

LA REVUE REFORMÉE

Ron BERGEY
La confession des péchés dans les lois sur les sacrifices 1

Jean-René MORET
Les Réformateurs face à la confession 11

Daniel SAGLIETTO
L'homme a-t-il un libre-arbitre ? 31

Stéphane ZEHR
Protestantisme et esclavage des noirs aux Etats-Unis (1650-1865) 53

De la Genèse au Génome

Jean-Paul DUNAND
Genèse et évolution 79

Louis BONÉ, Philippe DAVID, Gerald PECH, Marc POLO
L'évolution : une théorie invalidée par les faits 97

N° 261 – 2012/1 – JANVIER 2012 – TOME LXIII – 5 FOIS/AN



La Revue réformée

publiée par

l'association **LES ÉDITIONS KERYGMA**

33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
CCP TOULOUSE 1176 229 B - EK La Revue Réformée

Comité de rédaction :

R. BERGEY, P. BERTHOUD, G. CAMPBELL, D. COBB, W. EDGAR,
F. HAMMANN, Y. IMBERT, M. JOHNER, H. KALLEMEYN et P. WELLS
J.-M. GENET (correcteur)

Editeur: Paul WELLS, D.Th., D.D.

pwells@club-internet.fr

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

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

Couverture: maquette de Christian GRAS

LA CONFESSION DES PÉCHÉS DANS LES LOIS SUR LES SACRIFICES

Ron BERGEY*

« Lorsque quelqu'un péchera involontairement », il doit offrir un sacrifice d'expiation (*cf.* Lv 4.2 et 3, 13 et 21, 22 et 26, 27 et 31 ; Nb 15.22 et 24, 25-26, 27-28, 29). Y a-t-il une expiation pour le péché volontaire ? L'auteur de l'épître aux Hébreux dit : « En effet, si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il ne reste plus de sacrifice pour les péchés. » (10.26) En règle générale, seuls les péchés involontaires peuvent être expiés. Or, le mensonge, l'extorsion et le faux serment (5.21-22, 6.21, 24) requièrent un sacrifice de culpabilité justement pour les expier (6.26). Comment la loi peut-elle considérer ces actes, clairement volontaires, comme involontaires ? Quant au cas d'un faux serment pour cacher un vol, acte qualifié d'« infidélité », de parjure ou mieux encore de « sacrilège » car il est fait au nom de Dieu, comment peut-il être expié en tant qu'acte délibéré ? (Nb 5.6-7, 8*b* ; *cf.* Lv 5.15) Quel rôle la confession des péchés joue-t-elle dans ces cas de péchés volontaires qui, curieusement, semblent être traités comme s'ils étaient involontaires ? Pour répondre à ces questions, il faut d'abord tenir compte de la triple classification des péchés qui se dégage des lois sur les sacrifices nécessaires pour faire l'expiation.

*R. Bergey est professeur d'hébreu biblique et d'Ancien Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

I. Trois catégories de péchés dans le Lévitique

Le péché – surtout dans les lois sur les sacrifices présentes dans le Lévitique et dans les Nombres, mais aussi ailleurs dans l'Écriture – peut être avoir trois types différents. Il y a le péché imputable : *a*) à la négligence ou à l'ignorance, c'est-à-dire le péché involontaire ou une chose faite par mégarde (*hatta'* « péché ») ; *b*) à la faiblesse humaine (aussi *hatta'*) ; *c*) à une volonté délibérée ou à un défi (notamment '*avon* « faute » ; '*pesha'* « rébellion » ; '*ma'al* « infidélité/sacrilège »).

1. Péché involontaire

Pécher involontairement, c'est d'abord accomplir quelque chose « contre l'un des commandements de l'Éternel en faisant des choses qui ne doivent pas se faire » (Lv 4.1, etc.). Les « commandements » sont soit prohibitifs (ne pas faire ceci), soit permissifs (faire cela). En ce qui concerne les commandements permissifs, négliger de mettre en œuvre tel ou tel commandement ne nécessite pas une expiation, car il n'y a pas de souillure du sacré puisqu'il n'y a pas d'acte constituant une impureté. Dans ce cas, le péché n'affecte que la personne. En revanche, agir contre un commandement prohibitif, c'est-à-dire faire quelque chose qu'il ne faut pas faire, est un acte qui provoque une souillure (*tame'/timme'* ; par exemple 5.3 ; 7.20-21 ; 14.19) ou même une profanation (*hol/hillel* ; par exemple 19.8 ; 20.3 ; 21.12 ; 22.15) des choses saintes.

Pécher involontairement est parfois nuancé par l'expression « s'en apercevoir plus tard » (cf. 5.3, 4). Ceci ne veut pas dire que la personne n'est pas consciente de son acte. Elle peut connaître la loi et agir contre elle involontairement (par exemple toucher par inadvertance un cadavre ou tuer quelqu'un accidentellement). Elle peut aussi agir sans savoir qu'elle a violé un commandement. Elle ne s'aperçoit de sa culpabilité qu'ultérieurement (cf. les exemples rituels 1S 14.32-34 ; Ez 45.20 et, hors du domaine du rite, 1S 26.21 ; Pr 5.22-23).

Ce genre de péché est l'objet de lois sur le sacrifice d'expiation (*hatta't* ; litt. « sacrifice pour le péché ») et le sacrifice de culpabilité (*'asham*) offerts par quelqu'un qui pèche « involontairement » (4.2, 13, 22, 27 ; 5.15, cf. aussi v. 4 « sans y avoir prêté attention d'abord », v. 18 « sans le savoir »). Poussée par la mauvaise conscience, ou se sentant coupable, une personne se rend compte après coup que l'acte constitue un péché, une impureté ou que le délai pour la purification d'une souillure est dépassé.

Les péchés involontaires doivent être expiés (*kipper*) par le sang. S'il s'agit de quelqu'un du peuple (4.27), l'expiation pour son péché est faite sur l'autel des holocaustes situé dans le parvis. S'il s'agit du péché d'un prêtre (4.3) ou d'un dirigeant (4.13), l'expiation est faite sur l'autel des parfums dans le lieu saint, devant le voile. Autrement dit, l'impureté souille l'autel et celui-ci doit être purifié par le sang appliqué par le prêtre. Le sang est comme un détergent qui fait partir la saleté au lavage. Il n'y a pas d'impureté personnelle comme dans le cas de l'impureté physique. La formule de conclusion est : « C'est ainsi que le prêtre fera pour [en faveur de, au nom de] cet homme et le pardon lui sera accordé. » (4.20, 26, 31, 35)

S'il s'agit d'une impureté physique à cause des écoulements du sang ou de la lèpre, la personne doit être purifiée par un sacrifice d'expiation. La conclusion du rite est la suivante : « Le prêtre fera expiation pour [en faveur de, au nom de] elle et elle sera pure [de *taher*]. » (12.6, 8 ; 14.9, 20) Il n'y a pas de péché qui souille l'autel, il n'y a donc pas besoin de pardon. Tous les versets sur le sacrifice d'expiation montrent clairement que celui-ci est plutôt un sacrifice de purification.

La « purge » des péchés involontaires est effectuée au moyen du sang du sacrifice d'expiation. La manipulation rituelle du sang est de la responsabilité des prêtres et explique que cette question soit traitée dans les lois lévitiques. Le sang de ce sacrifice est mis par le prêtre sur l'autel afin de le purger. Ainsi la purgation enlève la souillure d'une chose sainte. La personne qui a commis ce

péché sera pardonnée (Lv 5.25, 26 ; cf. 4.31). Elle sera pardonnée pour avoir souillé l'autel et de sa faute. Le pardon, prononcé par le prêtre, est accordé de la part de l'Eternel.

2. Péché volontaire imputable à la faiblesse humaine

Le péché imputable à la faiblesse humaine (aussi *hatta'*) est clairement volontaire. Le sacrifice de culpabilité (5.14-26) concerne ces offenses « que peut commettre un homme » (5.22) : le mensonge, l'extorsion, le faux serment (5.21-22 ; 6.21, 24). Le sacrifice d'expiation s'applique aussi à ce genre de péché (5.4). La différence est que le sacrifice de culpabilité a trait aux cas de sacrilège, concernant des choses consacrées, ou au mensonge fait sous serment sur l'honneur de Dieu. Or, il est clair que ces péchés ont été commis en toute connaissance de cause.

3. Péché délibéré, de défi

En revanche, le péché fait de manière délibérée, comme le précise Nombres 15.30, est sévèrement sanctionné : « Mais si quelqu'un, qu'il soit israélite ou étranger, agit de manière délibérée, il insulte l'Eternel. Il sera exclu du milieu de son peuple. » (Nb 15.30) Quelle différence y a-t-il entre le péché volontaire et celui-ci ? Ce péché qualifié de « délibéré » (litt. « la main levée ») est un acte de défi contre l'autorité divine. C'est un acte calculé et il montre avec évidence le refus obstiné de la personne de se soumettre à la volonté de Dieu. Il n'y a pas de sacrifice ni de pardon pour ce genre de péché. La punition est l'exclusion (*karat* «être coupé») du coupable de la communauté. Un exemple de ce genre de péché est la révolte de Qoré, Datan et Abirâm, qui ont osé, en toute connaissance de cause, défier l'autorité de Moïse (Nb 16). Ils sont tous morts par un acte de Dieu à cause de leur révolte. Seule, leur mort pouvait arrêter la contagion de la souillure due à leur rébellion. Comme le dit l'auteur de l'épître aux Hébreux : « En effet, si nous péchons volontairement après avoir reçu la connaissance de la vérité, il ne reste plus de sacrifice pour les péchés. » (10.26) Il se réfère, semble-il, au péché imputable à un acte de défi. Sans sacrifice, il

n'y a pas non plus de pardon.

Ces trois types de péchés se trouvent dans la manière dont certaines personnes ont agi à l'égard de Jésus. Concernant ceux qui le crucifient, Jésus prie : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font. » (Lc 23.34 ; cf. la prière d'Etienne, Ac 7.60) En exécutant les ordres des autorités, ils ont agi dans l'ignorance. Pierre, en reniant Christ trois fois, illustre le péché imputé à la faiblesse humaine. Interrogé au sujet de son rapport avec Jésus, il a eu peur pour sa vie et ment en refusant d'admettre qu'il connaît Jésus (Lc 22.54-61). Après la résurrection, il est pardonné par Christ qui lui demande trois fois s'il l'aime (Jn 21.15-19). En revanche, en trahissant Jésus, Judas a agi la main levée, de manière calculée, et n'a jamais été pardonné. En se suicidant, il a été coupé de son peuple (Mt 27.5).

Selon les lois régissant les sacrifices d'expiation et de culpabilité, la purgation de l'autel et le pardon de l'acte nécessitant la purge sont effectués et pour les péchés commis par inadvertance et pour ceux attribués à la faiblesse humaine. Certains péchés sont qualifiés d'« involontaires » et, en même temps, d'« infidélité » (5.15, 20 ou « sacrilège »). Ce dernier regroupe clairement des délits délibérés : extorsion, mensonge, faux serment (5.20 ; cf. 5.1-4). Mais la règle générale est toujours que seul le péché « involontaire » peut être expié (par exemple Lv 4.2). Ceci soulève la question suivante : comment ces péchés « volontaires » peuvent-ils être traités comme s'ils étaient « involontaires » ?

II. La confession des péchés en rapport avec les sacrifices

1. Lévitique 5

La première référence à la confession des péchés se trouve en Lévitique, chapitre 5 : « Celui donc qui se rendra coupable de l'une de ces choses *confessera* son péché. Puis il offrira à l'Eternel en réparation pour le péché qu'il a commis une femelle de petit bétail, une brebis ou une chèvre, comme victime expiatoire. Et le prêtre fera pour lui l'expiation de son péché. » (5.5-6).

Comment « ces choses » – péchés involontaires (par exemple souillures physiques) et volontaires (par exemple faux serment) – peuvent-elles être traitées de la même manière ? (5.1-4) En réalité, seul le péché involontaire peut être expié (par exemple Lv 4.2).

Or, le péché volontaire nécessite en plus la confession (5.5, 16.21, 26.40 ; Nb 5.6-8 ; cf. Ps 51 ; Dn 9.4, 20 ; Esd 10.1, 6 ; Né 1.6, 9.2-3). Après avoir confessé son péché (5.5), le coupable peut offrir un sacrifice (*hatta't*) pour expier ou purger (*kipper*) la souillure à cause de son péché (*hatta't*, 5.6). L'usage du même mot pour le péché et le sacrifice montre qu'il s'agit de la loi du talion.

« Confesser » (*hithpa'el* de *yada'*) veut dire « se reconnaître coupable puis admettre » le tort fait au prêtre qui représente Dieu, ainsi que, le cas échéant, à l'offensé. Les offrandes pour les fautes sont le fruit de cette repentance. En confessant son tort, l'offrant montre que sa volonté ne s'oppose pas à celle de Dieu. Au moyen de la confession, le péché délibéré, imputable à la faiblesse humaine, est ramené au niveau du péché involontaire. Ainsi le pardon peut être accordé (5.10).

2. Lévitique 16

Les deux autres occurrences dans le Lévitique exposent le même principe. D'abord, la confession des péchés le jour des expiations : « Il [Aaron, le grand prêtre] posera ses deux mains sur la tête du bouc vivant et confessera sur lui toutes les fautes des Israélites et toutes les transgressions par lesquelles ils ont péché ; il les mettra sur la tête du bouc, puis il le chassera dans le désert avec l'aide d'un homme prêt pour cette fonction. » (16.21) Une « faute » (*'avon*) est du genre de péché impardonnable, sanctionné par *karat* (Nb 15.30). Le mot « transgression » (*pesh'a'*) est celui qui est employé pour une révolte politico-militaire (1R 12.19) et pour les péchés punis par l'exil (1R 8.50). Le bouc chassé (émissaire) est une victime substitutive exilée qui subit le *karat* à la place du peuple.

3. Lévitique 26

La troisième mention de la confession des péchés se trouve au chapitre 26 du Lévitique. Il s'agit d'une menace de la malédiction de l'exil à cause du refus, persistant et répété, de respecter les stipulations d'alliance. Il n'y a pas de sacrifices possibles pour ces péchés imputables au défi à la volonté de Dieu. « Ils confesseront leur faute et celle de leurs ancêtres, l'infidélité dont ils auront fait preuve envers moi et la résistance qu'ils m'auront opposée. C'est à cause de ces fautes que, moi aussi, je leur résisterai et les conduirai dans le pays de leurs ennemis. Alors leur cœur incirconcis s'humiliera et ils paieront la dette de leur faute. » (26.40-41) Les péchés qualifiés, ici, de « faute » (*'avon*), d'« infidélité » (*ma'al*) et de « résistance » (*qari* ou « hostilité ») sont tous les actes qui attirent la peine la plus sévère, comme le montrent les usages du premier terme. Ceux qui commettent ces fautes seront vomis du pays (18.25) ou coupés (*karat*) du peuple (19.8 ; 20.17, 19). Seule, la confession fait que ces péchés, normalement impardonnables, sont ramenés au niveau inférieur où ils peuvent être expiés et les auteurs pardonnés.

4. Nombres 5

Un autre exemple du rôle de la confession du péché est fourni par le cas d'un faux serment fait pour cacher un vol en Nombres 5 :

Lorsqu'un homme ou une femme péchera contre son prochain en commettant une infidélité envers l'Eternel et qu'il se rendra ainsi coupable, il *confessera* son péché et il restituera l'objet mal acquis dans son intégralité en y ajoutant un cinquième. Il le remettra à celui envers qui il s'est rendu coupable... en plus du bélier expiatoire avec lequel on fera l'expiation pour le coupable. (5.6-7, 8b)

Faire un faux serment est qualifié d'« infidélité » (*ma'al*), un terme, comme cela a été noté ci-dessus, pour le « sacrilège ». Le coupable a menti en invoquant le nom de l'Eternel pour appuyer son serment. Ceci requiert trois choses : a) vis-à-vis de l'Eternel, la confession ; b) vis-à-vis du propriétaire, la restitution du bien volé et la réparation de 20% de la valeur de l'objet ; c) par l'intermédiaire du prêtre, le sacrifice expiatoire d'un bélier (vv. 6-10). Ce

sacrifice purge, au nom du coupable, l'impureté de l'autel à cause de son péché. La confession ramène cette « infidélité » au niveau inférieur du péché qui peut être expié (v. 7 ; cf. Lv 5.5).

III. D'autres exemples de la confession des péchés en dehors des lois sur les sacrifices

1. Exode 34

Dans la confession de foi sur la bonté et la sévérité de l'Eternel, en Exode, il est dit :

L'Eternel, l'Eternel est un Dieu de grâce et de compassion, lent à la colère, riche en bonté et en vérité. Il garde son amour jusqu'à mille générations, il pardonne la faute, la révolte et le péché, mais il ne traite pas le coupable en innocent et il punit la faute des pères sur les enfants et les petits-enfants jusqu'à la troisième et à la quatrième génération ! (34.6-7 ; cf. Nb 14.18)

Cette déclaration de la grandeur de l'amour divin infiniment plus grand que sa colère suit le renouvellement de l'alliance après l'incident du veau d'or. La confession du péché et l'intercession de Moïse en faveur du peuple a sauvé celui-ci de l'extinction (Ex 32-33). Certes, les trois ou quatre générations qui sont sorties d'Egypte, bien que pardonnées, ont subi les conséquences de leur acte idolâtre. Mais grâce à la confession du péché de la part du médiateur Moïse, ce péché a été ramené au niveau du péché involontaire et a donc pu être pardonné.

2. Psaume 51

Un grand exemple est fourni par David, qui a commis l'adultère avec Bath-Shéba. Cet acte est passible de la peine de mort de l'homme et de la femme (Lv 20.10). Puisqu'il n'y a pas d'expiation pour ce péché imputable au défi vis-à-vis de la loi, David, d'un cœur brisé et humilié, confesse sa faute en guise de sacrifice :

Lave-moi complètement de ma faute et purifie-moi de mon péché, car je reconnais mes transgressions et mon péché est constamment devant moi [...] Si tu avais voulu des sacrifices, je t'en aurais offerts,

mais tu ne prends pas plaisir aux holocaustes. Les sacrifices agréables à Dieu, c'est un esprit brisé. Ô Dieu, tu ne ~~dé~~daignes pas un cœur brisé et humilié. (Ps 51.3-6, 18-19)

Le même langage se trouve en Lévitique 26 : « Ils confesseront leur faute... Alors leur cœur incirconcis s'humiliera... » (Vv 40-41) La confession, faisant partie de la repentance, a ramené ce péché irrémédiable à un niveau inférieur et pardonnable.

3. 2 Chroniques 7

En dernier lieu, pendant l'exil, ou avant la construction du second temple, il n'était pas possible d'offrir des sacrifices. La confession est devenue le seul moyen de purger la souillure et d'être pardonné (Dn 9.4, 20 ; Né 1.9, 9.2-3). Si le peuple exilé confesse son péché, l'Eternel se souviendra de son alliance avec les pères, Abraham, Isaac et Jacob, et de son pays (Lv 26.40-46). Ceci anticipe la promesse faite aux exilés : « Si mon peuple, celui qui porte mon nom, s'humilie, prie et me cherche et s'il renonce à ses mauvaises voies, je l'écouterai du haut du ciel, je lui pardonnerai son péché et je guérirai son pays. » (2 Ch 7.14)

CARREFOUR THÉOLOGIQUE 2012

DE LA FACULTÉ JEAN CALVIN
D'AIX-EN-PROVENCE

Il aura lieu les 17 et 18 février

Thème :

Evangile et réconciliation

(Briser le mur de l'hostilité (Ephésiens 2.14))

Conférences

Dieu et les hommes réconciliés par Jésus-Christ

P. BOLOGNESI, IFED, Padoue (Italie)

L'espérance de la réconciliation universelle

H. BLOCHER, Faculté libre de Théologie Evangélique

L'Eglise, ambassadrice de la réconciliation

N. FARELLY, professeur associé,
Faculté Jean Calvin et FLTE

Réconciliation et pardon

P. WELLS et Y. IMBERT, professeurs, Faculté Jean Calvin

La réconciliation dans la vie publique

G. DUFOIX

Laïcité et réconciliation : enjeux et limites

P. ROBITZER, chercheuse en psychologie

Réconciliation entre peuples ; le contexte africain

D.-A. WATTO, Dpt africain de missiologie et de théologie
pastorale, Institut Biblique de Nogent-sur-Marne

Ateliers avec H. Blocher, P. Bolognesi, D.-A. Watto

Renseignements et inscriptions à la Faculté

33, av. Jules Ferry, F - 13100 Aix-en-Provence
Tél. 33 (0)4 42 26 13 55, Fax 33 (0)4 42 93 22 63,
Courriel : contact@fltr.net

LES RÉFORMATEURS FACE À LA CONFESSION

Jean-René MORET*

La confession n'est pas un sujet très habituel à traiter dans le protestantisme. Comme le cite M. Bœgner dans sa préface au livre de Thurian¹, pour beaucoup, il reste qu'« un protestant ne se confesse pas » et, de ce fait, ce sujet est perçu comme ne pouvant concerner que les catholiques ou comme étant, tout au plus, un point d'histoire bien ancien.

Deux faits m'ont poussé à remettre cela en cause. Le premier est que plusieurs passages bibliques mettent un accent certain sur une forme ou l'autre de confession ; le second est la constatation que, sans en porter le nom ni en avoir l'aspect rituel, des démarches partageant certaines caractéristiques fondamentales de la confession existent dans les milieux évangéliques. Du premier fait, il sera peu question ici, cet article considérant l'angle historique plutôt qu'exégétique². Du second fait, il sera brièvement question au quatrième point. Le présent article se concentrera sur la période de la Réforme, qui constitue une charnière sur ce sujet, et s'efforcera de déterminer et d'exposer ce que les réformateurs ont rejeté concernant la confession, ce qu'ils ont

* J.-R. Moret est un étudiant suisse à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

1. M. Thurian, *La confession*, Delachaux et Niestlé, 1954.

2. On donnera cependant ici quelques références bibliques en lien avec la question : *Matthieu* 3.5-6, *1 Jean* 1.8-9, *Jacques* 5.16, *Matthieu* 16.18-19, *Matthieu* 18.15-19, *Jean* 20.21-23. Ces passages font d'ailleurs l'objet d'interprétations variées et discutables.

gardé et ce qui peut jeter un éclairage sur l'évolution ultérieure dans le protestantisme.

Pour que l'objet de cet article soit bien défini, il faut encore établir ce que nous désignerons par confession privée, puisque, selon les théologies, la notion même peut changer. Pour nous, la confession privée a les caractéristiques suivantes : il s'agit de l'exposition en privé d'un ou plusieurs péchés commis, suivie par l'expression de la repentance et du désir de changer, le tout confié à un autre chrétien qui annoncera le pardon de Dieu (l'absolution), les faits confiés étant protégés par le secret.

A la problématique de la confession se rattache une problématique plus large : comment, dans l'Eglise comme dans la vie des chrétiens individuels, maintenir vivantes, avec une égale force, la condamnation radicale du mal et la conviction de la grâce de Dieu ? Avec sa double dimension de repentance et d'absolution, la confession participe à cela.

Il sera aussi question, incidemment, d'autres pratiques liées à cette question : pénitence, confession publique et pratique de la discipline.

Nous nous proposons de survoler, d'abord, les temps antiques et médiévaux pour bien situer cette thématique. Puis nous évoquerons les positions de Luther, Bucer (dans une moindre mesure) et Calvin face à la confession, leur attitude face à la pratique catholique et leur vision propre. Nous donnerons, ensuite, quelques indications sur l'évolution ultérieure jusqu'à notre époque, avant de conclure.

1. Eglise ancienne et Pères de l'Eglise

Voici quelques éléments concernant la confession dans l'Eglise ancienne³.

La pénitence antique, présentée, entre autres, dans le Pasteur d'Hermas et chez Tertullien⁴, consistait en une démarche rituali-

3. Empruntés entre autres à B. Lambert, *Les pratiques de la pénitence dans l'Eglise d'Occident*, octobre 2010. Publication électronique : <http://tinyurl.com/6hnu86z>, consulté le 10.03.11.

4. Tertullien, *Traité de la pénitence*. Picard A., 1906. Consulté électroniquement sur <http://>

sée qui ne pouvait avoir lieu qu'une unique fois au cours de la vie du fidèle. Elle comportait de nombreuses exigences, des jeûnes, une mise à l'écart de la communion de l'Eglise et une privation de rapports sexuels ; elle était suivie du pardon et de la réintégration du pénitent. Selon Tertullien, par exemple, la repentance normale était celle qui précédait le baptême ; il n'aborde la démarche officielle de pénitence (qu'il appelle *exomologèse*, en grec dans le texte latin, un mot dont le sens est probablement bien rendu par l'idée de confession publique) qu'à regret, craignant que parler de pénitence rende l'auditeur plus prompt à pécher :

Puissent, ô Seigneur Christ, tes serviteurs n'en dire et n'en entendre sur la discipline de la pénitence que juste assez pour connaître le devoir qui incombe aux écoutants de ne point pécher : ou bien qu'ils ne sachent rien de la pénitence, qu'ils n'en attendent rien ! J'ai quelque répugnance à faire ensuite mention du second, du dernier espoir. Je crains, en traitant de la ressource qui reste encore au repentir, de sembler ouvrir une nouvelle carrière au péché.

Calvin, lui, reconnaît que l'usage de la confession est très ancien et il pense qu'il a tout d'abord été libre⁵.

D'après Thurian⁶, Jean Chrysostome avait, lui, une pratique qu'on pourrait qualifier de libérale (et qui lui était d'ailleurs reprochée) en appelant le pécheur à faire pénitence chaque fois qu'il péchait ; il était en porte-à-faux avec la pratique de la pénitence unique.

2. Pratique catholique dans l'Eglise médiévale

Au haut Moyen Age⁷, on trouve encore la pénitence antique faite publiquement une fois seulement. Cette pénitence est souvent repoussée jusqu'à la veille de la mort et, si ses exigences pratiques sont en théorie maintenues, le pénitent en est, le plus

www.tertullian.org/french/delapenitence.htm, dernière consultation le 17.03.2011.

5. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne (IRC)*, Kerygma/Excelsis, 2009, III.iv.17.

6. *Ibid.*, 30.

7. Voir, pour ce paragraphe, Judic B., « Pénitence publique, pénitence privée et aveu chez Grégoire le Grand », in *Pratiques de la confession*, Groupe de la Brüssière, Ed. Le Cerf, 1983 ; voir aussi J. Delumeau, *L'aveu et le pardon*, Fayard, 1990.

souvent, dispensé en raison de son état. Sous l'influence des moines irlandais et anglais apparaît la confession tarifée : on confesse ses fautes à un prêtre ou moine, qui donne une pénitence à exécuter, à la hauteur de la faute. La réparation est cependant encore le centre de la démarche, l'aveu n'est destiné qu'à établir la faute et l'étendue de la pénitence à appliquer.

C'est dans le siècle qui précède le Concile de Latran IV⁸ (1215) que naît la forme de la confession qui prévaut dans l'Eglise catholique⁹ romaine au moment de la Réforme. Le concile va prescrire, dans son 21^e Canon¹⁰, la pratique obligatoire de la confession annuelle. Nouveauté notable, la confession constitue le centre et l'obligation de la pratique, les peines pénitentielles doivent être accomplies seulement « dans la mesure des moyens » du fidèle, elles ne sont plus le centre de la démarche. Celui qui se soustrait à l'obligation de se confesser se voit menacé d'exclusion de l'Eglise et de privation de sépulture chrétienne.

Dans cette décision cohabitent souci pastoral, lutte contre l'hérésie, contrôle social et volonté de permettre au curé de connaître ses ouailles ; en effet, un contact minimal avec le prêtre est ainsi imposé.

On cherchera dès lors à faire confesser les péchés de manière exhaustive, en suivant des listes de péchés ou les Dix Commandements. La prédication exhorte fortement à la pratique de la confession, en montrant le diable joué par la confession qui le prive de son pouvoir sur les fidèles.

On met aussi un certain accent sur la contrition, attitude de regret profond vis-à-vis de son propre péché ; dans certaines doctrines de la confession, elle est même considérée comme un élément nécessaire au pardon.

8. Pour cette partie : N. Bériou, « Autour de Latran IV : la naissance de la confession moderne et sa diffusion ». In *Pratiques de la confession*, Groupe de la Brussière, Ed. Le Cerf, 1983.

9. Dans la suite, l'adjectif « catholique » sera utilisé pour désigner l'institution ecclésiale ayant à sa tête l'évêque de Rome, sans que cela implique un accord de fond avec cette manière de la nommer, qui est cependant traditionnelle.

10. En annexe de Bériou, *op. cit.*

En opposition, Duns Scott (1266-1308) et Guillaume d'Occam (1285 -1347)¹¹ voient dans l'absolution la seule partie nécessaire du sacrement, la confession et la pénitence n'étant qu'accessoires.

3. Position des réformateurs

Luther

Le sacrement de pénitence fait partie (avec la cène et le baptême) des trois sacrements que Luther reconnaît. Il se différencie de la pratique catholique dominante en voyant un sacrement non pas d'abord de confession, mais plutôt d'absolution, se rapprochant en cela de la position de Scott et Occam.

Pour Luther, le sacrement doit absolument être distingué d'un pouvoir qui serait conféré au prêtre ; il s'agit bien plutôt d'un ministère : l'élément important est la foi du croyant, foi envers les menaces de Dieu concernant le péché, foi envers ses promesses concernant le pardon. Celui qui annonce le pardon ne fait qu'énoncer ce qui résulte de la promesse de Dieu et de la foi, aucun pouvoir propre ne lui est dévolu.

Du reste, Luther considère le pardon comme accordé de plein droit à celui qui demande pardon et renonce à son mauvais comportement en présence d'un simple frère.

Il critique aussi la notion de contrition, comme si elle était la chose nécessaire à produire chez le pénitent ; pour lui, la foi est première, la contrition est son fruit naturel. Lier le pardon à la contrition conduit encore l'être humain à se confier en quelque chose qui vient de lui-même, ce à quoi Luther s'oppose radicalement.

Tout en critiquant sévèrement toutes les dérives qu'il voit dans la pratique de son époque, Luther garde une opinion haute de la confession :

Or, la confession secrète, telle qu'on la pratique aujourd'hui, même si elle ne peut pas être prouvée par l'Écriture, n'en est pas moins digne

11. Tous deux franciscains, ils représentent une opposition philosophique au thomisme dominant de l'époque. Ils sont parfois qualifiés de « nominalistes ».

d'approbation : elle est utile, voire nécessaire et je ne voudrais pas qu'elle ne fût pas. Plus encore, je me réjouis qu'elle existe dans l'Eglise de Christ, car elle est l'unique remède des consciences affligées. Il en est ainsi, du moins, si après que notre conscience s'est dévoilée à notre frère et que le mal auparavant caché lui a été familièrement révélé, nous recevons de sa bouche la parole de consolation qui vient de Dieu. Accueillant cette parole dans la foi, nous trouvons l'apaisement dans la miséricorde de Dieu, qui nous parle par notre frère. Il n'y a qu'une chose que je déteste : c'est que la confession ait été soumise à la tyrannie des papes et entraînée dans leurs exactions¹².

Au demeurant, Luther a réintroduit la confession à Wittenberg, après qu'elle fut supprimée par Carlstadt l'hiver 1521-1522. D'après P. Denis¹³, la confession réintroduite par Luther avait moins le caractère de confession exhaustive des péchés que celle d'un examen de foi, par lequel le ministre s'assurait que le fidèle avait conservé la foi de son baptême, avant qu'il ne participe à la communion. On peut lire cet usage également dans la *Confession d'Augsbourg*¹⁴ :

Pour ce qui est de la Confession, elle n'a pas été abolie par nos prédicateurs. Nous observons chez nous la coutume de ne donner le Sacrement qu'à ceux qui ont été préalablement examinés et absous. On a soin de faire observer au peuple combien les paroles de l'Absolution sont consolantes, et combien l'Absolution est une grâce inestimable et précieuse : qu'elle n'est pas la voix ou la parole du ministre officiant, mais la Parole de Dieu qui pardonne les péchés. Car l'Absolution est prononcée au nom de Dieu et par son commandement. C'est avec beaucoup de zèle que nous donnons instruction concernant ce commandement et ce Pouvoir des Clefs¹⁵, et nous montrons

12. M. Luther, « De la captivité babylonienne de l'Eglise ». In *Œuvres*, vol. II, Labor et Fides, 1966, chap. « Du sacrement de pénitence », 222-230.

13. P. Denis, « Remplacer, la confession : absolutions collectives et discipline ecclésiastique dans les Eglises de la Réforme au XVI^e siècle ». In *Pratiques de la confession*, Groupe de la Brussière, Ed. Le Cerf, 1983.

14. Confession que les principales Eglises luthériennes avaient préparée en 1530 pour présenter leur foi devant l'empereur.

15. L'autorité de lier et de délier en Matthieu 16.19 et 18.18 : « Et moi, je te dis que tu es Pierre, et que sur cette pierre je bâtirai mon Eglise, et que les portes du séjour des morts ne prévaudront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du royaume des cieux : Ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » (Matthieu 16.18-19)

« Si ton frère a péché, va et reprends-le seul à seul. S'il t'écoute, tu as gagné ton frère. Mais,

combien ce pouvoir est réconfortant et nécessaire aux consciences angoissées. Nous leurs disons que Dieu nous ordonne de croire à cette Absolution, tout comme si c'était la voix de Dieu lui-même, venue du ciel ; et que nous devons nous en réjouir et consoler, en sachant que par cette foi nous obtenons la rémission des péchés. [...] Voici notre enseignement sur la Confession : on ne doit contraindre personne à énumérer ses péchés en détail, vu que cela est impossible [...]»¹⁶.

En outre, Luther adjoignit à la seconde édition de son *Petit Catéchisme* (1529) une courte exhortation à la confession, dont deux extraits donneront une idée de la teneur :

Au sujet de la confession, nous avons toujours enseigné qu'elle devait être libre...

Aujourd'hui, chacun sait cela ; malheureusement, bien des gens ne le savent que trop ; ils font ce qu'il leur plaît et usent de leur liberté pour ne plus jamais se confesser
[...]

Nous t'exhortons, par contre, à te confesser et à dévoiler ta misère, non pour faire par là une œuvre méritoire, mais pour entendre la parole que Dieu te fait adresser. Cette parole ou l'absolution, tu dois la considérer comme un grand et précieux trésor et la recevoir avec respect et reconnaissance¹⁷.

On le voit, en « libéralisant » la confession, Luther n'a jamais voulu la faire disparaître.

Il n'est, en revanche, pas facile de savoir de manière entièrement claire si la confession-examen était obligatoire dans les Eglises luthériennes. La *Confession d'Augsbourg* (voir plus haut)

s'il ne t'écoute pas, prends avec toi une ou deux (personnes), afin que toute l'affaire se règle sur la parole de deux ou trois témoins. S'il refuse de les écouter, dis-le à l'Eglise ; et s'il refuse aussi d'écouter l'Eglise, qu'il soit pour toi comme un païen et un péager. En vérité je vous le dis, tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel. » (Matthieu 18.15-18)

Les citations bibliques sont tirées de la Bible Segond La Colombe, Alliance Biblique Universelle, 1978. Traduction révisée.

16. M. Luther et P.M. Melancthon, *Confession d'Augsbourg*, 1530. Edition électronique sur <http://www.egliselutherienne.org/bibliotheque/CA>, consultée le 7.03.2011, art. 25, extraits.

17. Citations tirées de Thurian, *op. cit.*, qui reproduit intégralement cette courte exhortation en guise de conclusion.

la mentionne comme précédant nécessairement la communion par coutume ; Denis considère qu'elle a été imposée, mais pas de manière ferme ; Funck¹⁸ mentionne diverses disciplines luthériennes l'imposant avant la Cène, mais considère que cette confession visait surtout, en fait, les membres dont on suspectait la doctrine ou les mœurs, et n'était pas, de loin, imposée à tous avant chaque communion, sauf à l'époque de la controverse avec les réformés, où elle permettait de débusquer les sympathisants du calvinisme.

Bucer

Bucer¹⁹ considère la confession comme ne découlant pas des commandements de Jésus-Christ, mais comme une pratique apparue dans l'histoire à la suite de quelques bons exemples. De libre, la pratique est ensuite devenue obligatoire au cours du temps.

Il reconnaît la confession secrète comme étant parfois utile, dépendant de la conscience du pécheur, et dépendant aussi de la capacité du ministre : si celui-ci est capable d'enseigner aux ignorants la vraie nature du péché pour les amener à une repentance plus complète, ou s'il peut les amener à espérer en la bonté ou la miséricorde de Dieu, ou pour les aider à éviter le péché.

Mais pour lui, la doctrine biblique importante concerne surtout la repentance et la discipline publique. Il interprète le pouvoir des clés dans le sens de l'exclusion du pécheur impénitent (« lier »), en vue de l'amener à changer son comportement (« délier » consistant à admettre à nouveau dans l'Eglise). Bucer insiste sur le fait que la repentance ne doit pas se limiter à des mots, mais se manifester par un comportement changé.

Cette insistance sur la discipline publique a peut-être eu une

18. A. Funck, *La confession auriculaire*, Ranboz et Schuchardt, 1874, 111-115.

19. Bucer est, on le sait, le réformateur de Strasbourg. L'Eglise de Strasbourg ayant rejoint le camp luthérien, il n'y aura pas d'Eglise « bucérienne » où l'on pourrait voir les suites de sa position. Pour cette partie, nous nous basons sur M. Bucer, *Du royaume de Jésus-Christ*, chap. IX, « La discipline de pénitence ». In Martini Bucer Opera Latina, F. Wendel, Ed., vol. XVbis. Presses Universitaires de France, 1954.

influence sur Calvin, qui collabora avec Bucer lors de son séjour à Strasbourg ; ce n'est d'ailleurs pas le seul domaine où une influence de Bucer sur Calvin est possible.

D'après Denis²⁰, la confession, encore en usage à Strasbourg en 1530, est tombée en désuétude jusqu'à ce que Marbach tente de la réintroduire en 1555.

Calvin

– Rejet de la position catholique

Dans l'*Institution de la religion chrétienne*²¹, Calvin prend une position claire, opposée à la pratique et à la réglementation catholiques. Il attaque, en particulier, le caractère obligatoire de la confession, l'exigence d'une confession exhaustive, le fait que l'office de la recevoir soit confié au prêtre seul et, enfin, la prétention des prêtres à juger du pardon accordé ou non.

La confession exhaustive est refusée à cause de la radicalité de la dépravation humaine : il est impossible de lister en entier ses fautes ; aussi demander de le faire ne peut-il conduire le fidèle qu'au doute et à la terreur : on ne peut jamais être sûr d'avoir tout dit, ni même d'avoir fait tous les efforts demandés en vue de cela²².

Calvin se base sur Jacques 5.16²³ pour refuser au prêtre le monopole de la confession : si la confession doit être mutuelle, et faite seulement à un prêtre, seuls les prêtres pourraient se confesser entre eux, et le simple fidèle se verrait empêché d'obéir au précepte de Jacques.

L'obligation de se confesser est, pour Calvin, une chose que l'on impose aux consciences sans que l'Écriture le demande : ce qu'il juge sévèrement.

20. P. Denis, *op. cit.*

21. J. Calvin, *IRC*, III.iv.

22. *Ibid.*, 16-18.

23. « Confessez donc vos péchés les uns aux autres, et priez les uns pour les autres, afin que vous soyez guéris. La prière agissante du juste a une grande efficacité. »

Enfin, le prêtre ne peut pas juger de la sincérité du repentir exprimé ; impossible de penser que, par lui, Dieu absolve un hypocrite, ou que le prêtre ait un discernement infaillible ; sa parole d'absolution est donc sans poids.

Calvin rejette donc fortement la pratique catholique, et il a des paroles très dures à son égard :

J'ai déjà montré ailleurs quelle torture de taille représentait le fait de devoir confesser ses péchés à l'oreille d'un prêtre. Il n'existe pas, dans leurs autres lois, une exigence aussi dure [...] ²⁴

– Valeur de la confession privée

Tout en dénonçant vigoureusement la confession auriculaire telle qu'elle est imposée dans l'Eglise catholique, Calvin reconnaît la validité et l'intérêt de la confession personnelle. Celle-ci est, pour lui, le moyen de trouver l'assurance du pardon lorsque sa propre conscience peine à y parvenir :

Ainsi, lorsqu'un croyant aura le cœur angoissé par le remords de ses péchés au point de ne plus trouver le repos sans une aide extérieure, qu'il se souvienne d'utiliser ce remède que lui offre Dieu : qu'il se confie à son pasteur pour être soulagé, puisque l'office de celui-ci est de consoler le peuple de Dieu avec la vérité de l'Evangile, tant en public qu'en privé ²⁵.

Calvin reste fidèle à son rejet de la confession au prêtre seul en admettant la confession à n'importe quel frère. Cependant, il considère que le pasteur est particulièrement qualifié et appelé pour recevoir les confessions de ceux qui le désirent.

Contrairement à Luther, Calvin ne reconnaît pas de caractère sacramentel à l'absolution ²⁶. Pour lui, elle n'est que l'affirmation d'une réalité déjà effective devant Dieu. Tout le pouvoir des clés et la validité de l'absolution sont, en fait, subordonnés au pouvoir de la Parole de Dieu et de sa prédication : c'est en

24. J. Calvin, *IRC*, IV.x.1.

25. *Ibid.*, IV.xix.17.

26. *Ibid.*, IV.xix.17.

annonçant l'Évangile que le pasteur lie l'incroyant et délie celui qui reçoit sa prédication. En donnant l'absolution, le pasteur ne fait qu'annoncer fidèlement ce que la Parole lui commande, et le fidèle reçoit la grâce de Jésus-Christ en conformité avec sa foi²⁷. On peut noter cependant que cette vision n'est pas très différente des idées qu'il développe sur la cène ; Thurian²⁸ va jusqu'à affirmer que, tout en refusant le statut de sacrement à l'absolution, Calvin lui reconnaissait toutes les caractéristiques essentielles d'un sacrement : institution par le Christ, attestation à l'homme d'une réalité spirituelle et validité réelle dépendant de la foi ; il ne manquerait que le support matériel d'un sacrement.

– *Discipline ecclésiastique et confession générale*

Dans sa pratique, Calvin, lors de son séjour à Strasbourg, en 1540, va introduire un entretien, préalable à la cène, pour s'informer de l'état spirituel de ceux qui veulent y participer, instruire ou consoler ceux qui en ont besoin, et en écarter les pécheurs notoires (une manière de faire qui semble assez similaire à celle de Luther). Il écrit à ce sujet :

Pour moi, il était inutile de supprimer la confession dans les Eglises, si ce n'était pour la remplacer par ce que je viens d'instituer²⁹.

Par la suite, cette charge d'examen sera répartie entre anciens et pasteurs, pour aboutir au consistoire, instance collégiale de discipline. Avec des différences de taille par rapport à la confession privée : les remontrances étaient le plus souvent publiques, et l'initiative ne revenait pas à la personne qui avouait ses fautes, mais au consistoire.

On trouve cependant dans la discipline des Eglises de France (chapitre V, article 25, citée par Funck³⁰) la mention suivante :

27. *Ibid.*, III.iv. 22.

28. M. Thurian, *op. cit.*, 22, note 5.

29. J. Calvin, Lettre n° 218, de Calvin à Farel. In *Opera Calvini*, G. Baum, E. Cunitz et E. Reuss, Eds., vol. XI. Schwetschke, C.A., 1873 – traduction du latin reprise de Denis, *op. cit.*, 173.

30. A. Funck, *op. cit.* La citation faite ne permet pas de connaître la date de l'édition de la discipline consultée ; le contexte lie cette discipline à la *Confession de foi de La Rochelle* (1571).

Quant aux crimes qui auront été déclarés aux ministres par ceux qui demanderaient conseil et consolation, il est défendu aux ministres de les révéler au magistrat, de peur d'attirer du blâme sur le ministère, et d'empêcher les pécheurs de venir à la repentance et à une libre conception de leurs fautes. Ce qui aura lieu en tous crimes déclarés, sinon en cas de crime de lèse-majesté.

On voit ici le maintien d'une sorte de secret de la confession pour les fautes librement avouées.

La discipline telle qu'elle est mise en place remplace la confession catholique dans son rôle de contrôle social et d'amélioration de la moralité de l'Eglise.

Dans les Eglises réformées, l'absolution, donnée en particulier suite à une confession des péchés, est remplacée par une absolution collective, donnée dans le cadre du culte, suite à la confession générale des péchés. Cette pratique remplacera également la confession/examen dans les Eglises luthériennes au cours du XVIII^e siècle, d'après Funck³¹. La *Confession helvétique postérieure* donne une bonne idée d'une position réformée :

Il est donc nécessaire de confesser nos péchés à Dieu notre Père et de nous réconcilier avec notre prochain si nous l'avons offensé. C'est de ce genre de confession que parle Jacques, en disant : « Confessez donc vos péchés les uns aux autres. » D'autre part, si quelqu'un, étant oppressé par le poids de ses péchés ou troublé par la tentation, cherche en privé le conseil, l'instruction ou la consolation d'un pasteur ou d'un autre frère instruit dans la Loi de Dieu, nous ne saurions le désapprouver. De même, nous approuvons pleinement que la confession générale et publique des péchés (dont nous avons déjà parlé) se fasse régulièrement lors des assemblées religieuses, vu que cela est conforme à l'Ecriture³².

31. *Ibid.*, 114.

32. H. Bullinger, « La Seconde Confession helvétique ». *La Revue réformée* 52 (2001). Traduction du latin par D. Cobb. Chap.14, par. 7. Ni la *Confession de foi de La Rochelle* (Kerygma, 1988), ni le *Catéchisme de Genève* (Kerygma, 1991), ni le *Catéchisme de Heidelberg* (Kerygma, 1986) n'abordent directement la question de la confession, sauf *La Rochelle* au point XXIV, pour condamner la confession auriculaire catholique.

La confession privée n'est pas désavouée, mais la confession générale des péchés est préférée et mise davantage en avant.

– *Synthèse*

Les réformateurs considérés se rejoignent dans le rejet de la confession telle que l'Eglise catholique de l'époque la pratique et l'impose. La prétention de faire résider l'absolution des péchés dans les seules paroles du prêtre est vigoureusement rejetée et l'idée de confesser les péchés exhaustivement est jugée irréaliste et cruelle. Le caractère obligatoire de la confession est également critiqué comme une tyrannie ; pourtant Calvin et Luther n'auront pas beaucoup de scrupules à imposer leurs solutions de remplacement. On peut donc dire que l'obligation de se confesser est critiquée parce que la confession, telle qu'elle était pratiquée à l'époque, n'était pas pleinement légitime³³. Mais le fait que la discipline de l'Eglise puisse nécessiter d'imposer certaines démarches semble admis.

L'autre point d'accord entre les réformateurs réside dans la reconnaissance d'une certaine valeur et d'une utilité à une démarche de confession individuelle et secrète, dans un cadre approprié. Pour tous, cette démarche est utile pastoralement pour l'édification de la communauté et pour rassurer les consciences inquiètes³⁴. Seul, Bucer nie que le « pouvoir des clés » soit lié à l'absolution des fautes suite à leur aveu ; les autres réformateurs lient toujours ces notions. Quant à Luther et Calvin, ils redéfinissent le rôle du ministre (ou du frère) en n'en faisant qu'un médiateur ou un messager, dépourvu d'autorité en lui-même pour absoudre.

Luther et Calvin se positionnent, en revanche, différemment quant au lien entre leur pratique et celle de l'Eglise catholique :

33. A noter, à ce sujet, que tous les réformateurs considérés pensent que la confession privée ne découle pas directement de l'Ecriture, ou en tout cas « ne peut pas être prouvée » par elle, pour reprendre l'expression de Luther.

34. Bucer, en particulier, a une vision de l'utilité de la confession qui semble donner une grande place au conseil « psychologique », si l'on accepte cet anachronisme.

Luther apprécie la confession « telle qu'on la pratique aujourd'hui », mais il considère qu'elle été entraînée dans les excès de la papauté dont il s'agit de la délivrer. Calvin, lui, n'hésite pas à dire que les réformateurs ont *abol*i la confession ; aussi ce que Calvin instaure en est-il un remplacement et non une restauration.

Nos deux grands réformateurs se distinguent aussi sur la question de la sacramentalité de l'absolution, et cette différence, qui peut sembler minime au niveau de la nature de l'acte d'absolution, a une importance en ce qui concerne son statut : dans une vision réformée où l'Eglise se définit, entre autres, par la droite administration des sacrements, un sacrement reconnu peut difficilement tomber dans l'oubli sans que cela appelle à un questionnement ; alors qu'une pratique simplement optionnelle n'a pas la même protection.

Non sans lien avec cette question, Luther et Calvin différeront sur le point de savoir comment remplacer la confession auriculaire médiévale. On l'a vu, Luther la remplace par une confession d'ordre plus général, menant aussi à l'examen des dispositions de foi, avec l'absolution comme cœur de la démarche. Calvin commence par suivre une voie presque similaire sous forme d'entretien pastoral privé préalable à la cène, mais l'évolution de sa pratique mènera, ensuite, à l'établissement des consistoires, pratiquant une discipline publique, également prônée par Bucer. Ces consistoires remplacent bien la confession obligatoire dans le rôle de veiller à la moralité de l'Eglise, en réprouvant les pécheurs scandaleux. D'autre part, la pratique de la confession générale, dans le cadre de la liturgie, remplit bien le rôle de rappeler l'état de pécheur du chrétien et la grâce de Dieu. Le champ laissé à la confession privée serait celui de la cure d'âme, du travail pastoral, de l'aide apportée à la lutte individuelle contre le péché et la culpabilité. Tel est bien le rôle que Calvin lui assigne mais, par réaction face à la confession obligatoire, on perçoit chez Bucer (et plus encore dans la *Confession*

helvétique) une hésitation pour en encourager la pratique ; elle n'est jamais condamnée tant qu'elle reste libre ; on reconnaît son bien-fondé si elle est bien mise en œuvre, mais il ne lui est pas assigné de place définie. Son absence dans les autres catéchismes et confessions de foi réformées consultés montre qu'elle n'est pas considérée comme faisant partie de l'essentiel de la foi, ni de l'enseignement de l'Eglise. Il n'y a pas de décision formelle pour l'abolir, mais une sorte de négligence un peu gênée qui conduira à la laisser disparaître.

4. Evolution ultérieure

Chute en désuétude

Il n'a pas été possible de trouver une source historique précise et détaillée montrant à quel point la confession privée a été pratiquée ou non dans les Eglises réformées au cours des siècles. On en trouve cependant un écho dans la préface du livre de Thurian que M. Bœgner a écrite³⁵, où il apparaît que la confession privée n'est pratiquée qu'à de rares exceptions, bien que les pasteurs s'engagent encore à respecter le secret de la confession. M. Bœgner attache, avec une certaine logique, cette désaffection aux circonstances historiques des Eglises réformées en France – on conçoit bien que dans une situation de persécution par l'Eglise catholique, une pratique instinctivement rattachée à l'institution romaine ne pouvait que difficilement se maintenir, surtout si elle est considérée comme secondaire.

Mais ce qu'il faut noter encore, c'est que le rôle disciplinaire des consistoires a disparu lui aussi³⁶, de sorte qu'on n'en voit presque aucune trace de nos jours. Quant à la confession générale des péchés, elle tend à porter de plus en plus sur la faiblesse humaine et de moins en moins sur la dépravation et le péché objectif et volontaire, sans parler de toutes les Eglises éloignées de la tradition réformée qui ne la pratiquent pas du tout.

35. M. Thurian, *op. cit.*

36. En France, après la Révolution. M. Johner, communication personnelle.

On a déjà mentionné qu'en milieu luthérien, la confession-examen a été remplacée par la confession générale au cours du XVIII^e siècle, après avoir cohabité avec elle.

Regain d'intérêt au XX^e siècle dans le monde protestant

Un exemple de retour à l'idée de confession se trouve chez Dietrich Bonhoeffer ; pour lui, la confession est un sacrement qui actualise pour la personne l'annonce du jugement et du pardon contenue dans la prédication. Il va jusqu'à dire que la prédication sans sacrement est absurde. Dans sa perspective, l'absolution est un pouvoir donné à la communauté chrétienne en tant qu'elle incarne le Christ. Celui qui prononce l'absolution ne peut le faire qu'en tant que frère, frère dans la faute comme dans la foi, même s'il est le pasteur. Dans sa pensée, la confession rend actuelle la vérité de ce qu'est l'homme et la vérité prononcée par Dieu dans le pardon. Bonhoeffer déplore la disparition de cette pratique comme appartenant à l'individualisme moderne, en des termes qui ne laissent pas de doute sur le poids qu'il lui confère :

La suppression de la confession individuelle a détruit une substance vivante de la communauté ; une de ses artères vitales s'est atrophiée³⁷.

Un autre exemple d'intérêt renouvelé et traduit dans la pratique se trouve dans la communauté de Taizé, à laquelle Thurian appartient. En tant que communauté œcuménique fondée par un pasteur protestant, elle a un caractère limitrophe du protestantisme, et Thurian, dans son argumentation en faveur de la confession, se réfère à l'Eglise de tous les temps autant qu'aux réformateurs. Comme Bonhoeffer, Thurian³⁸ place la confession (et toute la discipline ecclésiastique) dans la perspective de la vie commune de l'Eglise : il y a solidarité dans le péché, et un sain exercice de la discipline consiste à mener le combat contre le péché en tant que corps solidaire de l'Eglise. La confession entre dans ce cadre-là : en se confessant à un frère, on se confesse à l'Eglise et,

37. D. Bonhoeffer, *La nature de l'Eglise*. Labor et Fides, 1972, 89.

38. M. Thurian, *op. cit.*, chapitre II.

dans l'absolution, c'est l'Eglise³⁹ qui se fait médiatrice du Christ pour relever le pécheur.

Pratiques analogues en milieu évangélique

Nous nous permettrons ici de déroger aux règles d'une recherche historique en présentant des informations qui ne proviennent pas d'une source écrite répertoriée, mais de notre observation personnelle au cours de notre vie d'Eglise. Nous décrivons ci-dessous un processus typique d'un certain nombre de rencontres en milieu évangélique ; une recherche ultérieure pourrait probablement mettre au jour une antécédence de cette manière de faire dans le vécu de l'un, de l'autre ou de plusieurs des réveils historiques, ou dans certaines campagnes d'évangélisation ; mais une telle démarche dépasserait le cadre de cet article. De même, une étude sociologique serait justifiée, mais déborderait encore plus du cadre. Utilisons donc cet expédient :

Dans une grande rencontre évangélique, après un moment de chant dynamique, un intervenant prend la parole. Il présente qui est Dieu, montre sa grandeur, et rappelle sa bienveillance envers les humains. Puis il dénonce également les actes, les comportements, les attitudes qui s'opposent à Dieu. Il interpelle, ensuite, l'assemblée, pressant chacun de s'examiner. Il propose alors à ceux qui « souhaitent se mettre en ordre avec Dieu » de s'avancer devant les rangs. Quelques personnes se lèvent ; elles sont rapidement rejointes, chacune, par un « conseiller », qui entame la discussion avec elles.

Considérons, maintenant, une des paires ainsi formées : la personne qui a répondu s'est avancée et explique au conseiller en quoi elle se considère coupable face à Dieu. Le conseiller s'assure que la personne a réellement l'intention de changer d'attitude ; ensuite de quoi, tous deux se mettent à prier. Le pécheur repentant exprime à Dieu son regret, sa faiblesse et demande son pardon et son aide pour changer. Le conseiller, lui, demande la grâce de Dieu tout en assurant qu'elle est acquise par Jésus-Christ, et promise à celui qui manifeste les dispositions qu'il vient de constater. Puis, après quelques paroles d'encouragement et de conseil, le pécheur pardonné s'en va, libéré

39. Il s'agit bien ici de l'Eglise comme communauté des vrais croyants, et non comme ensemble du clergé.

de sa culpabilité, convaincu du pardon de Dieu et déterminé à corriger son comportement.

Cette représentation est, bien sûr, schématique, mais nous pensons qu'elle reflète fidèlement une certaine pratique actuelle. Le lecteur aura vite remarqué que ce processus répond à la définition de la confession présentée en introduction. Plus précisément, il s'agit d'une confession libre, qui peut s'effectuer en compagnie d'un frère sans ministère institué, et dont le but est autant le changement de comportement que l'assurance du pardon.

Cette pratique peut sembler étonnante dans la mesure où, à notre connaissance, elle ne se réfère pas aux pratiques historiques de la confession, ni aux réflexions des réformateurs ; mais elle partage les caractéristiques essentielles de la confession telle que les réformateurs pouvaient l'admettre.

Si cette façon de faire est peut-être la plus ritualisée, il existe bien d'autres cadres que l'on pourrait évoquer : les groupes de partage et les démarches de « mentorat » incluant souvent une évocation des péchés ou des domaines de vie nécessitant amélioration, avec cependant une insistance plus forte sur le conseil et les méthodes permettant de progresser que sur la demande de pardon et son affirmation ; cela n'aurait peut-être pas déplu à Bucer.

Conclusion

Nous avons montré que les réformateurs se sont opposés frontalement à la pratique de la confession auriculaire obligatoire, telle qu'elle était pratiquée et conçue à leur époque. En même temps, ils ont tous considéré que la pratique de la confession était bénéfique, si elle était libre et liée à la prédication de l'Écriture. Cependant, cette pratique a peu trouvé place en milieu réformé dans l'enseignement et a peu été mise en œuvre.

Les réformateurs ont bien perçu également qu'abolir la confession obligatoire devait s'accompagner de nouvelles me-

sures d'une sorte ou d'une autre, tant pour le rappel des vérités sur la culpabilité de l'homme et le pardon divin que pour l'amélioration de la moralité de l'Eglise. Dans l'évolution ultérieure, même ces mesures de remplacement ont été abolies ou affaiblies et de nouvelles Eglises protestantes sont apparues qui n'ont pas ces pratiques.

Au XX^e siècle, dans le sillage de la néo-orthodoxie et du regain d'intérêt pour l'aspect communautaire de la foi, des voix se sont élevées pour appeler à une pratique de la confession. D'autre part, il existe une certaine pratique évangélique proche, dans son fonctionnement et dans ses apports, de ce que la confession recouvrait.

Les conclusions que nous proposons sont les suivantes :

- Si les réformateurs n'ont pas conçu l'abolition de la confession obligatoire sans remplacement, les Eglises protestantes ont à se demander, aujourd'hui, si leurs disciplines, leurs prédications et leurs liturgies permettent de garder vivante la conscience de la réalité et de l'horreur du péché, de recevoir le pardon de Dieu et de progresser en sanctification.
- Si la confession est une pratique bénéfique que les réformateurs n'ont jamais réprouvée, mais qui a presque disparu par crainte de confusion avec le catholicisme et par manque d'enseignement, on peut se demander, aujourd'hui, s'il n'est pas temps de donner à ce sujet un enseignement dans la ligne des réformateurs (sous réserve de conformité à l'Ecriture et d'adaptation à la réalité de l'Eglise), pour permettre sa mise en œuvre en veillant à ne pas dériver dans l'expérimentation.

L'alliance de Dieu à travers l'Écriture Sainte

Une théologie biblique

par Jean-Marc Berthoud
(éd. l'Age d'Homme, Lausanne)

Avec *L'alliance de Dieu à travers l'Écriture sainte. Une théologie biblique*, nous pénétrons au cœur de l'œuvre de Jean-Marc Berthoud : recentrer la pensée des hommes sur celle de Dieu, telle que nous la trouvons révélée dans la Bible.

Ce quatrième volet d'une œuvre, qui avance en se renforçant, vient après *L'école et la famille contre l'Utopie*, puis *Création, Bible et science* et, enfin, *Le règne terrestre de Dieu*. L'auteur y examine ce qui est sans doute sa préoccupation centrale : comment aborder, comment lire, comment comprendre et appliquer la Parole même de Dieu, la Bible, cela de manière à rendre justice à son contenu de vérité manifesté à travers l'histoire des hommes. Comment devons-nous recevoir cette lumière divine de façon à mieux éclairer les rapports du Créateur et du Rédempteur de toutes choses – le Dieu Trinitaire, Père, Fils et Saint-Esprit – avec les hommes, avec l'ordre créé par lui et avec l'histoire humaine ?

Nous y trouvons à la fois l'unité et la croissance de la Révélation alliancielle de Dieu : une dans son sens, croissante dans la lumière qu'elle déploie progressivement à travers l'histoire du salut. C'est ainsi que cette histoire parvient à son accomplissement dans l'Incarnation de Jésus-Christ, Messie d'Israël et manifestation dans le monde du Fils de Dieu uni maintenant à la nature humaine. C'est en obéissant à toute la Loi de Dieu qu'il accomplit le salut du monde, le salut de son Église. C'est au travers de la trame de l'histoire de l'Alliance de Dieu, par les étapes de ses renouvellements successifs, que se manifestera de plus en plus clairement le dessein miséricordieux et juste de Dieu envers les hommes.

Cet ouvrage se fonde sur l'héritage chrétien d'une lecture fidèle de la Bible et s'oppose en conséquence, avec autant de sobriété que de vigueur, aux déformations subies par cet héritage au cours des siècles. Ceci est spécialement le cas depuis l'apparition de ces fausses lumières humaines fabriquées par une raison qui cherche à se passer de Dieu.

Ce livre se termine par une abondante bibliographie qui fournira au lecteur les instruments indispensables à une saine lecture des Écritures ainsi que les armes propres à la réfutation des sophismes auxquels s'abandonne une exégèse tout à la fois critique et naïve.

L'HOMME A-T-IL UN LIBRE ARBITRE ?

Daniel SAGLIETTO*

Nous faisons face ici à une question épineuse qui suscite de vives réactions lorsque nous tentons d'y répondre, d'autant plus que la majeure partie de nos contemporains possèdent souvent une conception de Dieu et de la liberté qui s'excluent, de telle sorte qu'ils nous donnent souvent une réponse qui résonne avec la fameuse maxime d'Albert Camus : « (...) ou nous ne sommes pas libres et Dieu tout-puissant est responsable du mal. Ou nous sommes libres et responsables, mais Dieu n'est pas tout-puissant¹. » C'est pourquoi, dans le souci d'une apologétique chrétienne cohérente et en raison de la pertinence d'une telle question pour le ministère pastoral, il est nécessaire de trouver une réponse cohérente et biblique sans tomber dans les erreurs d'un pélagianisme récurrent ou d'une vision déterministe de Dieu. Nous croyons que les Saintes Ecritures apportent cette réponse, et que cette réponse revêt un caractère normatif pour l'Eglise.

Cependant, nous n'étudierons pas les principaux passages bibliques traitant de cette question ; nous effectuerons plutôt une étude de l'histoire de la théologie réformée afin de découvrir les grandes lignes de l'apport de Martin Luther, de Jean Calvin et de Jonathan Edwards.

Il convient de commencer en définissant le terme de « libre arbitre » de façon aussi précise que possible. Nous examinerons

* D. Saglietto est étudiant à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

1. A. Camus, *Le mythe de Sisyphe : essai sur l'absurde*, 1967.

tout d'abord la définition qu'en donne le Larousse : « Qui a le pouvoir d'agir, de se déterminer à sa guise² », et nous limiterons notre étude au champ de l'éthique humaine.

Une autre formulation de la question pourrait être : est-ce que l'homme d'aujourd'hui (après la chute adamique) a la capacité d'agir à sa guise de telle sorte que chacune de ses actions soit le fruit d'un acte volontaire dont il serait totalement responsable ? Nous aurons à rechercher, si une telle liberté existe, si elle est compatible ou non avec l'enseignement biblique, d'une part, de la totale corruption du cœur de l'homme et, d'autre part, de la totale souveraineté de Dieu sur sa création.

Notre propos n'est pas d'exposer comment chacun des trois auteurs répond à ces deux questions. Nous nous limiterons à mettre en évidence les particularités principales de leur pensée avant de tenter la formulation d'un enseignement général cohérent et fidèle à la pensée biblique³.

1. La « furie » de Luther face à la notion de libre arbitre

En lisant les écrits de Luther sur ce sujet (en particulier *De la liberté du chrétien* et *Du serf arbitre*), on est frappé par la passion avec laquelle Luther rejette la notion de libre arbitre. Pour lui, ce terme laissait entendre que l'homme pouvait être considéré comme libre de faire le bien ou le mal, ou encore capable d'échapper à la providence de Dieu. Or, reconnaître une telle capacité était pour lui inacceptable. En effet, pour Luther, la notion de dépravation totale du cœur de l'homme est fondamentale et implique la totale incapacité de l'homme à obéir à Dieu. Dans sa réfutation (*Du serf arbitre*) de la *Diatriba : Du libre arbitre* écrite par Erasme, Luther va sans cesse exprimer haut et fort, sous

2. Le Petit Larousse, 2010.

3. Nous n'étudierons pas non plus quelles furent les influences philosophiques de chacun à cet égard : que ce soit le nominalisme pour Luther, le réalisme modéré pour Jean Calvin ou la philosophie du sens commun pour Jonathan Edwards ; ces trois philosophies, si elles n'ont pas été sans influence sur les évaluations bibliques de la question, n'en ont pas obscurci l'interprétation.

différents points de vue, les vérités fondamentales que sont la Providence divine et la dépravation totale du cœur de l'homme. Luther affirme clairement que le cœur de l'homme est incapable de produire des fruits qui glorifient Dieu :

En effet, nous ne divisons pas le libre arbitre en deux natures différentes, l'un étant semblable au limon, l'autre à la cire, ou encore l'un étant semblable à la terre cultivée, l'autre à la terre inculte, mais nous parlons d'un seul libre arbitre également impuissant dans tous les hommes, qui n'est que limon, que terre inculte, puisqu'il ne peut vouloir le bien. C'est pourquoi, de même que le limon devient toujours plus dur, et la terre inculte toujours plus épineuse, de même le libre arbitre devient toujours plus mauvais, aussi bien par la mansuétude du soleil qui l'endurcit que par l'orage de pluie qui le liquéfie. Si donc le libre arbitre n'a qu'une définition et qu'une seule impuissance chez tous les hommes, on ne peut donner aucune raison qui fasse que l'un parvienne à la grâce et l'autre n'y parvienne pas, dans le cas où l'on ne prêche la mansuétude du Dieu qui tolère et le châtiment de Dieu qui fait miséricorde. On a établi en effet que le libre arbitre a la même définition chez tous les hommes, qui est qu'il ne peut vouloir rien de bien⁴.

L'homme ne veut pas glorifier Dieu dans son œuvre. Et Luther démontre que ce libre arbitre que réclame Erasme pour l'humanité est un mot vide de sens, qui ne peut rien produire de bon et conduit nécessairement à l'endurcissement du cœur de l'homme. Seule une intervention souveraine de l'Esprit de Dieu peut accorder à celui-ci la capacité de pratiquer la justice, le désir de glorifier Dieu.

Que le libre arbitre fasse dans le monde entier et avec ses forces tout entières tout ce qu'il peut, il ne produira pas cependant, à titre d'exemple, une chose par laquelle il pourrait éviter d'être endurci sans que Dieu lui ait donné l'Esprit, ou par laquelle il mériterait miséricorde, s'il était abandonné à ses propres forces⁵.

Cela est sûr et certain, si nous croyons que Dieu est tout puissant et ensuite que l'impie est une créature de Dieu, mais que, dévoyée et

4. M. Luther, *Du serf arbitre*, Ed. Gallimard, 2001, 278.

5. *Ibid.*, 282.

laissée à elle-même sans l'Esprit de Dieu, elle ne peut vouloir ou faire le bien⁶.

La pointe de la réflexion de Luther consiste à démontrer que le libre arbitre défendu par Erasme ne peut jamais conduire l'homme à désirer obéir à Dieu et à le glorifier dans sa vie. Il se livre à une critique de chaque chapitre des écrits d'Erasme, que ce libre arbitre est incapable d'inciter à plaire au Créateur de l'univers, à moins que celui-ci n'intervienne par son Esprit. Pour Luther, le libre arbitre est une illusion et n'existe pas, sans pourtant laisser entendre qu'il incite au péché :

Car nous plaïdons le fait que le libre arbitre n'est rien, c'est-à-dire que par lui-même il est inutile (comme toi tu l'expliques) devant Dieu, car c'est de ce genre d'être que nous parlons – sans ignorer que la volonté impie est quelque chose, et non pas un pur « rien »⁷.

Ainsi Luther rejette totalement cette notion de libre arbitre. En effet, Luther reconnaît bien que l'homme possède une volonté, mais dans sa critique, la norme de ce qui est bon est ce que Dieu lui-même considère comme « bon » : or, sans Dieu, l'homme est incapable de faire une œuvre qui glorifie pleinement le Créateur. Luther insiste, de manière continue, sur le fait que cette « liberté » attribuée par *La Diatribe* au libre arbitre (qui permettrait d'honorer Dieu sans intervention de Dieu) n'existe pas car : « (...) ce que fait l'homme, ainsi enlevé, n'est rien, c'est-à-dire ne vaut rien devant Dieu, et ne peut être tenu pour autre chose que péché⁸. » C'est dans ce sens que Luther conclut que le « libre arbitre n'est rien, et que c'est une chose qui ne relève que de l'intitulé⁹. »

Pour Luther, cette incapacité résulte de la chute ; nous l'avons héritée d'Adam. A noter qu'il décrit la chute comme étant le choix volontaire fait par Adam de ne pas obéir à Dieu :

Car même si le premier homme, assisté par la grâce, n'a pas été

6. *Ibid.*, 286.

7. *Ibid.*, 374.

8. *Ibid.*, 375.

9. *Ibid.*, 209.

impuissant, Dieu cependant, par ce précepte, lui montre combien il le serait, si la grâce était absente. Or si cet homme, alors que l'Esprit était présent, n'a pas pu, de sa volonté neuve, le bien qui lui était nouvellement proposé, c'est-à-dire l'obéissance – et cela parce que l'Esprit ne l'ajoutait pas de surcroît – quoi donc en ce qui nous concerne, pourrions-nous faire sans l'Esprit, à propos d'un bien qui a été perdu ? Il a été donc montré, chez cet homme-là, par un terrible exemple destiné à écraser notre orgueil, ce que peut notre libre arbitre lorsqu'il est laissé à lui-même et qu'il n'est pas constamment et de plus en plus mis en action et augmenté par l'Esprit de Dieu¹⁰.

Il est intéressant de voir que, pour Luther, Adam avait la capacité de vouloir faire le bien et un vrai libre arbitre ; s'il a chuté, c'est parce qu'il a rejeté volontairement l'obéissance et que l'Esprit de Dieu ne lui a pas imposé de faire différemment. Aussi, les hommes naturels, qui sont privés de l'Esprit et qui ont perdu la volonté de faire le bien, ne peuvent-ils à plus forte raison marcher dans l'obéissance. Cet argument est intéressant, mais il ne résout pas le problème de l'origine du désir de désobéir. L'argument relatif à l'action, ou plutôt à l'inaction, du Saint-Esprit ne convainc pas, car l'Écriture est plutôt silencieuse sur ce sujet (bien que nous puissions la percevoir de façon rétrospective en considérant l'œuvre du Saint-Esprit dans le cœur des croyants) ; il pourrait même se révéler dangereux en « déresponsabilisant » les hommes privés de l'Esprit de Dieu.

L'articulation que Luther établit entre la souveraineté de Dieu et le mal dans le monde retient l'attention :

Aussi ne faut-il pas penser que lorsque Dieu est dit endurcir ou opérer en nous le mal (car endurcir, c'est faire le mal), il agit comme s'il créait de nouveau le mal en nous – comme si l'on imaginait un aubergiste malintentionné qui, étant lui-même mauvais, verserait ou composerait du poison dans un récipient qui lui n'est pas du poison : le récipient ne faisant rien, pour sa part, que de recevoir ou supporter la malignité du compositeur. (...) Dieu opère le mal, non par sa faute mais par notre vice ; puisque nous sommes mauvais par nature, et

¹⁰. *Ibid.*, 209.

que Dieu, qui est bon quant à Lui, ne peut faire autrement (quand il nous emporte par son action en vertu de sa toute-puissance) que d'accomplir le mal avec un mauvais instrument, tout bon qu'il soit lui-même, quoique, en vertu de sa sagesse, il fasse bon usage de ce mal, en vue de sa gloire et de notre salut. C'est ainsi que trouvant la volonté mauvaise de Satan – sans l'avoir créée telle, puisque c'est Satan qui a abandonné Dieu et a péché – il saisit en son action cette volonté devenue mauvaise et la met en marche vers où il veut, bien que cette volonté-là ne cesse d'être mauvaise par suite de ce mouvement même qui vient de Dieu¹¹.

Ainsi, Dieu œuvre souverainement dans les choses mauvaises, pour la gloire de son Nom, sans en être responsable. Ces choses mauvaises sont mauvaises car elles sont l'œuvre d'un cœur mauvais qui agit nécessairement selon son mauvais fond. Le cœur mauvais est comme un « outil biaisé » qui ne peut fournir qu'un résultat biaisé même lorsqu'il se trouve entre les mains de son Créateur. Cette argumentation est cohérente avec la Bible, car elle conserve à la fois la souveraineté et la sainteté de Dieu ainsi que la responsabilité, la dépravation et la liberté de volition de l'homme. Face à cette dure et lourde réalité, Luther affronte la fameuse question : pourquoi Dieu a-t-il permis la chute ? Sa réponse, tout en conservant la part de mystère nécessaire dû au silence de la Parole, est pertinente, car elle souligne la transcendance du Créateur et reconnaît notre statut de créature :

Dieu est ! Et de sa volonté il n'y a ni cause ni raison qui lui soit prescrite comme si c'était une règle et une mesure. Car rien ne lui égal ou supérieur, mais elle est elle-même la règle de toutes choses. En effet, si elle avait une règle ou une mesure, ou encore une cause ou une raison, elle ne pourrait plus être la volonté de Dieu. Ce qu'il veut n'est pas droit parce qu'il doit ou a dû le vouloir ainsi ; au contraire, c'est parce que lui-même veut qu'il en soit ainsi que ce qui arrive ainsi doit être droit. *A la volonté de la créature sont prescrites une cause et une raison, non pas à la volonté du Créateur – à moins que tu ne mettes au-dessus de Lui un autre créateur*¹².

11. *Ibid.*, 288.

12. *Ibid.*, 292.

On ne peut donc pas trouver pour quelle cause ou pour quelle raison Dieu a souverainement permis la chute de l'homme, car ceci appartient au conseil secret de Dieu, à sa volonté qui fait que Dieu est Dieu. En tant que créatures, nous sommes soumis aux notions de cause et de raison, lesquelles doivent être impérativement préservées en tant que fondement anthropologique. En effet, toutes deux font qu'un homme est un homme et, sans elles, la vie devient quelque chose d'insignifiant et incohérent. L'homme en tant que créature a une volonté dépendante d'une cause ou d'une raison. Il en est ainsi, non pas parce qu'il existerait une coercition interne au cœur humain, mais parce que ce sont les ingrédients qui constituent le cadre dans lequel s'exerce la liberté de volition de l'homme. Il est impossible de définir autrement la liberté d'une créature douée de raison, sauf à en faire l'égale de Dieu. Il est donc exact de penser que l'homme est totalement responsable de ses actes, car ils ont une cause ou une raison qu'il a délibérément choisie. Le fait que les désirs du cœur humain et sa volonté soient totalement dépravés n'invalide pas sa responsabilité. La liberté dont il use dans sa marche ténébreuse est l'instrument par lequel il concrétise ses désirs biaisés. Un tel usage de la liberté est condamnable.

Ainsi pour Luther, l'homme, qui possède réellement une volonté et une liberté au service des mauvais désirs de son cœur, ne possède pas de libre arbitre, puisqu'il ne peut rien produire qui glorifie Dieu sans une action miraculeuse du Saint-Esprit. Cette liberté qu'il ne veut pas appeler libre arbitre – sûrement à cause du sens polémique qu'il avait dans ses débats avec Erasme – ne contredit pas la souveraineté de Dieu et fonde la responsabilité de l'homme vis-à-vis de ses actions.

2. Jean Calvin : libre arbitre et nécessité

Jean Calvin a une vue encore plus nette et précise sur la problématique de la liberté de l'homme. En effet, tout comme Luther, il dénonce l'usage du mot « libre arbitre » pour décrire une liberté qui s'oppose à la souveraineté de Dieu, ou qui sous-estime

l'importance de l'aliénation de l'homme due au péché. Il en vient même à souligner que l'expression « libre arbitre » laisse entendre beaucoup plus que la réalité vécue par l'homme d'après la chute. Il va donc jusqu'à recommander de ne pas utiliser ce terme :

Les scolastiques reconnaissent que l'homme n'ait point dit avoir le libre arbitre parce qu'il aurait le choix entre le bien et le mal, mais parce qu'il agit selon sa volonté et non par contrainte : ce qui est bien vrai. Mais n'est-ce pas se moquer que de donner un nom si solennel à quelque chose de si limité ? Quelle belle liberté que de dire que l'homme n'est point obligé de pécher, mais qu'il est cependant en esclavage volontaire, puisque sa volonté est retenue captive par les liens du péché ! (...) Or, quand on reconnaît à l'homme le libre arbitre, beaucoup croient immédiatement qu'il est maître de sa raison et de sa volonté, ce qui lui permet de se tourner, par sa propre force, d'un côté ou de l'autre.

On objectera que ce danger sera écarté, si on avertit correctement le peuple du vrai sens du terme « libre arbitre ». Je crois, au contraire, qu'étant donné que nous sommes naturellement enclins à accueillir ce qui est faux et mensonger, nous saisissons l'occasion de trébucher sur un seul mot plutôt que de nous laisser instruire sur la vérité par le long commentaire qui l'accompagnera. (...) je préfère ne pas m'en servir moi-même. Si quelqu'un me demandait conseil, je lui dirais de s'abstenir de l'employer¹³.

A propos du type de liberté que possède l'homme d'après la chute, Calvin insiste fort en disant que l'homme est libre des choix qu'il fait. Nos actes sont le fruit de l'exercice d'une liberté de volition :

En bref, voilà ce que pensent les philosophes : la raison qui est dans l'intelligence humaine est suffisante pour que nous nous conduisions bien et pour nous montrer ce qu'il faut faire. La volonté, qui lui est inférieure, est tentée et sollicitée de mal agir mais, dans la mesure où elle a le choix, elle ne peut pas être empêchée de suivre entièrement ce que conseille la raison¹⁴.

13. Jean Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, Aix-en-Provence/Cléon d'Andran, Ed. Kerygma/Excelsis, 2009, II.ii. 208-210

14. *Ibid.*, 204.

Tout au long de son développement dans le chapitre 2 (livre II) de l'*Institution de la religion chrétienne*, Calvin présuppose et accepte qu'une telle liberté soit présente dans le cœur de l'homme. Mais il souligne, souvent à juste titre, que le terme « libre arbitre » est inadéquat pour l'homme d'après la chute, car ce terme correspond à beaucoup plus que la simple liberté de volition. La définition citée précédemment montre, en effet, que le fait de vouloir attribuer une finalité à la notion de libre arbitre, pour définir la condition de l'homme, n'est pas recevable, car celui-ci est dépendant des délibérations internes de sa raison. Et le libre arbitre est en quelque sorte un « attribut » de la volonté de l'homme qui lui permet d'exprimer les désirs que suggèrent sa raison et son intelligence. C'est ainsi que, avec à-propos, Calvin cite Thomas d'Aquin : « (...) le libre arbitre est une capacité qui, étant située entre la raison et la volonté, tend davantage vers la volonté¹⁵. » Ainsi, notre problématique ne se limite pas au seul libre arbitre. Le vrai problème se situe au niveau de la volonté et des désirs du cœur de l'homme, au niveau de sa raison et de son intelligence. C'est sans doute là la raison pour laquelle Luther a toujours lutté contre la notion du libre arbitre en mettant l'accent sur la notion de dépravation totale du cœur de l'homme et de son incapacité de glorifier Dieu.

Pour Calvin, et cela est totalement conforme à l'enseignement biblique, l'homme naturel est incapable de produire quoi que ce soit qui glorifie son Créateur :

Notre conviction est que cette phrase ne peut être contestée : l'homme a une intelligence si totalement étrangère à la justice de Dieu qu'il ne peut rien imaginer, concevoir ou comprendre que ce qui est méchant, inique et corrompu. Son cœur est même si atteint par le péché qu'il ne peut qu'accomplir des actes pervers. S'il arrive qu'il fasse quelque chose qui ait l'apparence du bien, il n'en reste pas moins que son intelligence est engluée dans l'hypocrisie et l'orgueil et que son cœur est enclin à la méchanceté¹⁶.

15. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, q. 83, a. 3.

16. J. Calvin, *Institution de la religion chrétienne*, op. cit., II.v. 280.

Il en résulte que l'homme pèche par nécessité : la condition intérieure de son être (dont il ne peut se détacher) est totalement biaisée, entièrement tournée vers le mal et lorsque l'homme pèche, cela est en adéquation avec sa nature qui s'est librement exprimée. Lorsque l'homme pèche, il ne le fait pas par contrainte, mais librement :

(...) il est arrivé que, par sa liberté, l'homme se soit mis à pécher ; maintenant, la corruption qui s'en est suivie comme punition a fait de la liberté une nécessité [citation de Saint Augustin¹⁷]. (...) Il convient donc de distinguer : l'homme, depuis qu'il a été corrompu par sa chute, pèche volontairement (...) d'un très fort désir et non sous celui d'une contrainte. (...) Si cela est vrai, il est clair que l'homme est soumis à la nécessité de pécher. (...) Cette nécessité, étant volontaire, ne permet pas d'excuser la volonté ; et la volonté, étant séduite, ne peut pas exclure la nécessité, car cette nécessité est comme volontaire (...) elle est esclave par nécessité et libre de par sa volonté. (...) Ainsi elle est esclave parce qu'elle est libre¹⁸.

Calvin va appuyer cette conclusion en prenant (et de façon très intéressante) l'exemple de Dieu et du diable :

Certains objectent qu'il n'est pas possible de distinguer entre nécessité et contrainte. Si on leur demande : Dieu est-il nécessairement bon et le diable nécessairement mauvais, que répondent-ils ? Il est certain que la bonté de Dieu est tellement jointe à sa divinité qu'il ne lui est pas moins nécessaire d'être bon que d'être Dieu. Et le diable, par sa chute, s'est tellement aliéné du bien qu'il ne peut que mal agir.

Or si un blasphémateur dit, entre haut et bas, que Dieu ne mérite pas d'être loué pour sa bonté puisqu'il ne peut être autrement, lui répondre ne sera pas difficile. C'est parce qu'il [Dieu] est infiniment bon qu'il ne peut pas mal agir et non parce qu'il y est contraint par la violence. Si donc rien n'empêche la volonté de Dieu d'être libre en faisant le bien, il est nécessaire qu'il fasse le bien ; si le diable ne cesse pas de pécher volontairement, bien qu'il ne puisse faire rien d'autre que de mal agir, qui argumentera que le péché n'est pas volontaire chez l'homme alors qu'il est soumis à la nécessité du péché ?¹⁹

17. Saint Augustin, *Sur la perfection de la justice de l'homme*, IV, 9.

18. J. Calvin, *op. cit.*, II.iii. 237.

19. *Ibid.*, 236-237.

L'homme d'après la chute est donc libre dans l'exercice de sa volonté, mais celle-ci s'oriente toujours par nécessité vers le péché : il ne désire rien d'autre, car il a préféré adorer la créature plutôt que le Créateur *béni éternellement*. Ceci est un écho fidèle des Ecritures qui souligne que le péché est écrit sur le cœur de l'homme avec un burin²⁰, et déclare que les hommes sont tous pécheurs et tous inexcusables face à leur Créateur. Nous avons hérité cette orientation en Adam ; Calvin s'appuie clairement sur Romains 5.12-21 et 1 Corinthiens 15.22 pour souligner notre totale responsabilité partagée avec Adam²¹. Dès lors, nous sommes pécheurs non pas par mimétisme, mais parce que nous sommes associés à Adam dans sa chute et dans sa condamnation. « Adam s'est corrompu et a été infecté de telle manière que toute sa descendance en a été contaminée. Jésus-Christ, lui qui est le juge devant lequel nous aurons à rendre des comptes, affirme ainsi clairement que nous naissons tous mauvais et vicieux lorsqu'il dit «ce qui est né de la chair est chair» (Jean 3.6) ; ainsi, la porte de la vie est fermée devant tous afin qu'ils soient régénérés²². » Ce péché originel qui nous est transmis ne doit en aucun cas être vu comme quelque chose qui nous est infligé de l'extérieur, mais comme faisant partie de la nature même que nous avons héritée de nos pères. Le fait que nos désirs soient enclins au péché, que nous désirions librement pratiquer une telle perversité démontre notre *totale solidarité avec Adam* dans la chute²³ :

Nous disons que l'homme est naturellement corrompu à cause de sa perversité, mais que cette perversité ne fait pas partie de son essence. Nous nions que cette perversité soit dans sa nature afin de bien montrer qu'elle est une caractéristique survenue chez l'être humain et non une propriété substantielle qui aurait été enracinée en lui dès le commencement. Cependant nous l'appelons « naturelle » afin que

20. Jérémie 17.1.

21. J. Calvin, *op. cit.*, II.i. 197.

22. *Ibid.*, 196.

23. Nous pensons que la Bible appuie clairement (Rm 5.12-21) que le péché d'Adam est imputé de façon *immédiate* à sa descendance de telle sorte que cette imputation implique à la fois le *reatus poenae* et le *reatus culpae* liés à la chute adamique pour l'humanité (*cf. The Imputation of Adam's Sin*, John Murray, Nutley, NJ, 1977).

personne ne pense que cette perversité ait appris des mauvais comportements et exemples des autres, alors qu'elle nous enveloppe tous depuis notre conception²⁴.

Notre totale solidarité avec Adam réside dans le fait que, lorsque nous péchons, ce sont nos affections intérieures qui s'expriment délibérément et le péché que nous pratiquons est ce que nous désirons. Lors de la régénération, Dieu transforme notre cœur et de nouvelles affections en jaillissent : ainsi, cette liberté qui nous rendait esclaves du péché, maintenant nous permet d'être « esclaves de la justice » (Rm 6.18-20).

Le passage cité du prophète Esaïe expose, ensuite, quels sont les fruits de la nouvelle vie : justice, équité et miséricorde. Les actions extérieures ne suffisent pas ; il faut d'abord que l'âme s'y adonne. Or, cela n'arrive que lorsque l'Esprit de Dieu, après avoir sanctifié nos âmes, *les dirige tellement vers le bien – pensées et sentiments – qu'elles apparaissent tout autres qu'elles n'étaient auparavant*. Nous sommes, en effet, naturellement opposés à Dieu au point de n'*aspirer* ni ne *tendre* à faire le bien jusqu'à ce que nous ayons appris à renoncer à nous-mêmes²⁵.

Ainsi, nous voyons que Calvin rejette comme Luther le fait que l'homme puisse posséder un libre arbitre lui permettant de se soumettre à la justice de Dieu. En effet, la condition « naturelle » de l'homme ne s'oppose à une telle démarche, non à cause d'une quelconque entrave externe sur sa liberté de volition, mais parce qu'il ne désire rien d'autre et que son âme ne s'affectionne qu'au mal. Cette affection témoigne de notre solidarité avec Adam dans la chute, car c'est par lui (en tant que tête fédérative de l'humanité) que la mort et le péché sont entrés dans le monde. C'est par nécessité que nous péchons, et cela en raison de notre liberté : « (...) elle [notre volonté] est esclave parce qu'elle est libre²⁶. » De plus, notre corruption et notre culpabilité ne peuvent pas être réduites à un mimétisme

24. J. Calvin, *op. cit.*, II.i, 200.

25. *Ibid.*, III.iii, 537 ; italiques ajoutés.

26. *Ibid.*, II.iii, 238.

adamique et à son caractère répréhensible vis-à-vis de Dieu, car le péché nous est imputé de façon immédiate (autant la corruption que la culpabilité). L'homme d'après la chute possède un libre arbitre bien limité, et c'est avec raison que Calvin a préféré ne pas utiliser ce terme. Car la liberté de volition que possède l'homme est finalement ce qui le rend esclave, et cela par nécessité en raison de sa condition naturelle.

Nous pouvons donc affirmer que l'homme a effectivement le pouvoir d'agir et de se déterminer à *sa guise*, que cette liberté de volition est fondamentale pour sa responsabilité dans ses actions et que celle-ci ne contredit pas la souveraineté de Dieu qui se manifeste au travers des causes « secondes ».

3. Jonathan Edwards, un approfondissement de la pensée de Calvin

Jonathan Edwards reprend et approfondit de nombreux éléments déjà présents dans la théologie de Calvin à la suite de la pensée augustinienne. En effet, Edwards s'insurge nettement contre toute définition de la liberté de l'homme la caractérisant comme une « auto-détermination » (autonomie de la volonté humaine) ou comme une « indifférence ou neutralité » face à l'attraction du bien ou du mal dans le cœur humain :

a) L'autonomie de la volonté humaine conduit à une vue incohérente de la volition humaine qui est nécessairement reliée à une cause et à une raison. En effet, soit cela signifierait qu'un choix résulte d'une succession infinie de choix antérieurs (ce qui est incompatible avec la finitude humaine²⁷), soit ne résulte d'aucun choix (ce qui est incompatible avec la réalité ; Dieu seul peut être défini comme celui qui ne possède ni cause, ni raison, car il est *ultimement* la cause et la raison de toutes choses).

b) L'indifférence ou la neutralité est tout aussi inacceptable car une telle liberté implique une « indifférence » dans notre volition.

27. Sam Storms, *The Will : Fettered Yet Free (Freedom of the Will)*, in *A God-Entranced Vision of All Things*, Desiring God, 2004, 204.

En effet, il serait absurde de dire que le cœur de l'homme est libre de choisir sans inclination aucune ; en effet, la bonté ou la méchanceté se définit par ses racines intérieures : une inclination du cœur vers le bien ou vers le mal. Une telle neutralité, qui correspondrait à des choix du cœur vers le bien ou le mal totalement détachés de la notion de désir, d'affection ou d'inclination, n'existe pas. Dans la réalité, le cœur de l'homme est comme une rivière orientée²⁸ par son lit (par les inclinations de son cœur) ; autrement, notre évaluation de l'éthique humaine conduirait à une absurdité et nous devrions rejeter les notions de vice et de vertu²⁹ :

Et Dieu a fait et établi ainsi la nature humaine, (l'âme étant unie au corps dans son état initial) tel que lorsque l'âme préfère ou choisit, il s'en suit immédiatement une altération au niveau de son corps, un effort immédiat. Il n'y a rien d'autre dans les agissements de ma pensée dont je ne sois conscient lorsque je marche, si ce n'est uniquement mes préférences et mes choix, tout au long de moments successifs, de sorte qu'il y ait une « liberté de la volonté »³⁰.

Si la liberté de l'indifférence est essentielle à la cohérence de la morale, alors il ne peut y avoir aucune vertu dans aucune inclination habituelle du cœur ; car ces inclinations seraient en contradiction avec cette notion d'« indifférence », et en impliquerait la destruction ou l'exclusion de celle-ci [de l'indifférence dans la volonté]. Ils [ceux qui prônent une telle liberté] supposent que rien ne peut être vertueux s'il ne résulte pas de l'exercice de la liberté ; mais combien il est absurde de parler d'indifférence pour la liberté si elle est orientée ou réfléchie³¹.

Ainsi, Edwards souligne clairement que les hommes possèdent

28. Proverbes 21.1.

29. J. Edwards, *Freedom of the Will*, Ed. G. and C. Carvill, 1828, 212. Cette double incohérence est aussi brillamment soulignée par G. Clark (in *Religion and Revelation*, 229) : « Afin de savoir si nos désirs sont déterminés par aucune cause, nous devrions connaître toute les causes possibles de l'univers entier. Rien ne devrait alors échapper à notre connaissance. Être conscient du libre arbitre requiert l'omniscience. Il en résulte ainsi qu'il n'existe pas de conscience de libre arbitre : ce que le sujet considère comme la conscience de son libre arbitre est simplement l'inconscience du déterminisme. »

30. J. Edwards, *ibid.*, 2.

31. *Ibid.*, 207.

une liberté au sein de leur volition qui se manifeste clairement dans la présence et pratique des inclinations et des affections de leur cœur. Puis Edwards fait une distinction supplémentaire pour avancer dans l'analyse des affections : il différencie la nécessité naturelle (qui rejoint la notion de coercition chez Calvin) et la nécessité morale (qui « décrit la nécessité de connexion et de conséquence jaillissant de telles causes morales, comme la force des inclinations, ou des raisons, et [décrit] la connexion qu'il y a dans plusieurs cas entre ceux-ci et de telles volition et actions³² »). Ainsi, notre incapacité de produire de bonnes choses provient d'une nécessité morale et non naturelle (ce qui rejoint le raisonnement de Calvin) qui établit clairement et légitimement notre culpabilité³³ :

Ce qui est fondamental à la théorie d'Edwards est qu'il n'y ait rien qui n'arrive sans une cause, ceci incluant les actes de notre volonté. Le motif (ou cause) d'une action de notre volonté est la « raison » qui apparaît le plus agréable à l'esprit. La volonté, ainsi, est « déterminée par » ou « trouve la cause ou l'origine de son existence » dans la plus forte « raison » [ou le désir] perçue par l'esprit [ou l'intelligence]. La volonté, ainsi, est toujours telle que ce qui lui apparaît le meilleur. La volonté n'est ni « autodéterminée », ni « indéterminée », mais suit toujours le dernier ordre qui prévaut le plus dans sa compréhension. Les actes de la volonté sont nécessairement connectés dans une relation cause/effet avec les motifs les plus forts perçus par la raison (...). Ce type de nécessité est morale, elle repose dans la volonté et fait un

32. J. Edwards, *Freedom of the Will*, Ed. Paul Ramsey (New Haven, CT : Yale University Press, 1973), 156.

33. Il est intéressant de voir qu'Edwards utilise, pour souligner la responsabilité de l'homme, le même argument à propos de la légitimité que Dieu a d'être loué. De plus, il utilise aussi cet argument pour l'authentique honneur qui est dû au sacerdoce de Christ : « *And how strange would it be to hear any Christian assert that the holy and excellent temper and behaviour of Jesus Christ, and that obedience which he performed under such great trials, was not virtuous or praiseworthy, because his will was not free ad utrumque to either holiness or sin, but was unalterably determined to one; that upon this account, there is no virtue at all, in all Christ's humility, meekness, patience, charity, forgiveness of enemies, (...) According to this doctrine, that creature who is evidently set forth in Scripture as the first-born of every creature, as having in all things the pre-eminence, and as the highest of all creatures in virtue, honour, and worthiness of esteem, praise, and glory, on the account of his virtue, is less worthy of reward or praise than the very least of Saints; yea, no more worthy than a clock, or mere machine, that is purely passive, and moved by natural necessity.* » J. Edwards, *ibid.*, 145.

avec elle. Ceci est totalement compatible avec les notions de louange et/ou blâme. (...) La liberté est simplement l'opportunité que nous avons d'agir en accord avec notre volonté ou dans la poursuite de nos désirs [ces deux dernières choses sont une et indissociables]. Cette notion de liberté, appuie Edwards, est non seulement compatible mais absolument essentielle à une « responsabilité morale »³⁴.

L'apport qui apparaît le plus important à notre réflexion est cette inlassable distinction qu'Edwards fait entre nos actions et les inclinations de notre cœur. Cela permet de vraiment réaliser que beaucoup de débats sur la liberté de l'homme (traitant de son libre arbitre et de sa volition) sont souvent de faux débats, ou des débats qui manquent de pertinence, car ils limitent l'incapacité du cœur de l'homme par des raisons appartenant à des catégories comme celles de la nécessité naturelle ou de la coercition. Comme Edwards le souligne très bien, le vrai fond de la problématique de la liberté se situe au niveau d'une nécessité morale, au niveau des inclinations de notre cœur : l'homme naturel ne désire pas glorifier Dieu, les inclinations de son cœur sont « enflammées » pour des choses qui satisfont son égocentrisme, son idolâtrie. Ainsi, dans sa liberté, l'homme naturel se laisse aller au gré de ses désirs : or, rien en Dieu ne l'intéresse ni ne l'attire.

Les mêmes observations peuvent être faites lorsque nous considérons comment Edwards décrit la nouvelle naissance et le changement de cœur qui s'y opère :

Mais il est évident que la religion consiste autant en affection, de telle sorte que sans saintes affections il n'y a pas de vraie religion ; et aucune lumière dans la compréhension n'est bonne qui ne produise pas de saintes affections dans le cœur : aucune habitude ou principe dans le cœur n'est bon qui ne s'exerce pas, et aucun fruit extérieur n'est bon s'il ne dérive pas d'un tel exercice³⁵.

Comme il n'existe pas de vraie religion lorsqu'il n'y a rien d'autre que des affections, de même il n'existe pas de vraie religion quand il n'y a pas d'affections religieuses. En effet, d'un côté, il est néces-

34. S. Storms, *op. cit.*, 210.

35. J. Edwards, *The Religious Affections*, Edimbourg, Banner of Truth, 2007, 48.

saire qu'il y ait une illumination dans la compréhension autant qu'un cœur fervent affecté : où il n'y a que chaleur sans lumière, il ne peut rien y avoir de céleste ou de divin dans ce cœur ; comme de l'autre côté, lorsqu'il y a une sorte de lumière sans chaleur, une tête remplie avec des notions et des spéculations, avec un cœur froid insensible, il n'y a rien de divin dans cette lumière, cette connaissance n'est pas la connaissance spirituelle des choses de Dieu³⁶.

Ainsi, dans la nouvelle naissance, Dieu ne nous impose pas (pas de coercition) une manière de vivre, mais il éveille en nous des affections et des désirs qui nous dirigent vers notre propre personne (2 Corinthiens 4.4-6). Lorsque le Saint-Esprit nous révèle la gloire de Dieu qui jaillit de la face du Christ, notre être entier est touché par cette révélation : notre compréhension et nos affections. Nous reconnaissons alors que Jésus-Christ est la vérité et aussi que, en Jésus-Christ, tout n'est que beauté. Nous reconnaissons que Jésus-Christ est le chemin qui nous conduit vers le Père, et nous nous réjouissons aussi de marcher en sa présence vers le Père. Nous reconnaissons que lui seul est la résurrection et la vie, et nous confessons aussi combien l'Esprit de vie qui est en nous est la seule vraie source de satisfaction. Par là, nous voyons que, unis à Christ par son Esprit au moyen de la foi, nous utilisons notre liberté pour aller boire sans cesse à la source d'eau vive qu'est Jésus-Christ³⁷, pour glorifier Dieu et nous réjouir en Lui seul, pour accomplir joyeusement les œuvres de l'Esprit. Notre liberté « naturelle », qui était nécessairement au service de nos désirs mauvais, est maintenant au service des nouvelles inclinations et affections présentes dans notre cœur. Le combat du chrétien doit donc être satisfait en Dieu seul, en qui, seule, toute satisfaction doit être recherchée ; il s'ensuivra que notre liberté s'exprimera nécessairement dans une marche qui le glorifie.

Nous retrouvons ainsi (*voir la description d'Edwards*) un état de cœur qui devait caractériser la vie d'Adam avant la chute : tous nos désirs s'orientent vers Dieu lui-même dans tout ce que nous

36. *Ibid.*, 49

37. Jean 4, cf. Jérémie 2.13.

pratiquons. C'est ce qu'Edwards décrit à propos de la condition initiale de l'homme avant la chute lorsqu'il propose qu'il existait deux sortes de principes³⁸ dans le cœur de l'homme originel :

a) un principe inférieur, ou « naturel », caractérisé par les appétits et les passions naturelles du cœur de l'homme dans lesquels s'exerçait son amour pour sa propre liberté, son honneur et son plaisir ;

b) un principe supérieur ou « spirituel », dans lequel s'exprimaient la justice et la sainteté de Dieu, qui était tourné vers Dieu lui-même. Ce principe supérieur « fut donné par Dieu pour régner sur le « naturel » et ainsi maintenir une harmonie psychique et physique dans l'être d'Adam³⁹. »

Lors de la chute, « les principes inférieurs d'amour de soi et d'appétits naturels, qui avaient été donnés uniquement pour servir, sont devenus, étant seuls et laissés à eux-mêmes, les principes « rois », dépourvus de principe supérieur pour les réguler ou les contrôler ; ils devinrent les principaux maîtres du cœur. La conséquence immédiate a été une catastrophe fatale, un renversement de toutes choses et un état d'une odieuse et horrible confusion⁴⁰. »

Cette hypothèse est intéressante bien qu'il faille véritablement veiller à ne pas introduire une profonde dichotomie au sein du cœur de l'homme en créant deux « usines à désirs » différentes. Il est préférable de garder toujours en tête que Dieu nous demande de le glorifier en toutes choses : ainsi, tous nos désirs auront une orientation visant la gloire de Dieu. La question de la liberté de l'homme après la chute devient donc une évidence : il est libre de satisfaire ses désirs et de suivre les inclinations de son cœur. La nouvelle naissance est une libération de l'esclavage du péché ; ainsi unis à Christ nos désirs sont captivés par Dieu, et nous sommes libérés de leur tyrannie : ce n'est pas un problème de

38. S. Storms, *op. cit.*, 212.

39. *Ibid.*

40. *Ibid.*, 213. Comme le souligne S. Storms, Edwards nous explique là comment Adam continue à pécher, mais non comment il a commencé à pécher.

capacité à proprement parler, mais d'« affection ».

Conclusion

Tout au long de notre étude de la thématique de la liberté et, plus particulièrement, de ce qui est communément appelé le libre arbitre, nous avons pu constater combien il était important de bien préciser le terme afin de définir notre champ d'analyse et d'avoir une réponse pertinente et réaliste. Les Saintes Ecritures ne permettent pas de dire que l'homme d'après la chute est « libre » si nous définissons la liberté comme une « autonomie métaphysique » ou une liberté « morale » qui lui permette de glorifier Dieu, ou non, dans sa marche quotidienne.

Les deux définitions de la liberté étudiées ne peuvent être en accord avec les doctrines bibliques de la Providence divine⁴¹ et de la dépravation totale (ou radicale) du cœur de l'homme⁴². De plus, la Bible utilise essentiellement la notion de liberté pour décrire l'état de l'homme qui, au sein d'une alliance que Dieu a contractée avec lui, a été libéré d'un esclavage afin de servir son Dieu et de se réjouir en lui.

La Bible reconnaît néanmoins que l'homme naturel (après la chute) est responsable de ses choix et de sa moralité vis-à-vis de Dieu, car il possède une connaissance de son Créateur (même s'il la supprime), il possède une connaissance de la Loi de Dieu (même s'il la trahit dans son immoralité), il possède une conscience qui témoigne de sa capacité de délibérer, de choisir et de juger ses pensées et ses actes vis-à-vis de cette Loi : les œuvres en sont écrites dans son cœur ou ses oreilles l'entendent, depuis son plus jeune âge, lors de la lecture de la Torah. C'est pourquoi, étant un être moral responsable vis-à-vis de Dieu, l'homme est inexcusable de ne pas avoir glorifié le créateur (Romains 1). Tout cela suppose que l'homme a librement laissé s'exprimer ses choix et ses désirs.

C'est là que se situe la pointe de notre problématique : l'inca-

41. Lamentations 3.36, Hébreux 1.3, Colossiens 1.17.

42. Jean 8.31-47, 1 Corinthiens 2.14.

pacité que l'homme a de glorifier Dieu dans ce qu'il fait ne vient pas d'une perte de sa liberté de volition ou de l'apparition d'une certaine coercition au sein de celle-ci ; elle est due au fait que ses désirs, ses affections sont « passionnés » pour le péché. Ainsi, comme le dit justement Lucien Jerphagon : « Il ne faut point chercher à surprendre la liberté comme une fée ou une déesse de passage dans ce monde, au niveau de ses épiphanies fragmentaires, ou du moins de celles dont on s'avise dans l'instant. Elle est dans l'ensemble de nos hésitations, de nos choix et de nos remords, dans l'ensemble de nos fautes et de notre conversion⁴³. »

C'est justement parce qu'il est libre que l'homme est esclave du péché. La Bible reconnaît que l'homme possède une liberté de volition qui fonde sa responsabilité vis-à-vis de Dieu, mais qu'il ne possède pas la « vraie liberté » qui se trouve uniquement en Jésus-Christ, auquel il est uni par la foi sous l'action puissante du Saint-Esprit. Telle est l'œuvre puissante de Dieu au sein de la nouvelle alliance (2 Corinthiens 3 et 4).

Dans notre analyse de certaines des pensées de Luther, Calvin et Edwards, nous retrouvons exactement cela, car ces hommes de Dieu étaient fondés sur la Parole de Dieu (et cela dans lignée de Saint Augustin). En effet, il est clair que les réformateurs reconnaissent que c'est par nécessité que l'homme est esclave de son péché, car l'homme ne peut pas agir de façon déconnectée d'une cause ou d'une raison qui lui soit propre. Nos actes sont, en effet, l'expression « nécessaire » (*non cessando*) des « affections » et des « inclinations » de notre cœur. La liberté de l'homme naturel est en quelque sorte manifestée par notre capacité à avoir des « affections », des « désirs ». Cette liberté de volition est essentielle à la responsabilité de l'homme. En ayant préféré glorifier la créature plutôt que le Créateur, l'homme a rejeté cette altérité Créateur-créature qui était pour lui une source de paix et de joie.

43. L. Jerphagon, *Servitude de la liberté ?*, Ed. Je sais Je crois, 1958, 107. Nous mettons néanmoins un bémol quant à sa notion de « conversion », car dans son ouvrage, l'auteur semble accorder une trop grande valeur à l'intervention de la liberté de l'homme dans sa conversion à Christ (une vision quasi semi-pélagienne).

Il s'est soumis, par ses affections, à quelque chose du même rang que lui. Et il en a résulté un esclavage.

Nous sommes des créatures et seule une adoration dirigée vers le Créateur (qui n'appartient pas à la création et qui seul est caractérisé par une nature éternelle et sainte) procure une vraie liberté, car la vie intérieure de la créature entre alors en « résonance » avec la vie de son Créateur, dans une relation respectueuse de la réelle altérité qui les sépare.

**AVEZ-VOUS PENSÉ À RENOUVELER
VOTRE ABONNEMENT POUR 2012 ?**

Le Colloque Biblique Francophone 2012

aura lieu au Domaine Lyon St Joseph

F-69110 Ste Foy-lès-Lyon

du mardi 10 avril au vendredi 13 avril

Programme

« Le Fils de Dieu, titre christologique : une vue d'ensemble »,

« Le sens du titre Fils de Dieu dans plusieurs passages bibliques cruciaux »,

« Proclamer Jésus le Fils de Dieu aujourd'hui dans les contextes chrétien et musulman »,

Donald CARSON

« L'accompagnement pastoral des malades et des mourants »,

Charles NICOLAS

« Aimer et servir le prochain musulman : des défis »,

« Aimer et servir le prochain musulman : des opportunités »,

Flavien PARDIGON

« François Coillard, missionnaire français au Zambèze »,

Régis BERDOULAT

Méditations du matin : X...

Prédications du soir : Stuart OLYOTT

Renseignements et inscription

Malcolm Ball, Président, Colloque Biblique Francophone
3 rue des Luthiers, F-44700 Orvault - Tél : 0033 (0)2 40 63 73 64

courriel: MalcolmBall@wanadoo.fr

<http://www.colloque-biblique-francophone.fr>

PROTESTANTISME ET ESCLAVAGE DES NOIRS AUX ÉTATS-UNIS (1650-1865)

Stéphane ZEHR*

Introduction

Claude Fohlen, dans sa synthèse sur l'*Histoire de l'esclavage aux Etats-Unis*, affirme : « Toute l'histoire des Etats-Unis est d'ailleurs scandée de pulsions religieuses qui ont eu un impact direct sur les avancées sociales. » (p. 197) A la lumière de cette citation, le facteur religieux semble avoir été intrinsèquement lié aux flux et reflux de l'esclavage des Noirs dans la société nord-américaine, voire un élément progressiste, dans le sens de la libéralisation des conditions de vie et de la construction de ce que sont les Etats-Unis aujourd'hui.

Examinées de plus près, les choses apparaissent, naturellement, assez complexes : le lien entre le protestantisme et l'évolution de l'esclavage vers son abolition reste problématique. Et ce à plusieurs niveaux.

Si, dans les consciences modernes empreintes d'un certain philo-protestantisme et marquées par toute une tradition historiographique, l'abolition de l'esclavage apparaît comme une avancée historique à laquelle les réformés dans leur ensemble ont largement participé – quelques figures ayant porté ce combat de

* S. Zehr est étudiant en master à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

manière décisive sur les deux continents : Guillaume de Félice, B.S. Frossard, W. Wilberforce... –, la réalité du terrain est marquée du sceau de l'ambivalence. Les historiens s'accordent pour dire que l'usage d'une main-d'œuvre servile dans les colonies anglaises a été assez tardif (si on le compare avec d'autres colonies où il existe : Antilles, Amérique latine...), mais que, ensuite, son ampleur et ses caractéristiques seront résolument spécifiques (racisme fondé sur la couleur par exemple, mais aussi importance institutionnelle), puisque les Etats-Unis seront le dernier pays à abolir l'esclavage.

D'où vient donc cette « exception américaine » ? Quelles ont été les attitudes des Eglises issues de la Réforme face à un tel phénomène dans une société où elles apparaissaient comme majoritaires ? Quelle a été l'incidence du facteur religieux sur l'évolution de l'esclavage ? Dans quelle mesure l'« empreinte protestante » a-t-elle favorisé celui-ci ? Précisons d'emblée qu'il ne s'agit pas de distribuer des bons ou mauvais points, mais d'essayer de déterminer si le protestantisme, en tant qu'acteur du jeu social, a eu une influence remarquable sur la destinée, l'enracinement, l'essor, la contestation, puis le démantèlement de cette institution.

Il faut également prendre en compte que le protestantisme est tout sauf monolithique. Duquel parlons-nous ? La composition religieuse des Etats-Unis diffère de celle du Vieux-Continent : certaines traditions d'Eglises historiques sont prééminentes (anglicane, congrégationaliste, presbytérienne...) au début des colonies, mais c'est souvent sous la forme de « secte » (Weber, Léonard, Lacorne) et de mutations constantes (scissions, Réveils, déplacements...) que le protestantisme présente sa spécificité sur le sol américain ; Fath le qualifie de « mosaïque confessionnelle » soumis à un processus de « diversification » dans le temps. Nous parlerons donc plus volontiers des « Eglises issues de la Réforme ».

Ensuite, pour les Français que nous sommes, cerner le phénomène religieux est rendu plus difficile par le mode de relation, assez « exotique », qu'entretiennent le religieux et le politique

aux Etats-Unis (Lacorne) : réalité religieuse avant tout, le christianisme protestant constitue un fond culturel commun qui a façonné et saturé la mentalité collective au moyen de références aux Ecritures, principalement dans la zone de la *Bible Belt*. Ainsi, les limites sont assez perméables et la religion individuelle n'est jamais très éloignée d'une « religion civile » qui, bien qu'elle puise à des sources différentes, utilise un langage et offre des apparences similaires.

Enfin, les influences étant rarement à sens unique, la question de l'esclavage n'a pas manqué de produire de considérables modifications dans le paysage protestant. L'esclavage a eu au moins autant d'impact sur le visage du protestantisme que l'inverse, à cause des clivages et des positionnements des Eglises, mais aussi de l'apparence nouvelle qu'il prend sous l'effet des Réveils et de l'évangélisation des Noirs. Ce sont ces interactions, passionnantes, que nous tâcherons de mettre au jour en nous posant la question suivante : dans quelle mesure les Eglises issues de la Réforme ont-elles contribué à l'abolition de l'esclavage des Noirs aux Etats-Unis ?

La réponse peut s'articuler en trois temps :

1. Les Eglises et l'enracinement de l'esclavage (1680-1793). Les Eglises sont prises entre une passivité qui cautionne l'ordre établi et les premières manifestations d'une mauvaise conscience.

2. L'apparition, sous l'effet du Réveil, d'un protestantisme noir ; ce nouvel apport a très certainement été l'un des aspects les plus singuliers de cette histoire.

3. La participation des protestants à la « mécanique abolitionniste » (1831-1865) qui aboutira, le jeudi 1^{er} janvier 1863, à la proclamation, par Abraham Lincoln, de l'abolition de l'esclavage.

1. L'esclavage, une tradition universelle et millénaire : de l'atavisme à la mauvaise conscience (1680-1793)

A l'heure où les premiers Noirs sont débarqués à Jamestown, Virginie (1619), l'esclavage est une pratique millénaire, intégrée

au mode de fonctionnement des sociétés, qui n'a jamais connu de remise en cause significative. Elle est, en quelque sorte, atavique et suffisamment intéressante pour ne pas susciter de réaction particulière. De plus, la traite atlantique est déjà très dynamique quand les Anglais se tournent vers le Nouveau-Monde. C'est pourquoi l'esclavage est assez tardif dans leurs colonies, même si l'Angleterre devient bientôt le principal pourvoyeur, avec la création de la Royal African Company en 1672. Entre 1620 et 1870, les colonies ne reçoivent que 6% des effets de la traite globale, mais la Couronne britannique distribue, à elle seule, 41% des esclaves.

La pratique de l'esclavage est universellement partagée, tant en Occident qu'en Orient ou en Afrique (Petre-Grenouilleau).

L'enracinement de l'esclavage des Noirs en Amérique du Nord apparaît comme le fruit d'un processus relativement long, dans lequel interviennent plusieurs facteurs. Jusqu'à la fin du XVII^e siècle, il existe une multiplicité de statuts pour les Noirs : esclaves, travailleurs sous contrat, petits propriétaires, voire des propriétaires d'esclaves. En Virginie, dans le comté de Northampton, Anglais et Africains entretiennent des rapports de nature quasi égalitaire en tant que travailleurs sous contrat qui ont servi à l'expansion du tabac : « Entre 1664 et 1777, au moins 13 des 101 Noirs devinrent propriétaires libres, généralement via des achats de terre, et, en 1668, 28% des Noirs du comté étaient libres¹. » Ce n'est qu'à partir des années 1680 que s'amorce le passage « d'une société avec esclaves à une société esclavagiste », concrétisé par l'adoption, en Virginie, du premier code réglementant l'esclavage des Noirs (il faisait suite à une première loi, votée en 1662, le rendant héréditaire).

D'où provient cette nécessité de légiférer et d'institutionnaliser l'esclavage ?

Claude Fohlen souligne l'importance de la composante économique : l'esclavage va être l'option plus ou moins pragmatique des

1. ●. Petre-Grenouilleau, *Les traites négrières*, Gallimard, Folio Histoire, Paris, 2004, 81.

colons pour mettre en valeur le sol américain en l'absence d'aide mécanique, et pour profiter de l'essor de certains marchés (tabac au XVII^e siècle, riz, et surtout coton à partir du XVIII^e siècle). La nécessité d'une main-d'œuvre nombreuse fait loi. Olivier Petre-Grenouilleau insiste, quant à lui, sur la motivation politique et la rivalité entre les puissances coloniales émergentes (Portugal, Angleterre, Espagne, France...) ; la mise en valeur des territoires colonisés entraine dans une course à la suprématie en Europe. Les vraies causes de l'esclavage sont donc économiques et politiques, et si le facteur religieux intervient dans l'implantation de l'esclavage, il n'est qu'un parmi d'autres et son intérêt provient plus de ses connexions que de lui-même. Il faut donc relativiser l'importance et l'intégrer à un ensemble de données. L'influence du facteur religieux sera davantage perceptible dans la forme spécifique que revêtira l'esclavage en Amérique du Nord.

La religion fournit, *a posteriori*, un alibi idéologique à l'esclavage. C'est dans les textes sacrés que les sociétés qui recourent à l'esclavage puisent pour le légitimer. Imprégnée des préjugés de son époque relatifs à une infériorité des « nègres » et mue par la compassion horrifiée que suscitait le paganisme, la théologie chrétienne a traditionnellement fait découler la situation d'esclavage des Noirs de la malédiction de Cham, fils de Noé (Genèse 9.20-29). Si les esclaves le sont, c'est par décret divin et ce décret, dans un cadre de chrétienté, fonde l'ordre social. Bruno Chenu voit, dans le puritanisme yankee en particulier, l'origine de cette attitude, dans la mesure où, malgré une mentalité égalitariste, ce puritanisme est miné par la doctrine de l'élection. La position augustinienne était alors partagée par l'ensemble de l'Europe, et présente aussi bien dans le catholicisme que dans l'islam (!)² : la traite a été déclarée licite par le pape, dès 1455, sur les mêmes fondements. La prééminence de la doctrine de l'élection ne suffit donc pas à expliquer la spécificité raciste de l'esclavage dans les colonies anglaises. A l'« alibi de Cham » s'est ajoutée l'idée que

2. *Ibid.*, 39.

la traite était sanctifiée dans la mesure où elle permettait l'évangélisation : mieux valait la servitude sous le sceau du baptême que la liberté païenne. Ainsi la religion instituée en Amérique, notamment au travers des dénominations anglicane et congrégationaliste, a joué dans le sens d'un conservatisme social, garant du bon fonctionnement de l'ordre établi comme des prérogatives acquises dans la vie publique³. On peut parler pour cette époque – valorisant la soumission, la hiérarchie et la résignation (des ecclésiastiques anglicans de Virginie possédaient eux-mêmes des esclaves) – d'une tendance immobiliste dominante de la part des « Eglises établies », qui relaient à leur manière (en leur donnant une base transcendante) la « force des préjugés » dont parle Tocqueville, et trouvent leur compte dans une « alliance des nantis et des ecclésiastiques ».

Ce cadre posé, il convient de préciser. Bernard Cottret, dans son chapitre sur Wesley⁴, fait remarquer que ces territoires neufs souffrent d'un sous-encadrement pastoral chronique, d'un maillage paroissial lâche et irrégulier ; la desserte en est difficile, souvent faite par des prédicateurs itinérants plus ou moins indépendants. La situation religieuse des colons du Vieux Sud et du Sud profond au XVIII^e siècle est donc plutôt médiocre. Bruno Chenu montre aussi que l'attitude des planteurs vis-à-vis du « temple » est pour le moins mitigée, oscillant entre indifférence et hostilité latente : leur taux de pratique est de 1/20. En 1730, seuls 10% des Blancs du Kentucky, de l'Alabama, du Tennessee et du Mississippi sont affiliés à une Eglise. Cela sera particulièrement manifeste lors des missions de Réveil : plus soucieux de rentabilité que du salut des âmes, les planteurs craignent le potentiel subversif de l'Evangile⁵ et leur caractère irréligieux sera l'un des principaux obstacles à l'évangélisation des Noirs. Se dessine alors une variante géographique, où l'on voit que l'esclavage tend à se développer dans

3. S. Fath, *Militants de la Bible aux Etats-Unis, Evangéliques et fondamentalistes du Sud*, Autrement, Paris, 2004, 30.

4. B. Cottret, *Histoire de la Réforme protestante*, Perrin Tempus, 2010.

5. B. Chenu, *Le grand livre des negro-spirituals*, Bayard, Paris, 2000, 77.

les espaces les moins religieux : dans les colonies du Sud – dans un contexte de plantations avec une culture unique, les maîtres se caractérisent davantage par leur méfiance vis-à-vis du religieux (à chacun ses affaires) – la religion est dominée par un anglicanisme qui « s'attache outre-Atlantique à s'octroyer les mêmes avantages » qu'en Angleterre⁶. Dans les colonies du Nord, plus puritaines et plus ouvertes socialement, l'esclavage demeure marginal, ce qui n'empêche pas la conservation de préjugés très nets.

L'« empreinte protestante » qui favorisa l'esclavage est plus subtile. Les puritains de Nouvelle-Angleterre profitaient indirectement de l'esclavage par le biais de la traite, à laquelle un certain nombre d'entre eux participent. Générant des profits importants sur lesquels ils construisent leur fortune, la traite irrigue aussi l'économie locale des ports et des marchés. Nous avons donc plutôt affaire à un anglo-protestantisme d'imprégnation, qui favorise des pratiques capitalistes et une éthique pragmatique tout en reconnaissant que l'esclavage est une institution inique. Le conservatisme social sert des intérêts économiques et les colonies anglaises voient donc cohabiter deux types complémentaires de rentabilité : l'une agricole esclavagiste et l'autre industrielle marchande, qui, malgré la différence dans les modalités du travail, se retrouvent dans la même « éthique protestante des hommes d'affaires⁷ » : « Le management d'une plantation ne différerait pas dans sa nature de celui d'une entreprise : ce que recherchaient les planteurs, c'était un travail soutenu, régulier, productif... » C'est parce qu'il est partie prenante du facteur culturel et économique (anglo-protestantisme de type capitaliste) que le paramètre religieux des Eglises issues de la Réforme semble avoir permis, accompagné et légitimé, dans une certaine mesure, l'institutionnalisation de l'esclavage.

Ainsi, à la veille de la Déclaration d'Indépendance (1776), l'esclavage est bien implanté, même s'il connaît de notables

6. S. Fath, *op. cit.*, 30.

7. C. Fohlen, *op. cit.*, 170.

disparités géographiques. La principale concentration de Noirs se trouve dans les colonies du Sud⁸. Cela dit, cet enracinement n'a pas été sans poser des problèmes, notamment lors de la rédaction de la Déclaration d'Indépendance par les Pères fondateurs : l'idéal de liberté pour lesquels ils se battaient comprenait celui de la propriété, et donc de l'esclavage ; c'est sur ce paradoxe que s'est construite l'Union. Pour les Pères fondateurs – dont la plupart sont d'importants propriétaires terriens – la question était sans réponse unanime, ce qui les conduisit à la contourner ; d'ailleurs d'autres priorités surgissent, comme celle d'organiser les institutions de la nouvelle nation.

La contestation de l'esclavage va naître dans les marges du puritanisme, plus précisément dans les sectes quakers. Le premier manifeste, qui intervient très tôt, est signé au meeting de Germantown en 1688 par quatre figures : Gerrit Hendricks, Derick et Abraham den Graeff, et Francis Daniel Pastorius. Ce manifeste fondateur n'est pas reçu par leur assemblée, mais il ouvre la voie à une série de textes qui, bien qu'ils soient le fait d'initiatives individuelles, auront une certaine influence : *Exhortation and Caution*, George Keith (fin XVII^e siècle), *The Selling of Joseph*, Samuel Seewell (1701), *The American Defense of the Golden Rule*, John Hepburn (1713)... La tradition quaker, faite d'égalitarisme, de pacifisme, d'anticonformisme, de préoccupation humanitaire et fondée sur une théologie optimiste, est le terreau dans lequel s'éveille la « mauvaise conscience ». L'argumentaire est à la fois religieux et philanthropique : l'esclavage est immoral bibliquement, car il dégrade la nature humaine des esclaves en faisant d'eux une marchandise. Idéologiquement, cette affirmation de la pleine humanité des Noirs est décisive, même si elle est peu audible, car elle tranche avec les préjugés tenaces qui ont cours. Deux figures vont être le fer de lance de ce mouvement : Anthony Benezet (1713-1784), huguenot converti au quakerisme, qui le premier formulera une doctrine de l'humanité

8. *Ibid.*, 124-130.

des Noirs, et John Woolman (1720-1772), prédicateur itinérant pendant plus de trente ans. Leur activité inlassable (meetings, pamphlets...) contribuera à l'avancée de leurs idées et à la fondation de la première association antiesclavagiste, The Society for the Relief of Free Negroes held in Bondage, en 1775.

Il est probable que cette initiative serait restée circonscrite si elle n'avait pas trouvé un puissant relais, à cette période, dans le Grand Réveil. Couvrant les décennies 1730-1740, le Grand Réveil correspond, selon Fath, à une de ces « périodes de redynamisation de la vie religieuse pendant lesquelles l'accent est mis sur la nécessité de la conversion individuelle et le militantisme chrétien⁹. » Soutenu par des personnalités d'un grand rayonnement spirituel, comme George Whitefield (1714-1770) ou Jonathan Edwards (1703-1758), il fait valoir, dès le départ, une forte préoccupation humanitaire (Whitefield fonde, à Savannah, une école et un orphelinat) qui n'hésite pas à contester les structures établies, dont l'esclavage et ses excès. John Wesley lui-même, saisi par la condition des esclaves, écrira ses *Pensées sur l'esclavage* (1774), où il récuse les stéréotypes de paresse et d'infériorité, dont on affuble les Noirs, et s'attaque aux mauvais traitements dont ils sont victimes¹⁰ ; cette caution d'autorité servira d'assise à une prédication de type « prophétique », principal canal de la contestation : « Dans leurs sermons, les pasteurs évangéliques partaient systématiquement des textes bibliques. Ils n'hésitaient pas à proférer des menaces contre l'Angleterre, accusée d'être complice d'un mal collectif dont la faute rejaillissait inévitablement sur chaque individu¹¹. » Sous l'effet du Réveil, certaines dénominations explosent dans le Sud, comme le baptisme et le méthodisme, et contribuent à répandre ce qui n'est pas encore de l'abolitionnisme, mais une forme d'antiesclavagisme.

9. S. Fath, *op. cit.*, 35.

10. B. Cottret, *op. cit.*, 379.

11. ●. Petre-Grenouilleau, *op. cit.*, 298.

Les antiesclavagistes se heurteront très vite à de fortes résistances de la part des planteurs et ne sauront pas toujours présenter un front évangélique uni, ce qui explique un impact limité. Mais comme le souligne à juste titre Claude Fohlen : « Les fondements de ce qui deviendra l'abolitionnisme sont alors exclusivement religieux, et non politiques et philosophiques... » Le facteur religieux se révèle alors dans tout son paradoxe : c'est la même source, à savoir les textes sacrés de la tradition chrétienne, qui porte en germe la légitimation de l'« institution particulière » et sa contestation. Et c'est en des termes théologiques, comme nous le verrons, nourris d'une réflexion biblique et dans le cadre social que fournissent les Eglises, que va se débattre, d'abord, la légitimité de l'esclavage. Même s'il serait abusif de limiter la naissance de l'abolitionnisme aux Eglises issues de la Réforme, et parce que, là encore, c'est la conjonction des facteurs qui sera décisive, il n'en reste pas moins que le protestantisme « alternatif » participera activement à faire naître la mauvaise conscience en contestant cette pratique atavique et millénaire.

2. « L'institution invisible » : évangélisation des esclaves et apparition d'un protestantisme noir

Transition. Le Grand Réveil, s'il prend à partie les maîtres, cherche davantage à adoucir la condition de l'esclave en lui apportant la foi qu'à se donner les moyens de mettre à bas la société esclavagiste : « A cette époque [1777] l'homme éclairé n'est pas vraiment un abolitionniste. Il est un critique du système esclavagiste¹². » En fait, l'une des particularités des méthodistes et des baptistes, qui sont alors en pleine expansion dans le Sud, va être la transgression des barrières sociales¹³ et une réelle prise en compte des Noirs au nom de l'amour évangélique, même si leur analyse ne débouche pas sur une remise en question des « structures de péché ». Un pasteur presbytérien, Cary Allen, proclame aux esclaves : « Le Sauveur béni est mort et a versé son sang

12. *Ibid.*, 266.

13. B. Cottret, *op. cit.*

aussi bien pour vous que pour votre maître ou pour tel Blanc. Il a largement ouvert pour vous la porte du ciel et il vous invite tous à y entrer. » Cette nouveauté radicale, point de départ de la christianisation des esclaves, va participer à la reconfiguration du protestantisme par l'apparition d'une expression noire de la foi issue de la Réforme.

Nous l'avons vu, l'une des justifications historiques de l'esclavage avait été l'évangélisation. Mais, dans les faits, les Eglises instituées s'en préoccupèrent très peu, si l'on excepte quelques activités d'éducation, laissant le champ libre à la prédication « conquérante, énergiquement prosélyte et pionnière¹⁴ » des nouvelles dénominations. Quel en a été le terrain de prédilection ? Il faut bien comprendre le traumatisme qu'ont représenté, pour les Noirs, l'arrachement à la terre natale, la brutalité de la traite et l'horreur du voyage ; plusieurs témoignages relatent cette expérience comme un enfer où les Blancs, qui les y conduisaient, étaient perçus comme de véritables démons. Les nombreuses morts et l'asservissement ont, dans une certaine mesure, signé la « faillite des dieux africains », incapables de leur venir en aide¹⁵. L'équilibre traditionnel totalement bouleversé, la situation matérielle et spirituelle des Africains est marquée par la précarité, rendue plus dramatique encore par la distanciation géographique et temporelle d'avec leur lieu d'origine. On peut penser que la mémoire africaine s'effritant, la situation d'injustice ressentie, la vie quotidienne difficile et les mauvais traitements, le besoin de nouveaux repères et un sens religieux extrêmement fort ont rendu les esclaves sensibles à la prédication évangélique.

La conversion des esclaves au christianisme demeure une réalité difficile à chiffrer, mais on peut remarquer qu'elle va de pair avec les évolutions du baptisme et du méthodisme. Je reproduis, ci-après, le tableau de Heyrman¹⁶ qui permet de se faire une idée.

14. S. Fath, *op. cit.*, 40

15. B. Chenu, *op. cit.*

16. S. Fath, *op. cit.*, 40.

**Membres d'Eglises blancs ou noirs
dans les principales dénominations ou Eglises du Sud**

	1790	1813	1835
Méthodistes	40 457 (dont 8640 Noirs)	137 634 (dont 30 223 Noirs)	402 075 (dont 72 898 Noirs)
Baptistes	40 492 (dont 4012 Noirs)	113 554 (dont 22 710 Noirs)	290 140 (dont 58 028 Noirs)
Presbytériens	20 000 (presque pas de Noirs)	40 000 (presque pas de Noirs)	160 784 (presque pas de Noirs)

Ces chiffres peuvent être revus un peu à la hausse si l'on considère que l'affiliation officielle dans des Eglises de professants ne rend compte de leur fréquentation réelle qu'au sens restrictif et en sachant que le dénombrement des Noirs n'était pas rigoureux. Quand on compare à d'autres données, les chiffres peuvent varier énormément : 18 000 (1793) à 40 000 Noirs (1813) pour les baptistes ; chez les méthodistes, 1890 Noirs sur 18 791 fidèles en 1786 et, dix ans plus tard, en 1797, 12 215, soit 25% des membres. Quoi qu'il en soit, la progression est très nette, notamment en ce qui concerne les affiliés noirs, ce qui veut dire que le protestantisme évangélique a représenté une offre attractive relativement importante.

Il est possible d'envisager plusieurs explications à cette faveur rencontrée chez les esclaves. Tout d'abord, la forme et le contenu du message lui-même. Comme l'écrit Bernard Cottret : « Transgressant les barrières sociales, le *Great Awakening* assume un caractère universel¹⁷. » Passant outre les hiérarchies ainsi que les multiples préjugés, la prédication valorisait à la fois l'individu (l'esclave, marchandise anonyme, trouvait sou-

17. B. Cottret, *op. cit.*, 331.

dain une dignité personnelle aux yeux de Dieu) et la conversion comme libération intérieure d'un monde marqué par le péché. Ce contraste entre le mépris ordinaire et une soudaine prise au sérieux a joué, sans aucun doute, dans un retour à la crédibilité du protestantisme. Le message d'amour de Dieu ainsi concrétisé, la forme de la prédication s'adaptait elle aussi, tout particulièrement, à la sensibilité africaine : vivante, émotionnelle et, surtout, s'adressant directement aux besoins de l'auditoire, elle était servie par une hymnologie neuve et populaire, dont l'attrait sera une des clefs du succès des nouveaux mouvements. On remarque, ensuite, que les prédicateurs itinérants avaient une grande liberté dans la forme de présentation de leur message ; dégagés des structures traditionnelles, ils se sont remarquablement adaptés à la configuration socio-géographique, principalement rurale, de ces nouveaux territoires. Un homme comme Francis Asbury (1745-1816) a convoqué de très nombreuses assemblées (*camp meetings*) où les Noirs accourent. Enfin, le Réveil, porté le plus souvent par des Eglises de culture congrégationaliste, mettait l'accent sur une dimension communautaire forte, horizontale, démocratique, indépendante, qui valorisait et responsabilisait inmanquablement les fidèles, et dont la chaleur créatrice possédait « un vrai pouvoir de séduction ».

La christianisation des Noirs donna lieu à différents types de structures religieuses, plus ou moins formelles, et à l'émergence d'une forme culturelle originale. Elle se concrétisa par la création, vers 1773, de la première Eglise baptiste noire à Silver Bluff (Caroline du Nord), sous la direction de l'esclave George Liele, et par l'implantation de l'Eglise méthodiste épiscopale africaine de Philadelphie, en 1816. Trois ans plus tard est créée l'Eglise baptiste indépendante de Savannah (Géorgie), que suivra une petite floraison d'autres Eglises : en 1810, on peut compter quinze Eglises de couleur dans dix villes différentes. En réalité, leur indépendance a été relative, car elles subissaient un fort contrôle de la part des Blancs, toujours par crainte d'une agitation révolutionnaire. Leur constitution n'a pas toujours été évidente et a

rencontré des résistances ; c'est le cas des Eglises méthodistes de Baltimore et de New York, en 1796. Elles n'avaient pas, au départ, le désir de créer une dissidence, mais la forte discrimination des autorités religieuses en place et leur succès grandissant auprès des Noirs ont conduit à la constitution de groupes indépendants. En 1816, leur autorité est reconnue et, le 9 avril, plusieurs représentants de ces Eglises noires fondent l'Eglise épiscopaliennne méthodiste africaine. En 1818, celle-ci compte 6748 membres. Cette autonomie est en soi une révolution : elle est le premier exemple, hautement symbolique, d'une institution réellement aux mains des Noirs et elle marque une étape dans l'émergence d'une identité africaine américaine. Et de fait, ces communautés deviennent un cadre de vie essentiel à la communauté noire : communion spirituelle, arène politique, matrice identitaire, lieu d'éducation, de socialisation, d'œuvres (1809 : création d'une société pour la suppression du vice et de l'immoralité...).

Cette institutionnalisation des Eglises noires est le terme d'un processus de différenciation qui existe à côté d'autres formes de rassemblements. Chenu distingue trois types de participation : biraciale, indépendante et clandestine. Malgré une ségrégation sociale qui s'exprime dans une compartimentation des chapelles (les Noirs sont placés sur les côtés), le culte commun fait évoluer les relations entre Blancs et Noirs. C'est ainsi, par exemple, que les registres des conseils de discipline dans nombre d'Eglises baptistes montrent qu'il n'était fait acception de personnes et que la rigueur était la même pour tous. On voit des prédicateurs noirs assister des prédicateurs blancs, puis, petit à petit, prendre eux-mêmes en charge des communautés. Autre effet de la démocratisation religieuse dans la promotion sociale des Noirs : l'apparition d'une figure africaine respectée, le prédicateur. Malgré les restrictions – il dépasse rarement le statut de l'exhortation – son influence détermine le devenir spirituel des communautés, en raison d'un investissement qui est plus souvent le fait du

charisme que de la formation¹⁸. C'est pour cette raison qu'il est parfois redouté, mais aussi consulté et employé : dès 1770, on compte, en Virginie, six prédicateurs noirs au service d'Eglises blanches. Le principal collaborateur d'Asbury, l'évêque méthodiste, est un Noir, Harry Hoosier, réputé pour son excellence oratoire qui séduit les Blancs. C'est aussi le cas de Nat Turner, prédicateur considéré comme un prophète.

Mais, d'après Chenu, le véritable lieu de la transmission de la foi est demeuré l'Eglise clandestine, qui se rassemblait de nuit, en marge des plantations d'où elle était proscrite. Le culte n'y était pas fondamentalement différent de celui des communautés dont elles étaient issues, mais ces Eglises clandestines ont joué un rôle important, créant les conditions d'une véritable liberté d'expression. En effet, la religion des esclaves, par son métissage entre sensibilité africaine et message évangélique revivaliste, a contribué au renouvellement des formes culturelles et, surtout, à l'apparition d'une culture proprement africaine américaine. L'origine de celles-ci, spontanées, orales et anonymes, nous échappe. Le culte fait de ferveur, de fraternité et d'interactivité entre les prédicateurs et l'assemblée, orchestre progressivement l'émotion par les chants, les prières, les prophéties qui suscitent, parfois, une piété corporelle (battements de mains, danse) extrêmement expressive (trances, cris, pleurs) et mènent à ce fameux *shout*, cri qui accueille la venue de l'Esprit. Il convient là encore de nuancer : il existe une forte disparité entre les communautés, et ce culte type n'est pas absolument représentatif. Certains responsables noirs se montrent réticents à ce qu'ils considèrent comme des débordements mystiques : le révérend Payne estime dans ses *Souvenirs*, en 1888, que la danse qu'il a découverte dans ces réunions était « ridicule et païenne ». Il est certain que l'expression qui symbolise le mieux la foi des esclaves est le negro-spiritual, ce chant rythmé qui naît du travail quotidien, de l'oppression et de la foi. Les historiens s'accordent pour faire

18. B. Chenu, *op. cit.*

de ce chant le lieu d'humanisation des Noirs asservis, une proclamation de foi tendue entre l'espoir d'une libération concrète et la manifestation d'une liberté déjà acquise intérieurement par l'expérience de la conversion : sorte d'espace d'indépendance où le Noir retrouve, en Christ, une dignité sous le regard de Dieu. C'est ce qui le fait échapper autant à la révolte qu'à la résignation, et le sauve du désespoir.

Il serait pourtant faux de faire de cet espace en marge une marmite de subversion politique. Certes, les prédicateurs noirs remettent en cause les fondements scripturaires de l'esclavage et la violence des maîtres, mais ils ne font nullement appel à un messie terrestre. Au contraire, leur orientation piétiste accentue la perspective eschatologique et apocalyptique d'une réparation qui se fera dans l'au-delà. Une analyse théologique des negro-spirituels le confirme : la récurrence du thème de la liberté se lit au travers de la conversion et d'une réappropriation fondamentale, celle de l'exode d'Israël, auxquelles le peuple noir, comme les camisards des Cévennes, s'identifie. Le negro-spiritual chante la détresse et la délivrance, enracine la foi au sein de la souffrance par la mise en scène de héros choisis : Moïse, Josué, Daniel... Mais la destination de cette espérance est très clairement « le ciel ». Et bien que celui-ci comprenne une dimension politique (le ciel des *negros* a « souvent des couleurs du Nord »), il ne saurait s'y résumer. L'expérience négative est transcendée par des évocations d'une poésie saisissante, où la consolation de la gloire est le contrepoint d'une justice divine enfin rendue en faveur des opprimés. La religion reste ainsi en grande partie un facteur de stabilité sociale et d'acceptation.

On a ponctuellement assisté à des révoltes ou à des fuites (marronnage). Elles furent très peu nombreuses comparative-ment à la place que leur a accordée la postérité, même si elles ont augmenté au XVIII^e siècle. L'une d'elles a été fomentée en 1800 par Gabriel et Martin Prosser. Ce dernier était prédicateur et s'est servi de l'Ancien Testament comme de l'exemple

des Hébreux pour faire miroiter à ses frères la liberté à l'issue du combat. Cette tentative, qui visait la ville de Richmond, a avorté pour cause d'intempéries. Une autre révolte fut celle de Denmark Vesey, en 1822 ; il acheta sa liberté grâce à l'argent d'une loterie, s'instruisit dans les Ecritures et devint un prédicateur en vue à Charleston. Par son prestige, il parvint à organiser un soulèvement armé, mais le complot a été dénoncé et le groupe arrêté et exécuté. La révolte qui a eu le plus de conséquences est celle de Nat Turner, dont la mémoire a été assurée par le roman de William Styron. Nat Turner naquit esclave en 1800 dans le comté de Southampton et devint prédicateur baptiste. Doté d'une intelligence précoce et d'une instruction bien supérieure à sa condition, il avait la réputation d'être un homme pieux et quelque peu prophète. A partir de 1820, et suite à des visions apocalyptiques, il acquit la conviction d'être l' élu de Dieu pour le salut de son peuple. Le 21 août 1831, avec cinq acolytes, il a massacré son maître et toute sa famille, puis a semé la terreur dans les fermes autour de Jérusalem, tuant une soixantaine de Blancs, principalement des femmes et des enfants. L'épopée tourne court, les conjurés sont massacrés à leur tour, et Nat Turner se cache plusieurs mois dans les marais, avant d'être repris, jugé et exécuté. Cette révolte a été un échec total : elle aura pour conséquence une centaine de condamnations de Noirs et une radicalisation de la législation et des codes noirs, ce qui a ravivé pour longtemps l'angoisse fantasmatique d'un soulèvement. Mais elle met en exergue un fil conducteur, qui est celui de l'inspiration mystique et de l'imaginaire apocalyptique dans la prise de conscience que la servitude est intolérable. Comme l'écrit Claude Fohlen¹⁹, « le facteur religieux a été déterminant ». Les révoltés appartiennent à une élite instruite, qui a eu le temps de la réflexion et qui tire sa violence d'un prophétisme biblique appliqué sans médiation à la situation d'oppression.

19. C. Fohlen, *op. cit.*, 187.

3. Les protestants dans la « mécanique abolitionniste » (1831-1865)

Transition. L'entrée dans le XIX^e siècle est marquée, en Amérique, par d'importantes modifications. On constate un double affaiblissement du protestantisme ; d'abord, les sectes et les sociétés abolitionnistes se sont lassées, faute de résultats probants ; nombre d'entre elles ont cessé leurs activités ou préfèrent s'occuper de l'intégration des Noirs déjà affranchis. Et, d'autre part, les dénominations qui avaient bénéficié du Réveil se « routinisent » et perdent de leur mordant. En parallèle, les Etats-Unis connaissent une évolution paradoxale qui accentue la délimitation Nord-Sud ; alors que, dans le Nord, l'esclavage se résorbe progressivement et que certains Etats vont jusqu'à l'abolir (le Vermont en 1777, la Pennsylvanie en 1780), il implose dans le Sud. L'expansion vers les nouveaux territoires de l'Ouest, la forte natalité et, surtout, l'apparition de la culture du « roi coton » (les effectifs sont multipliés par quatre entre 1800 et 1840) contribuent à en faire, plus que jamais, le pilier de la nécessité économique. La ligne géographique entre Nord et Sud s'accroît, pesant de tout son poids sur la manière de vivre et percevoir l'esclavage, cela jusqu'au sein des Eglises.

Au lendemain de l'indépendance, la question de l'abolition dans les rangs protestants se pose avec un bémol, et les idées qui se développent pour remédier à l'impossibilité de sa concrétisation immédiate sont celles de l'émancipation graduelle et de la colonisation. L'idée était de renvoyer les esclaves émancipés sur les terres de leurs pères ; on pensait qu'une solution de ce type encouragerait les affranchissements (elle ne remettait pas en cause la légitimité de l'esclavage) et que les Noirs emporteraient avec eux la religion et la civilisation. Les Anglais avaient anticipé cela par la création de la Compagnie de Sierra Leone ; en 1816, le pasteur presbytérien Robert Finley crée l'American Colonization Society, qui trouve appui chez certains politiques sudistes ou des Etats bordiers (Kentucky, Georgie...). Mais, malgré le soutien de nombreux milieux religieux (qui y trouvaient une *via media*) et des

débuts prometteurs (établissement, en 1822, de Monrovia, capitale du Liberia, première colonie libre d'Afrique), ces vues s'avèrent chimériques : 635 Noirs sont déplacés en 1832, la meilleure année. Cet aspect n'est pas seulement anecdotique ; il montre que les milieux religieux étaient, en fait, majoritairement partisans d'une voie modérée, pragmatique, qui ne fasse pas clivage.

A nouveau, l'impulsion véritable de l'abolitionnisme va venir de la nébuleuse religieuse (et non pas des Lumières), bouillonnante, préoccupée de charité et remobilisée par le Second Grand Réveil²⁰ qui traverse les multiples dénominations du Nord. L'un des premiers effets de ce Réveil est la naissance de l'unitarisme : se séparant du calvinisme dès 1819 sous l'impulsion de W.E. Channing (1780-1842), figure de premier plan, il s'en prend aux doctrines de la prédestination, de la Trinité et il appuie sur la part des œuvres dans l'acquisition du salut. En conséquence, ce mouvement présente une forte vocation humanitaire philanthropique. Le renouveau est davantage attaché à des structures universitaires (Yale, Harvard...). L'un des principaux propagateurs de cette doctrine fut Timothy Dwight (1758-1817), professeur à Yale ; ses étudiants, comme Lyman Beecher (1775-1863, père de Harriet Beecher Stowe), se chargeront de la populariser et de la faire parvenir dans le peuple par voie de hiérarchie. Certes, le message n'est pas bien nouveau, mais il relance, à la fois, une réforme des mœurs et une radicale contestation de l'esclavage, considéré comme un mal absolu. On ne dénonce plus seulement ses excès, mais son existence.

Le mouvement de Réveil a suivi alors la route des nouveaux territoires, se déplaçant vers l'Ouest (Ohio, Iowa), et a pris un caractère plus populaire : du coup, l'abolitionnisme s'est enraciné à la base des Eglises et est devenu un élément important de l'identité des « réveillés ». Dans la progression des idées, il faut tenir compte de deux institutions qui jouèrent un rôle primordial. Le Lane Seminary à Cincinnati, d'abord, et surtout l'Oberlin

20. *Ibid.*

College, créé en 1833, ont été le centre moteur du Réveil et du déploiement de l'abolitionnisme ; leur enseignement, leur prestige spirituel et leur insistance sur la mise en pratique de la charité prêchée lui donnent une impulsion décisive et structurante. On ne peut évoquer l'Oberlin College sans rappeler sa figure la plus éminente, C.G. Finney (1792-1875), qui y exerça son ministère de 1835 à 1872. Son charisme, son influence et son enseignement attirèrent de nouvelles vocations, comme celle de T.D. Weld (1803-1895), qui sera le prédicateur abolitionniste le plus important, pérennisant le mouvement et entraînant lui-même à sa suite de nombreux disciples (dont les enfants de Lyman Beecher).

L'impact du Second Réveil est tel que la question de l'abolition tombe dans l'arène politique et, en 1830-1850, on assiste à une cristallisation du débat sur la légitimité de l'esclavage. Comme l'écrit Claude Fohlen²¹, « l'antiesclavagisme s'est <déspiritualisé> : le débat s'est déplacé du domaine religieux vers celui de la politique ». Dès la fin de la guerre d'Indépendance, la problématique avait été récupérée par les humanistes de Nouvelle-Angleterre ; la plupart des signataires de la Déclaration d'Indépendance, ennuyés par la question, l'avaient évacuée. Mais sous la pression de l'opinion – l'abolitionnisme militant n'est pas sans créer une certaine agitation – le débat resurgit, devient une affaire publique autant que religieuse, une affaire proprement américaine, largement laïcisée. De plus, l'abolitionnisme sur le sol des Etats-Unis s'inscrit dans un mouvement plus vaste, d'ampleur internationale et dont les enjeux sont d'une complexité redoutable (politiques, économiques, idéologiques et sociaux : il suffit de lire la discussion d'Olivier Petre-Grenouilleau sur les *Sources du mouvement abolitionniste*²² pour voir la densité et l'intrication des facteurs). Porté en Angleterre par une personnalité acharnée, Wilberforce, qui y consacra sa vie, le mouvement aboutit, en 1833, à un texte qui abolit l'esclavage dans les colonies anglaises, contribuant à faire de la Couronne la championne (sur fond d'idéologie civilisatrice et de prestige

21. *Ibid.*, 104.

22. ● . Petre-Grenouilleau, *Les sources du mouvement abolitionniste*, 253-307.

national) de l'abolition sur le plan international. A la pression de l'Angleterre s'ajoutent différents précédents, comme l'abolition dans d'anciennes colonies espagnoles (Amérique centrale, 1824, Mexique, 1829). A plusieurs occasions, l'esclavage est au centre de débats tendus au Congrès (compromis du Missouri, 1820), surtout lorsqu'il s'agit de conférer un statut aux nouveaux territoires de l'Ouest, qui désirent intégrer l'Union : seront-ils esclavagistes ou non ? Pour maintenir l'équilibre, les tractations sont raides et la poussée abolitionniste possède de nombreux moyens de pression.

Sur le sol américain, les forces se structurèrent et se donnèrent des moyens ; l'action abolitionniste s'est construite, *grosso modo*, sur quatre piliers :

- L'emploi des bonnes vieilles méthodes : sur le modèle, qui a fait ses preuves, de la mission d'évangélisation et de l'engagement personnel, les militants multiplient les meetings, les conférences, tracts, témoignages (comme celui, par exemple, de F. Douglass qui raconte les misères de sa vie d'esclave). Organisant de grands débats publics, médiatisés, ouverts aux Noirs et aux femmes, ils créent l'événement.

- Le mouvement abolitionniste s'appuie sur des sociétés, dont la principale est l'American Anti-Slavery Society (AASS). Créée en 1833 par un personnage très controversé pour son radicalisme et quaker d'origine, William L. Garrison, elle s'inscrit dans un réseau international, organisant, fédérant et finançant de nombreuses actions. Elle voit le jour lors de la fusion de deux associations (l'une de Nouvelle-Angleterre, l'autre de New York) et bénéficie du soutien des frères Tappan, qui ont fait fortune dans la soierie, se sont liés avec Finney et ont participé de leurs généreux deniers à l'avancement du Réveil. Dans le sillage de l'AASS, de nombreuses associations verront le jour : on n'en compte pas moins 500 en 1836.

- Ces associations utilisent massivement la presse. L'AASS prend comme relais de ses idées le journal fondé en 1831 par W.L. Garrison, *The Liberator*, puis, en 1833, *The Emancipator* :

« Grâce à son journal, Garrison donna une vigoureuse impulsion au mouvement abolitionniste ²³ », dont la ligne dure tiendra jusqu'à la fin de la guerre civile.

– L'abolitionnisme, en cohérence avec une vision de plus en plus politisée, utilise le lobbying pour faire pression sur le Congrès et tenter d'infléchir la législation. Wendell Phillips tient meeting sur meeting dans le Nord, en 1862, pour décider Lincoln à se prononcer en faveur de l'émancipation. Les requêtes et les pétitions seront si nombreuses que le Congrès, excédé, les fera interdire.

L'abolitionnisme a bénéficié d'un secours inattendu, qui a servi de déclencheur et a contribué encore à le populariser. En 1851, une bonne mère de famille puritaine, du nom de Harriet Beecher Stowe (fille de Lyman Beecher et femme du professeur congrégationniste Calvin Stowe), publia *La case de l'oncle Tom*. Paru d'abord en feuilleton dans un journal abolitionniste, le *National Era*, il sortit aussitôt après en volume, devenant un immense succès de librairie : 300 000 exemplaires vendus la première année, 1 million jusqu'en 1860 ainsi que de nombreuses traductions. En racontant l'histoire pathétique et les malheurs de Tom, un pauvre esclave noir soumis à toutes les vicissitudes de l'institution esclavagiste alors qu'il demeure un modèle de foi, le roman a été un mouvement de levier formidable dans l'opinion publique. De manière plus profonde, si l'abolitionnisme est un dispositif, on ne peut pas en comprendre les évolutions et l'esprit aux Etats-Unis en dehors d'un certain sentimentalisme moral et révolté typique du XIX^e siècle, source d'une indignation sociale très manichéenne. Jean Bussièr rappelle, dans ses notes, l'« intention évangélique du roman » : *La case de l'oncle Tom*, par son inspiration religieuse, recommande la lecture de la Bible et la perception des sentiments religieux et moraux capables de restituer l'affirmation de la dignité humaine²⁴. » La cause abolitionniste est aussi, malgré tout, une expression de la vraie religion comme de la vraie humanité, celle du « cœur ».

23. ● Folhen, *op. cit.*, 203

24. H. Beecher Stowe, *La case de l'oncle Tom*, Le Livre de Poche, 1986, 628.

Les conséquences politiques de l'œuvre furent bien différentes des attentes de leur auteure ; espérant une conciliation de tous au nom de l'esprit évangélique, Harriet Beecher Stowe a été, selon les mots de Lincoln, « la petite dame qui déclencha la grande guerre ». En effet, cette période est marquée par une double radicalisation, qui suit la ligne de démarcation Nord-Sud et en durcit singulièrement les antagonismes.

La radicalisation a, d'abord, concerné les moyens d'action des abolitionnistes. Bien que leur attitude ait été, le plus souvent, la recherche de la solution légale (par exemple dans l'affaire de l'Amistad), l'infléchissement de la loi en faveur de la libération (en espérant faire jurisprudence), leur activisme agressif a été de plus en plus mal perçu dans le Sud. Cela d'autant plus que certaines associations, comme l'AASS, affirmaient, en même temps, leur anticléricalisme, leur féminisme (CRETE), prenant une tournure trop subversive qui signifiait, aux yeux du Sud, l'état de déliquescence morale du Nord. Les efforts des abolitionnistes ont eu aussi des prolongements dans la clandestinité, avec la mise en place d'un réseau d'évacuation des esclaves fugitifs, l'Underground Railway. De nombreuses personnalités protestantes y participèrent : des pasteurs (Lyman Beecher), des communautés (quakers, voire des sortes de villes de refuge créées de toutes pièces par des militants qui s'installaient, une Bible dans une main, un revolver dans l'autre, avec toute leur famille, à la lisière des Etats concernés), qui proposaient une assistance matérielle, morale, ainsi que des chemins sécurisés vers le Nord ou le Canada. Des esclaves évadés y ont eu une part importante, comme le fameux F. Douglass (1817-1895) qui, après avoir bénéficié du réseau, deviendra la tête de file de l'abolitionnisme noir, et surtout Harriet Tubman (1815- ?), ancienne esclave, qui fera ainsi passer environ 300 esclaves en prenant des risques impressionnants. Amplifié par la mémoire et impossible à chiffrer, ce phénomène n'en aura pas moins pour effet une irritation accrue des planteurs qui, au même moment, faisaient passer au Congrès, dans une atmosphère hypertendue, le Fugitive Slave Act (1850)

qui leur permettait d'aller récupérer les esclaves fuyards bien au-delà de leurs frontières.

L'activisme des abolitionnistes, loin de faire l'unanimité (même au Nord), a été vécu comme une provocation et s'est greffé sur une rupture plus profonde. Comme l'explique très simplement Sébastien Fath : « Dans le cas américain, en revanche, l'esclavage ne correspondait pas à une institution secondaire. Il répondait à des besoins économiques très importants, en particulier dans le Sud, dans le cadre d'une économie de plantation, sur des terres immenses nouvellement conquises par l'agriculture intensive, où la main-d'œuvre était rare²⁵. » La remise en question de l'esclavage a été une remise en cause de la société sudiste, et elle deviendra une remise en cause de son âme. En effet, la réaction du Sud a été un repli autour de ses fondamentaux, ainsi qu'une affirmation de son identité idéale face au Nord qui prétendait lui dicter sa conduite : à la fois rurale et traditionnelle, chrétienne évangélique et aristocratique, esclavagiste et paternaliste, la société sudiste s'incarne dans la figure du *gentleman farmer*. C'est tout un monde qui se raidit et qui redéploie ses racines religieuses pour justifier son mode de vie, autour d'une « mentalité obsidionale²⁶ », « unanime et monolithique²⁷ », un « fondamentalisme culturel » qui revendique l'esclavage comme un trait distinctif.

De manière générale, le « sudisme » a eu peu de véritables idéologues. Le ressentiment et la certitude du bon droit ont eu plus de place que l'expression des convictions dans l'affirmation de l'identité esclavagiste. Cependant, la justification théologique de l'esclavage connut un regain, avec des écrits comme ceux de Richard Furman, qui rangea à sa suite l'Association des Églises baptistes de Caroline du Nord (1822), ou de Thomas R. Dew, qui fit de l'esclavage une nécessité pour des Noirs inaptes à assumer leur liberté... Le pasteur Thornton Stringfellow publie, quant à

25. S. Fath, *op. cit.*, 50.

26. ●. Fohlen, *op. cit.*, 216.

27. S. Fath, *op. cit.*, 54.

lui, les *Scriptural and Statistic Views in Favour of Slavery*, en 1856, où il prétend démontrer que le Sud est beaucoup plus chrétien que le Nord. Les textes tissèrent ainsi un lien indissoluble entre moralité, religion, ordre naturel et esclavage. Cette attitude radicale vis-à-vis de l'esclavage n'est pas sans poser de sérieux problèmes au sein même des dénominations, qui se redéfinissent, se scindent et se modifient en fonction de leur position sur la question et, finalement, de leur position géographique : les méthodistes se séparent en 1844, les baptistes en 1845 et l'Eglise presbytérienne se divisera en 1861. « Le paysage religieux s'est trouvé profondément modifié par l'impact du débat sur l'abolition²⁸. » L'expression politique de ces positions, chez John Calhoun notamment – qui en sera le plus notable représentant au Sénat –, touche à une problématique encore plus large, qui concerne l'indépendance de fonctionnement des Etats et la manière de vivre le fédéralisme : en voulant empêcher l'esclavage que la Constitution permettait, le Nord péchait contre les fondements même de l'Union.

Conclusion

Lorsque les Etats-Unis sombrent en 1861 dans la Civil War, les Eglises, qui se sont déchirées autour de la question de l'esclavage et ont contribué au durcissement de la confrontation, continuent, dans leur majorité (mais il est difficile d'analyser avec finesse toutes les nuances), à défendre la « Sainte Cause » qu'elles avaient promue à coups de versets bibliques. Les Eglises ont occupé, durant la période, un rôle tout à fait traditionnel de justification idéologique et de consolation pour les innombrables familles endeuillées. Le plus surprenant peut-être est que la décision de Lincoln d'abolir l'esclavage en 1865 n'a pas eu grand-chose à voir avec les motivations qui avaient porté l'abolitionnisme. Elu, certes, sur un programme abolitionniste, auquel il s'était rallié tardivement, il était préoccupé, avant tout, par le maintien de l'unité nationale ; ce furent les événements qui le

28. *Ibid.*, 53.

guidèrent : « Si personnellement il n'avait pas d'hostilité contre le maintien de l'esclavage dans les Etats du Sud, il s'affirmait en même temps opposé à l'égalité entre Noirs et Blancs dans les Etats du Nord. Sa position était donc très modérée²⁹. » Après bien des atermoiements de prudence politique, à cause de la guerre et de la difficulté que posait le sort des Noirs qui devaient être affranchis, Lincoln céda à la pression des républicains, de la situation internationale (les puissances européennes avaient besoin de coton !), et parce qu'une victoire militaire l'a assuré de l'issue positive de la guerre. Une première proclamation, le 1^{er} janvier 1863, a été suivie d'un 13^e amendement, validé le 18 décembre 1865. Les Noirs étaient libres.

Après un conflit aussi désastreux (630 000 victimes), rien n'était réglé pour autant. Tout était à reconstruire, et les consciences du Sud ont été marquées, en plus des plaies, par un sentiment de rancune et d'injustice. Dans cette situation chaotique, le sort des Noirs affranchis était plus que précaire. Comme le notait avec un impressionnant sens prophétique un observateur français de l'époque, Duvergier de Hauranne :

Il ne suffit pas, pour émanciper la race noire, de rebâtir le frontispice des Constitutions et de changer pour ainsi dire le costume de l'esclave. Le jour où les Etats du Sud, vaincus et pacifiés, auront souscrit à la grande réforme, il faudra encore abolir toute une législation barbare, née avec l'esclavage et faite pour le perpétuer... A quoi bon proclamer l'abolition, si les Noirs doivent être ensuite exclus de la société politique et civile, écartés systématiquement des écoles, bannis des cours de justice, pourchassés comme des bêtes... internés de force dans les plantations, asservis à leur ancien labeur sous le nom de travailleurs libres, mais pour des salaires dérisoires. Il y a, dans les Etats du Sud, tout un système d'institutions politiques et sociales et de traditions morales qu'il faut détruire avant de se flatter d'avoir affranchi les Noirs...³⁰

Et, en effet, s'ouvrait alors un siècle de ségrégation.

29. ●. Folhen, *op. cit.*, 267.

30. *Ibid.*, 297.

GENÈSE ET ÉVOLUTION

Jean-Paul DUNAND*

De la Genèse au génome, perspectives bibliques et scientifiques sur l'évolution, ouvrage collectif sous la direction de Lydia Jaeger, Editions Excelsis/Editions de l'Institut biblique, 2011, 183 pages.

Dans cet ouvrage collectif, qui édite les conférences 2010 du Réseau des scientifiques évangéliques, le but des auteurs est de soutenir, d'une part, la théorie de l'évolution biologique et, d'autre part, la foi évangélique dans la création biblique. Sans surprise donc, ce double objectif situe le livre dans la continuité de deux ouvrages, l'un de J. Humbert (aspect scientifique) et l'autre de H. Blocher (aspect théologique), publiés à la fin des années 1980. Le premier trouve un porte-parole élogieux en la personne du sociologue S. Fath, et le second est lui-même un des auteurs. La thèse défendue est toujours, vingt-cinq ans plus tard environ, celle d'une création évolutive mariant des acquis scientifiques à des acquis exégétiques, au risque d'une surévaluation des uns comme des autres. Le lecteur est donc invité à assister à un mariage de convenance entre la création biblique et l'évolution darwinienne.

Il faut d'emblée saluer la témérité des auteurs à persister dans une ligne de pensée dialectique, synthétisant des contraires qualifiés d'apparents, qui se voudrait dès lors « apaisante ». Mais,

* J.-P. Dunand habite à Paris. Il est licencié en lettres, diplômé de l'École Nationale de la Santé Publique, directeur honoraire d'hôpital.

telle une ligne de crête, cette démarche comporte des dangers à droite (par rapport à la théologie) et des chausse-trapes à gauche (par rapport à la nature des sciences et à leur philosophie), dont il ne paraît pas qu'ils aient été perçus ou, quand ils l'ont été, qu'ils aient été suffisamment pris en compte. Ainsi les quelques points lumineux aperçus en chemin (que nous ne manquerons pas de signaler, comme encouragement à avancer en leur prêtant davantage d'attention) n'éclairent pas la voie beaucoup plus cohérente qu'ils promettaient. Faut-il en faire reproche aux auteurs quand leur intention n'était surtout pas d'engager avec le créationnisme (dans lequel nous incluons le dessein intelligent) le débat qui les y aurait aidés ? Car, durant ces vingt-cinq dernières années, le créationnisme s'est répandu bien au-delà des Etats-Unis¹, et a suscité des réflexions approfondies et des travaux de qualité, mais publiés en grande majorité en langue anglaise, ce qui explique qu'ils soient très peu connus du public évangélique francophone ; et pourtant plusieurs non-crétionnistes, parfois même athées², ont exprimé leur intérêt pour ces travaux. Le créationnisme est toutefois un absent très présent³, ne serait-ce que par la volonté des auteurs de se démarquer d'un ami qui pourrait être plus dangereux que l'ennemi avec lequel on ne saurait, *a priori*, être confondu. Ils ne devraient cependant jamais oublier qu'ils combattent dans

1. Au point que des enseignants évolutionnistes français s'inquiètent de se retrouver sur la défensive, comme en témoignent les conférences « Evolution ? Evolution ! », données à l'Université de Strasbourg le 16 octobre 2008 par A. Schaaf, C. Babin, J. Dubessy, A. de Ricqlès, G. Lecointre et P. Picq. Ces conférenciers entendaient dénoncer le créationnisme et le dessein intelligent qui menaceraient la science, la laïcité, la démocratie, et ainsi de suite ! Mais ils peinent d'autant plus à convaincre qu'ils se bornent à brandir des épouvantails imaginaires en se gardant bien d'aborder les arguments de fond du débat.

2. Ce qui me confirme dans l'idée qu'il y a beaucoup d'exagération à faire du créationnisme un obstacle à la foi pour les incroyants. Il y a en revanche, dans la position des auteurs, une occasion de trouble réel pour les croyants qui ne comprennent pas que Darwin, comme s'il complétait la révélation, soit mis sur le même plan que la Parole de Dieu (l'illustration de la couverture est fidèle au contenu, elle suggère une relecture des rouleaux de l'Ecriture pour convenir au darwinisme de l'arrière-plan) – ce qu'on n'a jamais fait pour aucun des authentiques auteurs de découvertes scientifiques. Ils observent que leur nom, contrairement à celui de Darwin, n'a jamais non plus acquis le suffixe qui en aurait fait un système idéologique.

3. Explicitement parfois et, le plus souvent, implicitement. Il n'est pas facile de se débarrasser de ceux qui défendent à pleine voix des actes de création que l'on soutient *mezzo voce*.

le même camp que cet ami⁴, pour ne pas se tromper d'adversaire en réservant à celui-ci tous ses efforts de sympathie sans en faire beaucoup pour entendre celui-là. A cet égard il convient donc de se féliciter de l'affirmation claire et bienvenue, faite dès l'introduction (p. 7), que cet ouvrage n'a pas la prétention d'exposer de façon magistérielle « la position évangélique sur l'évolution » ni de « clore le débat⁵ » ; il en est pris acte.

Nous voudrions, d'abord, dire notre accord sur « le fait que le (néo)darwinisme *est* la théorie-cadre de la biologie moderne » (p. 7) ; et ajouter aussitôt qu'il n'y a pas là de quoi s'incliner, une fois analysée la signification de ce fait. Nous y reviendrons plus loin. Il n'est donc pas surprenant que le généticien (P. Touzet) et le paléontologue (M. Godinot) présentent leurs observations, du génome et des fossiles, dans ce cadre qu'il faut qualifier de cadre obligé. En sortir, si peu que ce soit, ne serait pas admis ni même toléré par le sérail académique, en vertu de l'équation axiomatique qui y a cours : science biologique = évolution néodarwinienne (alors que celle-ci n'a joué aucun rôle dans les découvertes, par exemple de l'ADN et du génome). En conformité avec elle, les deux auteurs concluent donc que les faits confortent, voire prouvent, la théorie de l'évolution et qu'elle-même les explique, fermant ainsi un cercle « scientifique » malgré les réserves qu'ils ont cependant émises çà et là. Or la remarque de M. Godinot n'est pas anodine qui souligne le caractère historique de la paléontologie qui n'est pas une science expérimentale et ne peut avoir la même valeur que les sciences dites dures (p. 80). Et la même réserve doit être faite quant à la reconstitution historique de la diversité biologique par la théorie de l'évolution. P. Touzet en

4. H. Blocher en semble conscient quand il critique l'agressivité manifestée – souvent mais pas toujours cependant – par les médias envers le créationnisme (p. 129).

5. L. Jaeger ajoute ensuite des réserves de compétence qu'il ne faudrait pas surestimer pour aboutir à un élitisme des spécialistes, se contentant d'une médiocre argumentation *ad hominem*. De nos jours, et sans mentionner l'internet, la plupart des savants (y compris des Prix Nobel) publient des ouvrages de vulgarisation de qualité. Plus que jamais, « l'honnête homme », comme on disait au siècle classique, ou l'homme pourvu d'une bonne culture générale de niveau universitaire, comme nous dirions maintenant, peut réfléchir valablement et même, ayant l'avantage du recul, voir ce que l'expert ne voit pas.

est peut-être conscient quand il observe que « nous n'en sommes encore qu'au balbutiement dans notre compréhension de l'émergence d'un caractère adaptatif, du nombre de gènes impliqués, et du type de mutation recrutée » (p. 65). Balbutiement est ici un euphémisme⁶. Néanmoins, après avoir en outre exprimé diverses questions restant ouvertes, il s'empresse d'ajouter qu'elles ne remettent pas en cause le paradigme central, c'est-à-dire la théorie néodarwinienne de l'évolution (p. 66).

Cette résistance du paradigme, en vigueur, à l'absence de faits favorables ou aux faits contraires observés a été analysée par le philosophe des sciences T. Kuhn. Elle a inspiré au botaniste spécialiste de physiologie végétale G. Amzallag un livre au titre évocateur dont j'extrais la citation suivante de F. Bacon : « L'entendement humain, une fois qu'il s'est plu à certaines opinions (parce qu'elles sont tenues pour vraies [...]) entraîne tout le reste à les appuyer et à les confirmer ; si fortes et nombreuses que soient les instances contraires, il ne les prend pas en compte, les méprise ou les écarte et les rejette par des distinctions qui conservent intacte l'autorité accordée aux premières conceptions⁷. »

Après avoir constaté le fait de l'hégémonie – d'autant plus soigneusement protégée qu'elle est menacée et *pas seulement par le créationnisme* – du néodarwinisme en biologie, il convient maintenant d'analyser sa signification. La première chose à saisir est que la théorie de l'évolution en biologie sert de caution scientifique, conformément à l'équation précitée, à une conception évolutionniste du monde qui ne peut pas se permettre d'y renoncer. En effet, elle alimente un récit des origines culturellement dominant mais fragile⁸ (on n'évince pas aussi facilement

6. En fait on ne sait pas expliquer « l'émergence d'innovations génétiques au cours du temps », invoquée p. 62 et censée expliquer les pourcentages des pages qui précèdent. A ce sujet, on pourra lire utilement, entre autres, le livre de J.C. Sanford, docteur en génétique, *Genetic Entropy and the Mystery of the Genome*, FMS Publications, New York, 2008 (3^e édition), où il montre que le couple mutation/sélection, mécanisme officiel de l'évolution néodarwinienne, est incapable de produire une nouvelle information génétique fonctionnelle.

7. *La Raison malmenée*, CNRS Éditions, 2002, 76.

8. « Nous sommes aujourd'hui obligés de parler d'évolution dans pratiquement toutes les

qu'on le voudrait le récit révélé des origines). Or nous estimons tout à fait illusoire la distinction « cruciale » (p. 8) que les auteurs s'efforcent de faire entre évolution et évolutionnisme, comme si la science était une forteresse d'objectivité à l'abri de toute influence subjective extérieure : une vision mythique de la science aujourd'hui périmée.

Cette tentative de distinction est fréquente chez ceux qui refusent de choisir entre les concepts, réellement et non pas apparemment antinomiques, d'évolution néodarwinienne *naturelle* et de création révélée *supernaturelle*. Ph.E. Johnson, qu'on ne présente plus, a pu écrire à ce sujet : « A mon avis la plupart des évolutionnistes théistes admettent, comme scientifique, la thèse selon laquelle la sélection naturelle a accompli la création, tout en essayant de repousser la thèse métaphysique connexe selon laquelle la compréhension scientifique de l'évolution exclut tout dessein et tout projet. Le problème, avec ce compromis, est que la thèse métaphysique n'est pas simplement décorative, elle est le fondement même de la thèse scientifique⁹. » Autrement dit, *le naturalisme qui fonde la théorie de l'évolution biologique n'est pas une dérive philosophique que l'on pourrait dénoncer, il en est le principe*.

L'intuition forte de Johnson est confirmée, sous une forme différente mais proche, par la philosophie des sciences selon laquelle, contrairement à l'idée courante que la science est essentiellement empirique, aucune science ne peut être pratiquée sans une théorie préalable qui exprime nécessairement une certaine conception métaphysique du monde indépendamment des faits dont l'observation pourra être considérée, ensuite, comme un appui ou un démenti. Pratiquement, et *a fortiori* dans le cas de faits *non reproductibles*, ils auront tendance à être toujours interprétés dans le sens de la théorie pour l'appuyer à cause de la force de résistance

sciences. » Ilya Prigogine dans *Le monde s'est-il créé tout seul ?*, ouvrage collectif, Albin Michel 2008, 79, mais voir la suite à laquelle renvoie la note 16.

9. Ph.E. Johnson, *Darwin on Trial*, InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, USA, 2^e édition, 1993, 168, traduction personnelle.

du paradigme (précédemment constatée). La déclaration fameuse¹⁰ de Dobzhansky (p. 7) ne dit pas autre chose ! Elle décrit avec exactitude la façon dont les biologistes¹¹ interprètent *des faits bruts en eux-mêmes neutres* : à la lumière de l'évolution, c'est-à-dire de la descendance avec modification, « point clé de la théorie » (p. 56). La prétendue capacité d'autocorrection de la science darwinienne est en réalité une volonté de faire absorber par la théorie de l'évolution, sorte de trou noir, tout fait nouveau, fût-il défavorable¹². Tout cela est bien connu ; de plus en plus de voix, y compris non créationnistes, dénoncent cette domination de la théorie darwinienne sur les faits, et les « histoires comme ça¹³ » qu'elle entraîne¹⁴. Néanmoins, après l'avoir signalé fort à propos et citation à l'appui, une théologie de compromis ne peut que s'empres- ser de voler aussitôt au secours de la théorie (p. 133).

La démonstration du caractère poreux de la cloison, que les auteurs voudraient dresser entre évolution et évolutionnisme, est faite quand il est affirmé que « l'unité de l'univers, qu'éclaire la théorie de l'évolution, est une valeur théologique¹⁵ » (p. 144). La pente de la métaphysique sous-jacente à la théorie de l'évolution entraîne naturellement à ce glissement évolutionniste de la biologie vers l'univers entier. Mais quelle lumière peut-elle venir d'une théorie dont il faut finalement reconnaître qu'elle est un échec quant à un savoir sur les origines évolutives auquel elle prétend ? Ne serait-ce pas parce que les origines – *horresco refrens* – ne seraient pas en fait évolutives ? « Nous devons avoir

10. « Rien n'a de sens en biologie sinon à la lumière de l'évolution. »

11. Parce qu'ils ont été formés ainsi.

12. J.-F. Moreel, docteur en biochimie, est particulièrement sévère : « Tout comme Darwin, elle [la science darwinienne] part d'une conclusion définie *a priori* puis tente de lui apporter des arguments en manipulant des données empiriques. » *Le darwinisme, envers d'une théorie*, François-Xavier de Guibert, 2007, 241.

13. D'après Kipling, *Just so Stories*, autrement dit il s'agit plus de contes darwiniens sur une biologie transformiste ou, si l'on préfère, de spéculations. Voir, par exemple, J. Staune, *Notre existence a-t-elle un sens ?*, Presses de la Renaissance, 2007, 267ss.

14. Moreel, Amzallag, déjà cités, et l'ouvrage bien documenté des non-crétionnistes Jerry Fodor and Massimo Piattelli-Pahnarini, *What Darwin Got Wrong*, Farrat Straus and Giroux, 2010.

15. Il y aurait beaucoup à dire sur l'unité de l'univers, mais il faudrait sortir du cadre de cette recension.

l'image d'une nature évolutive et complexe. Or, si nous savons bien cela maintenant, en réalité nous ne connaissons presque pas les mécanismes qui font cette évolution. [...] Qu'est-ce qui détermine l'évolution biologique ? La théorie darwinienne est très partielle. [...] *On ne voit toujours pas vraiment quelle théorie pourrait expliquer l'évolution*¹⁶. » Ainsi la théorie de l'évolution maintient-elle fermement une évolution qu'elle est toujours incapable d'expliquer !¹⁷ Mais alors le soubassement d'une théologie de la création évolutive se dérochant sous elle, elle ne peut que s'effondrer¹⁸ à son tour d'autant plus que les causes secondes (p. 132) qu'elle invoquait un peu précipitamment¹⁹ lui échappent également. Le rappel, par L. Jaeger, que « toute science est provisoire » et que « l'histoire des sciences est un vaste musée des théories abandonnées » (p. 160) ne prédisait-il pas le grand risque de naufrage que prend une théologie de convenance à l'évolution ?

L'échec de la théorie de l'évolution était prévisible. Il était inscrit dans le titre de l'ouvrage qui, en 1859, a fondé cette théorie : *De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle* (la raison du soulignement de deux mots en gras apparaîtra ci-après ; c'est leur rapprochement qui a fait de l'auteur un père fondateur dont on s'efforce, difficilement, de maintenir le statut quasi canonique attribué à sa pensée). Jusque-là les savants avaient étudié

16. Il y a Prigogine, qui a obtenu le prix Nobel de chimie en 1977 pour ses travaux sur les structures dissipatives, dans *Le monde s'est-il créé tout seul ?*, 95, c'est moi qui souligne.

17. Ce qui justifie l'assimilation, faite par plusieurs, du darwinisme à une croyance. On pourrait transposer ici un dicton célèbre et dire que la foi a horreur du vide, dès qu'est abandonnée la foi au récit de la Genèse. Il faut beaucoup plus de foi, et une forte dose de crédulité, pour croire à l'évolution comme explication d'une transformation progressive naturelle (évolution darwinienne officielle) ou saltationniste (évolution hétérodoxe de Gould) depuis un premier vivant unicellulaire (LUCA, *last universal common ancestor*) jusqu'à l'homme.

18. Sauf à dire que l'évolution est expliquée par le fait que Dieu la dirige, ce qui serait un recours désespéré au « Dieu-des-lacunes ».

19. J'ai souligné ici-même (*La Revue réformée* n° 245, janvier 2008, 39) qu'une création médiante est encore un acte surnaturel de création. Commentant Genèse 1.11 (Kerygma/Farel) « Que la terre produise », Calvin écrit : « Car elle n'était point propre pour rien produire naturellement et il n'y avait pas de germe d'ailleurs, jusqu'à ce que le Seigneur ait ouvert la bouche. » (C'est moi qui souligne.)

la philosophie naturelle, comme on disait, étant entendu que son champ était la nature observable dont l'agencement admirable (qu'illustre aujourd'hui le génome) avait pour source un « être intelligent et puissant » et dont l'origine *a fortiori* provenait du Créateur (Newton cité p.117 ; voir aussi, p. 135, un point lumineux mais inexploité : le rappel que les principes ayant favorisé l'essor de la science moderne se fondaient sur le Dieu créateur de l'Ecriture). Et les Kepler, Boyle, Newton et, plus tard, Faraday, Pasteur²⁰, Maxwell et ainsi de suite en étaient persuadés ! Les fondateurs de la science moderne avaient tous une théorie créationniste, quant aux origines. *Seule la création révélée a le pouvoir de faire naître la nature*. Ce pléonasme est des plus utiles pour saisir que *la nature a nécessairement une origine surnaturelle*²¹. Tirant son origine d'une *production* surnaturelle, selon ses espèces, la nature vivante a seulement une capacité subordonnée de *reproduction* naturelle, selon ces mêmes espèces ; ce qui est amplement confirmé par les variations intraspécifiques préservant toujours l'espèce, tout comme la barrière de l'interfécondité, tout comme la sélection artificielle²². Et les exemples donnés pages 63 et 64 confirment qu'une sélection naturelle efficace tend toujours à *conserver l'espèce* (bactérie, souris notamment) jamais à la transformer. La résistance bactérienne aux antibiotiques, invoquée ici et souvent comme exemple d'évolution se produisant aujourd'hui, devrait cesser de l'être tant elle prouve que la mutation/sélection a consisté à préserver l'espèce bactérie, menacée par l'antibiotique, et non pas à la transformer en autre chose. En faisant entrer la question de l'origine dans le domaine des capacités de la nature,

20. Mais aujourd'hui un fait scientifique aussi démontré que l'impossibilité de la génération spontanée est remis en cause parce qu'il faut trouver une explication naturelle à l'origine de la vie. Toutefois un savant honnête (Prigogine n'est pas le seul), quoique non créationniste lui aussi, déclare : « Toutes les théories que l'on peut tenir sur les origines de la vie demeurent spéculatives. » H. Atlan, *Le monde s'est-il créé tout seul ?*, 184.

21. Comme le suggère irrésistiblement, au plan logique, le théorème d'incomplétude de Gödel.

22. Les pages 85-90 illustrent bien le flou de la rhétorique darwinienne selon laquelle la sélection serait à l'œuvre partout, sauf qu'elle ne transforme aucune espèce mais préserve chacune. La dernière phrase a une beauté lyrique qui n'efface pas l'erreur de l'extrapolation illégitime, faite par Darwin, d'une sélection artificielle intelligente et conservatrice, à une sélection naturelle aveugle et soudainement transformatrice.

Darwin a commis une erreur fatale, dont la biologie, *réduite aux faits*, ne souffre guère parce que la théorie de l'évolution, modèle interprétatif *a priori*, n'y joue aucun rôle.

Nous admettons volontiers que, y compris dans le cadre d'une épistémologie de la création *achevée et conservée* (les deux mots et leur ordre comptent), la pratique du travail scientifique recourt à ce que l'on appelle un matérialisme méthodologique. On a pu ainsi aller très loin dans la connaissance du couple créé matière/énergie, assez loin dans celle du second couple créé espace/temps, sans qu'on puisse néanmoins prétendre avoir atteint une connaissance exhaustive dans aucun des deux cas²³. Quand il a fait entrer la question de l'origine dans le domaine des capacités de la nature, Darwin a cru pouvoir la faire entrer ainsi dans le champ de la science. Or le matérialisme méthodologique qui y est pratiqué est incapable de décrire, encore moins d'expliquer les origines²⁴. Il bute ici sur sa limitation intrinsèque qu'a bien fait ressortir le dessein intelligent²⁵ qu'évoquait déjà Newton (p.

23. Ce qui peut échapper au grand public ébloui par les succès technologiques, plus ou moins utiles et toujours ambivalents.

24. Ayant déclaré (un autre point lumineux sans suite dont j'approuve tous les termes) « Nous sommes invités à scruter, à comprendre ce monde créé, la manière dont il fonctionne, de l'infiniment grand à l'infiniment petit », P. Touzet (p. 67) ne s'est pas rendu compte qu'il enjambait un abîme épistémologique en poursuivant par ces mots : « Depuis Darwin l'activité des scientifiques de l'évolution [a permis] de comprendre l'origine et l'évolution de la diversité biologique. » (C'est moi qui souligne.) On ne parle plus alors de comprendre le monde créé et son fonctionnement mais la création même de ce monde.

25. Le dessein intelligent (DI) ne se prive pas, lui, d'inférer *rationnellement* des mêmes faits l'intelligence que leur description requiert. Une illustration remarquable en est donnée par l'argumentation serrée, savante et convaincante du livre de 600 pages écrit par S. Meyer – sur l'ADN et le génome dont la qualité et la précision des microstructures fonctionnelles exigent une origine surnaturelle – *Signature in the Cell*, HarperCollins Publishers, 2009. De plus, comme il ne prétend pas expliquer l'origine, le DI est ainsi beaucoup plus proche de la réalité (accessible à l'investigation scientifique) qui, rappelons-le, est une réalité déjà créée. C'est pourquoi il est assez naïf de le dédaigner comme « énième avatar du créationnisme » (p. 115), ce que ne fait pas l'athée B. Monton, auteur de *Seeking God in Science, An Atheist Defends Intelligent Design*, Broadview Press, 2009. Raisonnant de façon exemplaire, cet auteur précise en outre : « En tant qu'athée, je m'attends à trouver une explication naturaliste de la façon dont des systèmes biologiques complexes sont venus à l'existence. Mais si je devais devenir théiste, je ne serais pas enclin à être un évolutionniste théiste, c'est-à-dire que je ne serais pas enclin à croire à la fois en Dieu et à la présentation biologique naturaliste officielle de l'évolution. » (p. 111, traduction personnelle.) Amen !

117), parce que l'origine des vivants comme du reste est inexplicable dans un cadre matérialiste, c'est-à-dire en dehors de l'action intelligente et du pouvoir surnaturel de Dieu créateur.

Il convenait que cette recension accordât la première place à la partie scientifique de l'ouvrage pour une raison évidente qui provient du choix initial, erroné à nos yeux, fait par les auteurs d'accepter « le (néo)darwinisme comme une théorie biologique bien établie » (p. 147). Les conditions dans lesquelles a été développée la partie théologique dépendent de cette option dont l'influence va constamment s'exercer, alors qu'en fait elle est injustifiée puisque la théorie de l'évolution... n'explique aucune évolution, pour résumer brutalement ce que nous venons de voir. En droit non plus, cette influence n'aurait pas dû avoir de poids, sauf à sous-estimer la compétence exclusive de l'Écriture à révéler avec clarté ce que furent les origines, y compris donc leur modalité. Nous y insisterons plus loin. Par conséquent, la théologie de la création évolutive se retrouve avec des pieds d'argile. D'où la question qu'impose cette situation inconfortable dont aucun évangelique, y compris créationniste, ne peut se réjouir : la théologie n'aurait-elle pas eu le plus grand intérêt à rester très circonspecte au lieu de s'adonner à un concordisme évolutionniste téméraire (baptisé « convenances remarquables », p. 142) dans lequel, *contrairement aux attentes*²⁶, elle ne peut que perdre de sa crédibilité ?

Comme par contagion, ce concordisme la fait recourir à la même rhétorique floue que le darwinisme, au détriment de la rigueur de raisonnement à laquelle un Blocher avait ailleurs habitué ses lecteurs (nous pensons notamment mais pas seulement à son ouvrage sur *Le mal et la croix*²⁷). Par exemple quand

26. Voir la note 2 et la citation à la fin de la note précédente.

27. Il faut souhaiter que la nouvelle édition augmentée annoncée (p. 143) ne se ressente pas du développement relatif au mal (pp. 139-141). Il témoigne d'une vision de l'animal plus proche de l'animal-machine de Descartes que de l'être vivant de la Genèse (1. 24). Et, *last but not least*, Genèse 1.30 y brille par son absence, car sinon ce texte aurait invalidé toute l'argumentation sur le mal animal. Elle méconnaît les conséquences globales de la chute – une autre grande absente qui ne s'intègre évidemment pas au darwinisme – restreintes au « rapport à

il est admis que la théorie de l'évolution sied parfaitement à l'athéisme, ce constat est aussitôt tempéré parce qu'il « se pourrait que l'alliance entre l'évolution et l'athéisme (*qui demeure le fait largement majoritaire*) soit surtout circonstancielle » (p. 131, c'est moi qui souligne). On retrouve ici la conséquence d'une prémisse, fausse et artificielle pour peu qu'on y réfléchisse, prémisse²⁸ réitérée à la page 127, où la théorie de l'évolution « se distingue nettement de *l'évolutionnisme* ». Par exemple de la critique, belle et forte, du hasard (p. 135), la conséquence n'est pas tirée qu'elle a plus qu'ébranlé, qu'elle a démolé un pilier du darwinisme. Par exemple encore du rejet justifié d'un quelconque retrait de Dieu (pp. 142-143), il n'est pas clair qu'il doive s'appliquer davantage à la conservation providentielle du créé qu'à sa création même où la présence de Dieu est trop éclatante pour être contestée. Par exemple enfin et surtout, quand il est fort bien vu que « le conflit [avec l'évolution] éclate avec la création *selon la Bible* : avec les modalités qu'en révèle l'Ecriture sainte, surtout dans les deux premiers chapitres de la Genèse » car « sur tous ces points, la théorie de l'évolution pose le contraire » (p. 137) – on s'attendrait à la conclusion logique que la conciliation est impossible ; pas du tout. La difficulté est balayée comme nulle et non avenue, parce qu'elle « tient à une lecture peu perspicace de la Genèse ». L'incompatibilité constatée peu avant n'était-elle pas d'une grande clarté et n'exigeait-elle pas que des deux autorités en conflit, la Bible ou Darwin, la seconde cédât ? Mais, pour tenir à tout prix la théorie de l'évolution, il faut donc abandonner la lecture littérale de la Genèse, pourtant acceptée par Newton et une longue liste de savants, puisqu'elle est désormais coupable de contredire Darwin. Il faut lui préférer une autre lecture, dite perspicace, qui complaise à la théorie darwinienne²⁹.

l'humanité », p. 140.

28. L'évolution n'a rien de commun avec l'évolutionnisme, l'évolutionnisme favorise l'athéisme, donc l'évolution ne favorise pas l'athéisme.

29. « Dans la vision scientifique du monde, la Bible n'est plus que le livre sacré des Hébreux, qu'il convient de lire avec le recul historique nécessaire, de relativiser selon les circonstances de sa rédaction (ou plutôt de ses rédactions), d'interpréter à la lumière des progrès de l'exégèse.

De même le point lumineux du premier paragraphe du point 2 (p. 132) est, ensuite, entouré de nuances qui le réduisent à une apparence et finalement l'étouffent, tant est grande la préoccupation de ne faire ombrage, en aucun cas, à la théorie de l'évolution qui « éclaire » non seulement l'unité de l'univers (p. 144) mais aussi la temporalité (p. 145)³⁰. Dans tout ceci est récolté le produit insatisfaisant d'un mélange de deux logiques mutuellement exclusives, celle du « Dieu biblique [...] d'abord créateur – le rôle définit sa divinité même » (p. 132, c'est moi qui souligne là où ce point lumineux a son plus grand éclat) et celle du modèle darwinien foncièrement naturaliste (p. 130)³¹. Cette inconséquence peut être qualifiée de douloureuse par rapport à la solidarité, voire à l'amitié, qui lie les évangéliques entre eux, et par rapport au fait que la doctrine de la création est « cruciale pour le témoignage chrétien » (p. 5)³². Mais que signifie le qualificatif douloureux appliqué au rejet de la finalité par la théorie de l'évolution (p. 146), sinon une admiration telle pour celle-ci qu'elle l'avait, imprudemment, assimilée à la vérité comme peut le suggérer le texte biblique mis en exergue (p. 127) ?

L'ouvrage avait commencé (pp. 9-43) par une étude contextuelle du premier chapitre de la Genèse de M. Richelle, qui est assurément érudite, comme on pouvait s'y attendre, mais qui pour le fond reprend fidèlement l'exégèse dite littéraire promue par Blocher voici plusieurs années. M. Richelle situe, avec beaucoup d'éloges à son auteur taxé de génie, le récit de Genèse 1 dans le genre littéraire ancien des cosmogonies et conclut qu'il enseigne

C'est l'homme qui se fait juge de la Parole divine, qui en retient à son gré ce qui lui plaît, et abandonne le reste aux genres littéraires peu contraignants, que sont la poésie, le mythe ou le conte oriental. ». D. Tassot, dans *Origine, ordre et intelligence*, Excelsis/Kerygma, 2010, 150.

30. Sur la problématique difficile du temps, voir mes remarques exploratrices (pp. 43ss.) dans *La Revue réformée*.

31. Dont je suis d'accord pour reconnaître la cohérence logique, plutôt que la rationalité, avec laquelle il développe son fondement : le naturalisme.

32. Oui sûrement ! Mais le choix initial d'une création évolutive usant de processus purement naturels durant des milliards d'années et exténuant la transcendance créatrice de Dieu, rend inconséquente la foi dans la conception et la résurrection (en moins de quarante-huit heures) surnaturelles de Jésus-Christ ; ou, dit autrement, cette foi-ci demeure évangélique mais au prix d'une inconséquence capitale.

principalement « le monothéisme et la transcendance de Dieu » (p. 42). Il avait toutefois auparavant catégoriquement exclu que le récit enseignât « une description de la chronologie et du mode opératoire de la formation de l'univers » (pp. 40-41). Dans ce cas, on ne comprend plus quel sens peut avoir la transcendance de Dieu, ainsi exténuée, ce qui est un oxymoron. Quant au mode opératoire, lisons-nous le même texte ? Le récit ne se contente pas de dire que Dieu a créé (verset 1) ; dans les versets suivants, il précise à sept reprises que chaque création opérée fut l'effet de la Parole de Dieu. « Car il parle et la chose arrive, il ordonne, et elle existe » (Psaume 33. 9), texte biblique dont l'absence criante dans tout l'ouvrage ne peut étouffer la voix forte³³. Quant à la chronologie, s'il est exact que « la notion de création, dans sa définition classique, ne précise [pas] la date » (p. 149), on n'eût même pas songé qu'elle dût le faire si un fait aussi primordial et fondateur que la création n'avait pas été affaibli en idée ou en notion. Car la création de l'univers est aussi celle du temps, ce que le récit affirme : la première Parole créatrice de Dieu ne crée pas seulement la lumière mais aussi le jour 1 (nombre cardinal en hébreu) qui sera suivi d'un second, troisième, etc. (nombres ordinaux en hébreu) parce que le temps, une fois créé, implique dorénavant une succession en vertu de sa flèche³⁴.

La pression³⁵ exercée par les « conceptions scientifiques modernes » (le pluriel est inapproprié car une seule est concernée, la

33. Quant au texte de Jean 1.1-4, et notamment 1. 3, si important pour le sujet traité, il y est seulement fait allusion dans une note 69 (p. 28), qui renvoie à cette phrase quelque peu amphigourique : « Précisons que la question n'est pas de savoir si cette doctrine [la création *ex nihilo*] possède un soutien biblique [note 69, elle le possède] mais de déterminer si le texte précis que nous étudions enseigne cette vérité [Genèse 1 ne l'enseignerait pas, alors que les textes subséquents de Jean 1.3 et Apocalypse 4.11 qui s'en inspirent le feraient !]. » Autrement dit, l'Écriture n'est plus interprétée par l'Écriture, grand principe de la Réforme, mais par la subtilité de l'exégète.

34. Ce n'est pas le lieu d'engager un débat sur la durée de la création ; se reporter à la note 30. Je rappelle seulement qu'il y a d'autres réponses pertinentes possibles aux trois difficultés indiquées p. 33 du livre.

35. C'est elle qui empêche le point lumineux suivant de projeter sa grande lumière au-delà de son affirmation : « Le repos du septième jour implique une différence essentielle entre l'action divine lors de la création initiale et le régime providentiel. » (p. 157). Amen !

conception darwinienne et sa contagion à d'autres disciplines) est constante ici comme ailleurs ; alors la solution trouvée consiste à dire qu'il n'y a pas lieu à une confrontation avec l'Écriture. Il suffit de nouveau d'écarter l'interprétation littérale du récit (p. 34). Jolie litote pour dire que les mots qu'elle emploie ne voulant pas dire ce qu'ils disent, l'Écriture n'a ici rien à dire et doit donc se taire. N'eût-elle pas, en effet, contesté la théorie de l'évolution, *de conserve* avec d'autres sources autorisées y compris scientifiques, comme nous avons pu l'indiquer plus haut ? Et ne serait-ce pas la conscience évangélique, malmenée, qui fait heureusement mais un peu tard entendre sa petite voix quand il est rappelé : « En cas de conflit, il ne revient pas de façon unilatérale à la théologie de toujours céder face à la science » (p. 160) ? Ou encore quand il est fait « une invitation pressante à rester humble » (p. 161). L'invitation concerne la pratique de la science, mais peut s'appliquer aussi à une exégèse qui se voudrait scientifique. Or l'exégète, *a fortiori* s'il est attaché à l'inspiration divine de la Bible, doit garder à l'esprit que toute exégèse et surtout celle-là sera *nécessairement réductrice*, parce que, si savante soit-elle, elle ne peut porter que sur les constituants humains de l'Écriture, c'est-à-dire sur une moitié de sa double nature de Parole de Dieu et de parole humaine.

L'auteur, tout en privilégiant l'interprétation littéraire, est obligé de reconnaître que l'interprétation littérale « fut largement répandue au cours de l'histoire de l'Eglise, adoptée par les réformateurs » (p. 32, voir aussi p. 137). Une question se pose alors. Un an après avoir célébré les cinq cents ans de la naissance de Calvin (mais presque aussi bruyamment³⁶ les deux cents ans de la naissance de Darwin et les cent cinquante ans de la publication de *L'origine des espèces*), des évangéliques français pouvaient-ils ici dédaigner sans sourciller ce docteur inégalé en théologie biblique ?³⁷

36. Il y eut un numéro spécial d'*Horizons évangéliques* en mai-juin 2009.

37. Ils auraient d'autre part évité un grave malentendu, sur une conception forte de la Providence chez Calvin, entraînant une confusion entre les actes de création de Dieu, qui sont extraordinaires, et ses actes de conservation qui sont ordinaires. Une confusion que le réformateur ne fait jamais. Parmi beaucoup de textes, je citerai seulement celui-ci : « Dès le commencement Dieu a montré qu'il n'y a nul être sinon en lui et, comme le tout en dépend et procède,

Le rappel du caractère provisoire des théories scientifiques, déjà mentionné, et le choix de l'interprétation littérale de la Genèse fait par la Réforme n'auraient-ils pas dû *tous deux* retenir la théologie évangélique de se livrer à une révision³⁸ de ce choix ? Il a été soutenu³⁹, avec une grande pertinence à notre avis, que la Réforme calviniste avait favorisé l'essor de la science moderne précisément à cause de son interprétation littérale de l'Écriture qui entraînait que le texte de la Genèse dût ce qu'il voulait dire et décrivît ainsi la réalité – au lieu d'en être des figures allégoriques – d'événements dont Dieu fut non seulement le seul auteur mais aussi le seul témoin. Par conséquent la *cosmogonie* relève, logiquement, de la compétence exclusive du Créateur, qui est aussi auteur de l'Écriture – quoiqu'il puisse y avoir, aujourd'hui⁴⁰ comme hier, beaucoup de cosmogonies non révélées (explications de l'origine de l'univers). Et dans ce cas, il est rationnel de considérer que, dans le récit de Genèse 1, la part de la Parole de Dieu pèse particulièrement lourd – et non pas quelque procédé littéraire humain d'anthropomorphisme (p. 35).

Il en va de même dans l'affirmation de la résurrection de Jésus-Christ – laquelle est comme le prototype (prémices) de la seconde création à venir – où l'argument définitif s'énonce ainsi : selon les Écritures (1 Corinthiens 15.4). Puis, une fois créé, donné, l'univers – alors et alors seulement la *cosmologie* (étude de ses lois physiques) peut être pratiquée. Si la cosmogonie est la condition de la cosmologie⁴¹, l'inverse n'est pas vrai. Quand

qu'aussi il faut que ce qu'il a créé soit conservé par lui [...] Et ainsi cet état continué que nous voyons en l'état de nature, n'est pas moins l'œuvre de Dieu que la création première. » 1^{er} sermon sur la Genèse. Calvin distingue bien la création première de l'état de nature, qui est une conservation (de régime providentiel) de ce que Dieu a créé.

38. Faite depuis longtemps par la théologie libérale protestante et plus récemment par la théologie catholique.

39. P. Harrison, *The Bible, Protestantism and the Rise of Natural Science*, Cambridge University Press, 1998.

40. L'évolutionnisme en est une.

41. C'est une imprécision sur le sens des deux mots qui fait écrire à l'auteur que le créationnisme chercherait « une cosmologie là où [...] il y a] une cosmogonie ». Il cherche bien une cosmogonie, et là seulement où elle peut être vraie.

on tente de remonter de la seconde, accessible, à la première, hors de portée humaine, même la physique théorique bute sur un mur, dit de Planck. Ecrire que « le Saint-Esprit [ait] choisi de nous livrer une cosmogonie » (p. 41), parmi d'autres mais littérairement plus élaborée⁴², semble bien faible. Faut-il en être surpris ? Quoique l'auteur s'en défende, l'interprétation littéraire ouvre trop opportunément la voie à la défense et illustration de l'évolution néodarwinienne développée dans la suite du livre, pour ne pas être soupçonnée d'être une exégèse introductive *ad hoc*. Le Saint-Esprit n'exprimerait-il pas plutôt exactement, par la bouche de l'auteur biblique, la seule cosmogonie possible, tout autre récit des origines, même à prétention scientifique, étant finalement mythique ? *Selon les Ecritures*, la création, qu'elle fût immédiate ou médiate, fut l'effet de la seule Parole de Dieu opérant de façon transcendante ; *selon les Ecritures*, la création fut achevée au septième jour et, ensuite jusqu'à aujourd'hui, elle a été conservée par la Parole de Dieu opérant de façon immanente dans des processus naturels, *non créateurs*, accessibles à nos investigations scientifiques.

Il nous semble, en conclusion, que cet ouvrage ne peut que laisser le lecteur désorienté, du fait d'une recherche impossible de compatibilité des opposés et des inévitables contradictions et confusions qu'elle entraîne. Il n'atteint donc pas son but de lui fournir des « repères bibliques et scientifiques ». Il pourrait dès lors plutôt inspirer au lecteur quelque scepticisme à la fois envers l'Ecriture et envers la science. Un scepticisme qui se dissiperait toutefois s'il devenait clair que la question des origines n'est pas et ne peut pas être du ressort de la science qui, en revanche, a beaucoup découvert « à scruter, à comprendre ce monde *créé*, la manière dont il fonctionne, de l'infiniment grand à l'infiniment petit ». Et la confiance en l'Ecriture redeviendrait entière

42. « Appartenant au genre littéraire bien connu des cosmogonies, le Prologue fut rédigé dans un style semi-poétique et à l'aide d'une multiplicité de procédés littéraires, atteignant un degré d'élaboration étonnant. » (p. 42). Les éloges à l'auteur humain sont inversement proportionnels à l'influence révélatrice de l'auteur divin.

dès qu'il serait clair qu'elle peut seule révéler les origines, parce qu'elles sont surnaturelles. Tout cela est rationnel (qualificatif qui échappe aux limites de l'autre qualificatif, scientifique, avec lequel il ne doit pas être confondu).

Finalement, le seul vrai obstacle à la foi réside dans la crucifixion expiatoire du Seigneur Jésus-Christ. Elle est un scandale pour les uns ou une folie pour les autres, aussi longtemps que le Saint-Esprit n'a pas convaincu les uns et les autres qu'elle révèle de Dieu quelque chose qui met le comble à sa puissance, à sa sagesse, à sa gloire. Toutes trois révélées par la création surnaturelle de l'univers et par sa conservation providentielle qui font l'une et l'autre que nous sommes vivants : *son amour saint* pour nous.

2012, la fin ? Le silence des Eglises

par F. Varak, T. Blanchard, J.-R. Moret, S. Path, V.
Rébeillé-Borgella,
A. Rouméas, U. Tuikalepa
(éd. Clé)

Qui n'a pas entendu parler des rumeurs de fin du monde pour 2012 ?

Florent Varak conduit une équipe interdisciplinaire de chrétiens qui présente et évalue le phénomène sous divers angles, de manière accessible pour un public non spécialisé.

Un historien explique ce que l'on peut vraiment déduire du calendrier Maya. Un physicien décrit l'influence des phénomènes naturels capables de provoquer le chaos sur terre et estime leur chance de survenir en 2012. Un informaticien analyse les prédictions Internet issues du « web bot ». Un médecin s'interroge sur le phénomène de l'angoisse et un spécialiste de l'hébreu biblique démonte les pseudos prédictions d'un « code de la Bible » caché dans les séquences des lettres du texte hébraïque. Un responsable de groupe de jeunes, fils d'un déporté cambodgien, réfléchit au sens de la vie au travers de sa propre expérience et du témoignage de son père afin de présenter l'assurance que nous donne Jésus-Christ. Enfin, un théologien présente la notion de fin dans la Bible, intégrée dans l'histoire et le plan du salut. Le livre se termine sur le parcours spirituel des auteurs.

Un excellent outil pour le témoignage, à conseiller à toute personne s'interrogeant ou prise d'inquiétude à l'approche de la date du 21.12.2012.

Plus d'information sur : www.editionscle.com

Jean-René Moret

L'ÉVOLUTION : UNE THÉORIE INVALIDÉE PAR LES FAITS

Louis Boné
Philippe David
Gérald Pech
Marc Polo*

Dans le livre *De la Genèse au génome*¹ édité sous la direction de Lydia Jaeger et paru en février 2011, deux chapitres ont été consacrés aux preuves scientifiques en faveur de la théorie de l'évolution. Ces chapitres sont : « Les preuves et les questions ouvertes de la théorie de l'évolution » (pp. 55 à 67) du généticien évangélique Pascal Touzet, et « Les fossiles et l'évolution » du paléontologue Marc Godinot, directeur d'études à l'Ecole pratique des hautes études, catholique (pp. 69 à 83).

* Louis Boné, titulaire d'un doctorat en commerce extérieur, est écrivain et conférencier sur le thème du créationnisme, ancien, copasteur d'une Eglise ; il est aussi le directeur exécutif de l'association Porte de l'espérance internationale pour la France ; Philippe David, titulaire d'une maîtrise EEA (électronique, électrotechnique et automatisme) et d'un DESS d'informatique industrielle et d'instrumentation, est enseignant de physique-chimie en lycée ; Gérard Pech, titulaire d'un diplôme d'ingénieur en électronique et d'un doctorat en télécoms et réseaux de Supaero, est ingénieur chargé de recherches et chef de projet en télécommunications aérospatiales ; Marc Polo, qui a suivi une formation de troisième cycle en chimie, est retraité, après avoir passé presque trente ans au sein du laboratoire pharmaceutique Sanofi-Aventis dans le domaine de la documentation scientifique. La contribution de Louis Boné est développée beaucoup plus amplement dans son livre *Le grand mensonge sur les fossiles*, Editions Maranatha, série III de la collection Le Grand Mensonge, 2005, 268 pages.

1. *De la Genèse au génome, Perspectives bibliques et scientifiques sur l'évolution*, ouvrage collectif sous la direction de Lydia Jaeger. Editions Excelsis, Editions de l'Institut Biblique, Groupes Bibliques Universitaires, 2011.

Par cet ouvrage collectif, les auteurs ont clairement exprimé leur adhésion sans faille à la théorie de l'évolution, à sa logique darwinienne, s'alignant de fait sur l'appréciation de Richard B. Goldschmidt, qui avait déclaré que « l'évolution du monde animal et végétal est considérée par tous ceux qui sont capables de jugement comme un fait qui n'a besoin d'aucune preuve supplémentaire ». (*American Scientist* 1952, 40:84)².

Le présent article a pour objet l'examen de la validité de ce qui a été avancé par deux scientifiques chrétiens comme étant des preuves – acceptées de façon consensuelle par la communauté scientifique internationale – de la théorie synthétique moderne de l'évolution, encore appelée le néodarwinisme. Il ne prétend aucunement fournir une réfutation exhaustive et systématique de l'évolution ; il se contente de s'arrêter sur les arguments mentionnés dans *De la genèse au génome*.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il est nécessaire de bien définir les termes utilisés afin d'éviter toute ambiguïté. Comme Henri Blocher, nous n'entendons pas traiter ici la question de l'origine de la vie, ou encore celle de l'abiogenèse. Le terme d'évolution sera utilisé, tout au long de cet article, dans le sens de transformisme interspécifique à travers la descendance d'un ancêtre commun par modifications des espèces, phénomène appelé dans la littérature « macro-évolution ». Les variabilités intraspécifiques, souvent appelées, mais à tort, « micro-évolution », n'entreront donc pas dans le cadre de la définition. Il convient, à ce stade, de remarquer que Touzet ne prend même pas la peine de faire cette distinction et confond donc les deux processus dès le départ, comme si une preuve de l'évolution à petite échelle établissait la preuve de l'évolution générale, comme si les deux processus étaient interchangeables.

2. Cité par Duane T. Gish in *Evolution : the Fossils STILL Say NO!*, Institute for Creation Research, 1995.

I. Le témoignage du registre fossile

A. Les fossiles sont la seule preuve directe de l'évolution

Comme Darwin l'avait reconnu en son temps, la doctrine de l'évolution tient ou tombe avec les fossiles. Selon cette théorie, si elle est vraie, une quantité colossale de fossiles de créatures intermédiaires doit être enfermée dans les strates géologiques. Ces fossiles sont l'unique *preuve* possible de l'existence, à un moment donné du passé, du passage entre espèces différentes. Or, cette preuve unique était absente à l'époque de Darwin. Darwin reconnaissait cette absence de formes intermédiaires, mais il l'attribuait au faible nombre de fossiles découverts et à l'extrême rareté de leur formation.

La géologie ne révèle assurément pas une série organique bien graduée, et c'est en cela, peut-être, que consiste l'objection la plus sérieuse qu'on puisse faire à la théorie. Je crois que l'explication se trouve dans l'extrême insuffisance des documents géologiques³.

Darwin pensait, espérait que les recherches paléontologiques confirmeraient sa théorie ; de son vivant, il se cramponnait à cette hypothèse devenue sa vision du monde. Mais aujourd'hui, les muséums du monde entier contiennent plus de 200 millions de fossiles, de sorte qu'il est impossible d'avancer que le registre fossile est incomplet. Comme Carl Werner l'écrit en citant de nombreux paléontologues réputés, « les archives fossiles sont complètes, équilibrées, précises et impressionnantes⁴. » Que nous enseignent donc, aujourd'hui, les fossiles après cent cinquante ans de recherches et de fouilles intenses ? Il est possible d'affirmer que les fossiles témoignent d'une histoire de la Terre marquée par des *catastrophes de grande ampleur*, de la *discontinuité*, de la *complexité* et de la *stabilité* des espèces.

3. C. Darwin, *L'origine des espèces*, Flammarion, 1992, 344.

4. C. Werner, *Evolution : The Grand Experiment*, vol. 1. New Leaf Press 2007, 182, 183.

B. La discontinuité du registre fossile

Pratiquement toutes les nouvelles espèces fossiles découvertes depuis les années 1860, représentant des milliers d'espèces différentes, montrent soit des formes voisines ou identiques aux espèces connues, soit des types, des groupes uniques de parenté inconnue. L'absence de nombreuses formes intermédiaires exigées par la théorie de l'évolution est remarquable. Dès le début de leur apparition dans les archives fossiles, les onze grands types d'invertébrés sont complètement distincts les uns des autres. Ces groupes fondamentaux sont donc apparus sans histoire évolutive. Les fossiles démontrent les fossés énormes qui existent entre toutes les espèces, passées et présentes. Ces faits bruts justifient un verdict sans appel de la part des scientifiques évolutionnistes les plus renommés :

– George Neville : « ... le registre fossile continue toujours d'être composé principalement par des fossés⁵. »

– Stephen Jay Gould : « ... L'archive fossile avec ses transitions abruptes ne soutient en rien un changement graduel... Tous les paléontologistes savent que l'archive fossile contient précisément peu de formes transitoires ; les transitions entre les groupes majeurs sont caractéristiquement abruptes⁶. »

– Steven M. Stanley : « ... le registre fossile connu ne documente pas un seul exemple d'évolution phylogénique accomplissant une transition morphologique majeure et donc n'offre aucune preuve que le modèle gradualiste puisse être valable⁷. »

Autrement dit, les fossiles ne témoignent en rien d'une histoire transformiste graduelle mais bien plutôt d'apparitions soudaines de créatures entièrement formées et fonctionnelles, soit de créations spéciales.

5. G.T. Neville, *Science Progress*, vol. 48, janvier 1960, 3.

6. S.J. Gould, *Natural History*, vol. 86, juin-juillet 1977, 22 et 24.

7. S.M. Stanley, *Macroevolution*, W.H. Freeman, San Francisco, 1979, 39.

C. La complexité

Aujourd'hui, les organismes sont rangés dans des séquences allant du plus « simple » au plus « complexe » ; mais si nous regardons chaque plan de base séparément, nous nous apercevons que les types « primaires » ne sont pas simples. Ils sont, au contraire, extrêmement complexes. Dès la base de la colonne géologique se trouvent beaucoup d'exemples d'organismes complexes défiant toute imagination : par exemple, l'œil incroyablement complexe des trilobites qui font partie pourtant des animaux les plus anciens.

L'apparition quasi simultanée des grands groupes d'invertébrés dès le début de la vie montre la présence d'organes complexes : yeux composés, appareils digestifs, appareils locomoteurs, système nerveux, organes des sens (fossiles du gisement d'Ediacara, etc.).

D. La stabilité ou invariance des espèces

Un « fossile vivant » est un animal ou une plante vivant aujourd'hui, mais présent en même temps dans le registre fossile. Ce sont des organismes que les scientifiques croyaient éteints et que l'on a retrouvés vivants. Il existe des centaines de fossiles vivants. Les plus connus sont le *Cœlacanthe* (qui était censé être un fossile caractéristique d'une époque, ainsi qu'une forme transitoire), le *Dipneuste*, le *Trilobite*, le *Limule*, l'*Huître*, le *Nautilé*, le *Péripate*, la *Myxine*, la *Lamproie*, le *Grand Requin Blanc*, l'*Esturgeon*, les *Mille-pattes*, le *Poisson d'argent*, le *Cafard*, la *Libellule*, l'*Hattéria*, la *Salamandre* et presque tous les autres reptiles. Parmi les oiseaux, on peut citer le *Huard* (plongeon arctique) et le *Grèbe*, le *Rouge-Bec tropical* et la *Frégate*, le *Coucou* et la *Mouette*. Viennent ensuite l'*Opossum* et le *Tatou à neuf bandes*, le *Castor*, la *Chauve-souris frugivore*, le *Lamantin*. Les plantes sont souvent aussi préservées en état fossile : les *Lycopodes*, la *Prêle*, la *Fougère*, le *Ginkgo*, les *Araucarias*, le *Séquoia*... Sans parler aussi des nombreux insectes trouvés inchangés dans l'ambre : blattes, moustiques...

Les « fossiles vivants » sont des témoins fidèles de la *stabilité* des espèces dans le temps, puisque les organismes sont restés identiques à eux-mêmes ; cela contredit l'histoire évolutive supposée remplie de stades temporaires et intermédiaires reliant l'amibe à l'homme.

E. Examen des prétendues séries évolutives

Face à ces faits vérifiables et vérifiés qui rendent un témoignage éloquent à la stabilité et à la discontinuité des espèces, comment expliquer les affirmations enthousiastes, formulées encore en 2011, selon lesquelles les fossiles prouvent l'évolution ? Voici ce qu'affirme Touzet :

On retrouve aussi des formes intermédiaires ou transitoires qui témoignent de l'évolution des mammifères, du passage d'une lignée de dinosaures vers celle des oiseaux, ou encore du retour à la vie aquatique des mammifères marins comme la baleine. Enfin, la collection des fossiles de la lignée des hominidés (qui conduit à l'homme moderne) témoigne d'une évolution vers la bipédie, et d'une évolution de la forme du crâne, de la mâchoire, de la taille du cerveau depuis l'ancêtre commun des différents primates actuels, dont le chimpanzé, notre plus proche cousin.

Ces exemples de lignées évolutives sont repris et développés par Godinot. Il existe, bien sûr, beaucoup de candidats aux « chaînons manquants », mais examinons seulement quelques-uns des exemples donnés par Touzet et Godinot.

1. La série évolutive du cheval

Godinot commence par la série évolutive du cheval, exemple le plus frappant et le plus emblématique. O.C. Marsh trouva, durant les années 1870, des os et des dents dans le Wyoming et le Nebraska, qu'il rassembla en trente séries différentes de chevaux fossilisés. Il clamait que ces séries représentaient l'« évolution » du cheval. Il exposa ces séries à l'Université de Yale, séries qui furent plus tard copiées par une multitude de musées. Marsh publia alors, dans l'*American Journal of Science* en 1879, un

schéma dans lequel il tentait de démontrer le prétendu développement des membres et des dents au cours des différentes étapes de l'« évolution » du cheval. Ce schéma fut alors largement repris par d'autres publications et manuels. Le schéma est resté le même aujourd'hui.

Une analyse minutieuse de ce schéma évolutif révèle les difficultés suivantes pour l'évolution du cheval :

- a. Il existe une vingtaine de séries fossiles différentes d'un musée à l'autre.
- b. Le nombre de côtes chez les différentes formes intermédiaires ne concorde pas avec la séquence. *Hyracotherium* (ou encore *Eohippus*) ; le premier représentant supposé de la lignée possède 18 paires de côtes ; le suivant, *Orohippus*, en a 15, et ensuite *Pliohippus* en a 19, et le cheval moderne *Equus Scotti* possède 18 paires. La même chose est vraie pour les vertèbres lombaires. Leur nombre varie de 6 à 8 pour revenir à la fin à 6.
- c. *Eohippus* (le cheval du matin, de l'aurore) est appelé *Hyracotherium* par les experts du fait de sa ressemblance avec l'hyracoïde ou hyracien moderne. Certains musées rejettent *Eohippus* parce qu'il est identique au daman qui vit aujourd'hui en Afrique. Un autre cousin vivant qui se trouve en Amérique du Sud est le blaireau⁸. En d'autres termes, le premier «cheval » n'est pas du tout un cheval.
- d. Les séries du cheval n'existent que dans les musées. Jamais une série complète de fossiles dans l'ordre évolutif correct n'a été trouvée nulle part dans le monde. Quand les « formes » sont trouvées sur un même continent, la forme à trois doigts et celle à un doigt sont trouvées dans les mêmes strates géologiques, c'est-à-dire qu'elles sont contemporaines.
- e. Il n'y a aucune forme transitoire séparant ces créatures. Comme avec tous les autres fossiles, chacune d'elles apparaît soudainement dans le gisement fossile et reste inchangée.

8. *Creation*, volume 14, n° 2, janvier 2004, 5.

f. Les fossiles qui, selon l'hypothèse évolutionniste, devraient se trouver dans les strates les plus basses (les plus anciennes) sont trouvés couramment dans les strates les plus récentes et même en surface. Ainsi, les fossiles d'*Eohippus* sont trouvés dans les strates situées le plus près de la surface, en même temps que les fossiles de chevaux modernes.

g. En Amérique latine, le cheval à un doigt (le plus récent, le moderne) est trouvé sous le cheval à trois doigts (plus âgé), ce qui veut dire que le petit-fils est plus âgé que le grand-père.

h. On trouve les « chevaux » fossilisés en peu partout dans le monde : en Europe, en Amérique du Sud et du Nord, aux Indes... A certains endroits, tous les « chevaux » sont trouvés fossilisés ensemble.

i. On trouve aussi des chevaux à trois doigts encore aujourd'hui.

j. Les séries exposées dans les musées sont basées généralement sur la taille des animaux, le développement étant supposé se faire du plus petit au plus grand. Mais c'est oublier que la taille des chevaux modernes est caractérisée par de forts écarts. Le plus grand cheval actuel est le *Clydesdale* et le plus petit est le *Fallabella* de 43 centimètres de hauteur. Les deux font partie de la même espèce et aucun des deux n'a évolué à partir de l'autre.

k. L'augmentation de taille d'*Eohippus* à *Equus* n'a aucun sens selon l'évolution, car on passe d'un animal mangeur de feuilles à un animal herbivore. Il aurait donc été plus logique d'avoir une évolution dans l'autre sens. Il en est de même pour l'augmentation de la vitesse de course. Il s'avère qu'*Eohippus* courait aussi vite que qu'*Equus* : il n'existe donc aucune raison pour que la sélection naturelle fasse évoluer ces animaux de trois doigts à un doigt.

Ces faits ont forcé les experts les plus honnêtes à faire des déclarations iconoclastes. Voici ce qu'en dit G.G. Simpson : « La

transformation continue et uniforme de *Hyracotherium*⁹ en *Equus*¹⁰, si chère au cœur des générations d'écrivains de manuels scolaires, ne s'est jamais produite dans la nature. » La vérité ne saurait être dite de façon plus claire et plus formelle. Et le biologiste Heribert-Nilsson¹¹ d'affirmer : « L'arbre généalogique du cheval est merveilleux et parfait uniquement dans les manuels scolaires. » L'« évolution » du cheval n'est que le résultat d'interprétations malencontreuses des faits et rien d'autre. Walter Barnhart démontre, dans sa thèse scientifique, que les différents dessins de l'« évolution » du cheval ont été tirés des mêmes données par différents évolutionnistes¹².

Face à ces jugements avisés, l'assertion de Godinot fait sourire : « Les formes ancestrales de ces groupes sont très proches les unes des autres, et *il faut être spécialiste averti pour savoir les placer au bon endroit.* » « Être spécialiste averti » serait-il un bel euphémisme pour parler d'un subjectivisme nécessaire pour forcer les faits dans le sens de l'imagination ?

2. Evolution des baleines

Les baleines sont des mammifères aquatiques de l'ordre des Cétacés. La théorie de l'évolution maintient que les mammifères terrestres ont évolué, à partir des reptiles, il y a environ 220 millions d'années, et qu'une espèce de mammifères, il y a environ 50 millions d'années, est retournée dans l'eau et a évolué en baleine. Cette évolution serait bien prouvée, dit-on.

Mais est-ce vraiment le cas ? Tout d'abord, quel est le mammifère terrestre qui a évolué en baleine ? Il n'y a pas d'accord entre les évolutionnistes. Un animal de la famille des hyènes¹³ (Muséum

9. Le nom latin du premier élément supposé dans la série évolutive du cheval.

10. Le nom latin du cheval moderne.

11. Heribert-Nilsson, *Synthetische Artbildung*, Gleerup, Sweden, Université de Lund, 1954, 551-552.

12. W. Barnhart, *A Critical Evaluation of the Phylogeny of the Horse*, ICR, Santee, CA, 1987.

13. La probabilité pour qu'une hyène se change en baleine par mutations a été calculée par Carl Werner : 2×10^{-1628} (*Evolution : The Grand Experiment*, 52-54).

d'histoire naturelle de l'Académie des sciences de Californie) ? Un animal de la famille des chats (exposition du Muséum d'histoire naturelle de l'Université du Michigan) ? Un hippopotame (des biologistes japonais) ? Ces différents animaux partagent certaines caractéristiques avec les baleines (des dents, de l'ADN...). Phil Gingerich, professeur de géologie et directeur du Muséum de paléontologie de l'Université du Michigan, a déclaré que « le trait principal qui est similaire entre les hyènes à sabots et les baleines archaïques, ce sont les dents ». Mais les scientifiques de l'Institut de technologie de Tokyo ont découvert que l'ADN de l'hippopotame est le plus proche de celui des baleines comparé à tous les autres groupes de mammifères. Néanmoins, contrairement aux baleines qui sont toutes carnivores (même les baleines à fanons), les hippopotames sont herbivores. De plus, « les hippopotames arrivent très tard sur la scène, quand les baleines y étaient déjà depuis des dizaines de millions d'années. (...) Les associer est réellement une absurdité pour quiconque prend au sérieux le registre fossile », affirme Daryl Domning, paléontologue et professeur d'anatomie à l'Université de Howard.

Le deuxième intermédiaire, *Ambulocetus natans*, ne ressemble en rien à une baleine, au point qu'Annalisa Berta peut dire que « c'est une baleine en vertu de son inclusion dans cette lignée » ! Phil Gingerich exprime le même doute : « [*Ambulocetus*] n'est peut-être pas dans la lignée principale [de l'évolution des baleines]. »

Le troisième intermédiaire, *Rodhocetus kasrani*, dont Annalisa Berta dit qu'il utilisait sa nageoire caudale et non pas ses pattes arrière pour se propulser dans l'eau, a son squelette exposé au Muséum d'Ann Arbor. On a demandé à Phil Gingerich comment il savait que *Rodhocetus* avait une queue de baleine, puisque cette extrémité manque dans le fossile exposé. Avec quelque hésitation, il a répondu : « J'ai spéculé qu'il pouvait avoir une nageoire caudale (...) Maintenant je doute que *Rodhocetus* ait eu une nageoire caudale (...) *Rodhocetus* ne possède pas le genre

de pattes antérieures qui peuvent être déployées comme des nageoires. » En réalité, le schéma a été complété... à la main !

Quant au cinquième intermédiaire, *Basilosaurus isis*, Lawrence Barnes, expert dans l'évolution des baleines au Muséum d'histoire naturelle de Los Angeles, suggère qu'il ne figure pas dans la lignée des baleines modernes. Il croit qu'il vivait en même temps que les formes plus modernes.

3. Evolution des dinosaures en oiseaux

D'après Godinot, « parmi les grandes transitions, on peut citer () les petits dinosaures à plumes du Crétacé inférieur de Chine, qui, ajoutés à des oiseaux aussi ou plus primitifs que l'*Archaeopteryx*, viennent de compléter d'une façon remarquable la transition entre dinosaures et oiseaux ». Il semble simplement invraisemblable et ahurissant que l'exemple de l'*Archaeopteryx*, « le chaînon manquant par excellence » dans l'évolution supposée des dinosaures en oiseaux, ait été repris par Godinot alors qu'il a perdu son statut de chaînon manquant et que son histoire est si intimement liée à des fraudes notoires.

Détaillons, d'abord, les principaux arguments scientifiques, étayés par les découvertes les plus récentes, qu'invoquent un nombre croissant de scientifiques pour affirmer que l'*Archaeopteryx* n'était qu'un oiseau, et non une forme intermédiaire.

a. En premier lieu, l'*Archaeopteryx* apparaît soudainement dans le registre fossile, entièrement formé (tout comme le reste des invertébrés et les vertébrés), sans aucune trace d'un quelconque ancêtre présumé.

b. *Les os de l'Archaeoptéryx* : l'*Archaeoptéryx* a des os creux comme tous les oiseaux, ce qui lui donne stabilité et légèreté pour le vol, tandis que les dinosaures ont des os épais et solides. Il est donc impossible que les dinosaures aient évolué en oiseau.

c. *Les ailes étaient bien développées et prévues pour le vol*. Les plumes de l'*Archaeoptéryx* étaient asymétriques, découpage

typique des plumes chez les oiseaux volants, qui démontre la spécialisation et l'aptitude de l'*Archaeoptéryx* au vol¹⁴. Le spécialiste mondialement renommé Alan Feduccia a écrit : « Les plumes sont une adaptation presque parfaite pour le vol », parce qu'elles sont légères, fortes, d'une forme aérodynamique et possèdent une structure complexe de rémiges et plumules¹⁵.

d. *L'Archaeoptéryx avait les plumes d'un oiseau moderne*. C'est ce qu'a montré une étude des plumes de l'*Archaeoptéryx* d'Alan Feduccia parue dans *Science*¹⁶. « Grâce à ses plumes, l'*Archaeoptéryx* peut clairement être classé comme un oiseau¹⁷. »

e. *Impossibilité de transformation des écailles en plumes*. La plupart des évolutionnistes croient, comme Richard Dawkins, que « mes plumes sont des écailles de reptiliens modifiés¹⁸ ». Mais cette explication ne peut pas être soutenue pour les raisons suivantes :

– Les écailles représentent des plis dans la peau, des plaques cornées, tandis que les plumes sont très complexes dans leur structure, consistant en une tige centrale de laquelle partent des barbes, entre lesquelles il y a des barbules. De plus, les plumes et les écailles proviennent de deux couches différentes de la peau, et le développement de la plume est fondamentalement différent de celui des écailles. Les plumes proviennent des follicules de la peau (structure macro ou microscopique en forme de sac) tout comme les poils.

– Les protéines (F-kératines) des plumes sont biochimiquement différentes des protéines de la peau et des écailles (a-kératines). C'est ce qu'atteste A.H. Brush, professeur de physiologie et de neurobiologie à l'Université du

14. E. Olson et A. Feduccia, « Flight Capability and the Pectoral Girdle of Archaeopteryx », *Nature*, 1979, 248.

15. A. Feduccia, *The Origin and Evolution of Birds*, New Haven, CT, Yale University Press, 1996, 130.

16. A. Feduccia et H. B. Tordoff, *Science* 203, 1979, 1020.

17. C. Dunbar, *Historical Geology*, John Wiley and Sons, New., 1961, 310.

18. R. Dawkins, *Climbing Mount Improbable*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1996, 133.

Connecticut : « Au niveau morphologique, les plumes sont considérées comme similaires aux écailles reptiliennes. Pourtant, (...) la structure protéinique des plumes est unique dans le monde des vertébrés (...). Nous n'avons pas détecté chez les reptiles de tissu épidermique qui puisse nous donner un point de départ pour les plumes des oiseaux¹⁹. »

– Les écailles qui couvrent les corps des reptiles sont totalement différentes des plumes aviaires. A la différence des plumes, les écailles ne pénètrent pas la peau, mais représentent seulement une couche dure à la surface du corps. L'évolutionniste Alan Feduccia est formel : « Les plumes sont une caractéristique unique aux oiseaux. En dépit des spéculations sur la nature des écailles allongées trouvées sur des formes comme *Longisquama* (...), étant des structures similaires aux plumes, il n'y a simplement aucune preuve démontrable que ce soit la vérité²⁰. »

– Les plumes possèdent une organisation arborescente complexe (enchevêtrement ordonné des divers filaments) qui n'a rien à voir avec une écaille plate.

f. *Impossibilité de l'évolution du poil en plume*. Les évolutionnistes ont finalement changé d'argument en disant que la plume ne vient pas de l'écaille mais du poil. Mais d'où provient alors le poil ? Comment une structure simple comme le poil peut-elle arriver à donner une structure complexe comme la plume ? N'oublions pas sa légèreté, sa forme parfaite, ses couleurs, ses différentes tailles selon son rôle, sa fixation solide, son orientation parfaite et coordonnée, etc.

g. *Des appareils respiratoires différents* : les oiseaux possèdent un poumon où l'oxygène s'échange dans des canaux alors que, pour les reptiles, il s'échange dans des alvéoles. Qui a trouvé la solution pour une telle évolution ? Malheureusement, ce genre de problème est passé très souvent sous silence.

19. A.H. Brush, « On the Origin of Feathers », *Journal of Evolutionary Biology*, 1996, vol. 9, 131-142.

20. A. Feduccia, *On Why Dinosaurs Lacked Feathers, The Beginning of Birds*, Jura Museum, Eichstatt, Allemagne, 1985, 76.

4. Evolution humaine

Quand on connaît les circonstances de la découverte des fossiles « pré-humains », on a raison de n'accorder aucun crédit aux thèses élaborées sur l'origine de l'homme. C'est ainsi qu'*Hesperopithecus*, l'homme du Nebraska, a été reconstitué à partir... d'une dent – qui s'est avérée plus tard être une dent de porc ! L'éminent zoologiste évolutionniste français Pierre-Paul Grassé livre à ce sujet une réflexion intéressante :

Dans l'histoire des Primates, il faut bien se garder de prendre pour argent comptant les reconstitutions de nos ancêtres, fondées sur de misérables documents (quelques dents, un fragment de mâchoire, une calotte crânienne), que proposent, avec sérieux, des paléontologistes débordant d'imagination. Ceci explique la promptitude avec laquelle les arbres généalogiques de l'Homme sont dressés, mais aussi abattus. Nous avons l'impression que les travaux les plus récents sont médiocres, bien qu'ils portent sur des trouvailles nouvelles et intéressantes ; leurs auteurs n'ont ni le savoir, ni le bon sens qui leur permettraient de les interpréter correctement²¹.

« Lucy », l'australopithèque le plus connu découvert par Donald Johanson en 1974, était un singe comme tous les autres, et non un hominidé. Marvin L. Lubenow le montre après vingt-cinq ans d'étude des fossiles humains²². Son bassin était, en particulier, plus large, mais ses phalanges arquées témoignent bien qu'il était arboricole.

Homo habilis a été ainsi nommé car il fabriquait des outils de pierre très rudimentaires. Or, on a découvert que les chimpanzés actuels peuvent réaliser eux aussi des outils très simples : des sortes de balais pour attraper les termites. Les différences entre le singe et l'*homo habilis* ne tiennent plus.

Homo erectus pose lui aussi un sérieux problème, car il reste

21. P.-P. Grassé, *Toi, ce petit dieu ! Essai sur l'histoire naturelle de l'homme*, Albin Michel, 1971, 105.

22. M.L. Lubenow, *Bones of Contention. A Creationist Assessment of Human Fossils*, Baker Books, 1992, 2000. Voyez aussi : D.T. Gish, *Evolution : The Fossils STILL Say NO !*, Institute for Creation Research, 1995.

inchangé pendant 1,7 million d'années selon les évolutionnistes. Il ne témoigne donc pas d'une évolution graduelle vers l'homme.

L'homme de Néandertal, qui fut longtemps considéré comme l'intermédiaire entre l'homme et le singe, est reconnu maintenant être un *homo sapiens* comme nous.

II. Le témoignage de la génétique

Il est temps maintenant d'examiner la deuxième catégorie de preuves en faveur de l'évolution que Touzet a avancée. Il s'agit des preuves génétiques.

Le grand axiome de l'évolution biologique darwinienne consiste en des mutations génétiques qui modifient très peu le génome²³ en ajoutant une information utile à l'individu, suivies de sélection²⁴ qui élimine les individus moins bien adaptés à leur environnement et optimise un trait particulier pour répondre au changement de l'environnement²⁵. Il transparaît clairement que Touzet et Godinot embrassent tous deux cette vision et assimilent la théorie de l'évolution à la seule explication néodarwinienne. Touzet le résume ainsi : « Les deux forces ou agents de l'évolution sont donc le hasard combiné au temps. »

A. Les mutations

Un grand nombre de mutations sont des mutations ponctuelles correspondant à des erreurs d'une ou plusieurs bases de l'ADN. Elles se produisent en permanence dans nos cellules, soit lors de la duplication de l'ADN, soit d'une manière spontanée, soit encore par l'action d'agents chimiques, des ultraviolets ou de la radioactivité. L'enzyme qui duplique l'ADN se corrige elle-

23. Y. Delage, *L'hérédité et le grand problème de la biologie générale*, 1903. Cité par D. Raffard de Brienne, *Pour en finir avec l'évolution*, Rémi Perrin, 1998, 5.

24. E. Guyénot, *Les sciences de la vie aux XVII^e et XVIII^e siècles ; l'idée d'évolution*, BM. 90 10 a1. Cité par W.R. Thompson, dans la préface de l'édition de 1956 de : Charles Darwin, *L'origine des espèces*, Everyman's Library Edition of the *Origin of Species* (n° 811), Londres, J.M. Dent & Sons, Ltd., 1956. Traduit par Claude Eon, *Le Cep*, n° 52, 3^e trimestre 2010, 13.

25. « Note sur la tradition scientifique française opposée aux hypothèses du transformisme », http://www.regard.eu.org/Sciences/TXT.complet.sciences/NSLT_SF0AH.html.

même en se relisant et la cellule ne possède pas moins de 130 enzymes qui ont un rôle de correction. Ce qui montre bien le caractère néfaste des mutations pour la cellule. Malgré tout, un nombre relativement faible de mutations peut subsister, mais leurs conséquences sont majoritairement neutres ou négatives. Il suffit de constater les cancers et autres maladies qu'elles produisent. A l'heure actuelle, on a dénombré entre 6000 et 7000 maladies génétiques et cinq nouvelles sont décrites chaque semaine. Nul médecin ne pense aux mutations comme à quelque chose de positif. En laboratoire, les mutations provoquées chez une petite mouche, la drosophile, n'ont jamais donné une évolution positive de l'animal ; bien au contraire, les drosophiles sont demeurées des drosophiles et sont devenues bien souvent handicapées. De même, les bactéries, malgré leur grande capacité naturelle à muter, demeurent des bactéries. Les mutations existent donc bel et bien, mais la plupart sont neutres ou nuisibles pour l'individu, sans effet permettant une sélection, comme l'a montré Mooto Kimura²⁶.

La question légitime à se poser est alors la suivante : les mutations sont-elles un agent d'innovation ?

Un gène nouveau, c'est-à-dire muté, aurait pour rôle de donner une nouvelle protéine. Or la cellule possède environ 10 000 protéines différentes dont la plupart sont des enzymes ayant pour rôle de permettre des réactions chimiques spécifiques. Chaque enzyme a une forme extrêmement précise qui lui permet de s'emboîter parfaitement avec la substance sur laquelle elle agit. Certains de ses atomes se mettent en face de certains des atomes de la substance à transformer avec une précision absolument remarquable et indispensable (système clé-serrure). Une protéine est formée d'une chaîne présentant en moyenne 400 acides aminés. A partir des 20 acides aminés de base, il existe donc 20^{400} possibilités de protéines. A titre de comparaison, il existe seule-

26. Cité par M.-P. Schützenberger, « Les failles du darwinisme », interview de M.-P. Schützenberger in *La Recherche*, 1996, 87-90.

ment 10^{80} molécules dans tout l'univers observable. La cellule devrait donc créer des milliards et des milliards de gènes différents pour avoir la chance de trouver la bonne protéine, mais elle serait morte depuis longtemps encombrée par toutes ces protéines indésirables, sans compter qu'elle devrait répéter cet exploit pour chaque protéine, c'est-à-dire 10 000 fois ! Il est facile d'imaginer que quelques mutations suffisent pour qu'une protéine soit transformée en une protéine proche (cas souvent cités des hémoglobines du sang, des opsines de l'œil, etc.), mais pour beaucoup de protéines, les données statistiques nous montrent l'impossibilité d'une apparition par le hasard. D'autre part, considérons l'exemple de l'œil de la drosophile dont l'édification est commandée par 2500 gènes soit 2500 protéines ! Ainsi la théorie de l'évolution se heurte à trois impossibilités :

- l'apparition de la très grande complexité, variété et spécificité des protéines ;
- l'apparition d'un grand nombre de protéines dirigeant un même organe et leur coordination ;
- l'action de la sélection naturelle qui élimine dans une population tout être vivant possédant un organe inachevé car inutile.

Il est donc vain de croire que de rares mutations positives (une sur 100 000, estiment certains) peuvent suffire pour créer des organes nouveaux bases de la macro-évolution.

Devant ces faits, pourquoi les évolutionnistes continuent-ils alors à affirmer que les mutations peuvent être positives et faire ainsi évoluer le monde vivant ? Ils citent, en général, quelques cas observés qui ne concernent que de petites variations au sein de certaines espèces bien particulières.

En outre, Touzet cite l'exemple classique de la résistance des bactéries aux antibiotiques, cas des bactéries qui sont capables de s'adapter à un milieu nutritif défavorable, comme preuve de l'évolution. En fait, les bactéries échangent facilement entre elles de l'information génétique. Quand des bactéries sont soumises à un traitement antibiotique, les molécules du médicament

s'attachent à un site d'ancrage d'un ribosome des bactéries et interfèrent avec la production de protéines. Le ribosome est alors incapable d'assembler les bons acides aminés et ne peut fabriquer que des protéines non fonctionnelles. Quelques bactéries mutées survivent néanmoins à ce traitement de choc. Ce sont celles-là qui se reproduisent alors et remplacent la population décimée par le traitement. Les mutations réduisent la spécificité du ribosome : le site d'attachement de l'antibiotique est modifié par la mutation, ce qui empêche l'antibiotique de se fixer. Cette perte d'information conduit à une perte de sensibilité au médicament et produit la résistance. Cet effet se produisant dans les gènes est héréditaire et une nouvelle souche de bactéries résistantes peut surgir de cette mutation. Les ribosomes modifiés ont un fonctionnement dégradé et fabriquent moins vite des protéines. Cependant, en l'absence d'antibiotique, la bactérie non résistante est mieux adaptée pour la survie. La résistance des bactéries aux antibiotiques se fait donc au prix d'une perte de l'information génétique, et ne représente pas une innovation.

Un autre mécanisme possible de la résistance des bactéries consiste en une mutation génétique qui cause une légère déformation d'une enzyme ciblée par l'antibiotique (enzyme dans la bactérie qui normalement dégrade l'antibiotique). La nouvelle espèce émergente n'a aucun gène additionnel ni aucune fonction cellulaire nouvelle. Pire encore, elle est « handicapée » étant donné qu'une de ses enzymes vitales est défectueuse. Mais le résultat est tout de même que cette bactérie survit et que les bactéries non mutantes meurent²⁷. On retrouve le même type de figure au sujet de la résistance du moustique aux insecticides, exemple souvent cité.

B. L'ADN poubelle

Il est plus qu'étonnant de voir l'acceptation sans discernement

27. J.C. Sanford, *Genetic Entropy & The Mystery of the Genome*, op. cit.. Voir aussi deux DVD du même auteur : *The Mystery of Our Declining Genes* ; *How Evolution Hurts Science* (Creation Ministries International ; Creation Research Society).

par Touzet de la notion d'ADN poubelle (non codant, encore appelé « junk DNA » en anglais), au moment même où ce dogme est en voie d'être abandonné. Voici ce qu'affirme Touzet : « Ainsi la partie codante du génome ne représente que 1% du génome, dans un océan d'ADN non codant composé en grande partie d'éléments mobiles (environ 50 %), véritables parasites du génome. »

On a cru jusqu'à récemment que cet ADN poubelle était les vestiges de notre passé animal ! Mais on a maintenant découvert qu'en réalité même ces parties de l'ADN ont leur fonction²⁸. Cet ADN non codant du génome humain est maintenant connu pour être génétiquement actif à plus de 90%²⁹.

Des fonctionnalités de l'ADN non codant ont été découvertes : une grande partie de l'ADN non codant est transcrite en ARN, lequel joue un rôle significatif sur le contrôle de la transcription des régions codantes (activation ou non de cette transcription, localisation des régions) ainsi que sur la régulation de la traduction de l'ARN en protéines. L'ARN issu de pseudogènes augmente également l'expression des gènes fonctionnels correspondants, etc.³⁰

D'autre part, des organismes divergents partagent des séquences d'ADN non codant similaires, conservation qui ne devrait pas avoir lieu si cet ADN non codant n'était pas fonctionnel. En effet, la sélection naturelle aurait alors accumulé des mutations d'une manière aléatoire de sorte que les ADN non codant de ces organismes auraient été très différents.

C. Le chromosome 2 de l'homme

Touzet considère également la ressemblance des génomes de l'homme et du chimpanzé comme une preuve de l'évolution. Il nous assure que « le principe de descendance avec modification

28. J.C. Sanford, *Genetic Entropy & The Mystery of the Genome*, op. cit.. Voir aussi le DVD du même auteur : *The Mystery of Our Declining Genes ; How Evolution Hurts Science* (Creation Ministries International ; Creation Research Society).

29. J. Tomkins, « Tweaking the Genetic Code: Debunking Attempts to Engineer Evolution », <http://www.icr.org/article/5045/>.

30. J. Wells, *The Myth of Junk DNA*, Discovery Institute Press, Seattle, 2011, 174 pages.

est aussi l'hypothèse la plus simple pour expliquer la ressemblance des génomes de l'homme et du chimpanzé. En 2005, le séquençage du génome du chimpanzé a montré qu'il était très similaire au génome humain. » Mais la similitude cytogénétique entre le chromosome 2 humain et les chromosomes 2a et 2b du chimpanzé ne soutient pas l'explication transformiste. Jean-François Moreel, spécialiste en génétique moléculaire et en embryologie, nous en donne les raisons³¹ :

- Cette affirmation s'appuie sur une technique des années 1950, avant l'apparition du microscope électronique pour séquencer les gènes. Une forme de colorimétrie était utilisée, faisant apparaître les chromosomes comme autant de bâtonnets comportant des bandes colorées caractéristiques. Le facteur permettant l'apparition des bandes sur les chromosomes, le mécanisme chimique et les structures sur lesquelles se fixent les colorants, donc le support biochimique de la cytogénétique, demeurent toujours inconnus.
- Les études de plus en plus précises des gènes ont montré, en particulier, que la présence de deux centromères au milieu de chaque moitié du chromosome 2 humain ne prouvait nullement la fusion de deux chromosomes simiesques préexistants ; les séquences dites « néo-centromères » se retrouvent un peu partout le long des bras de tous les chromosomes et chez tous les vertébrés chez lesquels on a bien voulu les rechercher.
- Chez les primates, certaines espèces très éloignées ont des caryotypes très proches, voire identiques, et inversement des espèces très proches peuvent avoir des caryotypes totalement différents.

III. La sélection naturelle

Abordons maintenant la sélection naturelle, l'un des « agents » de l'évolution. La « sélection naturelle » existe en effet, elle est connue depuis longtemps, bien avant Darwin. Darwin n'en

31. J.-F. Moreel, « Noé et le chromosome 2 », *Le Cép*, n° 54, 1er trimestre 2011.

est pas l'inventeur ; c'est le chimiste-zoologiste créationniste Edward Blyth (1810-1873) qui en parle dans ses écrits (1835-1837) comme de l'élimination des moins aptes pour la préservation du statu quo du groupe³². Les éleveurs l'utilisent pour produire des espèces conformes à un but souhaité (plantes résistant au gel, roses de certaines couleurs, vaches produisant plus de lait, etc.)³³. Le raisonnement qui consiste à dire « ce que l'éleveur fait, la nature peut le faire aussi » n'est que sophisme, car ce que ne disent pas ceux qui le formulent, c'est que l'éleveur utilise son intelligence pour mettre en œuvre les lois de la génétique et qu'il sélectionne lui-même les individus sur lesquels il veut travailler, alors que l'évolution est aveugle et sans but. En outre, cette sélection n'ajoute rien au génome de l'espèce. Les éleveurs n'ont jamais produit de nouvelle espèce. Toutes les caractéristiques de la variété sélectionnée sont déjà dans le génome de l'espèce. Les mutations et la sélection, naturelle ou artificielle, ne créent rien ; elles travaillent sur une population existante.

De plus, Marcel-Paul Schützenberger, l'académicien français qui était médecin et mathématicien, remarque avec justesse que le pouvoir explicatif du mécanisme de la sélection naturelle est très faible : « () Ce que nous pouvons faire, c'est constater après coup l'effet de la sélection naturelle. Constater, par exemple, que telle espèce d'escargots est moins mangée que d'autres par certains oiseaux, peut-être parce que leur coquille est moins visible. C'est de l'écologie, très intéressante. Autrement dit, la sélection naturelle est un faible instrument de preuve, parce que les phénomènes de sélection naturelle sont patents, mais ne prouvent rien du point de vue théorique³⁴. » Sir Ernst Chain, Prix Nobel de biologie, est encore plus catégorique : « Postuler que le développe-

32. R. Grigg, A review of Darwin's Brave New World, Episode 1: Spot the Spin, <http://creation.com/darwin-brave-new-world-1> ; épisode 2 : Experiments that actually don't prove evolution, <http://creation.com/darwin-brave-new-world-2> ; épisode 3 : Natural selection and change, yes ; Evolution, no, <http://creation.com/darwin-brave-new-world-3>.

33. N.R. Pearcey et C.B. Thaxton, *The Soul of Science. Christian Faith and Natural Philosophy*, Crossway Books, Wheaton, 1994, 182, 183.

34. M.-P. Schützenberger, « Les failles du darwinisme », *op. cit.*

ment et la survie des plus aptes résulte entièrement de mutations aléatoires me semble une hypothèse qui ne se fonde sur aucune preuve et qui est irrécconciliable avec les faits. Ces théories évolutionnistes classiques constituent une simplification très exagérée d'un ensemble de faits extrêmement complexes et enchevêtrés, et il est surprenant qu'elles puissent être avalées si facilement et sans critique, et depuis si longtemps, par tant de scientifiques, sans un seul murmure de protestation³⁵. »

Or c'est précisément ce processus qui est présenté de façon consensuelle par la communauté scientifique comme le mécanisme de production évolutive de nouvelles espèces. Pour cela, il faut que les petites mutations positives qui se produiraient s'étendent à un groupe entier suffisamment grand et qu'elles soient conservées. Elles doivent pouvoir s'imposer et se propager (par la reproduction) et la sélection naturelle doit éliminer les individus non porteurs de la nouvelle caractéristique génétique supposée mieux adaptée. On peut montrer que la probabilité que de tels événements se produisent est hors du champ du possible dans le temps imparti.

Il faut noter que les changements environnementaux n'agissent pas sur les gènes ; ce sont deux processus entièrement indépendants l'un de l'autre. Il faut donc que les mutations positives aléatoires rarissimes induisent chez un individu une caractéristique utile au moment où l'environnement change. On peut évaluer les chances qu'un tel événement se produise : la probabilité est nulle. Et encore ne s'agit-il là que d'un seul changement. Un seul changement à l'échelle d'un organe nécessite des milliers de changements dans les gènes. Il ne suffit pas qu'un nouvel organe apparaisse, il faut nécessairement que le système nerveux se modifie en conséquence, ainsi que toutes les interactions fonctionnelles, toutes dans le même sens, y compris la coordination des systèmes de gènes dès l'embryogenèse : cela fait des dizaines de milliers de miracles. Pour une

35. E. Chain, *Responsibility and the Scientist in Modern Western Society*, Council of Christians and Jews, Londres, 1970, 1. Cité par L.P. Lester et R.G. Bohlin, *The Natural Limits to Biological Change*, Probe Ministries International, 1984, 86.

transmutation d'espèce (un dinosaure en oiseau), personne ne peut dire combien de mutations positives accumulées et passées aux descendants seraient nécessaires.

Georges Salet, professeur de mécanique rationnelle, par exemple, avait estimé en 1972 que l'apparition d'un nouvel organe a une probabilité de loin inférieure au « seuil d'impossibilité cosmique absolue » de 10^{-200} , déterminé par Emile Borel, qui a affirmé qu'un événement remarquable de probabilité suffisamment faible ne se produit jamais dans des limites d'espace et de temps données (« loi unique du hasard »). Il conclut à l'impossibilité radicale d'une telle apparition³⁶. Et dans tout ce processus, on ne compte pas les nombreuses mutations nuisibles.

D'autre part, la durée allouée de quelques milliards d'années au développement de la vie est ridiculement faible pour les besoins de l'évolution. En outre, le temps n'a aucun pouvoir créateur. Sanford, en effet, a montré que l'accumulation de mutations diminue toujours l'adaptabilité ; et on a montré récemment que l'épistasie (interactions entre les mutations) contribue au déclin des taux d'adaptation en fonction du temps. Ainsi, plus il y a de mutations (« le moteur de l'évolution »), moins elles sont efficaces. Et Pierre-Paul Grassé, qui a étudié des générations de bactéries qui se reproduisent 400 000 fois plus vite que l'homme, ce qui équivaut à 3,5 millions d'années de générations humaines, « a trouvé que ces bactéries n'ont pas vraiment changé tout au long de ces générations. 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 stable³⁷. »

Pour que le mécanisme darwinien fonctionne, *il faut croire littéralement aux miracles*. En réalité, les espèces vivantes sont

36. G. Salet, *Hasard et certitude*, Téqui, janvier 2003 (1972), 504 p.

37. P.-P. Grassé, *Traité de zoologie*, tome VIII, Masson, 1976. Cité par D. Kelly, *La doctrine de la création, talon d'Achille des évangéliques*.

admirablement adaptées à leur environnement³⁸, vivant souvent en symbiose avec de nombreuses autres espèces. C'est un fait constamment observé et relevé et qui force l'admiration.

Le paléanthropologue français Pascal Picq écrit :

Une des grandes questions de la théorie de l'évolution est celle-ci : comment apparaissent de nouvelles espèces et de nouvelles lignées, ce qu'on appelle la macro-évolution. C'est sur ce point essentiel () que la théorie synthétique rencontre un gros problème. Car la micro-évolution opère lentement, graduellement, au fil des générations. La théorie synthétique défend l'idée chère à Darwin d'une évolution lente et progressive, ce qu'on appelle le gradualisme phylétique. La nature ne fait pas de saut ! On ne passerait d'une espèce à l'autre qu'après une très longue série continue de micro-évolutions. Cette idée soulève de vraies difficultés, notamment pour la lignée humaine car, plus on trouvait de fossiles, plus on était incapable de préciser les séparations entre les espèces. () Très clairement, depuis la publication de *L'origine des espèces* par Charles Darwin, la théorie de l'évolution a accompli de formidables avancées, mais avec un gros problème : l'émergence de nouvelles espèces, ce qu'on appelle la « spéciation ».

Autrement dit, pour paraphraser clairement cette citation de Picq, après cent cinquante ans de « formidables progrès » dans la théorie de l'évolution, l'émergence de nouvelles espèces pose toujours un problème insurmontable au mécanisme darwinien. Mais cela est précisément l'objet de la contestation actuelle des scientifiques créationnistes.

IV. L'échec de l'explication saltationniste

Ce mécanisme évolutif suggéré par Stephen Gould, Niles Eldredge, Steven Stanley et d'autres collègues, appelé le mécanisme de l'« équilibre ponctué ou intermittent » (« saltationnisme ») a été imaginé pour précisément remédier à l'absence de preuves fossiles de l'évolution. Selon eux, rien ou pas grand-chose

38. P. Picq écrit : « L'idée du programme adaptationniste est que les populations sont en équilibre avec leur environnement. » (Darwin et l'évolution expliqués à nos petits-enfants, *op.cit.*, 113.)

ne se passe dans la vie des espèces pendant plusieurs millions d'années : c'est la période de *stase*, ou d'équilibre ; et puis, d'un coup, de la périphérie d'une zone géographique d'une espèce, quelques individus s'isolent et passent par une *évolution rapide* pour devenir une nouvelle espèce (la ponctuation). Ces dernières espèces prolifèrent et restent de nouveau inchangées pendant des millions d'années. Voilà ce qui doit produire une archive fossile sans « chaînons manquants ». Cette théorie qui n'est pas plus convaincante que le darwinisme, car il s'agit toujours d'une spéciation mais accélérée, est défendue aujourd'hui par des évolutionnistes comme Pascal Picq.

Conclusion

Dans ce bref article, nous avons voulu mettre la théorie synthétique de l'évolution à l'épreuve des faits d'observation. De l'étude systématique et approfondie des fossiles, trois choses se dégagent :

- L'absence systématique des formes intermédiaires, ce qui est une indication très claire de la *discontinuité* entre les différents types de plantes et d'animaux.
- La *complexité* évidente de tous les fossiles jamais trouvés, qui défie l'idée d'évolution de formes simples vers des formes complexes.
- La remarquable *stabilité* des espèces au cours du temps.

Ces renseignements défont la croyance courante que les fossiles sont les témoins de l'évolution. Au lieu de voir les gisements fossiles contenir des formes intermédiaires, on voit chaque ordre, chaque classe, chaque phylum animal ou végétal surgir brusquement et séparé distinctement de tous les autres, sans aucune forme transitoire qui les relie. Dès le début de leur première apparition dans les gisements fossiles, ils sont finis, parfaits et fonctionnent à merveille.

Nous avons vu également que les deux mécanismes postulés pour la théorie synthétique de l'évolution que sont les mutations génétiques cumulatives étalées sur de très longues durées et la

sélection naturelle qui les contrôle, avec les deux forces ou agents de l'évolution que sont donc le hasard et le temps combinés, sont incapables d'expliquer la spéciation, ni même l'apparition de nouveaux organes.

Alors comment comprendre qu'un Godinot puisse dire avec autant d'assurance : « pour tous les spécialistes de la paléontologie comme pour tous les systématiciens pratiquant la phylogénie moléculaire, l'évolution comme histoire est une donnée définitivement établie » ?

La réponse est simple en somme : c'est que l'imagination débordante a pris le pas sur la rigueur scientifique. L'idée de Darwin est donc devenue un dogme qui s'est développé, maintenu et imposé en dépit des faits scientifiques.

Le professeur William R. Thompson avait raison d'affirmer, dans l'introduction de *L'origine des espèces* (édition de 1956) pour le centenaire de Darwin, que « l'acceptation du darwinisme s'est accompagnée d'un déclin de l'intégrité scientifique³⁹. » Il poursuit : « Cette situation où des scientifiques prennent la défense d'une doctrine qu'ils sont incapables de définir scientifiquement et encore moins de démontrer avec rigueur scientifique, essayant de maintenir son crédit dans le public par la suppression des critiques et l'élimination des difficultés est une situation anormale et indésirable en science. »

Il ne saurait y avoir meilleure conclusion que les propos de Paul Lemoine, ancien directeur et professeur au muséum :

L'évolution est une sorte de dogme auquel ses prêtres ne croient plus, mais qu'ils maintiennent pour leur peuple. Cela, il faut avoir le courage de le dire, pour que les hommes de la génération future orientent leurs recherches d'une autre façon⁴⁰.

Il est temps de revenir à l'enseignement limpide et éprouvé des Ecritures au sujet de nos origines : « Dieu créa (...) selon leur espèce. »

39. W.R. Thompson, introduction à *L'origine des espèces* de Darwin, *op. cit.*

40. *Encyclopédie française*, tome V, 1937, 5-82-3 et 5-82-8.

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 30 Euros; solidarité: 40 Euros
Pasteurs et étudiants: 15 Euros
Etudiants en théologie: 12 Euros. Deux ans: 20 Euros
C.C.P.: TOULOUSE 1176229 B
IBAN FR70 2004 1010 1611 7622 9B03 778
BIC: PSTFRPPTOU
Périodicité : 5 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

7 Euros pour l'année et l'année précédente
10 Euros pour les numéros double de l'année en cours
et de l'année précédente
3 Euros pour les années précédentes
+ frais d'envoi

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 9 Euros
C.C.P.: Toulouse 1176229 B
IBAN FR70 2004 1010 1611 7622 9B03 778
BIC: PSTFRPPTOU

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon, 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 45 CHF; solidarité: 62 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 28 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros, sur une banque en France :
tarifs français + 9 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 15 Euros

Envoi *prioritaire*: supplément aux tarifs ci-dessus : 10 Euros
ou 15 CHF

3° - INTERNET

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

N° 261 - 2012/1 - JANVIER 2012 - 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : Janvier 2012



SOLI DEO GLORIA