuvre de la création pendant les six jours pris dans leur ensemble et, après, du verset 2 au verset 30, le récit détaillé de ce que Dieu a fait pendant chacun des six jours. Puis, du chapitre 1, verset 31, au chapitre 2, verset 3, le résumé: il nous dit que «Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et voici: c'était très bon» (Gn 1:31).

Depuis ce point et plus avant dans le reste du livre de la Genèse, tout se passe comme si le projecteur se déplaçait de l'immense univers pour se focaliser sur une petite tête d'épingle qui s'appelle *l'homme*. C'est la base de nos réponses aux questions telles que: pourquoi sommes-nous ici? pourquoi sommes-nous comme nous sommes aujourd'hui? qu'est-il arrivé? Eh bien, le deuxième chapitre du livre de la Genèse tourne l'attention vers l'humanité, et il en sera ainsi pour tout le reste des livres de la Bible, jusqu'à ce qu'elle se termine sur la révélation du livre de l'Apocalypse! Ainsi, la structure du livre de la Genèse est telle qu'il part de la réalité du général pour arriver à la spécificité du détail. Puis il résume la signification de ces détails et concentre, ensuite, son attention sur un aspect très spécifique de la réalité: l'histoire de l'humanité qui nous introduit à l'alliance de grâce et à la bonne nouvelle de l'Evangile.

En partie parce qu'elle ne voulait pas comprendre cette structure de base de la Genèse et la façon dont la pensée hébraïque enregistre les récits contradictoires de la création,

la *haute critique* du XIX^e siècle a inventé la fiction de deux ou trois récits contradictoires de la création, en se fondant sur une «théorie des plages» dans la composition du Pentateuque, qui serait l'addition, postulée par Graf et Wellhausen, de plages (J, E, D et P) dans sa composition.

Umberto Cassuto, le grand enseignant juif de l'Université de Jérusalem, a répondu, dans les années 1950, à cette forme erronée de la *critique supérieure*. Dans son *Commentaire du livre de la Genèse*, il montre que le verset 4 du chapitre 2 de la Genèse n'est pas un résumé du récit de la création du premier chapitre, mais plutôt un indicateur d'une section à logique différente du livre de la Genèse (il veut parler de sa deuxième partie). Genèse 2:4 donne, selon son expression, une esquisse générale, brève: il rend compte de la fabrication de l'une des créatures du monde *matériel*, alors que le livre dans sa seconde partie se consacre et s'étend très en détail sur l'histoire de l'être qui est au centre du monde *moral*. Cette répétition était cohérente avec le principe stylistique de présenter, d'abord, l'ensemble, puis de passer en revue le détail, un système qui était suivi communément, non seulement par la Bible, mais aussi par les monuments littéraires du reste de l'Orient ancien. L'auditeur peut penser qu'il s'agit d'un autre récit, et c'est bien ce que la critique supérieure allemande du XIX^e siècle a pris pour hypothèse, si bien que, selon elle, le deuxième chapitre du livre de la Genèse (Gn 2) est un second récit de la création, qui contredit le premier chapitre (Gn 1), alors qu'il est seulement une reprise dans le détail du premier chapitre.

En plus de la compréhension du schéma de base du livre de la Genèse, il nous faut aussi regarder ce que signifie le mot hébreu qu'utilise Moïse pour ce que nous traduisons par *créer* dans le premier chapitre de la Genèse. C'est le verbe *barah* au temps (présent actif) *Qal*. Le professeur E. J. Young a fait remarquer que, «employé au temps *Qal*, le verbe *barah* désigne uniquement l'activité divine: le sujet du verbe est toujours Dieu, jamais l'homme». Ce verbe veut dire que Dieu a créé toutes choses à partir de rien (*creatio ex nihilo*), c'est-à-dire sans l'utilisation de matière préexistante. C'est

ce qu'on appelle la «création absolue», par opposition à la «création relative» qui utilise un matériau préexistant. Il n'y avait bien que Dieu lui-même pour réaliser un tel miracle!

Finalement, le concept de création absolue repose sur la réalité du Dieu de l'Écriture, absolu, infini et personnel. En dernière analyse, nous devons supposer ou bien un Dieu éternel, ou bien une matière éternelle: ce sont les deux seules possibilités qui s'offrent pour rendre compte de la source première de toute réalité. Laissez-moi vous dire que l'existence d'une matière éternelle n'est en aucun sens un fait scientifique. C'est plutôt un article de *foi* ou une supposition de caractère religieux: il faut nous souvenir du caractère religieux de cette hypothèse quand nous discutons avec les partisans de l'évolution.

Une troisième remarque peut être ajoutée à celles que nous venons de voir sur la structure du livre de la Genèse et sur le concept de la «création absolue». C'est une indication importante qui nous est donnée au premier chapitre de la Genèse avec l'introduction et la continuité de la vie végétale au troisième jour de la création (voyez là-dessus Gn 1:9-13). Le texte de la Genèse nous dit que Dieu a mis dans le sol fertile non point des graines, mais des plantes en pleine maturité, germées et levées, qui contenaient leurs semences reproductrices. Et ces plantes créées adultes avaient, bien entendu, l'air d'être plus vieilles que l'âge qu'elles avaient réellement. Nous pouvons aussi penser que notre premier père, *Adam*, créé homme adulte le sixième jour, paraissait dix-huit ou vingt ans de plus que sa durée de vie depuis sa création et qu'il en était de même pour les plantes et les arbres, qui mettent de nombreuses années à parvenir à leur maturité, paraissaient plus vieux que leur âge réel. Cela indique que, par son activité créatrice divine, Dieu peut créer une plante, un arbre, un être humain à leur état adulte dans une fraction de seconde. Nous ne devons pas alors chercher à mesurer l'âge de la réalité physique seulement par le temps qu'il faut aux instruments d'aujourd'hui pour fonctionner. C'est un problème important pour les tenants de la «thèse de l'uniformisation», qui croient que «le présent est la clé du

passé», parce qu'ils refusent de prendre en compte ce que peut faire l'activité créatrice de Dieu. Aussi surestiment-ils faussement l'âge de l'univers.

Le texte de la Genèse nous enseigne que Dieu a donné à la vie végétale les moyens de passer son code génétique de génération en génération par les semences qu'elle portait en elle. Le verset 11 du chapitre 1 de la Genèse le dit bien :

Que la terre se couvre de verdure, d'herbe porteuse de semence, d'arbres fruitiers donnant sur la terre des fruits selon leur espèce et ayant en eux leur semence.

Il y avait donc, implantée dans chaque organisme créé par Dieu, une semence, programmée pour permettre la réplique continue de ce type d'organisme (on dit : son espèce). Aujourd'hui, on dirait que la semence est la molécule ADN, cette vrille qui contient le code génétique spécifiant les caractéristiques de reproduction de cette même espèce. Ce que la Genèse nous dit, la science moderne le confirme en renforçant par ses découvertes la notion de stabilité des espèces. On est donc bien loin de la théorie de l'évolution d'une espèce évoluant vers une autre espèce. En d'autres termes, «le même reproduit le même», les choses se reproduisent selon leur espèce. Bien sûr, il y a beaucoup de potentiel de variation dans chaque espèce de base – ainsi, il y a de nombreuses espèces de chiens, par exemple – mais il n'y a pas de preuve d'un changement d'espèce en une autre (par exemple de chien en chat, ou de poisson en oiseau).

Notons ici que la théorie de l'évolution est en grande crise, du fait que le mécanisme central qu'elle prône pour expliquer le développement d'espèces inférieures en espèces supérieures se heurte au principe de stabilité des bases des espèces, celui qui est décrit au premier chapitre de la Genèse, principe dont la crédibilité est renforcée par les recherches actuelles de la génétique (en fait, elles remontent aussi loin que les expériences de Mendel sur les petits pois du milieu du XIX^e siècle). D'ailleurs, depuis Mendel et jusqu'à aujourd'hui, la recherche génétique a été bien incapable de démontrer la véracité de la thèse de

l'évolution d'une espèce en une autre. C'est pourquoi les théories de l'évolution se trouvent en si mauvaise posture.

J'aimerais pouvoir citer ici un nouveau supplément aux manuels scolaires de biologie, qui est maintenant très répandu aux Etats-Unis: *Des pandas et des hommes: la question centrale des origines biologiques*. Ce manuel, rédigé par des scientifiques respectables, critique les mécanismes proposés par les théories de l'évolution en se fondant sur les recherches expérimentales les plus récentes. Leurs auteurs assurent que

le seul moyen d'introduire vraiment un nouveau matériel génétique dans le potentiel génétique est par une mutation, c'est-à-dire par un changement de sa structure ADN. Or les mutations de gènes ne se produisent que quand les gènes individuels ont été endommagés par une exposition à la chaleur, aux agents chimiques ou à des radiations. Les mutations de chromosomes, elles, n'ont lieu que quand des sections de l'ADN sont dupliquées, inversées, perdues ou déplacées ailleurs dans la structure ADN. En tant que mécanisme central de l'évolution, les mutations ont fait l'objet de recherches intensives au cours du dernier demi-siècle. De très nombreuses études ont été menées sur la mouche drosophile des fruits, parce que sa durée de vie très courte permet aux scientifiques d'en observer plusieurs générations. Les mouches ayant été bombardées par des radiations pour accroître le taux de mutations, on s'aperçoit que les mutations ne créent pas de nouvelles structures. Elles ne font que modifier les structures existantes, elles n'ont pas transformé la drosophile en une espèce d'insecte nouvelle. Les expériences n'ont simplement produit que des variations de l'espèce de la mouche drosophile.

La contre-preuve que les mutations ne résultent pas d'une évolution a été fournie de manière encore plus décisive par le zoologiste français Grasse, qui a étudié des générations de bactéries se reproduisant beaucoup plus vite que la mouche drosophile: une génération dure environ une demi-heure, donc la bactérie se reproduit 400 000 fois plus vite que nos générations humaines. Les chercheurs peuvent ainsi suivre les modifications que les mutations produisent dans un espace de temps relativement très court, mais qui équivaut à trois millions et demi (3 500 000) d'années pour notre race

humaine. Mais Grasse a trouvé que ses bactéries n'ont pas vraiment changé tout au long de ces générations³. Devant de tels résultats de l'expérience, on peut raisonnablement soutenir que ni les plantes ni l'humanité n'ont évolué pendant la période équivalant à celle au cours de laquelle les bactéries ont révélé une descendance stable.

Certains pourraient arguer que, bien qu'il n'y ait pas de preuve convaincante de l'évolution en matière de mutation d'une espèce à une autre espèce, la seule existence de si nombreux fossiles démontre en elle-même qu'il y a eu évolution (ou changement d'espèce graduel) dans le passé. Pas de chance...! les recherches contemporaines ont montré que les fossiles étaient l'une des preuves les plus fortes contre l'évolution et en faveur d'une certaine forme de création selon un «plan intelligent». Le spécialiste des fossiles Stephen J. Gould a constaté dans un article intitulé «Le chemin erratique de l'évolution», publié dans le numéro de mai 1977 de la revue *Natural History*, que «l'extrême rareté de formes de transition dans les séquences fossiles reste un mystère pour la paléontologie». Et il ajoute: «De nouvelles espèces sont apparues presque toujours dans ces séquences, mais sans aucun lien avec les ancêtres retrouvés dans les roches plus anciennes de la même région.»

Cela revient à dire que le «chaînon manquant» est toujours manquant, alors que l'on trouve toujours plus de fossiles, et que les écarts entre espèces ou familles sont toujours aussi larges. Commentaire de David B. Kitts, professeur à l'école de géologie et géophysique de l'Université de l'Oklahoma:

En dépit des belles promesses selon lesquelles la paléontologie procurerait un moyen de voir l'évolution, elle n'a pu produire que de méchantes difficultés aux partisans de l'évolution, la plus connue d'entre elles étant la présence de trous dans la séquence fossile. La théorie de l'évolution voudrait des intermédiaires entre les espèces et la paléontologie ne leur en fournit pas.⁴

3. *Traité de zoologie*, tome VIII (Masson, 1976).

4. «Paleontology and Evolutionary Theory», *Evolution*, vol. 2 (1974), 467.

Sous cet angle, la paléontologie témoigne fortement en faveur de la thèse de la Genèse sur la stabilité des espèces.

Arrivé à la conclusion de cette première partie, je voudrais dire que ce n'est pas le moment, pour les chrétiens, d'être honteux de la doctrine fondamentale enseignée par le livre de la Genèse. Il est temps, bien au contraire, de regarder plus attentivement le texte sacré et de poser les questions essentielles face aux prétentions encore populaires des théories de l'évolution dans notre société. Plus nous le ferons, plus facilement nous pourrions élever nos voix – avec celles des anges d'en haut – pour louer ce Seigneur qui est à la fois notre Créateur et notre Rédempteur.

Je vous invite à le faire avec le psalmiste par le chant du Psaume 148 du Psautier de Genève:

Vous, l'étendue, la profondeur,
Louez la main du Créateur.
Il parle et tout lui obéit,
A ses décrets chacun se plie.
Monstres marins dans les abîmes,
Tempêtes jouant sur les cimes,
Vous êtes tous, neiges et vents,
Soumis aux lois du Tout-Puissant.

Vous, tous les cèdres des sommets,
Vous, les vergers et les forêts,
Vous, tous les monts et les coteaux
Et vous, les fleuves, les ruisseaux,
Vous, les troupeaux au pâturage
Et tous les animaux sauvages,
Sur terre, au ciel et dans les eaux,
Louez le nom du Dieu très haut.

Lui seul est grand, lui seul est Dieu,
Sa gloire est au-delà des cieux.
Dans son amour il s'est lié
Au peuple qu'il a relevé.
Pour le louer, vous ses fidèles,
Que votre ardeur se renouvelle.
Approchez-vous de votre roi,
Venez à lui. Alleluia!

Théodore de Bèze

II. Le chapitre 6 de la Genèse: les jours de la création et leur signification du point de vue biblique

L'œuvre du premier jour de la création nous met en présence de la différence fondamentale entre le christianisme biblique et le naturalisme matérialiste: la création absolue à partir de rien par un Dieu infini et personnel d'un côté, et l'éternité de la matière ou de l'énergie, de l'autre. Mis à part cette différence, le second fossé, profond et infranchissable, entre l'image de la réalité donnée par la Bible et celle présentée par la philosophie humaniste est la question du temps, et plus spécialement celle de l'âge de l'univers. Il faut, en effet, de vastes périodes pour justifier une hypothèse rationaliste et impersonnelle – c'est celle de l'évolution – pour remplacer la création divine. Du fait du glissement intellectuel qui s'est opéré au début du XIX^e siècle vers la théorie des grandes périodes dans l'histoire de la terre – d'abord en géologie, puis en biologie, et assez vite, ensuite, en histoire et dans tous les autres domaines –, ceux qui voulaient prendre l'Écriture au sérieux se sont trouvés face à des questions difficiles lorsqu'ils ont voulu donner une interprétation des *jours* de la semaine de la création.

Aussi y a-t-il eu depuis le début ou la moitié du XIX^e siècle une grande variété d'interprétations de la notion de *jour*, même parmi les commentateurs évangéliques de la Bible. Avant d'examiner ces différentes thèses, voyons, d'abord, ce que dit le livre de la Genèse et, après lui, la Bible en général.

A) La notion de jour dans la Bible

De façon générale, la Bible emploie le mot *jour* (*yom* en hébreu) pour une période de temps d'une durée de vingt-quatre heures du jour solaire, ou pour la portion éclairée par le soleil de ces vingt-quatre heures. Quand il est précédé d'un nombre (un chiffre cardinal comme: le premier jour, le second jour), il a constamment, tout au long des Écritures, le sens d'un jour solaire normal.

Quelquefois, le mot *jour* est utilisé dans l'Écriture pour indiquer une période de temps non précisément définie (comme en Jb 7:6: «Mes jours sont plus rapides que la navette du tisserand, ils s'évanouissent...» ou le Ps 90:9: «Tous nos jours déclinent par ton courroux...»). Mais, dans ces cas, le mot *jour* signifie encore une succession finie de jours normaux, et pas une extension exégétique de l'imagination, de vastes périodes. Le mot *jour* (*yom*) peut aussi désigner, en quelques occasions, une partie de l'année, telle que le temps de la moisson (voyez Gn 30:14), mais là encore il ne s'agit de rien de plus que de quelques semaines en jours solaires normaux, et pas d'époques de milliers ou millions d'années.

L'expression prophétique «le jour du Seigneur» fait naturellement référence à une catégorie de *jour* bien spéciale, qui veut indiquer, quel qu'en soit le sens prophétique, un jour ordinaire devenu *extraordinaire* par l'intervention définitive de Dieu. Cela ne peut, en aucune façon, ni vouloir dire de vastes périodes de temps, ni contredire le sens général dans la Bible du mot *jour* comme un jour solaire normal. Ce que Hilaire de Poitiers disait déjà au III^e siècle: *qu'un jour se cache et cela révèle tous les autres*.

Il y a cependant quelques textes de l'Écriture où il est bien clair que le mot *jour* est employé dans un autre sens que vingt-quatre heures. Le cas le plus patent se trouve dans la seconde épître de Pierre, chapitre 3, verset 8: «Devant le Seigneur, un jour est comme mille ans...» Mais là, le contexte indique pleinement qu'on n'est pas dans le sens littéraire historique et normal. On peut légitimement affirmer que cette utilisation exceptionnelle ne doit pas donner lieu à une lecture en jours normaux, du genre: à cause de 2 Pierre 3:8 (un jour = mille ans), les sept jours de la création ont automatiquement duré sept mille ans, sauf si le contexte littéraire et grammatical du passage considéré demandait une telle transformation du sens du mot *jour*. Or, à l'évidence, le texte des chapitres 1 et 2 du livre de la Genèse n'indique aucunement une telle transformation, mais paraît tout à fait appeler le sens d'une séquence de jours solaires normaux.

Le scientifique Henry M. Morris paraît avoir raison quand

il martèle l'évidence que le mot *jour* des chapitres 1 et 2 de la Genèse signifie un jour solaire normal :

De plus, «Dieu appela la lumière jour et il appela les ténèbres nuit» (Genèse 1:5). On dirait que Dieu a soigneusement choisi ses mots en prévision de futures confusions! La toute première fois qu'Il use du mot jour (*yom* en hébreu), Il le définit comme «la lumière» pour le distinguer de «l'obscurité» qu'il appela nuit.

Ayant séparé le jour de la nuit, Dieu avait accompli l'ouvrage de son premier jour. «Il y eut un jour et il y eut un matin: ce fut un jour» (Genèse 1:5). La même formule se retrouvera à la fin de chacun des six jours de la création; il est évident que la durée de chacun de ces jours, le premier compris, est la même... Il est clair que, avec le premier jour et ce qui a suivi, il s'établit une succession cyclique de jours et de nuits, des périodes de lumière et d'obscurité.

Cet arrangement cyclique de lumière et d'obscurité voulait dire clairement que la terre ne tournait pas sur son axe et qu'il y avait une source de lumière d'un côté de la terre qui correspondait au soleil, même si le soleil n'était pas encore fait (Genèse 1:16). Il est tout aussi clair que la longueur de tels jours ne pouvait être autre chose que celle d'un jour solaire normal.

Dans le premier chapitre de la Genèse, la fin du travail de chaque jour est indiquée par la formule: «Il y eut un jour et il y eut un matin: ce fut le premier (ou le second, etc.) jour.» Ainsi chaque *jour* de la création ayant ses limites propres, et étant ainsi «unique» dans la série des autres jours, la conjonction de ces deux critères n'est jamais présente dans les écrits de l'Ancien Testament sans qu'un sens littéral n'en soit l'intention. Le rédacteur de la Genèse a cherché par tous les moyens possibles à parer aux dérives non littérales chez ses lecteurs du mot *jour* dans son texte.

Une confirmation supplémentaire du sens propre de «jour solaire» pour le mot *jour* dans la Genèse est donnée de façon annexe par le quatrième commandement, au verset 11 du chapitre 20 du livre de l'Exode. «Car en six jours l'Eternel a fait les cieux, la terre, la mer et tout ce qui s'y trouve, et il s'est reposé le septième jour : c'est pourquoi l'Eternel a béni le jour du sabbat, et l'a sanctifié.» Le point crucial ici est que c'est l'œuvre créatrice de Dieu, suivie par le repos de celui-ci, qui

doit servir de cadre pour la vie tout entière de l'humanité, son reflet sur la terre. Apparemment, l'humanité est si importante pour le Dieu très grand qu'il a spécialement dessiné son activité créatrice afin de donner une structure à la vie de l'homme. Il doit y avoir une raison majeure pour que Dieu ait tout créé en six jours plutôt qu'en une fraction de seconde, ou en cent milliards d'années.

Une telle conclusion est loin d'être absurde, si l'on croit sérieusement à l'incarnation du Fils éternel de Dieu en un vrai homme pour racheter l'humanité. Car, si le Dieu infini a bien voulu en la personne de son Fils descendre en notre chair, l'organisation de la semaine de la création en séquences de temps dans l'intérêt de la race humaine (la future fiancée du Fils de Dieu) n'est pas incompatible avec son alliance d'amour et de grande bonté. Il est vrai que l'incarnation de l'Auteur de la création au milieu de séquences temporelles finies (sans que lui-même cesse pour autant d'être infini) apparaît comme un miracle plus étonnant que la création elle-même. Dans l'esprit d'un Dieu qui est venu habiter la poussière même de la terre, il ne peut y avoir d'aberration à loger sa grandeur merveilleuse et infinie dans un déroulement spécifique du temps. Car aussi bien le temps que la poussière sont des créatures finies de Dieu, et ses serveurs, pas ses maîtres.

Il y a eu trois autres arguments principaux qu'on a pu tirer du texte des Ecritures pour interpréter les *jours* autrement qu'en jours solaires normaux. J'en mentionne trois brièvement, le troisième méritant une analyse plus détaillée. Le premier argument est la remarque fondée que, le soleil n'ayant été placé dans le ciel qu'au quatrième jour seulement, les trois premiers jours ne peuvent pas être appelés des «jours solaires normaux» au sens strict. C'est pourquoi on peut penser, nous dit-on, que les trois premiers jours auraient pu couvrir des époques étendues. Si le contexte du chapitre 1 de la Genèse ne nous donnait pas plus de renseignements à considérer, cette observation pourrait être d'implication sérieuse. Mais, comme nous l'avons vu, «chaque jour de la création ayant ses limites propres, et étant ainsi unique dans

la série des autres jours, la conjonction de ces deux critères n'est jamais présente dans les écrits de l'Ancien Testament sans qu'un sens littéral n'en soit l'intention»⁵, ce fait avéré constitue la réponse du contexte immédiat de la Genèse à la question. Le texte du quatrième commandement d'Exode 20:11 apporte une preuve supplémentaire pour donner aux sept jours de la création leur sens propre normal de jours normaux ayant la même durée.

Le second argument pour allonger les jours de vingt-quatre heures de la semaine de la création à de longues périodes de temps est fondé sur l'absence, dans le texte de la Genèse, de la phrase conclusive «et il y eut un soir et il y eut un matin et ce fut le septième jour». Hugh Ross, par exemple, indique que l'absence de cette formule «suggère fortement que cette journée ne s'est (ou ne s'était) pas achevée». Il tire alors cette conclusion:

De ces passages (Psaume 95 et épître aux Hébreux, chapitre 14), nous déduisons que le septième jour des chapitres 1 et 2 de la Genèse représente un minimum de plusieurs milliers d'années et un maximum qui est ouvert, mais fini. Il me semble raisonnable de conclure, étant donné le parallélisme du récit de la Genèse, que les six premiers jours pourraient avoir été de longues périodes de temps.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que c'est faire reposer une affirmation d'un grand poids théologique sur une planche exégétique plutôt étroite et mince! N'est-on pas plus proche du sens évident du contexte du chapitre 2 de la Genèse (et du chapitre 20 de l'Exode) en disant que parce que le sabbat diffère en qualité, quoique pas en quantité – du moins d'après tout ce qu'on peut apprendre du texte lui-même –, une formule de conclusion légèrement différente aurait été ajoutée pour indiquer une différence qualitative (six jours pour le travail, un jour pour le repos)?

La formule utilisée pour indiquer la fin de ce premier sabbat («le septième jour toute l'œuvre que Dieu avait faite était achevée et il se reposa au septième jour de toute l'œuvre

5. H.M. Morris, *cf. supra*.

qu'il avait faite», Gn 2:2) paraît donner une fin tout aussi définie que la formule «et il y eut un soir et il y eut un matin et ce fut le premier jour». C'est d'autant plus contraignant si nous nous souvenons quel avait été le but de Dieu en prenant six jours pour travailler et un jour pour se reposer: il l'avait fait pour fournir un cadre de vie ordonné, nécessaire à la vie de ceux qui devaient porter son image sur la terre. Si l'absence de cette formule finale devait vouloir dire que la divine organisation du repos du sabbat devait continuer des milliers d'années, comment les humains pourraient-ils alors commencer à suivre le quatrième commandement de l'Exode (Ex 20:9) de travailler six jours par semaine?

C'est ainsi que les arguments pour une semaine de la création, qui dure plusieurs milliers ou millions d'années, apparaissent contrefaits et artificiels quand on regarde attentivement le texte immédiat de la Genèse et le contexte biblique plus large. Les exégètes sont maintenant engagés dans une sorte de casuistique moderne afin de faire, à tout prix, signifier au *jour* de la Genèse tout sauf un jour solaire normal. Après s'être accroché à des reconstructions évangéliques de la semaine de la création en tous points similaires, on ne peut qu'apprécier l'honnêteté d'un libéral, le professeur écossais M. Dods, lorsqu'il a écrit que «si, par exemple, le mot jour dans ces chapitres [de la Genèse] ne veut pas dire *une durée de vingt-quatre heures*, alors il faut désespérer de jamais pouvoir interpréter l'Écriture».

La fin du XX^e siècle a vu se développer une des variantes les plus populaires des théories de la création (tout au moins dans le cercle des réformés évangéliques): c'est la *théorie du cadre*, proposée apparemment pour la première fois par le professeur Noordzij, de l'Université d'Utrecht, en 1924. Il a cherché à se démarquer par une méthodologie nouvelle du sens normal de *jour* de la semaine de la création, en introduisant une dichotomie entre l'ordre chronologique *littéral* et le cadre *littéraire* du texte de l'Écriture. Ayant noté un parallèle entre les trois premiers jours et les trois jours suivants de la semaine de la création, il en tire des conséquences inhabituelle. Voici la transcription qu'en fait E. J. Young:

Que les six jours n'aient rien à voir avec le cours naturel des choses, pense Noordzij, cela peut se voir dans la façon dont le rédacteur regroupe son matériel. On se trouve devant deux tercets d'un parallélisme marqué, dont l'objectif est de mettre en évidence la gloire prééminente de l'homme. Celui-ci atteint vraiment son destin dans le sabbat car le sabbat est le point culminant de l'œuvre créatrice de Dieu et celui vers lequel elle tend... Ce qui a de la signification, ce n'est pas le concept de jour par lui-même, mais bien le concept de *six plus un*.

Tant que l'auteur [de la Genèse] parle de soirs et de matins antérieurs aux corps célestes du quatrième jour, poursuit Noordzij, il est clair qu'il utilise les termes *jour* et *nuit* comme un cadre (*kader*). Cette fraction du temps est une image donnée non pas pour montrer le récit de la création dans l'historique de son cours naturel, mais plutôt, tout comme c'est le cas ailleurs dans l'Écriture sainte, pour rendre compte de la majesté de la création dans la clarté lumineuse du plan de Dieu pour notre salut. Pourquoi alors, pourrait-on demander, pourquoi parle-t-il des six jours? La réponse, selon Noordzij, est qu'ils ne sont mentionnés que pour nous préparer au septième jour.

Cette approche a été largement popularisée au cours des trente dernières années par les écrits du professeur Meredith Kline, du Westminster West Seminary, un expert réformé de l'Ancien Testament, auteur d'ouvrages de recherche importants sur l'alliance du salut. Dans son *Commentaire sur la Genèse*, il déclare ceci:

Le caractère littéraire du prologue (il se réfère au début de la Genèse jusqu'au verset 3 du chapitre 2) limite cependant son utilisation possible pour des modèles scientifiques, car son langage est celui de la simple observation et son style est pénétré d'une poésie de qualité, reflétée dans la construction strophique. L'exégèse indique que le schéma de la semaine de la création a lui-même une forme poétique et que les tableaux de l'histoire de la création sont placés dans le cadre de la semaine de six jours de travail non pas chronologiquement, mais par thèmes.

Cette *théorie du cadre*, avec sa rupture entre un sens chronologique *littéral* et une signification *littéraire*, a été étendue beaucoup plus loin par le professeur Henri Blocher, de la Faculté de théologie évangélique de Vaux-sur-Seine, dans son livre *Révélation des origines*. H. Blocher s'oppose à

l'interprétation *littérale*, qui suppose une pleine historicité chronologique de l'œuvre des six jours de la semaine de la création par le biais d'une interprétation littéraire. Dans son esprit, «la forme de la semaine attribuée à la création est un arrangement artistique, un sobre anthropomorphisme qui ne doit pas être pris au sens littéral». On évite ainsi, pense-t-il, le conflit avec les hypothèses modernes d'un univers extrêmement ancien, ce qui laisse de la place pour qu'une certaine évolution puisse se développer.

Une des composantes de la *théorie du cadre*, la plus fréquemment mise en avant pour éviter une lecture chronologique des sept jours dans les chapitres 1 et 2 de la Genèse, est la suggestion de M. Kline selon laquelle le verset 5 du chapitre 2 de la Genèse («Lorsque l'Eternel Dieu fit la terre et le ciel, aucun arbuste de la campagne sur la terre, et aucune herbe de la campagne ne germait encore: car l'Eternel Dieu n'avait pas fait pleuvoir sur la terre...») fait penser à l'intervention de processus providentiels au cours de la création, lesquels ne pouvaient pas se dérouler en six jours de vingt-quatre heures. Aussi, conclut-il, la Genèse veut enseigner non une séquence chronologique de la création, mais «un cadre figuré [dans lequel] les données de la création historique auront été arrangées d'après des considérations autres que strictement historiques».

Comment, alors, évaluer cette *théorie du cadre* et la dichotomie qui la sous-tend? On ne voudrait pas être en désaccord à la légère avec de si distingués théologiens évangéliques, s'il n'y avait pas en jeu une question d'une importance capitale pour toutes les interprétations de la Bible. Il y a là-dessous bien plus que la question certainement compliquée de savoir quel est l'âge de la terre. Je dis que même si l'on voulait opter pour un cosmos ancien, la façon qu'ont choisie les partisans de la *théorie du cadre* pour la rendre acceptable est un prix trop lourd à payer quand on croit à la véracité du texte biblique dans son entier. Car, pour faire fonctionner cette théorie, ils ont introduit une dichotomie, potentiellement désastreuse, (une rupture) entre la *forme littéraire* et la *viabilité historique et chronologique* dans l'in-

interprétation des textes bibliques. Il serait naïf de supposer qu'un dualisme herméneutique d'une telle conséquence puisse ne plus s'appliquer dès la fin du second chapitre de la Genèse, pour ne plus être employé, ensuite, dans aucun des autres passages de la Bible qui serait en contradiction avec les théories naturalistes.

Il n'y a personne, à ma connaissance, qui ait pénétré au cœur de ce débat de manière plus incisive que Jean-Marc Berthoud, auteur réformé de Lausanne, en Suisse. Dans un échange de lettres avec le professeur Henri Blocher (publié ensuite), J.-M. Berthoud dévoile l'hypothèse de base qui fait fonctionner la *théorie du cadre*. Il questionne la critique formulée par H. Blocher de l'interprétation *littérale* (ou *littéraliste*) de la Bible au profit d'une approche littéraire.

En réponse à ce dualisme entre la forme littéraire et la réalité historique, J.-M. Berthoud écrit: «L'opposition littéraliste-littéraire que l'on voit partout dans votre livre est un schéma inadéquat aux réalités bibliques... Vous partez du présupposé non formulé que ce que vous appelez *raffinement littéraire* et *lecture littérale* s'excluent mutuellement presque obligatoirement.» J.-M. Berthoud dit avec justesse que cette séparation axiomatique entre *forme littéraire* et *sens littéral* est une prise de position philosophique qui ne vient pas de la Bible même.

Quelle difficulté y aurait-il [pour l'Auteur de l'univers] de faire coïncider la forme littéraire la plus complexe, la plus raffinée, avec la manière dont il aurait lui-même créé toutes choses en six jours? L'ordonnance artistique ne s'oppose donc aucunement à l'ordonnance semblable des faits, à moins, évidemment, que l'Auteur du récit ne soit pas le Créateur des faits décrits... C'est ainsi votre constante opposition de l'interprétation littéraire à l'interprétation littérale que je mets en question. Car le débat n'est aucunement prose contre poésie, interprétation littéraire contre interprétation littérale, mais interprétation vraie contre interprétation fausse. La véritable opposition est style littéraire vrai contre style littéraire faux, style littéral vrai contre style littéral faux.

James B. Jordan a, lui aussi, dit ses doutes sur cette dichotomie inutile à ses yeux:

La théorie du cadre... (qui) prétend que les six jours de la création ne sont pas une durée dans le temps mais seulement une convention littéraire pour représenter une sextuple création. Le problème fondamental de cette façon de voir est qu'il oppose sans nécessité une interprétation *théologique* à l'interprétation *littérale*... la dimension théologique de la création en six jours résidant précisément en ce qu'elle couvre une séquence de temps... Dieu n'avait aucune raison de faire le monde en six jours, sauf de créer un exemple à suivre par son reflet, l'homme. Là où la Bible utilise un modèle de trois jours, ou de six jours, ou de sept jours, c'est théologiquement toujours dans le sens d'un écoulement du temps depuis un commencement jusqu'à une fin. La théorie du cadre «platonifie» (transforme à la manière de Platon) la séquence de temps en un simple ensemble d'idées. En voulant faire théologique, la théorie du cadre rate complètement le point théologique.

J.-M. Berthoud, lui, croit que la philosophie sous-jacente à la distinction faite entre *littéraire* et *littéral* (ou, chez J. Jordan, *théologique* et *littéral*) est une espèce de nominalisme ressuscité, tel que le pratiquait au Moyen Âge le théologien Guillaume d'Occam. Commentant cette forme d'exégèse, dont l'interprétation d'Henri Blocher lui paraît être un exemple, il déclare:

Il s'agit en fait d'une exégèse nominaliste... Pour Occam, la forme, le nom n'avaient pas de relation réelle, vraie, avec la chose nommée, signifiée. De même ici (dans la théorie du cadre), la forme n'a pas de relation véritable avec la réalité temporelle de la création.

Ailleurs dans l'Écriture, une forme littéraire élégante (comme, par exemple, la structure en strophe ou en hymne du chapitre 2, versets 5 à 11, de l'épître aux Philippiens) ne paraît pas remplacer le sens historique littéral des grandes étapes de l'humiliation, puis de l'exaltation du Christ. S'il n'y a pas dans ce texte une dichotomie entre la forme littéraire et le contenu historique et littéraire, pourquoi y en aurait-il une dans les chapitres 1 et 2 du livre de la Genèse? Ne serait-ce pas quelque chose d'extérieur à l'Écriture qui viendrait introduire la dichotomie, plutôt que les considérations d'herméneutique qui sont alléguées?

Aussi bien au XIX^e siècle qu'aujourd'hui, on trouve une approche exégétique plus honnête dans les écrits des libéraux. Au siècle dernier, le professeur Marcus Dods, du New College d'Edimbourg, notait par exemple:

Tous les essais de forcer un accord entre les diverses indications des chapitres 1 et 2 de la Genèse sont futiles et trompeurs... (et) ont à être condamnés parce qu'ils font violence à l'Écriture, induisent un style d'interprétation dans lequel le texte est forcé à dire ce que son interprète souhaite, et ils nous empêche de reconnaître la vraie nature de ces écrits sacrés.

En bon libéral, M. Dods a aussi écrit que si quelqu'un est à la recherche d'une information exacte sur l'âge de la terre, ou ses relations avec le soleil, la lune et les étoiles, ou quant à l'ordre dans lequel les plantes et les animaux y sont apparus, il faut qu'il se réfère à des livres récents.

De nos jours, le professeur James Barr, remarquable théologien libéral, ancien professeur à Oxford, écrivait dans une lettre du 23 avril 1984 à David C. C. Watson:

Pour autant que je sache, il n'y a pas de professeur d'hébreu ou d'Ancien Testament d'aucune université de renommée mondiale qui ne croie pas que le (ou les) auteurs des onze premiers chapitres de la Genèse n'aient cherché à donner à leurs lecteurs l'idée que:

- la création s'est produite dans un intervalle de six jours, les mêmes jours que ceux de vingt-quatre heures que nous vivons aujourd'hui;
- les chiffres des généalogies que contient la Genèse ont donné par simple addition chronologique depuis le commencement du monde jusqu'à des moments postérieurs dans l'histoire de la Bible; et
- le déluge de Noé est considéré comme universel et comme ayant supprimé toute vie humaine et animale sur le sol, excepté pour ceux montés dans l'arche.

Ou alors, me faisant négatif, les argument apologistes avançant que des jours de la création qui seraient de longues ères dans le temps, des nombres d'années non chronologiques, un déluge qui serait une simple crue en Mésopotamie, ces arguments ne sont pas pris au sérieux par aucun professeur, pour autant que j'en sache.

Comme les professeurs Dods et Barr, les chrétiens qui

acceptent les appels à la vérité de toute l'Écriture *au pied de la lettre* lisent les onze premiers chapitres de la Genèse dans leur sens immédiat, mais à l'inverse d'eux (qui sont libéraux), ils croient que le texte est un récit historique véridique qui donne la situation de l'espace-temps aux origines. Et plutôt que d'abandonner ces appels à la vérité aux théoriciens naturalistes des origines du monde, ils croient que les preuves expérimentales scientifiques sont clairement en faveur de la nécessaire présence d'un auteur extérieur intelligent lors de la création.

Mais alors, quelle ancienneté pour le monde?

La vraie raison pour laquelle des interprètes ont essayé de transformer le *jour* littéral en une période de temps longue et indéfinie était qu'on avait la preuve scientifique d'un monde vieux d'un nombre incommensurable d'années. Mais, en fait, l'âge de la terre n'est en aucune façon une affaire prouvée pour les milieux scientifiques. Une révision majeure des preuves sur cette question s'est produite au cours des trente dernières années, si bien que la communauté scientifique est maintenant divisée sur la façon d'interpréter les données de la géologie, de l'astronomie et de tout ce qui s'y rattache. Une très large majorité de scientifiques soutiennent encore la thèse d'un univers très ancien, mais il y a un nombre, croissant rapidement, d'autres scientifiques qui présentent de fortes preuves pour un univers relativement plus jeune (et qui entrerait dans le cadre chronologique général de la Genèse).

Ce ne sont pas seulement les chrétiens fondamentalistes, ce sont aussi de nombreux experts sans inclination pour le point de vue biblique qui critiquent des arguments utilisés généralement pour «prouver» que le monde est vieux de millions d'années (plutôt que de milliers). Un livre très utile sur cette question est celui de Paul D. Ackerman, publié en 1986: *Notre monde est jeune après tout: les preuves excitantes pour que la création soit récente*⁶.

Voyons quelques faits scientifiques qui paraissent jouer contre les mesures d'ancienneté des données réelles de la géologie et ceux qui militent en faveur d'une terre *jeune*:

i) Contre le système de mesure d'ancienneté

On a dit que plusieurs *chronomètres* apportent la preuve d'un système géologique très ancien. Mais la fiabilité de ces *horloges*, ou chronomètres, s'est heurtée à de nombreux problèmes.

En bref, la fiabilité d'un chronomètre se mesure selon trois critères:

- l'horloge doit fonctionner à un rythme constant (rien ne doit pouvoir accélérer ou ralentir sa marche);
- l'horloge doit avoir été mise à l'heure dès le début de la période de temps à mesurer;
- l'horloge ne doit pas être perturbée par le mouvement de ses aiguilles tout au long de la période de temps à mesurer.

Pour illustrer, prenons la molécule U238-Pb206, qui atteint la moitié de sa vie en 4,5 milliards d'années. Pour savoir de façon certaine qu'une roche contenant un certain montant d'uranium et de plomb (ou d'uranium ou de plomb) est âgée d'un aussi grand nombre d'années, il faut admettre les choses suivantes, qui sont toutes scientifiquement très contestables:

- La roche ne contenait aucun produit de décomposition du plomb au temps zéro.
- Aucun uranium originel ni aucun produit de décomposition du plomb n'ont jamais été ajoutés ou ne se sont jamais échappés tout au long de ces années.

Mais les atomes originels (mères) et produits de décomposition (filles) se déplacent à travers les formations rocheuses du fait du réchauffement et de la déformation des roches. Le plomb (Pb) se volatilise et s'échappe. Le potassium (K) et l'argon sont entraînés à l'extérieur par l'eau. Tout ceci équivaut à modifier la position des aiguilles de l'horloge, rendant invalide la mesure qu'elles donnent.

On trouve un exemple de ce qui précède dans les roches

6. P.D. Ackerman, *It's a Young World After All: Exciting Evidences for Recent Creation* (Grand Rapids: Baker Book House, 1986).

volcaniques de Hawaï, qui ont surgi sous la mer voici cent soixante-dix ans. La mesure de ces roches par la méthode du potassium et de l'argon leur a donné une datation de presque trois milliards d'années! On peut donc à bon droit se poser des questions sur les preuves de l'ancienneté du monde.

– Le taux de diminution de la radioactivité n'a pas varié. Mais les neutrons ou la radiation cosmique pourrait avoir modifié les taux d'isotopes.

On en trouve un exemple dans le carbone C14, dont la moitié de durée de vie est de 5730 ans. L'hypothèse de base de la méthode est que le carbone C14 est produit dans la haute atmosphère par le rayonnement cosmique, qui est resté constant pendant 50 000 ans. Ce carbone est absorbé par les plantes et les animaux. Quand ils meurent, la teneur en carbone 14 diminue, et on peut donc mesurer approximativement depuis combien de temps ils sont morts par la méthode du carbone 14.

Mais on ne peut pas être assuré de la constance du taux de radiation cosmique dans la haute atmosphère. Les radiations cosmiques auraient été à un taux beaucoup plus élevé au moment de la création et, depuis lors, il y a eu des modifications de ce taux du fait de l'influence du soleil sur les champs magnétiques terrestres. Avant le déluge, il semble qu'il y avait une couche épaisse de vapeur d'eau, qui pourrait avoir induit des taux de radiations cosmiques très différents de ceux d'après le déluge. Aussi, la méthode du carbone 14 a-t-elle probablement plus de validité après le déluge qu'avant, ce qui fait qu'elle ne peut pas nous mener plus loin que les textes écrits.

Et un ralentissement de la vitesse de la lumière?

Il y a maintenant un argument de grande portée pour récuser tous les chronomètres physiques qui attribuent un âge énorme au cosmos. Le jury n'a pas encore rendu ses conclusions, mais il y a suffisamment d'informations qui ont percé pour qu'on puisse mettre en doute l'ancienneté du système solaire, en particulier l'hypothèse d'un ralentissement de la vitesse de la lumière.

Dans son livre *La lumière des étoiles et le temps* (*Starlight and Time*), Russel Humphreys a donné un point de vue expérimental et argumenté que la gravité affecte les différentes sortes d'horloge à un degré tel que la vraie mesure du nombre d'années-lumière devrait être en *milliers* d'années et non en *centaine de millions*. Je n'entrerais pas plus avant dans cette affaire compliquée.

ii) Arguments pour une terre jeune

Regardons rapidement, maintenant, quelques faits scientifiques qui semblent parler pour une terre et un système solaire jeunes. Il y a, pour mesurer l'âge approximatif du monde, d'autres moyens que les horloges atomiques. Ils donnent tous un âge relativement plus jeune aux réalités physiques. En voici quelques-uns:

- la population humaine;
 - la formation des deltas des rivières (comme ceux du Nil, du Rhône ou du Mississippi);
 - la teneur en gaz des roches poreuses;
 - la salinité des océans;
 - les comètes;
 - la poussière sur la lune;
- etc.

Nous n'avons pas le temps de passer en revue les arguments qui prouvent une création récente, mais nous pouvons noter qu'un univers ancien rendrait ces phénomènes impossibles.

Conclusion

En conclusion, il y a des raisons de penser que, depuis deux siècles, les chrétiens n'ont été que trop prêts à accepter les hypothèses des naturalistes, des matérialistes, des humanistes pour preuve de l'ancienneté de l'univers. Ces idées rendent la lecture du récit de la Genèse très difficile, sinon impossible. Mais voilà qu'aujourd'hui les thèses de l'extrême ancienneté du cosmos sont sérieusement remises en question. Il y a donc moins de raisons que par le passé de ne pas prendre à sa juste valeur l'enseignement du livre de la Genèse sur la création.

Car lorsque le Psaume 19 nous dit que la loi de Dieu conduit notre âme vers la vérité et la beauté, ce qu'il dit inclut aussi les enseignements de la Genèse sur la création. En voici la version dans le Psautier de Genève:

Dieu crée un cœur nouveau
Donne un espoir plus beau
Par sa parfaite loi.

Tous ses commandements
Nous tracent clairement
Le chemin le plus droit.

Ses jugements sont vrais
L'humble en reçoit la paix,
Sa parole est limpide.

L'or de sa vérité,
Le miel de sa bonté,
Mon âme les désire.

Clément Marot

III. Les affirmations théologiques décisives sur la création

Pour conclure notre réflexion sur la doctrine biblique de la création, nous passerons, d'abord, en revue deux séries de preuves expérimentales pour la création et contre l'évolution; ensuite, nous énoncerons quatre affirmations, quatre thèses théologiques décisives qui seront autant de points d'ancrage auxquels notre Eglise devra toujours se tenir, voire se cramponner.

A) Les preuves expérimentales en faveur de la création et contre l'évolution

1. Les lois de la thermodynamique

Les deux lois de la thermodynamique semblent avoir besoin de quelque chose qui ressemble à la création divine et rendent impossible l'évolution matérialiste.

La recherche sur plus d'un siècle a montré, de plus en

plus, que les deux lois de la thermodynamique témoignent, à tout le moins de façon indirecte, de la nécessité de la création absolue (c'est-à-dire à partir de rien). La première loi, celle de la conservation de l'énergie, énonce que, puisque l'énergie, qui contient toute la matière, n'est maintenant ni créée, ni détruite, il doit y avoir eu un moment, en dehors du temps physique, où des énergies créatrices étaient en fonction, ce qui ne peut plus s'obtenir dans notre monde naturel. Une autre manière de le dire est que *l'énergie (la matière) ne peut être naturellement créée à partir du néant*. Il faut donc quelque chose, ou plutôt quelqu'un, en dehors du processus naturel de l'espace-temps, pour expliquer qu'un monde dans lequel la réalité matérielle ne peut être créée, qu'un tel monde puisse être venu à exister. Et c'est clairement ce que font entendre les Hébreux au verset 1 du chapitre 1 du livre de la Genèse en n'utilisant rien d'autre qu'une forme verbale particulière pour marquer la création absolue: la forme *bara(h)* au temps *Qal*. Cette forme du verbe n'est employée, dans l'Ecriture, que pour rendre l'activité divine de la création à partir du néant.

La seconde loi de la thermodynamique (la loi de l'entropie) confirme plus encore le verdict de la première loi: l'énergie-matière ne peut pas être justifiée dans le cadre des processus physiques actuels. Ceci illustre ce que démontre un des théorèmes de Godel: un système ne peut être à la fois fermé et complètement justifié. Car pour être complètement justifié, il doit s'ouvrir à un degré plus élevé de la réalité. La loi d'entropie dit qu'à chaque échange d'énergie dans le cosmos, une certaine partie de cette énergie tend à passer à l'état non réversible d'énergie calorifique (de chaleur), qui n'est alors plus disponible pour un travail productif. La loi d'entropie dit encore qu'au bout de suffisamment de temps et d'échanges d'énergie, il y aura eu tellement d'énergie calorifique créée que l'univers mourra en se consumant de chaleur (ce que les chrétiens rattacheront aux prédictions des versets 7 à 10 de la seconde épître de Pierre concernant le dernier jour, quand *les éléments embrasés se dissoudront* (3:10).

Sir James Jeans a bien montré en quoi la loi d'entropie rend compte de la nécessité d'un commencement:

Le point de vue scientifique orthodoxe est que l'entropie de l'univers doit s'accroître pour toujours pour finalement atteindre un maximum. Or elle n'a pas atteint ce maximum et nous n'y penserions pas s'il l'avait atteint. L'entropie de l'univers étant encore en croissance rapide, il faut bien qu'elle ait eu un commencement; il doit y avoir eu ce que nous décririons comme une création à un moment qui n'est pas éloigné dans l'infini.

2. La complexité irréductible de la cellule plaide en faveur de la création au détriment de l'évolution

L'un des livres les mieux vendus des Etats-Unis en 1996 et 1997 est l'ouvrage de Michael Behe, professeur de biochimie à l'Université Lehigh de Pennsylvanie. Il est intitulé: *La boîte noire de Darwin et le défi biochimique à l'évolution*⁷. M. Behe argumente que, spécialement depuis le déchiffrement du code de l'ADN, ce qui n'est pas connu de la complexité presque incroyable de la cellule humaine exclut complètement toute possibilité qu'elle résulte de l'évolution et fait plutôt penser à l'accomplissement d'un schéma d'une intelligence supérieure. Il montre que:

Un système complexe irréductible ne peut pas être produit directement, c'est-à-dire par une amélioration en continu de la fonction initiale, qui continue à travailler selon le même mécanisme, un système complexe irréductible ne peut être produit directement par de légères modifications successives d'un système précurseur, parce que tout système précurseur d'un système complexe à qui il manquerait une partie, [une pièce même petite], par définition ne pourrait pas fonctionner. Un système biologique complexe irréductible... est donc un puissant défi à la théorie de l'évolution de Darwin.

Il note ensuite:

Aux plus petits niveaux de la biologie – ceux de la vie chimique de la cellule – nous avons découvert un monde complexe qui modifie radicalement les bases sur lesquelles on peut contester les débats autour de Darwin.

7. M. Behe, *Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution* (The Free Press, 1996), 39.

Et M. Behe d'ajouter:

En résumé, lorsque les biochimistes ont commencé à examiner des structures apparemment simples, telles que les cils et les flagelles, ils ont découvert une complexité déconcertante, faite de douzaines ou même de centaines de pièces minutieusement faites sur mesure... Au fur et à mesure que le nombre de ces pièces augmente, la difficulté à assembler un système par degrés devient vertigineuse et... Darwin paraît de plus en plus abandonné⁸.

La conclusion scientifique est claire: les structures incroyablement complexes des systèmes vivants, non seulement excluent une évolution graduelle, par une mutation par degrés, et la sélection naturelle, mais elles nécessitent aussi une création directe, c'est-à-dire d'être faites complètement adultes, à leur stade de pleine maturité, entièrement fonctionnelles. M. Behe montre pourquoi:

La conclusion qu'il y a un dessein intelligent derrière les systèmes interactifs repose sur l'observation de la complexité irréductible hautement adaptée, l'ordonnancement de composantes séparées très ajustées pour atteindre à un fonctionnement allant au plus loin que les composantes elles-mêmes. (P. 223.)

C'est pourquoi, si quelque chose n'avait pas été assemblé rapidement ou même soudainement... (P. 187.)

... Plus grande est la spécificité des composants interactifs exigée pour produire ce fonctionnement, plus grande sera notre confiance dans la conclusion du grand Dessein. (P. 194.)

Et M. Behe entend la voix de la biologie moléculaire qui appelle à la création:

Le résultat de l'accumulation des efforts d'investigation de la cellule – pour rechercher la vie au niveau de la molécule – est un appel fort et clair, un cri perçant pour un dessein! Ce résultat est tellement sans ambiguïté, tellement plein de sens qu'il doit être rangé parmi les plus grands événements [de ce siècle] dans l'histoire de la science⁹.

3. Les preuves sont-elles suffisantes pour convaincre les incrédules?

Nous avons vu ce que nous enseignent les preuves scien-

8. *Op. cit.*, 73.

tifiques expérimentales sur la création hier et aujourd'hui. Mais nous savons en tant que chrétiens qu'il faut plus que des preuves pour changer l'opinion des gens.

Ce ne sont pas seulement des théologiens réformés célèbres, comme Cornelius van Til, mais aussi des chercheurs à l'esprit clair dans le domaine des preuves légales, comme le professeur Philip Johnson, de Berkeley, qui nous ont montré qu'il y a un sens inévitable selon lequel «la foi détermine les faits». C'est son point de départ, ou son cadre présupposé, ou encore, comme le dit Thomas S. Kuhn dans sa *Structure des révolutions scientifiques*, le paradigme qui tend à nous aveugler devant les faits, même s'ils résultent de l'observation expérimentale, lorsque ces résultats ne s'insèrent pas bien dans notre système de pensée.

Les chrétiens ont longtemps été accusés de donner pour base de la foi des articles aveuglants et obscurantistes; mais aujourd'hui, les recherches scientifique et juridique se combinent pour montrer que l'évolutionnisme est une religion, une foi, un dogme protégé. Dans son livre *Le dogme de l'évolution (Evolution as Dogma)*, Ph. Johnson dit justement: «Ce que les éducateurs scientifiques proposent de nous enseigner comme étant l'évolution, et ce qu'ils nomment ainsi, n'est pas fondé sur des preuves expérimentales incontournables, mais sur un postulat philosophique hautement discutable.»

Dans un autre volume plus récent, Ph. Johnson entame la discussion sur une conférence étonnante du professeur Colin Patterson, savant paléontologiste, conférence donnée en 1981 au Muséum d'histoire naturelle américain. Cette conférence comparait le créationnisme (non pas la science de la création) avec l'évolution, et les caractérisait tous les deux comme des conceptions scientifiques vides de sens qui reposent d'abord sur la foi, mais ne peuvent pas donner d'explication du comment.

D'après C. Patterson, «la théorie de Darwin de la sélection naturelle est sous le feu des critiques et les (milieux) scien-

9. *Op. cit.*, 232-233.

tifiques ne sont plus (du tout) sûrs de sa validité. Les évolutionnistes parlent de plus en plus comme des créationnistes en ce qu'ils mettent un fait en évidence, mais ils sont incapables de fournir une explication (satisfaisante) des moyens pour le produire.»

La conscience de la réalité du pouvoir aveuglant des pré-suppositions est une bonne raison pour prier, de façon toujours plus fervente, pour ceux qui ne croient pas à la création par Dieu, pour lui demander de délivrer leur esprit prisonnier et d'ouvrir leurs yeux.

Et, en même temps que nous prions pour les évolutionnistes, souvenons-nous de ces vers d'un poème *Sur la Vérité* par Laurent Drelincourt, pasteur à Paris au XVII^e siècle :

Un seul trait de tes yeux perce l'Aveuglement:
L'Erreur, à ton aspect, interdite, s'envole:
Ta main, brisant nos fers, nous porte au Firmament;
Et, contre ton Pouvoir, tout effort est frivole.

B) Quatre thèses théologiques décisives, qui ne sont pas négociables

Résumons tout ce que nous avons dit en quatre affirmations théologiques décisives sur la création, avec l'espoir que ces thèses seront soutenues par toutes, et chacune, de nos Eglises dont la doctrine est saine, quelles que soient les différences mineures et les incertitudes qu'elles puissent avoir entre elles.

1. Sur la création absolue

Il n'est pas vraiment nécessaire de redire les preuves bibliques comme scientifiques de la création à partir du néant par le Dieu infini et personnel. Continuer à vouloir s'en tenir à une forme de relativisme ou de création secondaire revient à élever quelque chose d'autre (que ce soit l'espace, le temps, l'électromagnétisme et la gravité, l'énergie ou la structure nucléaire) à la position de rival infini du seul vrai Dieu. Nous en avons assez dit sur ce sujet.

2. La validité dans l'espace-temps de la Parole écrite de Dieu

La validité, dans l'espace-temps, de la Parole écrite de Dieu est quelque chose que l'Écriture proclame par elle-même. S'éloigner de l'Écriture sur ce point pour l'accommoder à la philosophie naturaliste revient à rendre le plus mauvais service possible à ceux qui sont pris dans les mailles du dogme de l'évolution matérialiste. Il faut avoir suffisamment d'amour pour les âmes matérialistes, au sein de notre culture en désintégration, pour supporter de les irriter contre nous par l'annonce de la vérité qu'il leur faut entendre dans l'amour. Quand ils ne prennent pas l'Écriture au sérieux en parlant du monde réel de l'espace-temps, c'est introduire un dualisme théologique désastreux entre le domaine d'en haut et le domaine d'en bas, ce qui vide les Écritures de leur réalité dans les deux domaines. Nous portons témoignage de la vérité de l'Écriture, non parce que nous n'aimons pas les opposants naturalistes à la Parole, mais parce que nous nous préoccupons d'eux et voulons que se réalise «l'entrée dans ta Parole qui donne la lumière». La seule chose vraiment charitable que nous puissions faire pour eux est de les «entreprendre» pour leur montrer leur faillite intellectuelle et de les diriger vers le riche trésor de la Grâce qui s'abrite dans la Parole de Dieu. Le fait que leur réponse à notre témoignage puisse être moins que reconnaissante n'est pas une raison pour leur cacher la lumière qu'il faut qu'ils regardent (bien qu'elle puisse d'abord blesser leurs yeux, comme elle a pu blesser les nôtres). Samuel Rutherford, le réformateur écossais, le disait bien: «Les devoirs sont nôtres, les événements sont à Dieu.» (*Duties are Ours; Events are Lord's.*)

3. L'origine du péché et de la mort dans l'univers par la faute de l'homme

Un troisième fondement théologique, absolument décisif, sur lequel toute Église saine doit s'ancrer fermement, est l'explication par la Bible de l'entrée du mal et de la mort dans l'univers à cause du péché de l'homme. C'est un point immensément plus important de signification que toutes les

questions de date précise de la terre, et autres questions qui ne sont pourtant pas sans conséquences. Car tout le plan divin du salut, tel qu'il est contenu dans la théologie de l'alliance de l'Ancien et du Nouveau Testament, à travers les principes fédéralistes ou représentatifs, tout ce plan s'appuie sur la validité de ce point majeur de la Genèse. Et la profondeur de la bonté de Dieu, «qui est lumière, en qui il n'y a aucune obscurité possible», est liée de façon inextricable à la réponse que donne la Genèse à la question: quelle est donc l'origine du mal?

Voyons cette problématique, celle de la bonté de Dieu et du mal; puis nous réfléchirons aux enseignements de la Genèse et de l'épître aux Romains relatifs à la place privilégiée d'Adam dans l'alliance sur le plan de la rédemption. Pour ce qui concerne ces deux vérités théologiques extrêmement significatives, je vous recommande le petit ouvrage de N. Cameron: *L'évolution et l'autorité de la Bible*¹⁰. Je pense que les chapitres 4 et 5 de ce livre font le point exégétique et théologique le plus fin que j'ai jamais vu sur ces deux questions. Je vais les résumer maintenant.

Six fois, dans le chapitre 1 de la Genèse, les éléments particuliers de la création par Dieu sont qualifiés de *bons* (aux versets 4, 10, 12, 18, 21, 25). La septième fois, c'est la création tout entière qui reçoit emphatiquement la qualification de «très bon».

Ainsi que l'écrivent Keil et Delitzsch, dans leur grand *Commentaire de l'Ancien Testament*: «Par le qualificatif bon appliqué à tout ce que Dieu avait fait, et par la répétition de ce mot bon auquel est adjoint l'adverbe emphatique très, l'existence de tout mal est absolument déniée du sein de la création de Dieu.»

N. Cameron poursuit en expliquant comment la Genèse s'y prend pour relier à l'homme la venue du mal dans le monde: «Car voici la réponse de la Bible à la *problématique du mal*: c'est pour carrément en blâmer l'homme, et la théodicée esquissée dans les 3 premiers chapitres de la Genèse

10. N. Cameron, *Evolution and the Authority of the Bible* (Exeter: Paternoster, 1983).

prend une sorte de forme juridique pour rendre ceci absolument patent et pour préserver l'intégrité du Juge.» Il fait ressortir que le chapitre 1 de la Genèse met en place la scène morale dans la perfection de la création. Dans le chapitre 2, l'accent est mis sur les détails qui démontrent le caractère approprié des soins de Dieu pour Adam. «Avec la bonne providence de Dieu et l'interdiction d'un seul arbre auquel est attachée une clause de punition.»

Après leur violation du commandement de Dieu et leur tentative de se cacher: «Ils sont poursuivis par Dieu et amenés à confesser leur faute.» Le Juge prononce alors la sentence (Genèse 3:14-19). La menace de mort est dévoilée comme comportant plus que le fait même, puisque les maux de la vie sont inclus dans un sommaire: la malédiction du serpent (v. 14), l'inimitié entre le serpent et la femme (v. 15), l'accouchement dans la douleur (v. 16a), les conflits dans le mariage (v. 16b), la malédiction sur le sol (v. 17b), une autre sur le travail de l'homme (v. 17b, 18, 19a) et, en point culminant de l'ensemble, le retour à la poussière (v. 19). Il n'est pas facile d'éviter la conclusion que ce catalogue de fléaux est destiné à les présenter tous.

N. Cameron cite E.L. Mascall, qui écrivait ceci:

Jusqu'à ces dernières années, il était tenu presque universellement que tous les maux, aussi bien moraux que physiques, qui affectent cette terre sont d'une façon ou d'une autre la conséquence de la première action par laquelle une créature corporelle douée de raison s'est délibérément élevée contre ce qu'elle savait bien qu'était la volonté de Dieu.

Le chapitre 4 de la Genèse parle ensuite de meurtre et de vengeance, puis les chapitres 6 et suivants montrent le jugement dévastateur que constitue le déluge universel. «Le lien des chapitres 1, 2 et 3 avec les quatre suivants est gros de signification. Le Créateur se trouve libéré du blâme: le monde qu'il avait fait était sept fois bon. Le tournant est la chute de l'homme et ce qui a suivi de misère pour lui et le bouleversement sur la terre qui avait été placée sous sa charge.»

N. Cameron fait ressortir avec raison la problématique,

centre de la bonté de Dieu et de son intention de rédemption.

La menace proférée contre l'homme dans le jardin [d'Eden] était bien spécifique: c'était une menace de mort, la mort en suite du péché. C'est une liaison toute simple qui souligne ce que nous apprendrons plus tard dans l'Écriture à propos de la mort et du péché. C'est une présupposition fondamentale de notre compréhension évangélique de l'expiation, telle que si le lien de causalité péché-mort est contesté, l'efficace et la cause de l'expiation par le sang sont réduites à néant...

La Genèse nous a enseigné que Dieu a créé un monde parfait, mais que la mort de l'homme et les autres maux ont pénétré ce monde par la faute du péché originel de l'homme.

La théologie de l'apôtre Paul se fonde sur la validité du lien entre le péché originel d'Adam et la chute du monde. Pour cela, il met en parallèle la personne et l'œuvre significatives de Jésus-Christ, «le dernier Adam», lorsqu'il annule par son obéissance à Dieu, son Père, les conséquences du péché originel d'Adam et qu'il guérit non seulement l'humanité, mais le monde physique tout entier avec elle. Cette analogie entre le Christ et Adam est enseignée dans la 1^{re} épître aux Corinthiens (15:21-22) et dans l'épître aux Romains (5:12-21). C'est au chapitre 8, versets 19 à 23, de l'épître aux Romains qu'il est fait référence à la délivrance du monde physique souffrant du jugement qu'impliquent les effets détériorants du péché de l'homme.

Tout ceci veut dire qu'Adam «représentait» non seulement toute sa postérité dans tout ce qu'il faisait, mais aussi tout l'ordre de la création dont il était le couronnement et le prêtre. C'est ce qui est commenté par Keil et Delitzsch de la façon suivante:

La création a été entraînée dans la chute de l'homme, ce qui l'a contrainte à en partager les conséquences, parce que la totalité de la création irrationnelle avait été faite pour l'homme et rendue sujette à lui, son chef; en conséquence, le terrain avait été maudit à cause de l'homme.

Le grand théologien écossais Thomas Boston répond, dans son ouvrage *Le quadruple état de la nature humaine* (*The Fourfold State of Human Nature*), à l'objection maintes fois soulevée au cours des siècles: ce principe de représenta-

tion n'est-il pas une «mauvaise nouvelle»? Il répond que, finalement, le même principe de primauté par alliance ou par un traité est la meilleure bonne nouvelle, et le seul espoir pour la race humaine. Car, par ce moyen, Jésus-Christ, le dernier Adam, se mettant à notre place, nous représente et fait à notre place ce que nous ne pourrions jamais faire: il offre à Dieu le Père son amour filial parfait et son obéissance morale de tous les instants, puis, toujours en notre lieu et place, détourne sur lui toutes les conséquences de notre péché, sa honte et sa juste punition. La bonne nouvelle est que nous sommes en Christ (voyez le chapitre 6 de l'épître aux Romains), ce qui fait plus que contrebalancer la mauvaise nouvelle d'être nés en Adam.

Ne pas reconnaître le caractère central de la représentation dans le premier Adam revient à vider le dernier Adam de sa réalité. Si le premier représentant de l'alliance n'avait pas apporté, par sa désobéissance, la mort et la condamnation au monde physique réel, il est improbable que le dernier Adam, par son obéissance, ait pu apporter pardon, vie et guérison, ou du moins pas au monde réel.

Je ne vais pas développer le scénario évolutionniste du mal, de la mort et des âges fossiles antérieurs à la création d'Adam et à sa chute volontaire, ni comment ce scénario est en complète opposition avec l'explication que donnent aussi bien l'Ancien que le Nouveau Testament de l'origine du mal et, avec la Bonne Nouvelle, le *Gospel*, de la réalité de la primauté de l'alliance. Les tentatives d'évolutionnisme théiste sont intrépides, mais absolument sans espoir, quand elles prétendent conserver Jésus-Christ, dans son obéissance passive et active, comme notre représentant tout en acceptant les théories contraires des évolutionnistes, avec leurs longues époques de combats vicieux et de souffrances mortelles entre les préhominiens.

Il me semble qu'aucune autre question ne contient plus de sens pour l'interprétation de la Genèse et pour toute la systématique théologique de l'Eglise chrétienne que celle-ci: comment est venu le mal? et comment est-il vaincu? Abandonner l'enseignement central des Ecritures et, en

même temps, le témoignage orthodoxe presque universel de toutes les Eglises historiques depuis deux mille ans pour l'accommoder à une théorie des origines qui est fausse, dogmatique, non expérimentale, voilà qui est, pour le moins, impropre. Bien que certainement remplie des meilleures intentions, une telle capitulation de la vérité centrale de la Bible, au profit de conceptions matérialistes hautement problématiques, est destructrice pour le cœur de la foi et de la mission de l'Eglise. Et, au bout du compte, cette façon de procéder est contraire au bien supérieur des matérialistes, dont les chrétiens ont le devoir de toujours prendre soin (Rm 1:14).

En conclusion, l'évolutionnisme (et l'évolutionnisme théiste qui en fait partie) fait appel à une explication du mal complètement différente et évacue du principe de représentation son application au monde réel. C'est, certainement, un prix trop élevé à payer pour une tentative de compromis avec une théorie qui n'est ni soutenue par les recherches de l'expérimentation scientifique, ni en accord avec la Parole de Dieu.

4. Les théories humaines doivent se conformer à l'Ecriture

Toutes ces théories: celle de l'espace manquant (*gap theory*), celle de l'encadrement naturaliste, celle de l'évolutionnisme théiste, toutes doivent servir de puissants exemples pédagogiques de ce que la théologie chrétienne ne devrait pas se permettre. Il n'est jamais sage de vouloir adapter l'autorité de l'Ecriture, Parole de Dieu pleinement et droitement interprétée, à des paradigmes (pour reprendre l'expression de T. S. Kuhn) dérivés de conceptions naturalistes du monde. La bonne approche est de se convaincre que, pour véritablement bien comprendre l'ordre de la création, l'Ecriture sainte donne une orientation générale qui ne change pas. Les Ecritures ne répondent pas à toutes les questions, certes, pas plus qu'elles ne préjugent le moins du monde des résultats de l'expérience et de la recherche. Mais elles donnent à ceux qui ont été créés à l'image de Dieu des points de départ et des frontières qui sont absolument nécessaires pour une

interprétation fructueuse de la création et de la vie: ses origines et sa finalité.

Il y a quelques années, Robert Jastrow avait suggéré, avec humour, que la pire crainte des scientifiques s'accomplirait le jour où, enfin, ils arriveraient au sommet de la montagne et y trouveraient... une troupe de théologiens assis là depuis des siècles! Ou, comme disait une fois Albright, hébraïste et grand critique de l'Ancien Testament: «Si nous nous cramponnons aux Ecritures, la science finalement nous rejoindra!» Nous ne pourrions jamais mieux faire pour y parvenir que de continuer à croire, continuer à proclamer très précisément ce que les Ecritures disent au sujet du commencement du monde, de sa fin et de tout ce qui s'est passé, se passe ou se passera entre-temps. Car, c'est notre privilège de gens du Livre que d'en user ainsi pour apporter une issue finale qui soit, non point la douleur d'une peine qui n'aurait pas de sens, mais les fruits d'une très grande joie.

Je suis persuadé que nous sommes à la veille de ce que, dans son ouvrage *La structure des révolutions scientifiques*, Thomas S. Kuhn appelle un «changement de paradigme». C'est ce qui arrive quand un modèle théorique du monde ancien (le paradigme) ne peut plus rendre compte de la réalité expérimentale qui se dresse en face de lui. Peut-être verrons-nous, dans cinquante ou soixante ans, la théorie évolutionniste remplacée par une doctrine renouvelée de la création par Dieu le Père, au travers de son Fils et en l'Esprit. Et ma prière, c'est que vous, les conducteurs de l'Eglise de Dieu, vous fassiez de la Parole de Dieu révélée le point de départ de la doctrine du fondement de toute conception viable du monde: la création de toutes choses à partir du néant par la Parole éternelle. Si vous faites des onze premiers chapitres de la Genèse votre conviction de base, votre présupposition, alors il y a toutes raisons de croire que la science finalement vous rejoindra et que, jusque-là, vous aurez contribué à mettre en forme une conception complète et guérissante du monde et de la vie pour la culture du plus grand nombre.

Je vous invite à faire nôtre cette prière de louange qui est la conception du monde du Psaume 19 par ces deux strophes de

Clément Marot :

I

Les cieux en chaque lieu
De la gloire de Dieu
Enseignent les humains,
Et leur immensité
Proclame la beauté
De l'œuvre de ses mains.
Un jour à l'autre jour
Raconte son amour
Par longue expérience.
La nuit suivant la nuit
Nous prêche et nous instruit
De sa toute-puissance.

VII

Garde-moi des projets
Que par orgueil on fait,
En s'écartant de Toi.
Alors par ta bonté
Préservé du péché,
Je vivrai sans effroi.
Ma bouche ne dira,
Mon cœur ne pensera
Rien qui puisse déplaire
A Toi, mon défenseur,
A Toi, qui rend meilleurs
Ceux qui voudraient bien faire.
Amen.

Aux éditions Kerygma, deux rééditions

de Francis SCHAEFFER

un des grands évangélistes et apologistes
de la foi chrétienne du XX^e siècle

1°) *LE BAPTÊME*

(20 F ou 25 F franco)

Qui peut être baptisé? Pour beaucoup de chrétiens, la réponse semble aller de soi: uniquement ceux qui ont professé leur foi de façon responsable, c'est-à-dire des adultes.

Francis Schaeffer nous propose de revoir nos idées à ce sujet. Dans un style clair et irénique, il invite à comprendre l'enseignement apostolique comme les chrétiens d'origine juive, membres de l'Eglise primitive, l'ont compris.

2°) *DIEU, ILLUSION OU RÉALITÉ?*

(50 F ou 65 F franco)

Le christinaisme historique, le christianisme de Jésus et du Nouveau Testament a-t-il quelque chose à dire à l'homme d'aujourd'hui?

L'originalité et la perspicacité des analyses contenues dans le livre mettent bien en évidence les traits principaux de la culture moderne, et offrent au lecteur une perspective inédite, tout en lui lançant un défi.

Editions Kerygma, 33 av. Jules Ferry, F - 13100 Aix-en-Provence
CCP: 2820 74 S Marseille

DES LIVRES À LIRE

Pierre Gisel et Lucie Kaennel : *La création du monde. Discours religieux, discours scientifiques, discours de foi* (Editions Labor & Fides et Société biblique suisse, 1999, 136 pages)

Voici un des plus récents maillons dans la chaîne évolutive des publications sur la Création et la science. Deux théologiens de la Faculté de théologie de l'Université de Lausanne abordent un ensemble de questions sur les origines et évaluent les réponses possibles qui s'inscrivent dans cette quête. Il ne manque pas de discours en la matière: la théologie judéo-chrétienne affirmant qu'«Au commencement Dieu créa le ciel et la terre»; la science évolutionniste repoussant ce début, entre autres, au big bang; des mythes religieux faisant remonter l'origine à, par exemple, une eau primordiale.

Comment articuler tout cela? s'interrogent les auteurs. Contradictions? Conciliation, mais comment? Tension? Choix irréductibles? Diversité de regards légitimes (...)? (P. 8)

Une fois les questions de fond posées (chap. 1), les divers discours sont présentés et évalués dans les chapitres suivants intitulés: «Récits et données bibliques» (2); «Cosmogonies religieuses» (3); «Réception chrétienne des données bibliques» (4); «Discours scientifiques sur l'origine du monde et de l'humain» (5); «Foi et savoirs: quelles articulations et pour quels enjeux?» (6) On ne saurait mieux tracer les grandes lignes de ces discours, vu la complexité de chacun d'eux et des opinions proférées souvent disparates.

C'est avec profit que le lecteur lira au chapitre 2 les commentaires sur la Genèse 1 à 3, desquels émergent, d'un côté, une fresque cosmique du monde ordonné qui est bon et béni (chap. 1:1-2:4a) et, de l'autre, un portrait de l'humain entouré des bienfaits divins, mais sollicité par le mal auquel il ne résistera pas. Par conséquent le monde est maudit et la femme et l'homme subissent les peines: enfantement dans la douleur, travail dans la sueur et retour à la poussière (chap. 2:4b-3:24). On peut néanmoins s'interroger sur certaines des affirmations qui s'y trouvent. Par exemple:

Le lecteur qui ouvre la Bible tombe, en son début, sur deux récits de création. (...) Les historiens nous apprennent en plus que ces deux textes ne viennent pas de la même époque, et que le second qui s'offre à la lecture, dans l'ordre biblique canonique reçu, avait, historiquement, vu le jour avant celui dont, dans le texte final, on l'a fait précéder. (P. 18)

Plusieurs remarques. Le lecteur averti ne sera pas surpris par l'idée de deux récits, le premier dit sacerdotal et le second étiqué Yahviste. Or, il est de plus en plus admis, de nos jours, qu'il n'y a aucun indice pour admettre que de telles sources aient jamais existé en elles-mêmes, ce qui rend tendancieuse leur datation. Même s'il s'agissait de diverses sources venant d'époques et de milieux différents, est-ce que cela déterminerait comment cette composition doit être lue? Heureusement la réponse des auteurs est négative et, effectivement, la question des sources n'entre pas en ligne de compte au niveau de l'exégèse. Ils optent pour une lecture «canonique» (P. 18).

Le troisième chapitre présente une esquisse captivante des cosmogonies religieuses issues non seulement du Proche-Orient ancien et du bassin méditerranéen, mais aussi d'autres régions du monde, voire de tous les continents. S'il y a lieu d'exprimer un regret, ce serait que l'expression du début «La perspective biblique n'est pas la seule. Il y a d'autres (...) mythes religieux» (P. 33) laisse sous-entendre que Genèse 1 n'est qu'une des cosmogonies mythiques qui tentent de fournir une réponse à la question des origines.

Au chapitre 4, les auteurs passent en revue quatre flashes d'histoire de la réception chrétienne du propos biblique. Des Pères de l'Eglise à Jean Calvin, en passant par Thomas d'Aquin, ils nous amènent à la théologie naturelle du temps moderne et à son refus, en particulier celui de Barth, de Bultmann et de von Rad. Réaction qui prend le contre-pied, la théologie de la création est passée à l'arrière-plan, abandonnée ou mélangée dans l'expérience d'une libération qui est passée au premier plan et est considérée comme motif du «kérygme» de la révélation. De l'expérience de la libération d'Egypte, on passe à la confession de Dieu créateur. De la même manière, la Pâques conduit à la confession que Christ est au cœur de la création. Salut et création sont mises en correspondance et la création n'est plus entendue comme cadre extérieur de la révélation. La faiblesse de cette réaction, comme l'expriment les auteurs, vient, entre autres, du fait qu'«on a perdu de vue ce qui pouvait constituer les traits spécifiques et la nécessité de la thématique de la création...» (P. 76).

Le cap du discours religieux franchi, le 5^e chapitre nous amène aux discours scientifiques. Les grands traits des recherches astronomiques et astrophysiques sont tracés: de l'astronomie grecque jusqu'à «Hubble». Les recherches de «Hubble» sur l'expansion de l'univers ont renforcé la notion du big bang. Il ressort des recherches subséquentes que l'histoire de l'univers est celle de la matière qui évolue de l'homogénéité à l'hétérogénéité et se structure, en se refroidissant, à la fois à très petite échelle (le monde des particules) et à très grande échelle (les galaxies et les amas des galaxies). Pour ces auteurs, «la théorie du big bang semble être, malgré certaines faiblesses, celle qui rend le mieux compte de l'ensemble des observations faites jusqu'à présent» (P. 85). Après un milliard d'années, l'univers a préparé le berceau dans lequel le vie serait née (cf. P. 87).

Au sixième et dernier chapitre, «Foi et savoirs...», plusieurs modèles sont énumérés pour baliser le champ des positions possibles et tenues. Pour les uns, il y a conflit entre foi et science: «au commencement Dieu...» ou évolution. Vérité ou erreur. Pour d'autres, il y a une complémentarité, car la science transmet le comment (la description des phénomènes de la nature et de leurs lois internes) et la foi, ou la religion, le pourquoi (le sens des mêmes phénomènes). Certains voient des points de convergence sur lesquels la foi et la science peuvent se rejoindre. C'est dans ce chapitre qu'est évoquée, sous forme d'excursus, la question de créationnisme, «doctrine qui s'oppose à toute forme d'évolution» (P. 111). Il est entendu que les auteurs ne considèrent pas ce modèle valable, mais sa présentation est équitable.

Revenons, pour terminer, au cinquième chapitre. Si les auteurs pensent que l'être humain est le dernier maillon de la chaîne évolutive, ils ajoutent qu'

affirmer que «l'homme descend du singe» n'a pas été sans provoquer des troubles. Quoi qu'il en soit, il semble plus juste aujourd'hui de dire que l'homme est issu d'une espèce qui fut l'ancêtre commun de deux lignées, celle des singes supérieurs d'Afrique d'une part, celle des pré-humains puis des humains d'autre part. (P. 90)

C'est à ce stade, en particulier, qu'on se demande comment réconcilier de telles affirmations avec les données bibliques qui font une distinction nette entre la création de l'homme et de la femme à l'image de Dieu (cf. Gn 1:24ss) et de toute autre forme de vie, celle des animaux (et des singes compris!). Comment articuler tout cela? Conciliation, mais comment? Il va falloir éventuellement

poser la vieille question: Ecriture ou évolution? La confluence des discours religieux et scientifiques ne nous conduit-elle pas à un choix irréductible?

Ronald Bergey
professeur d'hébreu et d'Ancien Testament

**AVEZ-VOUS PENSE A RENOUVELER
VOTRE ABONNEMENT POUR 2001?**

LA PAROLE, LE BAPTÊME, LA SAINTE CÈNE

Le témoignage de la pensée réformée

Pierre Ch. MARCEL*

Les Editions Kerygma viennent de rééditer l'étude de P. Marcel sur le baptême, sous le titre: *L'alliance de grâce*¹.

Les conférences, dont le texte inédit est publié ci-après, présentent la pensée toujours actuelle de l'auteur et apportent des réponses aux questions posées aujourd'hui par ceux qui veulent réfléchir sur les sacrements.

I. Parole audible, parole visible

«Je regrette, je n'ai pas la foi!» disent souvent ceux à qui nous faisons part de nos convictions chrétiennes. Cette affirmation ne signifie pas: «Je n'ai pas *de* foi!» La foi n'est pas un contenu; elle est la plus haute, la plus noble fonction de notre personne. Chacun possède une foi, sa foi, dont le siège est le cœur, en son moi le plus profond. Elle téléguide les cheminements et les démarches de son intelligence, inspire ses pensées, donne leur sens à ses actes, à l'appréciation du prochain. Nul besoin pour croire que l'incroyant soit doté d'une fonction supplémentaire; il faut que sa foi profane devienne foi chrétienne par l'action du Saint-Esprit dans son cœur et des moyens qu'il emploie à cet effet.

Tout homme a une foi par quoi il interprète le monde,

* P. Ch. Marcel (1910-1992) a été pasteur de l'Eglise réformée de France et fondateur de *La Revue réformée*.

1. Ce texte a initialement paru dans le numéro 2-3 de *La Revue réformée* (1950:2-3), épuisé depuis longtemps.

prend position par rapport au Dieu Créateur. Lisons au singulier la déclaration de l'apôtre Paul, qui laisse, aujourd'hui encore, à chacun sa responsabilité personnelle:

Ce que l'homme peut connaître de Dieu est pour lui manifeste: Dieu le lui a manifesté. En effet, depuis la création du monde, ses perfections invisibles, éternelle puissance et divinité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence; il est donc inexcusable puisque connaissant Dieu, il ne lui rend ni gloire ni l'action de grâce qui reviennent à Dieu; au contraire, il se fourvoie dans ses vains raisonnements et son cœur insensé est devenu la proie des ténèbres; se prétendant sage, il est devenu fou. (Rm 1:19-22, trad. TOB)

Dieu avait pourtant – alors comme aujourd'hui – planté au cœur de ces hommes l'intelligence de discerner le témoignage que toutes les créatures rendent à la gloire de leur Auteur et de percevoir, à travers elles, quelque chose de ses invisibles perfections. Il n'en fut, il n'en est toujours rien! Et l'homme de récolter les fruits de sa folie. Malgré sa conscience cautérisée, il ne pêche pourtant pas par ignorance! Pourquoi Dieu ne l'abandonne-t-il pas tout simplement à sa folie? Parce que – l'Écriture nous l'apprend – la passion de notre Créateur est que l'homme soit libre, heureux de vivre en toute bonne conscience. «Dieu veut un peuple de franche volonté», un slogan de la Réforme calviniste. «Conscience et liberté» pourrait être le sous-titre de la pensée de Calvin, selon les Écritures. Trop de lecteurs superficiels ou distraits n'y voient que menace et sévérité, servitude aux commandements, inquiétude devant les exigences de la vie, bref, l'aliénation de toute franche liberté. Est-ce possible, alors que Dieu se veut le Père de libres créatures, aux consciences affranchies, destinées au plus glorieux avenir?

Les vains raisonnements du cœur de l'homme ne perçoivent plus – aujourd'hui, bien sûr, comme autrefois – les perfections de Dieu dans ses œuvres visibles. Sa conscience, toutefois, ne le laisse pas en paix. Elle dialogue avec elle-même; elle n'est pas endurcie au point d'être insensible à tout sentiment d'un service de Dieu, de ne pas faire la différence entre le bien et le mal, de ne pas discerner et de ne pas savoir quand elle ne fait pas son devoir.

Dieu veut que nous l'aimions parce qu'il nous a aimés le premier (1 Jn 4:19). Il décide alors de nous révéler lui-même son amour de Père, le Christ éternel devenu le Jésus de l'histoire, sa mort et sa résurrection; d'illuminer notre foi par le Saint-Esprit, afin que sa bonté soit universellement glorifiée et de nous en révéler les moyens. Il faut donc qu'il nous parle et nous fasse connaître notre péché, notre misère, ce que le Christ a fait pour nous délivrer et comment – enfin! – nous pourrions lui prouver notre reconnaissance en conformant notre volonté à la sienne. Bref, Dieu veut traiter ceux qu'il sauve comme des êtres intelligents et libres, et entrer en communication intellectuelle et affective avec eux. Il fallait donc qu'il parlât! Une Parole parlée audible recueillie par ses patriarches, ses prophètes et ses apôtres, afin d'être prêchée: Parole éternelle de son Fils fait chair, le Christ, mort et ressuscité pour notre justification, qui, pour le repos de nos consciences et l'exercice de notre liberté, doit être prêchée et confirmée par les sacrements, Parole visible vis-à-vis de la Parole audible.

A) Une Parole audible

«La foi vient de ce qu'on entend, et ce qu'on entend vient de la parole du Christ.» (Rm 10:17) Et celui-ci déclare: «La parole que vous entendez n'est pas de moi, mais du Père qui m'a envoyé.» (Jn 14:24) La Parole prêchée par des messagers fidèles à l'Evangile est donc «Parole de Dieu». Elle a la puissance de faire naître la foi dans nos cœurs, à condition d'être celle du Christ, par l'Esprit du Christ en personne. Christ prie pour tous «ceux qui croiront en moi par leur parole» (Jn 17:20). «Celui qui croira sera sauvé..., mais celui qui ne croira pas sera condamné.» (Mc 16:16) Dieu intervient par la prédication de sa Parole, rendue vivante dans nos cœurs par la puissance du Saint-Esprit. Notre foi aveuglée devient clairvoyante; déformée, la voilà re-formée; défaillante, la voici triomphante. Tout nous est donné par la prédication de la foi: quand «...le témoignage de Christ a été fermement établi en vous... il ne vous manque aucun don...» (1 Co 1:6-7) La foi chrétienne est proposée à tous et l'on apprend à recevoir.

B) Une Parole visible: les sacrements

Quand la Parole nous est prêchée, il ne nous manque rien, rien de plus n'est à entendre, à recevoir et à croire. Mais notre foi est faible, notre cœur partagé, notre intelligence limitée, notre conscience mal assurée. Il importe qu'à plein cœur, pour soutenir et étayer cette foi, nous saisissons pour véridiques, accomplies en Christ, non pour les autres mais pour nous-mêmes, les promesses de notre Dieu. A cet effet, en pédagogue, Dieu confirme sa Parole audible par une Parole visible. Il nous offre les choses spirituelles sous des signes visibles: il ordonne les sacrements.

Est sacrement (du latin: *sacramentum*) le serment prêté par le soldat romain à son incorporation, la promesse solennelle de la bonne foi de son engagement. Est sacrement le jeton qui permettait de contrôler la présence des ouvriers sur un chantier; d'une part, ce jeton garantissait l'engagement des ouvriers de faire le travail accepté et, d'autre part, la promesse du patron de les payer selon son propre engagement. Au temps du Désert, le «méreau» certifiait la religion réformée de son possesseur; il lui donnait le droit de se présenter à la cène, l'assurance d'y être reçu. Les sacrements sont donc des signes matériels représentant des choses spirituelles: conclusion d'un contrat, signe de propriété, gage de sécurité.

A quoi bon ces signes, si je crois savoir et avoir les choses qu'ils figurent? Les paroles de Dieu ne sont-elles pas si sûres et certaines par elles-mêmes qu'elles ne puissent pas trouver ailleurs qu'en elles-mêmes meilleure confirmation? Il est vrai! Mais notre foi est faible, notre conscience chancelante, notre cœur troublé; aussi plaît-il à notre Dieu, pour nous confirmer en elles, de nous démontrer la réalité des choses spirituelles par des signes visibles. Les sacrements n'ont pas d'autres fonctions que celles de la Parole prêchée, à savoir nous offrir et nous présenter Jésus-Christ et, par lui, en lui, tous les trésors de la céleste grâce. Il faut, d'abord, que nous entendions et comprenions la Parole prêchée pour nous faire connaître ce qu'exprime le signe visible. Un tel signe, en effet, a le pouvoir d'affermir notre conscience dans l'assurance du salut.

Les sacrements sont des instruments par lesquels l'Esprit saint veut toucher notre cœur, éclairer notre intelligence et donner la paix à notre conscience. Ils sont et doivent être les piliers de notre foi en la Parole de Dieu, sur lesquels notre foi doit plus encore s'appuyer. Ils sont des miroirs où nous contemplons les richesses de la grâce que Dieu nous dispense en abondance. Par les sacrements, Dieu m'atteste que ses promesses sont authentiques et irrévocables, que je puis en être aussi sûr que de la réalité de l'eau du baptême, du pain et du vin de la cène, que je vois, touche et reçois.

Les sacrements sont les sceaux, les armoiries de Dieu, sa signature, son cachet, qu'il ajoute visiblement et concrètement aux déclarations de sa grâce que nous annonce l'Évangile. Sceaux, cachets, gravure, effigie, armoiries, signatures – telle est la vivante terminologie de Calvin – authentifiant des contrats, conventions et traités. A quoi serviraient-ils si rien n'était écrit? Le sacrement n'est donc pas seulement un signe: il est un gage; il rend – s'il est possible! – plus authentique encore la parole audible des Écritures en faisant d'elles une prédication visible de ce même Évangile pour étayer et confirmer la foi. Les sacrements nous répètent, ressassent et rabâchent – il faut bien le dire – les promesses de grâce de la Parole écrite et prêchée, et nous apportent «comme en une peinture» la réalité de la Parole vivante qu'est le Christ mort et ressuscité pour nous. Le fidèle ne s'arrête pas aux signes extérieurs mais, selon la convention de chaque élément, il élève son âme et son esprit à contempler les plus hauts mystères qui s'y trouvent cachés.

Qu'est donc un sacrement? Pas seulement un signe visible d'une grâce invisible, mais *le* signe de *la* grâce, qu'il soit le baptême ou la cène. Un sacrement est le témoignage extérieur de la bonne volonté de Dieu, le signe visible de ses grâces spirituelles, le sceau apposé sur ses promesses, pour mieux nous convaincre de leur vérité, du don gratuit de son pardon et de sa force vivifiante.

Le sacrement est un signe extérieur par lequel Dieu scelle en nos consciences les promesses de sa bienveillance envers nous, pour soutenir et fortifier la faiblesse de notre foi; et de même – à notre

tour – le signe par lequel nous rendons témoignage devant lui, aussi bien que devant les anges et les hommes, que nous le tenons pour notre Dieu².

La Parole et le sacrement ont l'un et l'autre pour but de conduire notre foi au sacrifice de Jésus-Christ sur la croix comme l'unique fondement de notre salut, avec, d'autre part, l'attestation publique de l'honneur que nous lui portons. Tel est le mystère à chaque célébration. Nous le verrons en traitant de la cène et du baptême.

II. La sainte cène

A) *Les récits de l'institution de la cène et Jean 6:30-65*

En règle générale, les commentaires accordent soit la priorité de l'interprétation, soit l'ancienneté aux quatre récits de Matthieu 26, Marc 14, Luc 22 et de Paul (1 Co 11:23-29). La prédication de l'évangile de Jean sur le pain de vie (6:22-65) serait beaucoup plus tardive; sans doute le fruit d'une tradition élaborée par des communautés liturgiques. Il en résulte des interprétations repliées sur elles-mêmes, sans lignes directrices, du littéralisme au spiritualisme, la communion avec le Christ ne s'opérant qu'au cours de célébrations liturgiques, suggérées par ces quatre premiers récits, sans réussir jamais à honorer leurs particularités respectives qui, loin de s'opposer, se complètent.

De Jean 6:53-54 («Je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang a la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour»), Calvin déclare:

Il n'est point ici parlé de la cène, mais de la communication perpétuelle de la chair du Christ, que nous avons hors l'usage de la cène... Il est certain qu'il traite de la manière perpétuelle et ordinaire de manger la chair du Christ... qui se fait par la foi seulement.

2. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne (IC)*, IV.xiv.1.

Il faut prendre le mot chair au sens de Jean 1:14, 17:

Bien que l'évangéliste touche en bref ce secret inénarrable que le Fils de Dieu a vêtu la nature humaine, néanmoins cette brièveté est merveilleusement claire et facile... Le mot «chair» aussi a une plus grande efficacité pour exprimer l'intention de l'évangéliste que s'il eut dit: «La Parole a été faite homme.» Sous ce mot de «chair», tout l'homme est compris. Le propos est donc clair; c'est que la Parole engendrée de Dieu avant les siècles, et qui résidait de tout temps avec le Père, a été faite homme.

Sa chair est la nôtre; notre humanité est la sienne.

B) Communion perpétuelle ou communion occasionnelle?

«Perpétuelle et ordinaire»: il n'y a pas d'interruption à cette communication perpétuelle et ordinaire, c'est-à-dire habituelle à tout instant de la vie de celui qui croit, chaque jour, à toute heure; cette relation est continuelle et ininterrompue.

La réalité de l'Évangile, en effet, veut que nous distinguions les termes *communiquer-communication*³, qui connotent un sens mystique beaucoup plus accentué, de ceux de *communier-communion*. Pour préciser le (ou les) sens de la cène, Calvin et la *Liturgie* de son temps n'utilisent que les

3. Il n'est pas question de purisme, et voici pourquoi. Calvin pensait en latin lors même qu'il écrivait en français. Aussi ne pouvait-il utiliser que trois de ces termes et non quatre, à savoir *communicare*, *communicatio* et *communio*. «Communier» n'existant pas en latin, *communicare* vaut pour communiquer et communier. Selon Du Cange (auteur d'un célèbre dictionnaire de latin médiéval), *communio* est une création, au X^e siècle, du latin ecclésiastique. Littré nous informe qu'il s'agit là d'une «dérivation ancienne et légitime de *communicare*, la consonne se perdant en pareils cas». Aujourd'hui, le verbe «communier» véhicule un sens subjectif très plat, «être en union spirituelle»; de même «communion»: «une croyance uniforme de plusieurs personnes, qui les unit sous un même chef, dans une même Eglise»; et, en général, «communion de sentiments, d'idées, accord parfait». Dans notre langue ecclésiastique, le sens du verbe «communier» s'est affadi par osmose avec celui de «communion» et a perdu sa spécificité. Nos liturgies le prouvent. Si, comme Littré l'indique, «communiquer a été refait ensuite sur le latin», c'est parce que communier ne reflétait plus – depuis longtemps – le sens qu'il fallait dire et entendre. Voilà la raison pour laquelle Calvin refuse de se servir du terme ecclésiastique «communier» et pourquoi – chez lui – l'emploi si rare de communion est toujours pris dans le sens objectif de «communication» (à l'exception, toutefois, du sens subjectif de la «communion» vécue par les fidèles entre eux).

mots: communication et communiquer, en tant qu'action de communiquer, faire partager, faire participer⁴.

C) Communication quotidienne avec le Christ

Tout ceci est proposé à la foi. La foi reçoit l'Évangile de Dieu dans sa richesse, sans rien excepter, ainsi que le Christ le prêche en Jean 6; seule, la foi est apte à tout recevoir par une communication quotidienne avec lui. La prédication de Jean 6 *précède de beaucoup* l'institution de la cène car, dit Calvin: «C'eût été une chose inepte et hors de propos de traiter de la cène lorsqu'il ne l'avait pas encore instituée.» Jean 6 n'est pas un commentaire de la cène. Jésus s'y place beaucoup «plus haut» (nous le verrons) que les récits de l'institution. Jean 6 est *la Vérité* et *la Vie*; le sacrement subséquent n'en est que la confirmation. Si Jean 6 traite de la communication perpétuelle et quotidienne «que nous avons hors l'usage de la cène», la doctrine qui y est traitée est scellée et confirmée dans la cène. «Christ a voulu que sa sainte cène fût comme un sceau et confirmation de ce sermon. Et c'est la raison pour laquelle saint Jean ne fait nulle mention de la cène.»

Regardons quel banquet notre Seigneur Jésus nous apprête, quand nous venons ouïr sa Parole. Car c'est journallement que nous devons communiquer avec lui, à son sacrifice sur la croix, participer à ses dons, à ses biens, être fait membres de son corps, os de ses os, chair de sa chair.

Nous attachons un grand prix à cette variante canonique d'Ephésiens 5:30, omise par la plupart des traducteurs:

Comme Eve, commente Calvin, a été formée de la substance d'Adam, son mari, afin qu'elle fût comme une partie de celui-ci, nous, afin d'être vrais membres de Christ, nous communiquons à sa substance (à savoir Jésus-Christ avec sa mort et sa résurrection) et, par cette communication, nous sommes assemblés en un

4. Pour saisir l'originalité de ce vocabulaire, il est du plus haut intérêt de noter que, pour justifier l'appartenance de ces deux mots à la langue française, Littré ne produit pour preuve que quatre citations de Calvin, aux sens complémentaires: elles traduisent exactement l'action du Christ de *se* communiquer, la communication de *ses* biens aux fidèles; pour ceux-ci, le fait de communiquer *au* Christ.

même corps. Bref, saint Paul décrit ici notre union avec Christ dont le signe et le gage nous sont donnés dans la sainte cène.

La «communication quotidienne» n'a pas seulement lieu quand nous venons ouïr la Parole (il y avait à Genève tous les jours culte avec prédication, sauf le mercredi consacré à la prière), mais aussi lorsque nous lisons la Bible à la maison, l'écoutons à la radio, lors de notre recueillement personnel, du repas familial. Il existe, en outre, un premier degré de communication quotidienne personnelle du Christ avec tout homme: nul n'en est forclos. Pourquoi? Aux Colossiens, l'apôtre énumère l'incroyable activité créatrice du Christ, dont chaque homme est ici-bas le débiteur: «En lui, tout a été créé dans les cieux et sur la terre... Tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui.» (1:16-17)

Il s'agit là, dit Calvin, «de la pleine description du Christ». C'est là le seul moyen, tant pour comprendre et retenir, que pour rétablir la pure doctrine: placer devant nos yeux le Christ tel qu'il est, avec tous ses biens, afin que sa puissance soit vraiment ressentie. Sachons donc que le Christ est le commencement, le milieu et la fin. C'est de lui que nous recevons toutes choses; hors de lui, il n'y a rien et l'on n'y peut rien trouver. Tout homme reçoit du Christ la vie, la respiration et toutes choses (Ac 17:25). Telle est, d'abord, la communication quotidienne du Christ avec chacun de nous, dans une inlassable et continuelle activité créatrice dont tout homme est le bénéficiaire.

D) Les étapes spirituelles de la célébration de la cène

Sachant ce qu'est un sacrement, comment le communiant perçoit-il ce que la cène lui offre?

i) Une *information*, tout d'abord, sur le sens de ce qu'il voit: le pain et le vin. Ces signes visibles sont ceux de la grâce salvatrice dans sa totalité, acquise par l'offrande de la chair et du sang du Christ, nourriture et breuvage spirituels pour le salut de quiconque croit. Ils en sont la représentation,

l'illustration: un miroir qui offre à notre foi la personne même du Christ. Ces signes sont notre mémoire. Le pain et le vin représentent, montrent, figurent et signifient. Le fidèle reçoit une authentique information. Il se dit: «Aussi vrai..., aussi vrai... Aussi vrai que, dans la cène, ce pain rompu m'est donné, à moi personnellement, aussi vrai Christ a donné son corps pour moi. Aussi vrai que cette coupe m'est offerte, aussi vrai Christ a répandu son sang pour moi.» (Cf. Lc 22:19-20)

Le Père céleste nous donne en la cène un miroir auquel nous contemplons notre Seigneur Jésus: crucifié pour abolir nos fautes et nos offenses; ressuscité pour nous délivrer de la corruption et de la mort; nous rétablissant en l'immortalité céleste. (...) Il est bien vrai, nous l'avons vu, que cette même grâce nous est offerte par l'Evangile; toutefois, parce qu'en la cène nous en avons plus ample certitude et pleine jouissance, c'est à bon droit que nous reconnaissons qu'un tel fruit nous en revient.

Aussi vrai..., aussi vrai: une vive mémorisation.

ii) Une *confirmation* aussi. De même que le pain et le vin de nos repas nourrissent et désaltèrent, de même le pain et le vin de la cène confirment chaque croyant dans la foi que Dieu veille, jusqu'à son total accomplissement, à l'exécution de sa promesse, de son alliance. Dieu atteste le Testament de sa grâce. Qui reçoit le pain et le vin est, de ce fait, fortifié dans sa foi, consolé, revigoré, ragaillardé. Nous avons en la cène, et l'alliance, et le gage qui en est la confirmation. A l'aussi vrai..., aussi vrai... s'ajoute à présent: de même que..., de même.

Nous l'avons vu, le thème de la paix de nos consciences et de leur liberté est capital dans la pensée réformée. Il va de pair avec celui de la gloire de Dieu, manifestée dans toutes ses œuvres, et de l'honneur que nous rendons à Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, dans la connaissance et la reconnaissance de ses œuvres merveilleuses. Le labeur du Dieu Créateur et Sauveur n'est conçu, accompli et poursuivi que dans un but unique: nous doter d'une conscience libre

au point, dit Calvin, que nous puissions lever la tête, et invoquer Dieu avec une entière confiance qu'il nous tiendra pour ses

enfants. Pour profiter de la cène, il nous suffit de recevoir avec foi la grâce qui nous y est présentée, car cette grâce ne réside pas au sacrement (à savoir le pain et le vin), mais nous renvoie à la croix de Jésus-Christ, d'où elle procède.

Information, confirmation, assurance de notre conscience ne sont imputables ni au pain ni au vin, mais à l'action du Seigneur «qui s'aide des sacrements comme d'instruments inférieurs, selon que bon lui semble, sans que la vertu de son Esprit en souffre aucune diminution».

Quant à nous appliquer le mérite de la mort du Christ, afin que nous en sentions le fruit, dit Calvin dans son *Petit traité de la sainte cène*, cela se fait quand nous recevons le message de l'Evangile, ainsi qu'il nous est attesté dans la prédication des ministres... et scellé par les sacrements.

Car les sacrements ne prennent leur efficacité que dans la Parole intelligiblement prêchée.

E) Le Christ signe et confirme

«En Christ, dit Paul, vous aussi, après avoir entendu la parole de vérité, l'Evangile de votre salut, en lui, vous avez cru et vous avez été scellés du Saint-Esprit qui avait été promis et qui constitue le gage de notre héritage...» (Ep 1:13-14), serment dont le Christ se porte garant envers chacun de nous. Le pain et le vin de la cène sont les gages de ce serment et de la fidélité de celui qui l'a prononcé, à savoir que le fruit de la mort et de la passion de Christ nous est imputé à justice «tout comme si nous l'avions soufferte en nos propres personnes», et que chacun de nous puisse dire: «Puisque je suis uni à son Fils unique, Dieu me regarde pour son enfant.»

La vérité est nécessairement jointe aux signes. Prêchant sur 1 Corinthiens 11, Calvin s'écrit:

La cène est un vrai et sûr témoignage que Jésus-Christ accomplit en nous ce qu'il nous y figure. Nous ne venons point à la cène pour y spéculer sur le néant, mais pour y recevoir véritablement tout ce qui nous y est attesté.

III. La communication du Christ avec les siens

Dans la première partie, nous avons dégagé deux lignes de réflexion concernant notre participation à la cène: «Aussi vrai..., aussi vrai», «De même que..., de même...» Aussi vrai que, dans la cène, le pain rompu m'est donné, à moi personnellement, aussi vrai Christ a donné son corps pour moi. Aussi vrai que cette coupe m'est offerte, aussi vrai Christ a répandu son sang pour moi.

A) L'information

De même que le pain me nourrit chaque jour, me soutient et me conserve la vie, de même le corps du Christ est la nourriture quotidienne qui maintient et conserve ma vie spirituelle. De même que le vin réconforte et réjouit, de même le sang du Christ me fortifie spirituellement, me stimule et me ragaillardit. Le Christ s'est engagé à me donner son corps et son sang pour nourriture et pour boisson: je vis donc de son corps et de son sang. Telle est la confirmation.

Dans son *Petit traité de la sainte cène*, Calvin résume comment le Christ signe et confirme la vérité du sacrement:

L'efficacité de la cène est de nous confirmer la réconciliation que nous avons avec Dieu par la mort et la Passion de Jésus-Christ; la purification de nos âmes que nous avons en l'effusion de son sang; la justice que nous avons en son obéissance; bref l'espérance du salut que nous avons en tout ce qu'il a fait pour nous.

A la sainte table, pensons d'abord: aussi vrai que..., aussi vrai; puis, de même que..., de même...; alors, nous méditerons avec intelligence comment le Christ se communique lui-même à nous. Portons notre attention sur la réalité de cette communication réciproque du Christ avec les siens. Nous franchissons ici le seuil d'une réflexion que ni les concepts ni l'intellect ne peuvent embrasser; si nous frôlons le mystère, ce sera moins par réflexion que par adoration.

Information, confirmation, mais aussi, mais enfin, une communication réciproque d'esprit, d'âme et de corps. Dans la prédication que nous rapporte l'évangéliste Jean, au sixième

me chapitre, le Christ est le vivant qui s'offre, se communique à nous, d'esprit, d'âme et de corps, afin qu'à notre tour nous communiquions nous-mêmes avec lui, d'esprit, d'âme et de corps. Aussi, le pain et le vin de la cène nous servent-ils d'échelle de communication réciproque, comme celle des anges montant et descendant sur l'échelle de Jacob. La communication que nous avons au corps du Christ nous est ainsi visiblement montrée.

Nous ne communiquons pas seulement «en esprit» avec l'Esprit du Seigneur; nous participons à sa personne, participation à laquelle il nous invite en vue d'une union, d'une conjonction, d'une incorporation, dont le but ultime – le terme est étonnant! – est une conformation à sa personne, expression que le réformateur emploie en prêchant sur 1 Corinthiens 11:20-23, et dans son *Petit traité*: «Christ scelle une telle participation par le mystère de la cène, et même y accomplit au-dedans ce qu'il signifie au-dehors.»⁵

Ce n'est pas par inadvertance que Calvin établit ici une différence entre la communication du Christ par l'Évangile lu, prêché et médité, et cette même communication par le sacrement de la cène:

Bien que Jésus-Christ nous soit vraiment communiqué... par l'Évangile, ce n'est toutefois qu'en partie et non pas pleinement. (*Catéchisme*, question 52.)

«Vraiment», d'une part; «en partie», de l'autre.

i) Que nous lisions la Parole ou que nous l'entendions prêcher, nous sommes distraits, durs de cœur... Notre lecture, notre écoute sont partielles et imparfaites.

ii) Il est nécessaire que le geste soit joint à la Parole. A sa Parole parlée, le Seigneur ajoute sa Parole en acte. A la Parole audible, la Parole visible du pain rompu, du vin versé. Leur présentation, leur manducation par les fidèles assemblés, accompagnés des gestes liturgiques appropriés. La Parole parlée est ainsi gestuellement confirmée et scellée.

iii) La cène incline notre intelligence et nos cœurs à une

5. ICIV.xvii, texte de 1551.

appropriation globale de la Parole. Nous ne recevons que par «bribes» la Parole parlée. La Parole en acte nous présente un résumé magistral, direct, instantané. Elle nous remémore et confirme en un clin d'œil l'Évangile du Christ: il est le pain vivant qui descend du ciel, donné pour ma propre vie; sa chair est vraiment ma nourriture et son sang mon breuvage.

iv) La Parole prêchée s'adresse collectivement à l'assemblée, la Parole en acte, en cet instant, s'adresse à moi, personnellement: l'impact est imparable.

Dès lors, quiconque prend le pain et boit le vin doit se faire l'intime conviction que tout lui est offert, à lui, personnellement, à ce moment-là, que tout lui sera donné demain et jusque dans la vie éternelle: *tout*, dans une communion réciproque avec son Seigneur.

B) L'agent de la communication

«Aussi vrai que..., aussi vrai...», «De même que..., de même...» ne sont pas des raisonnements intellectuels pour nous appliquer des recettes de conviction, «en pensant au Christ»! La vérité est conjointe à la Parole et à ses signes. Quand Jésus annonce «Je donne, je donnerai», il ne limite ni l'occasion ni la durée du don de sa vie pour le monde et les siens, ses brebis une à une appelées et chéries. Chaque jour est l'aujourd'hui de ce don: sa chair, son sang, son humanité. Jésus ressuscité, immortel, continue de se donner, de communiquer sa vie, source de toute vie. «Prenez, partagez; mangez, buvez...» Le Christ commande aux siens de prendre; c'est donc lui seul qui offre. Il m'offre le pain; je le prends de sa main. L'effet est lié à la promesse. «Le Christ se communique... car en donnant le pain et le vin, il baille donc vraiment son corps avec le pain et avec le calice, son sang.» (*Liturgie* de 1545) Sur 1 Corinthiens 11, texte de 1545, Calvin prêche:

Il se donne à nous... Il veut que tout ce qu'il a soit nôtre, qu'il y ait communauté entre nous comme entre la tête et les membres, comme entre la racine de l'arbre et les branches qui en sortent.

L'exhortation de la *Liturgie* précise que «tout ce qu'il a est

nôtre». La cène est sa distribution de biens et de richesses. Déjà «repus» de la Parole entendue, la cène nous apporte le témoignage plus familier encore de la Parole en acte: que notre Seigneur se donne et se communique «afin que nous demeurions et vivions amplement en lui; et qu'il vive et demeure plus amplement en nous». La communication avec le Christ est réciproque: mutuelle et partagée, elle se fait dans les deux sens.

Comment cette communication s'opère-t-elle? N'a-t-il pas dit: «Faites ceci comme mon mémorial» (Lc 22:19)? Un mémorial ne rappelle-t-il pas le souvenir d'un événement passé, d'une personne qui n'est plus parmi nous? Certes! Mais la résurrection et l'élévation du corps du Christ sont une réalité, manifestée aux disciples, proclamée par les évangélistes et les apôtres, enseignée par le Saint-Esprit. «Puisqu'il a été élevé en haut à vue d'œil... nous concluons sûrement qu'il a maintenant son domicile au ciel», dit Calvin. Bien trop curieux, qui demanderait: «Où?» «Moyennant que nous croyions qu'il est au ciel, c'est assez», dit-il.

L'élévation du corps du Christ est et restera une réalité jusqu'à son retour, en raison de la nature immuable de son humanité que nous confessons⁶.

Pourquoi était-il avantageux qu'il s'en aille? (Jn 16:7) Parce que, alors, commencera le règne du Saint-Esprit qui le glorifiera. Mais voici nos questions: comment la communication du Christ avec les siens peut-elle se faire? Comment son corps, qui est au ciel, peut-il nous être donné ici-bas? Dans ses célèbres prédications sur I Corinthiens 11, Calvin répond:

Le Christ se communique à nous par une action secrète du Saint-Esprit, laquelle peut non seulement assembler mais conjoindre et unir ensemble les choses séparées et bien éloignées par la distance des lieux... Ainsi, nous recevons le Christ demeurant au ciel... L'Esprit de Dieu est le lien de cette participation.

Comme lors de la «Parole parlée» et avec elle, l'Esprit

6. *Confession de La Rochelle*, article XV.

saint est le lien entre «le Christ demeurant au ciel» et chacun de nous. Son action s'exerce d'abord «de haut en bas»: il se donne; mais tout autant de «bas en haut»: il nous réclame. Efforçons-nous donc de toute notre énergie de monter au ciel et de parvenir là où il nous appelle et nous convie. Pour nous, «monter au ciel» signifie d'abord «partir d'en bas», de ce pain et de ce vin, signes de la mort du Christ sur la croix, cette croix qui nous est «une échelle pour monter au ciel». La considération de la croix nous conduit au ciel, afin que, par ce moyen, la mort et la restauration de la vie aillent de pair.

Il ne nous faut pas estimer que notre Seigneur seulement nous avertisse, incite et enflamme nos cœurs par le signe extérieur: car le principal est qu'il besogne en nous intérieurement par son Saint-Esprit, afin que son ordonnance porte ses fruits, à savoir qu'il a destiné ces signes pour être comme un instrument par lequel il veut faire son œuvre en nous.

L'action du Christ, par son Esprit, se joint aux signes visibles. Nous sommes «élevés en haut» bien plus que nous n'y montons nous-mêmes.

Ainsi la communication du Christ nous assure que nous recevons le fruit de sa mort et de sa Passion, que nous sommes faits participants de la rédemption, et que le bienfait de son sacrifice nous est appliqué. Nous sommes spirituellement nourris quant à nos âmes aussi certainement que les aliments périssables nous soutiennent ici-bas.

Communication, réception, participation s'entretiennent comme les doigts de la main. «Nous confessons – dit le *Petit traité* – qu'en recevant avec foi le sacrement, selon l'ordonnance du Seigneur, nous sommes vraiment faits participants de la propre substance du corps et du sang de Jésus-Christ.»

C) L'incorporation

La mystique calviniste va encore plus loin: la participation conduit à l'«incorporation» mutuelle par un «échange admirable»⁷. Cette incorporation, à son tour, conduit à une «com-

7. IC, IV.XVII.2; et les *Sermons* et *Commentaires* sur I Corinthiens 11.

munauté» avec le Christ.

Nous sommes incorporés en Christ pour être ses membres; Dieu nous a unis ensemble au point que nous n'avons rien de séparé: il est fait une même substance avec nous. Christ veut avoir une vie commune avec nous. Nous trouvons donc en lui toute plénitude et perfection de vie. Il promet à ses disciples une gloire commune avec lui.

Ultime échelon dont nous devrions déployer, épanouir le sens. Cette communauté de vie conduit à ce que nous soyons «faits conformes à sa pureté et à son innocence», afin que «tout ce qu'il a nous soit commun».

Communication, réception, participation, incorporation, communauté de vie, conformation au Christ! Nous sommes comblés. Que pourrions-nous mendier ailleurs? «Il s'est donné à nous au point que maintenant nous sommes assurés d'être héritiers de sa gloire.» En lui, «nous avons tout notre repos». Des consciences libres, affranchies de tout doute, d'entière conviction, au point que, parvenus au sommet de notre «échelle», c'est-à-dire au ciel, il soit question pour nous «de justifier Jésus-Christ», c'est-à-dire d'approuver sa doctrine, de déclarer qu'elle est la vérité certaine et infaillible, que nous en soyons convaincus au point de ne plus jamais la révoquer en doute; autrement dit, que notre acquiescement soit total.

Ainsi le pécheur justifié justifie son Seigneur.

IV. Le baptême

«Apprenez à ne pas aller au-delà de ce qui est écrit», dit Calvin. Ce qui signifie aussi: «Apprenons à ne pas rester en deçà de ce qui est écrit.»

Un exemple célèbre illustre cet aphorisme: celui de l'«alliance» qui apparaît dans les paroles d'institution de la sainte cène. Après avoir rendu grâces, le Christ donne la coupe à ses disciples en disant: «Buvez-en tous, car ceci est mon sang, le sang de l'alliance, qui est répandu pour beaucoup, pour le pardon des péchés.» (Mt 26:27-28) En Marc (14:24), le Christ dit de même: «Ceci est mon sang, le sang

de l'alliance, etc.» En revanche, en Luc 22:20: «Il leur donna la coupe en disant: Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, etc.», déclaration que Paul reprend mot pour mot en 1 Corinthiens 11:25.

Voici donc deux binômes: deux fois l'alliance sans qualificatif; deux fois dite nouvelle. Ce fait intrigua quelques copistes qui – théologiens irréfléchis – pensèrent bien faire en ajoutant l'adjectif «nouvelle», dans Matthieu et dans Marc. Sans doute pensaient-ils que cette omission dépréciait le sacrifice du Christ sur la croix et que l'alliance «dans le sang du Christ » suppléait ou s'opposait à toute autre forme d'alliance, notamment celle de l'Ancien Testament.

Au contraire, le Nouveau Testament nous présente la «nouvelle» alliance comme l'accomplissement par le Christ de l'alliance offerte dans l'Ancien Testament. En effet, la Bible nous «révèle la préexistence du Fils de Dieu, appelé Christ, l'Ange de l'Eternel, le Rocher spirituel; Jean nous le présente comme «l'Agneau immolé dès la fondation du monde» (Ap 13:8), un texte qui ne supporte – quoi qu'on en ait – aucune autre traduction. Il est la clé de la révélation et de la compréhension des Saintes Ecritures, des alliances de l'Ancien Testament, de ses signes, symboles et sacrements, sans restreindre, amoindrir ou limiter la portée des paroles de l'institution.

L'arbre de vie du jardin d'Eden est le témoignage visible que nous avons en lui «la vie, le mouvement et l'être» (Ac 17:28), l'arbre de vie que nous retrouvons dans le paradis de Dieu, apporte leur guérison aux nations, auquel n'ont droit que ceux qui lavent leurs robes dans le sang de l'Agneau (Ap 2:7, 22:2 et 13).

Ainsi, l'Agneau et son sang embrassent d'une immense accolade la totalité de l'histoire dès la fondation du monde, du paradis terrestre au paradis céleste.

Le septième jour de la semaine doit être célébré comme un mémorial de l'œuvre divine passée, présente et future, celle du Christ, car toutes choses ne subsistent qu'en lui (Ga 1:15-17). Avec Noé et sa postérité, avec toutes les créatures

de la terre, Dieu établit une alliance universelle, jusqu'à la fin des temps, attestée par le sacrement de l'arc-en-ciel. «Voilà, dit-il, le signe de l'alliance que j'ai établie entre moi et toutes les créatures qui sont sur la terre.» (Cf. Gn 9:8-17) Ainsi, Dieu a fait alliance avec toutes les générations futures, humaines et animales, jusqu'à la fin des temps. C'est, au sens large, une «avant-première» du baptême. Tous les hommes sont appelés à saisir cette promesse par la foi et, comme Noé et les siens, à être absolument certains que cette terre leur sera habitable jusqu'à ce qu'ils parviennent à la cité céleste.

Nous voici à l'alliance – nous l'appelons alliance de grâce – que Dieu scelle avec Abraham; nous la retrouvons à la base du baptême chrétien. Remarquons le *crescendo* des promesses de Dieu (Gn 12:1-3; 13:14-17; 15:1-6, 18; 17:1-8): une alliance territoriale, d'abord; puis une alliance familiale; une alliance internationale, enfin. Pour couronnement, la promesse centrale: «J'établirai mon alliance avec toi et ta descendance après toi, dans toutes leurs générations: ce sera une alliance perpétuelle, en vertu de laquelle je serai ton Dieu et celui de tes descendants après toi... Je serai leur Dieu.» (Gn 17:7-8) Aux termes de cette alliance, Dieu ajoute le sceau de l'authenticité: le sacrement de la circoncision. «Tel sera, dit-il, le signe de l'alliance entre moi et vous.» Tout mâle, né dans une famille, quelle que soit sa nationalité, fils d'un serviteur, acquis à prix d'argent ou émigré, sera circoncis: «Ce sera dans votre chair le signe de mon alliance perpétuelle avec vous. Mais celui qui refuse la circoncision ne sera pas admis comme membre du peuple de l'alliance.» (Gn 17:13-14) Dieu adopte pour ses enfants l'homme libre avec l'esclave, sans avoir égard aux personnes. «Car les païens sont aussi recueillis en Christ et sont insérés par la foi au corps d'Abram, afin qu'ils aient place parmi les enfants légitimes.» En croyant à la promesse, «Abram, en effet, n'a point espéré une postérité commune ou vulgaire, mais celle en laquelle le monde entier devait être béni».

Enfin, Dieu institue la Pâque (Ex 12 et 13), sacrement de

l'agneau, de la protection de la mort, de la délivrance et de la liberté: «sainte cérémonie», «fête en l'honneur de l'Eternel», le sang répandu rappelant d'abord les péchés commis, mais aussi signe d'expiation et de pardon. Chacun devait ainsi comprendre ce que l'Eternel avait fait en sa faveur, pour lui personnellement: la Pâque, l'agneau immolé en étaient le mémorial (Ex 13:3, 8-10). «Voici, dit Moïse, le sang de l'alliance que l'Eternel a conclue avec vous, conformément à toutes ses promesses.» (Ex 24:8) Voilà à quoi pense le Christ lorsqu'il prend du pain, le rompt, le donne et dit: «Prenez et mangez, ceci est mon corps... ceci est mon sang, le sang de l'alliance qui est répandu pour beaucoup d'hommes, pour la rémission des péchés.» (Mt 26:26-28 et Mc 14:22-24)

L'apôtre Paul jette une vive lumière sur la religion des pères dans l'alliance de grâce:

Frères, je ne veux pas que vous l'ignoriez; nos pères ont tous été sous la nuée, ils ont tous passé au travers de la mer, ils ont tous été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer, ils ont tous mangé le même aliment spirituel et ils ont tous bu le même breuvage spirituel, car ils buvaient à un rocher spirituel qui les suivait, et ce rocher était le Christ. (1 Co 10:1-4)

Nos pères devaient regarder au Christ pour participer à ses grâces.

Elle est remarquable la complémentarité des quatre récits de l'institution de la cène et la continuité historique du plan de la grâce divine et de l'alliance, d'abord scellée par divers signes, symboles et sacrements sanglants, le Christ accomplissant, au temps marqué, les promesses de cette alliance. Au prix de son propre sang, il en élargit les perspectives jusqu'à la venue du Royaume, non seulement pour nous, les hommes, mais pour «la création tout entière» (Rm 8:18-23). Le baptême ordonné par le Christ (Mt 28:19) est le sacrement de l'alliance de grâce; par sa foi, le baptisé devient l'héritier de Dieu, le cohéritier du Christ (Rm 9:17). Telle est la parenté entre le baptême et la cène, les deux vantaux d'un même diptyque: celui de la promesse, allant de la création originelle jusqu'à son accomplissement final, et celui de

notre participation en Christ, partageant avec lui l'héritage de Dieu.

Ainsi, une théologie du baptême dépend d'une théologie de la cène, comme le Nouveau Testament dépend de l'Ancien, l'un et l'autre dispensateurs de la même alliance présentée sous deux aspects complémentaires successifs. Les noms des sacrements de l'Ancien et du Nouveau Testament étant employés d'une manière interchangeable.

Par sa mort sur la croix, le Christ a aussi racheté les transgressions commises sous la première alliance de grâce, afin que ceux qui sont appelés reçoivent l'héritage éternel qui leur a été promis (Hé 9:15). En réalité, il n'y a qu'un seul et même Testament administré sous deux alliances successives: la première, scellée par le sang de l'animal, figurait et promettait le sang du Christ, le Fils unique, l'Agneau immolé dès la fondation du monde, qui scellerait le Nouveau Testament, l'alliance nouvelle, par lequel nous héritons personnellement, avec toute la création, du paradis terrestre au paradis céleste, de tout ce que ce sang nous a acquis.

Le baptême nous est proposé par Dieu pour être le signe et la marque de notre purification.

Le baptême, dit Calvin, nous est envoyé par Dieu comme une lettre patente signée et scellée par laquelle il nous mande, confirme et assure que tous nos péchés nous sont tellement remis, couverts, abolis et effacés qu'ils ne viendront *plus jamais* à être regardés de lui, ne seront *jamais* remis en sa mémoire, et ne nous seront *jamais* imputés par lui. Car il veut que tous ceux qui auront cru soient baptisés pour la rémission de leurs péchés... Ce qui est le principal au baptême, c'est que nous devons le prendre avec cette promesse que tous ceux qui auront cru et seront baptisés auront le salut. (Mc 16:16)⁸

Nous l'avons remarqué, quels que soient la promesse ou l'alliance, le signe ou sacrement, Dieu est toujours le testateur: il ordonne d'une manière unilatérale et souveraine. Il dit *Moi...*, puis il dit *toi*. Lui seul formule les promesses, décide de ses dons et des conditions de leur efficacité, à

8. IC, IV.xv.1.

savoir l'invitation à croire, proposée à tout homme, et l'ordre de recevoir par une foi qu'affermissent signes et sacrements. Dieu offre et donne; nous, en croyant, nous recevons. Nous avons donc à recevoir le baptême comme nous recevons la cène. Dans le Nouveau Testament, les textes se référant au baptême sont – quant à celui qui le reçoit – tous exprimés au passif. «Qu'est-ce qui empêche que je sois baptisé?» demande l'eunuque à Philippe. «Si tu crois de tout ton cœur, cela est possible.» (Ac 8:36-37) Voilà ce que Calvin, tant pour la cène que pour le baptême, appelle «un acte passif... parce que Dieu fait tout et seulement nous recevons»⁹.

Aussi est-ce un signe de notre nature pécheresse de vouloir «en rajouter du nôtre», imposer au candidat au baptême d'autres conditions que la foi seule. La tentation est si forte qu'à propos d'un mot difficile, la quasi-unanimité des traducteurs oublie la réalité, le caractère absolu et gratuit de notre pardon en Jésus-Christ; ils imposent alors au baptisé «un acte actif», en contradiction avec l'enseignement constant du Nouveau Testament.

Il s'agit de la déclaration de l'apôtre Pierre: «Le baptême qui maintenant nous sauve... consiste dans l'*épérôtéma* (l'attestation) d'une bonne conscience devant Dieu, à cause de la résurrection de Jésus-Christ qui, étant monté au ciel, est à la droite de Dieu.» (1 P 3:21-22) Ce mot grec n'apparaît qu'ici dans le Nouveau Testament. Dans son dictionnaire, A. Bailly donne le sens de «promesse solennelle» ou «stipulation». Faute d'une saine théologie, ces traducteurs n'en comprennent pas l'admirable profondeur, ni ce prodigieux sommet de la foi auquel l'apôtre nous convie.

Nombre de versions portent «la demande à Dieu d'une bonne conscience». Pourquoi le baptisé aurait-il à «demander», pour un futur plus ou moins lointain, ce que Dieu lui offre à l'instant même, avec sa signature, et lui ordonne de recevoir? D'autres traduisent «l'interrogation d'une bonne conscience envers Dieu»; et voilà déclenché le registre subjectif du scrupule, de l'introspection qui mènent à la névro-

9. *JC*, IV.xvi.26.

se «chrétienne», le baptisé ne pouvant jamais se décerner un satisfecit de bonne conscience! D'autres comprennent «l'engagement d'une bonne conscience devant Dieu». Le terme d'«engagement», nous dit-on, serait attesté par des documents profanes; mais peut-on évoquer des textes du VI^e siècle pour déterminer le sens biblique d'un mot? L'idée d'«engagement» n'apparaît nulle part dans le Nouveau Testament, mais encombre pourtant les liturgies du baptême et de la confirmation. Pourrions-nous jamais être sauvés *par* un engagement envers Dieu?

Ce mot grec doit être traduit par «attestation». Il est question d'une attestation de Dieu, prise objectivement, conséquence de son propre engagement envers le baptisé. Dieu lui-même – de son point de vue à lui, Dieu – impute objectivement une bonne conscience au croyant. C'est lui qui atteste, qui témoigne au cœur du baptisé d'une réalité accomplie. Il considère comme bonne, à ses yeux, la conscience du pécheur pardonné. Engagement, demande, interrogation sont des actes de Dieu en faveur du baptisé, grâce au plein pardon accordé une fois pour toutes, pour autant que la foi demeure. Dieu ne gardera jamais plus dans sa mémoire les péchés pardonnés; notre conscience est purifiée, libérée. Si pécheur que je sois, ma conscience est devenue «bonne» pour Dieu. Lisant Pierre dans le contexte des déclarations du Christ et des apôtres sur la gratuité de notre salut, selon l'analogie de la foi, Calvin en comprend le sens naturel; sa définition le prouve. Le baptême qui nous sauve consiste dans la foi à la promesse solennelle de Dieu, à la stipulation par Dieu, à l'attestation par Dieu, à l'imputation par Dieu, de notre bonne conscience à ses yeux, si, par la foi, nous adhérons à la vérité et recevons les fruits du baptême. N'est-ce pas là, une fois encore, notre thème fondamental: conscience et liberté?

V. L'administration des sacrements

A) La sainte cène

Nos deux sacrements présentent Jésus-Christ: «Car le baptême nous rend témoignage que nous sommes purifiés et lavés, et la cène que nous sommes rachetés. En l'eau est figurée l'absolution; au sang la satisfaction.»

Ce que Christ va «accomplir» et «parfaire» en donnant vie à l'union spirituelle des siens, c'est d'abord la confession de foi et l'action de grâces.

Nous confessons donc notre foi, publiquement et tous ensemble, d'une seule et même voix, à savoir que «la mort de Jésus-Christ est notre vie». L'annonce de la mort du Seigneur, faite par toute l'assemblée, n'est pas la somme des proclamations individuelles; elle est celle du corps du Christ dont chaque croyant est un membre. «Nous ne sommes pas seulement une communauté civile, dit Calvin; mais étant insérés au corps du Christ, nous sommes vraiment membres les uns des autres.»¹⁰ Dès lors, cette annonce fortifie chacun dans sa foi personnelle et contribue à «sceller dans sa conscience la puissance et les bienfaits de la mort du Christ». Elle est *eucharistie*, action de grâce, reconnaissance vivante; nous annonçons devant les hommes ce que nous sentons au-dedans devant Dieu pour que ceux-ci lui donnent aussi une même gloire.

La cène n'est jamais célébrée sans que la Parole de Dieu y soit proclamée. «Il faut que la Parole vienne en avant... par laquelle les sacrements sont consacrés; une prédication vive, qui édifie ceux qui l'entendent, qui entre en leurs entendements, qui soit imprimée dans leurs cœurs, qui leur apporte son efficacité en accomplissant ce qu'elle promet.» Calvin souhaitait une célébration de la cène chaque dimanche, ce à quoi le «magistrat» n'a jamais consenti.

Quant aux dispositions pratiques, elles doivent rester

10. J. Calvin, *Commentaires* sur 1 Co 10:27.

libres. Gardons-nous d'«enrouiller» la cène par des inventions humaines.

Quant à la façon extérieure, que les fidèles prennent en la main le pain, ou ne le prennent pas, qu'ils le partagent entre eux ou que chacun mange ce qui lui aura été donné, qu'ils rendent la coupe en la main du ministre ou qu'ils la présentent à leur voisin, que le pain soit fait avec levain ou sans levain, que le vin soit rouge ou blanc, cela n'a pas la moindre importance¹¹.

Dans le récit de l'institution de la cène, Paul commence par le second signe (1 Co 10:16). Il l'appelle «la coupe de bénédiction», parce qu'elle est destinée, dit Calvin à la «consécration mystique».

«Bénir la coupe signifie la consacrer à cet usage, qu'elle nous soit un signe du sang du Seigneur... Que l'usage des dons de Dieu nous soit pur, et qu'il tourne à la gloire de Celui qui en est l'auteur et à notre profit. Mais le but de la bénédiction mystique en la cène, c'est que le vin soit... dédié à la nourriture spirituelle de l'âme, en tant qu'il est fait signe du sang du Christ.»

Quant aux paroles: «Cette coupe est la nouvelle alliance en mon sang, qui est répandu pour vous...», nous sommes conduits au sacrifice de la mort du Christ sans la mémoire duquel on ne saurait jamais célébrer la cène... Ainsi donc, quand nous venons à cette sainte table, que non seulement il nous souvienne en général que le monde a été racheté par le sang de Christ, mais que chacun pour son compte considère que la purification de ses péchés a été faite.

Le fidèle qui s'apprête à communier doit «s'éprouver lui-même», comme le recommande saint Paul, en se posant quelques questions (1 Co 11:28) sur son amour pour Christ, sa profession de foi, sa charité envers ses frères, sa communication avec eux, son désir de les aider et de les soulager, etc. Il ne s'agit pourtant pas de torturer notre conscience par mille questions, ni de nous attribuer un brevet de trompeuse dignité. La seule vraie dignité que nous puissions apporter à Dieu est celle-ci: «Je t'offre mon indignité, afin que par ta miséricorde tu me fasses digne de toi; je suis confus en moi-

11. *IC*, IV.xvii.43.

même, afin d'être consolé en toi; je m'humilie, afin d'être élevé en toi; je m'accuse moi-même, afin que tu me justifies; je suis mort à moi-même, afin d'être vivifié par toi. Et comme il nous fait tous un en lui, que mon souhait soit qu'une même volonté, un même cœur, un même langage soient en nous tous.»

La cène n'est pas une cérémonie à laquelle chacun participerait pour son propre compte. Le Christ a dit: «Prenez ceci, et partagez-le entre vous...» (Lc 22:17; Mt 26:26).

Ainsi les chrétiens assemblés au nom de Jésus-Christ participent *ensemble* au sacrement; ils prennent *ensemble* le pain et le vin; ils le reçoivent *ensemble* pour témoigner qu'ils sont tous unis au Christ... L'étant, ils le sont donc aussi chacun avec les autres, l'un des membres de son corps, et entretiennent chacun une communication mutuelle entre tous.

Les fidèles sont assemblés et unis par le sang du Christ pour former un seul corps (1 Co 10:27), du seul fait qu'ils participent au même pain: «Car il nous faut d'abord être – par manière de dire – incorporés au Christ si nous voulons être unis entre nous.» Saint Paul emploie le terme de communion (1 Co 10:16) qui désigne ici l'union spirituelle qui existe entre le Christ et les fidèles: verticalement et horizontalement, dirait-on aujourd'hui.

Nous aurons beaucoup profité au sacrement de la cène, si cette connaissance est gravée et imprimée dans nos cœurs:

- Que nul des frères ne peut être de nous méprisé, rejeté, violé, blessé ou en aucune manière offensé, que semblablement nous ne blessions, méprisions ou offensions en lui Jésus-Christ, et le violions par nos injures;
- que nous ne pouvons avoir discorde ni division avec nos frères, que nous ne discordions et soyons divisés de Jésus-Christ;
- que Jésus-Christ ne peut être aimé de nous, que nous ne l'aimions en nos frères;
- que telle sollicitude et soin que nous avons de notre propre corps, nous le devons avoir aussi de nos frères, qui sont membres de notre corps;
- que comme nulle partie de notre corps ne peut souffrir aucune douleur que le sentiment n'en soit répandu en toutes les autres, aussi nous ne devons endurer que notre frère soit affligé de

quelque mal, dont nous ne portions pareillement notre part par compassion¹².

B) Le baptême

Le baptême est l'un des privilèges essentiels de l'alliance de grâce. Il se fonde sur la promesse solennelle de Dieu à Abraham, le père des croyants: «J'établirai mon alliance avec toi et ta descendance après toi, dans toutes leurs générations: ce sera une alliance perpétuelle, en vertu de laquelle je serai ton Dieu et celui de tes descendants après toi.» (Gn 17:7) «J'use de bienveillance jusqu'à mille générations envers ceux qui m'aiment et gardent mes commandements.» (Ex 20:6) Cette promesse illumine tout l'Ancien Testament. «L'Eternel, ton Dieu, circoncirca ton cœur et le cœur de ta descendance pour que tu aimes l'Eternel ton Dieu, de tout ton cœur et de toute ton âme afin que tu vives.» (Dt 30:6) «Je répandrai mon Esprit sur ta descendance et ma bénédiction sur ta progéniture.» (Es 44:3; cf. Jr 31:31-34; 32:39-40) Souvenons-nous de la manière dont le Christ parle de la foi des petits enfants (Mt 18:1-8), de la proclamation de Pierre à la Pentecôte: «La promesse est pour vous, pour vos enfants...» (Ac 2:39)

Dieu veut être aimé et servi non seulement par des individus mais aussi par des familles. Un croyant ne peut imaginer que Dieu n'offrira pas sa grâce à ses enfants; qu'autour de la table de famille, trois sont élus et deux rejetés. Même ceux qui – théoriquement – l'affirment, s'ils savent ce qu'est la grâce, ne peuvent tolérer intérieurement une telle situation. Ils croient à l'alliance. Apparaissent alors des cérémonies de substitution: présentation ou bénédiction. «Baptêmes secs» ou des «présentations mouillées».

En cas de ménage mixte pagano-chrétien, Dieu dans sa bonté concentre toutes ses promesses sur l'époux croyant et sa postérité. «Vos enfants sont saints», dit l'apôtre (1 Co 7:14). En effet, «le mari non croyant est sanctifié par sa

¹². IC, IV.xvii.38. Pour la liturgie de la sainte cène, cf. *Calvini Opera*, VI, pp. 193-200.

femme, et la femme non croyante est sanctifiée par son mari croyant». Le baptême donne aux parents des enfants baptisés un sentiment de confiance et de sécurité. Il leur rappelle que leurs enfants sont nés dans l'alliance de grâce; ils appartiennent à Dieu qui s'engage à les doter de la liberté nécessaire au choix du chemin qui mène à la vie éternelle. Les enfants des croyants ne sont pas hors de l'Eglise, hors du Royaume; ils sont dans et de l'Eglise.

Les petits enfants, dit Calvin, engendrés des chrétiens ne sont point baptisés pour commencer d'être enfants de Dieu; (...) mais plutôt afin que par ce signe solennel, il soit déclaré qu'on les reçoit en elle comme étant déjà du corps de l'Eglise¹³.

Quant aux petits enfants qui, par leur mort, sont privés de la marque du salut, nous savons que Dieu les compte pour siens dès avant leur naissance: la promesse leur appartient. Telle est notre foi. Dans sa remarquable étude, *Le baptême des enfants pendant les quatre premiers siècles*¹⁴, Joachim Jeremias a démontré que le baptême des enfants lors de la conversion de leurs parents a été pratiqué dès l'époque la plus ancienne.

La «dignité» de celui qui administre un sacrement, désigné à cette fin par l'Eglise, son orthodoxie ou son hétérodoxie, n'ajoutent ou n'ôtent rien à la dignité du sacrement. C'est une chose de nulle importance que le baptême ait lieu par immersion ou par aspersion. Selon la diversité des régions, les Eglises sont libres d'adopter tel usage ou tel autre, ce qui ne change rien à la signification du baptême.

Comme la sainte cène, le baptême est une cérémonie publique, un témoignage collectif de chrétienté. Sa signification, son efficacité concernent l'ensemble du corps qu'est l'Eglise. Paul dit aux Ephésiens: «Christ a aimé l'Eglise et s'est livré lui-même pour elle, afin de la sanctifier après l'avoir purifiée par l'eau et la parole pour faire paraître devant lui cette Eglise glorieuse, sans tache, ni ride, ni rien de semblable, mais sainte et sans défaut.» (5:25-27) Il exis-

13. IC, IV.xv.22.

14. Ed. Xavier Mappus, 1967.

te donc un lien entre le baptême et la sanctification, la purification, la glorification de l'Eglise. «Eglise» du Christ, l'Eglise, comme la famille, est bien plus et bien autre chose que la somme des croyants qui la composent. L'Eglise est le corps du Christ, un organisme vivant (1 Co 12; Ep 4:1-16; Rm 12:3-8). L'efficacité des événements spirituels concernant chaque membre s'étend au corps tout entier dans sa totalité et à chacune de ses parties. L'efficacité du baptême est polyvalente et collective.

Comme pour la cène, nous devons aussi «réactualiser» sans cesse la vérité et l'authenticité de notre baptême. *De même* que la saleté de mon corps est enlevée par l'eau, *de même* mes péchés sont enlevés par le sang et par l'Esprit du Christ. Mon baptême m'assure que je suis spirituellement et aussi vraiment lavé de mes péchés que corporellement par l'eau d'un bain. *Aussi vrai* que j'ai été baptisé et que la marque de ce baptême ne peut être effacée, *aussi vrai* mon Dieu m'offre aujourd'hui encore, à moi personnellement, la rémission de mes péchés, la justice et la vie éternelle. Il reste mon Père et mon Sauveur.

Voilà comment il me faut faire valoir mon baptême et celui de mes enfants:

Quand je me présente devant mon Dieu, dit Calvin, je n'y viens pas comme en ma personne... mais j'y viens au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, et même il vient devant moi, il me donne son vêtement, il parle pour moi, et c'est en son nom que je me présente, comme si j'étais lui-même puisqu'il lui a plu de faire cette grâce que je sois à lui.

Il faut que nous soyons absolument convaincus «que Dieu nous accepte comme venant à lui en la personne de son Fils unique». Le baptême, étant une réception solennelle en l'Eglise, doit être fait en présence de toute l'assemblée¹⁵.

15. Il n'est pas possible d'aborder ici l'étude de la liturgie baptismale. Cf. *Calvini Opera*, vol. VI, pp. 185-192. Pour le baptême d'un adulte, *IC*, IV.xv.19.

Aux éditions Kerygma

L'ALLIANCE DE GRACE
Parole, sacrements, baptême

Pierre Ch. MARCEL

Le texte de cet ouvrage est un abrégé de l'étude que le pasteur Pierre Ch. Marcel a publiée, en 1950, dans *La Revue réformée* (n° 2/3). Tout en respectant l'argument de l'auteur et son style, il ne reproduit pas les nombreuses références à la littérature de l'époque et aux débats circonstanciels autour de la question du baptême des enfants inscrite alors à l'ordre du jour des synodes de l'Eglise Réformée de France.

Cinquante ans après, cette étude est toujours d'actualité à cause de son fondement biblique et de ses explications théologiques et pratiques.

La vigueur et la cohérence de la pensée de Pierre Marcel sont une pressante invitation à la réflexion.

Editions Kerygma, 33 av. Jules Ferry, F - 13100 Aix-en-Provence
Prix 50 F ou 65 F franco. CCP: Marseille 2820 74 S

Liste des ouvrages reçus en 2000

- ADVENTISTES ET LUTHERIENS EN CONVERSATION, *Rapport des conversations bilatérales entre la Fédération luthérienne mondiale et l'Eglise adventiste du septième jour, 1994-1998*, trilingue: anglais, allemand, français (Collonge-sous-Salève: Faculté adventiste de théologie, 2000).
- BASSET Lytta, *La fermeture à l'amour. Un défi pratique posé à la théologie* (Genève: Labor & Fides, 2000), Entrée libre 50.
- BASSET Lytta, *Culpabilité* (Genève: Labor & Fides, 2000). Dossiers de l'Encyclopédie du protestantisme, 8. Entrée libre, 48. Bibliographie.
- BAUBEROT Jean et BOST Hubert, *Protestantisme* (Genève: Labor & Fides, 2000). Dossiers de l'Encyclopédie du protestantisme, 9. Entrée libre, 49. Bibliographie.
- BAUER Olivier, *Le protestantisme à table. Les plaisirs de la foi* (Genève: Labor & Fides, 2000). (Protestantismes).
- BELLUCCI Dino, *Science de la nature et Réformation. La physique au service de la Réforme dans l'enseignement de Philippe Melancton* (Roma: Ed. Vivere In, 1998).
- BENETREAU Samuel, *Les prières de Jésus. L'unique et l'imitable* (Vaux-sur-Seine, Cléon d'Andran: Edifac, Excelsis, coll. Théologique, 2000).
- BERTHOUD-MONOT, Rose-Marie et Jean-Marc, *Mysticisme d'hier et d'aujourd'hui* (Lausanne: Ed. L'Age d'homme, 2000).
- BÜHLER, *Le protestantisme contre les indulgences. Pour un jubilé de la justification par la foi en l'an 2000* (Genève: Labor & Fides, 2000).
- CALVIN Jean, *La famine spirituelle (Sermon inédit sur Esaïe 55)* édité et annoté par Max Engammare, trad. en anglais par Francis Higman (Genève: Libr. Droz, 2000).
- DEYON Pierre et Solange, *Henri de Rohan, Huguenot de plume et d'épée, 1579-1638* (Paris: Libr. Académique Perrin, 2000).
- FARELLY Jean, *Dans le silence de la croix. Dialogues solitaires de Jésus* (Poliez-le-Grand: Ed. du Moulin, 2000).
- FRANCE Richard T., *L'Evangile de Matthieu, T. 2* (Vaux-sur-Seine: Edifac, 2000).
- GILLIERON Bernard, *Le disciple que Jésus aimait. Témoin d'un avenir pour le christianisme (Jean 13-17)* (Poliez-le-Grand, Suisse: Ed. du Moulin, 2000).
- GISEL Pierre et ZUMSTEIN Jean, *Bible* (Genève: Labor & Fides, 2000). Dossiers de l'Encyclopédie du protestantisme, 7. Entrée libre, 47. Bibliographie.
- GROSSI Roger, *Gédéon Sabliet, 1892-1952. Evangéliste et pasteur* (Nîmes: Société d'histoire du protestantisme de Nîmes et du Gard, 2000).
- HUBLER Lucienne, CANDAU Daniel et CHALAMET Christophe, *L'Edit de Nantes revisité. Actes de la journée d'étude de Waldegg (30 octobre 1998)* (Genève: Ed. Droz, 2000). Publ. de l'association suisse pour l'histoire du Refuge huguenot, 5.
- HYBELS Bill, *Evangélisons. Soyons sel de la terre et lumière du monde* (Pierrelatte: Ed. Biblos, 2000).

Listes des ouvrages reçus en 2000

- KRAEGE Jean-Denis, *Vivre grâce à Dieu. Le message libérateur de Jésus* (Poliez-le-Grand, Suisse: Ed. du Moulin, 2000).
- LELIEVRE André et MAILLOT Alphonse, *Commentaire des Proverbes*, T. III, chap. 1 à 9 (Paris: Cerf, 2000). (*Lectio Divina*, Commentaires, 8).
- LEWIS C. S., *Réflexions sur les Psaumes* (Le Mont-Pélerin, Suisse: Ed. Raphaël, 1999).
- LEWIS C. S., *Le grand divorce... entre le ciel et la terre* (Le Mont-Pélerin, Suisse: Ed. Raphaël, 1998).
- LYS Daniel, *La Bible en otage. Comment sortir des lectures hérétiques* (Poliez-le-Grand, Suisse: Ed. du Moulin, 2000).
- MARCEL Pierre Ch., *L'Alliance de grâce. Parole, sacrements, baptême* (Aix-en-Provence, Marseille: Ed. Kerygma, Association pour la promotion de la Bible, APEB, 2000).
- MOTTU Henry, *Confessions de foi réformées contemporaines et quelques autres textes de sensibilité protestante* (Genève: Labor & Fides, 2000), Pratiques 20.
- MUDRY Yvan, *La nouveauté de l'au-delà? Etat des lieux de l'espérance* (Genève: Labor & Fides, 2000).
- PINK Arthur, *Ils ne périront jamais. La persévérance des saints* (Chalon-sur-Saône: Europresse, 2000).
- POUJOL Jacques, DECORVET Nancy, PORTER David, *Utiles, les conflits? Rencontres de Lavigny (Vaud, Suisse), 15-16 janvier 2000* (Genève: Je Sème, 2000), Dossier Vivre, 15.
- POUPIN Roland, *La Papauté, les Cathares et Thomas d'Aquin* (Portet-sur-Garonne: Ed. Loubatière, 2000).
- POUPIN Roland, *Les Cathares, l'âme et la réincarnation* (Portet-sur-Garonne: Ed. Loubatière, 2000).
- REISNEN Anne-Marie, *L'ange obstiné. Ténacité de l'imaginaire spirituel* (Genève: Labor & Fides, 2000).
- SCHWEITZER Louis, *Conviction et dialogue. Le dialogue interreligieux* (Vaux-sur-Seine, Cléon d'Andran, Saint-Légier, Suisse: Edifac, Excelsis, Institut évangélique de missiologie, 2000).
- SIEGWALT Gérard, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. Système mystagogique de la foi chrétienne*. III. *L'affirmation de la foi. Deux cosmologies théologiques: théologie de la création* (Genève, Paris: Labor & Fides, Cerf, 2000).
- SMITH Glenn, *Eduquer les enfants. Une vision protestante de l'école. Confessionnalité. Laïcité. Mission de l'école* (Québec: Ed. du Sommet, 1998).
- SNYDER Arnold, *Graines d'anabaptisme* (Montbéliard: Ed. Mennonites, 2000).
- Union nationale des EREI, *Matin de promesses. Le temps du culte. Introduction à la liturgie* (Nîmes: Ed. Lumière des hommes, 2000).
- Union nationale des EREI, *Matin de promesses. Le temps du culte* (Nîmes: Ed. Lumière des hommes, 2000).
- WELLS Paul, *Dios ha hablado. Debate contemporaneo sobre las Escrituras* (Barcelona: Publ. Andramio, 1999).
- WELLS Paul, *Progresser avec Christ* (Genève, Paris: La Maison de la Bible, 2000, rééd. de *L'itinéraire de la vie chrétienne*).

Abonnements 2001

1° - FRANCE

Prix normal: 175 F; solidarité: 250 F
Pasteurs et étudiants: 85 F
Etudiants en théologie: 60 F. Deux ans: 100 F
C.C.P.: Marseille 7370 39 U

2° - ÉTRANGER

BELGIQUE	Abonnement: 1 000 FB; solidarité: 1 600 FB Pasteurs et étudiants: 600 FB (à régler en France)
ESPAGNE	Abonnement: 2 900 Pesetas Pasteurs et étudiants: 1 700 Pesetas (à régler en France)
PAYS-BAS	Abonnement: 60 Florins; solidarité: 80 Florins Pasteurs et étudiants: 30 Florins (à régler en France)
SUISSE	La Revue réformée, rue du Bignon, 43, 1020 Renens C.C.P.: 10-4488-4 Abonnement: 42 CHF; solidarité: 62 CHF Pasteurs, étudiants et AVS: 25 CHF
AUTRES PAYS	<ul style="list-style-type: none">▪ Règlement en FF, sur une banque en France: tarifs français + 30 FF▪ Autre mode de règlement : tarifs français + 70 FF <p style="text-align: center;">Envoi par avion: supplément aux tarifs ci-dessus: 40 FF ou 10 CHF</p>

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.asi.fr/cle/rr/intro.htm



SOLI DEO GLORIA