

ACHÈVE DONC TA NOUVELLE CRÉATION

T. Scott Daniels, Ph.D., Nampa First Church/Northwest Nazarene University

Il y a de nombreuses années, alors que mes fils aînés étaient petits, lire des histoires après le dîner faisait partie de notre quotidien en tant que famille. J'adorais ces moments avec eux et je m'y adonnais en lisant avec autant d'expression que possible, en essayant même de simuler la voix des différents personnages de chaque histoire. Un soir, après un dîner de poulet frit particulièrement délicieux, Caleb et Noah m'ont supplié de leur raconter l'histoire des *Trois Petits Cochons*. Bien que cette histoire soit un classique et l'une de mes préférées, je n'étais pas très enthousiaste à l'idée de la leur raconter. Je savais qu'ils la connaissaient déjà si bien que, très probablement, ils s'en désintéresseraient avant la fin, qu'ils connaissaient si bien, de telle sorte que je me retrouverais à essayer de finir l'histoire tout seul. Néanmoins, ils m'ont promis d'écouter jusqu'à la fin, et je me suis donc lancé dans le récit.

Ils sont restés avec moi pendant toute la durée de la maison de paille, mais lorsque nous en sommes arrivés à la maison de bois, j'ai bien vu que je commençais à les perdre. J'ai décidé de modifier un peu la fin pour voir si je pouvais de nouveau m'assurer de leur attention. Lorsque le loup est arrivé à la maison de briques et s'est mis à souffler, je leur ai dit que les briques, au lieu de résister, ont commencé à se fissurer et le ciment à s'effriter. Le loup a soufflé à nouveau, et les quatre murs de la maison de briques se sont effondrés. À ce moment-là, non seulement ils étaient assis droit au garde-à-vous, mais ils ouvraient des yeux grands comme des soucoupes. Dans ma nouvelle version de l'histoire, les cochons faisaient une tentative désespérée de s'enfuir, mais en vain. Le premier cochon est tombé entre les griffes du loup. (Il restait quelques pilons au centre de la table après le dîner, alors j'en ai attrapé un et j'ai commencé à le mâcher

pour faire de l'effet). « Donc, le loup a mangé les cochons et a mangé entièrement à sa faim », ai-je dit. « Et le loup vécut heureux jusqu'à la fin des temps. »

Non seulement j'avais regagné l'attention de Caleb et Noah, mais leurs bouches étaient restées grand ouvertes. « Ce n'est pas comme ça que l'histoire se termine ! » a crié Caleb. Tandis qu'une petite larme commençait à perler au coin de son œil, Noah a dit : « Papa, tu n'auras plus jamais le droit de raconter des histoires. »

Le message simple que je cherche à faire passer, est bien sûr que la fin d'une histoire est d'une importance primordiale. C'est la fin qui détermine si un film ou un roman est une comédie ou un drame. Caleb et Noah n'étaient pas assez âgés pour comprendre les différences entre les genres littéraires, mais ils savaient intuitivement que la mort des petits cochons et la victoire du grand méchant loup n'étaient pas la façon dont une bonne histoire pour enfants était censée se terminer.

Les êtres humains sont par nature des êtres de récit. Nous nous comprenons et interprétons le monde de manière narrative. Comme l'a affirmé l'éthicien Alasdair MacIntyre : « je ne peux vous dire ce que je dois faire que si je peux répondre à la question préalable » : « De quelle(s) histoire(s) suis-je séparé ? ». En d'autres termes, pour MacIntyre, je ne sais comment vivre, réagir et prendre des décisions, que si je connais l'intrigue et le but de l'histoire ou du récit tels qu'ils me paraissent vrais en ce qui concerne le monde.

Il convient donc que nous considérions souvent la foi chrétienne non pas comme un simple ensemble de propositions auxquelles il faille adhérer, ou auxquelles nous devons souscrire sur le plan moral, mais comme une manière particulière de comprendre la réalité : l'histoire de Dieu. Fannie Crosby avait raison : notre « assurance bénie » provient du fait que nous savons que cette histoire chrétienne est « mon histoire ».

Dans une bonne histoire, chaque aspect de l'intrigue est important. Dans l'histoire chrétienne, nous considérons souvent que l'intrigue se déroule en plusieurs actes : la bonté de la création, la tragédie du péché et de la destruction de l'homme, l'œuvre rédemptrice de Dieu en et par Israël, et (le point culminant de l'histoire) le salut apporté par la vie, la mort et la résurrection de Jésus. Mais où et comment cette histoire se termine-t-elle ? Vers quelle réalité l'histoire chrétienne tend-elle ? Cette question est importante, car (pour paraphraser le professeur MacIntyre), je ne peux pas vous dire comment je suis censé vivre fidèlement dans le présent si je n'ai pas une idée de l'orientation que prend cette intrigue.

La réflexion théologique et biblique sur la fin de l'histoire de Dieu et de la création relève de l'eschatologie – un mot tiré du grec *eschatos*, qui signifie « dernier ». C'est l'étude des choses dernières. En général, l'eschatologie dans les traditions chrétiennes occidentales de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle avait tendance à être plutôt optimiste et porteuse d'espérance. Par exemple, le postmillénarisme – la croyance que le règne du Christ a été établi sur Terre par la résurrection du Christ et l'avènement de l'Esprit, conduisant à l'expansion progressive de l'Évangile à la grande majorité des personnes vivantes – était un principe théologique prépondérant chez les protestants américains qui œuvraient pour l'abolition de l'esclavage dans les années 1850, qui fut porté au XXe siècle par les leaders du mouvement de l'Évangile social. Au sein de l'Église du Nazaréen, des dirigeants fondateurs tels que A.M. Hills et Phineas F. Bresee se considéraient tous deux comme post-millénaristes.

L'optimisme du christianisme occidental au début du vingtième siècle, largement appuyé par l'essor de la technologie, de la science et de l'industrie, a été difficile à maintenir face à des crises financières importantes et aux horreurs qui ont émaillé deux guerres mondiales dévastatrices. Il est facile de comprendre comment le prémillénarisme historiquement pessimiste

et, en particulier, le dispensationalisme – qui avait été initialement rejeté comme étant au mieux problématique du point de vue biblique – ont pu rapidement devenir la vision eschatologique dominante du pasteur et du laïc protestants moyens dans la seconde moitié du vingtième siècle. Grâce à l'essor des livres et des films chrétiens populaires, il n'est pas inhabituel pour les chrétiens occidentaux – et les évangéliques en particulier – qui sont nés et ont grandi après 1950 d'envisager comme un fait biblique acquis qu'il y aura un jour prochain un enlèvement des croyants avant l'avènement d'une tribulation mondiale massive, et non seulement cela, mais que telle a toujours été l'eschatologie principale de l'Église chrétienne tout au long de son Histoire.

Il semble clair pour de nombreux théologiens contemporains – à la fois dans le monde et en Occident – que non seulement l'imagination eschatologique qui émerge du dispensationalisme est problématique sur le plan biblique, mais qu'elle a également conduit à plusieurs autres problèmes d'ordre théologique. L'accent mis sur la destination céleste, ou post-mortem, des individus dans l'autre monde (ou des fidèles lors de l'enlèvement) a souvent signifié que des questions bibliques telles que la justice et la paix sont négligées – et parfois même considérées avec scepticisme ou mépris – par déférence pour l'importance du « salut des âmes ». La conviction qu'à la fin de l'Histoire, la Terre et toutes ses cultures et créations humaines seront détruites a conduit de nombreux chrétiens non seulement à ignorer, toute préoccupation pour l'écologie de la Terre ou la préservation des cultures humaines uniques et de leurs créations, mais aussi à s'y opposer. Ces deux points forts ont également dénigré la place du corps dans la formation, la vie et la fidélité des chrétiens. Il n'est pas rare que les chrétiens modernes aient une vision eschatologique du corps et de l'âme plus conforme au dualisme de Platon qu'à la vision plus unifiée tenue par Christ et le peuple hébreu dont il est issu.

Bien sûr, la solution n'est pas de rejeter ces changements spectaculaires dans l'eschatologie et de revenir à la vision antérieure plus optimiste de la fin du XIXe siècle et du début du XXe siècle. En effet, bien que nous puissions préférer ses convictions plus optimistes, elle pâtissait, dans nombre de ses formes, d'un accent trop prononcé sur l'aptitude humaine à réaliser les fins rédemptrices de Dieu dans l'Histoire, et a trop souvent assimilé l'avènement du royaume de Dieu aux progrès technologiques, scientifiques et économiques. Nous avons besoin d'une eschatologie de l'espoir, mais aussi d'une eschatologie qui prête une attention réaliste à la nature personnelle et systémique du péché.

C'est peut-être en grande partie à cause de la grande insatisfaction suscitée par l'une ou l'autre de ces deux options que l'on a assisté à un retour – surtout au cours des trois ou quatre dernières décennies – à la question de l'eschatologie et de la manière dont les chrétiens doivent vivre à la lumière de la fin pleine d'espoir de l'histoire de Dieu. Je dirais que, bien que l'eschatologie qui a commencé à émerger au cours des dernières décennies – peut-être mise en évidence le plus clairement dans l'œuvre significative de N.T. Wright – semble nouvelle pour tant de personnes élevées lorsque le dispensationalisme connaissait son heure de gloire, il s'agit en fait d'un retour aux riches espoirs articulés par les apôtres et les mères et pères des premiers siècles de la foi chrétienne. Faute d'un meilleur terme, je qualifierai cette pensée eschatologique plus récente d'*eschatologie de la nouvelle création*. Le langage de la « nouvelle création » se trouve d'abord dans les espoirs postexiliques d'Ésaïe 65:17. « Regardez ! » écrit le prophète : « je vais créer de nouveaux cieux Et une nouvelle terre; On ne se rappellera plus les choses passées, Elles ne reviendront plus à l'esprit. Ce langage se retrouve aussi de manière plus explicite dans deux textes de l'apôtre Paul. Galates 6:15 – « Car ce n'est rien que d'être circoncis ou incirconcis; ce qui est quelque chose, c'est d'être une *nouvelle créature*. » Et 2 Corinthiens

5:17 – « Ainsi donc, si quelqu'un est en Christ, il fait partie de la *nouvelle création*. Les choses anciennes ont disparu, et regardez, des choses nouvelles sont arrivées ! ».

Dans ce qui reste de cet article, je voudrais exposer brièvement, dans les grandes lignes, la vision d'une eschatologie de la nouvelle création et conclure en expliquant pourquoi elle s'inscrit bien dans une perspective théologique wesleyenne. Pour faire un exposé biblique du thème de la nouvelle création, je commencerai par choisir trois thèmes de l'Ancien Testament : la bonté de la création, le retour d'exil et l'importance du Temple.

Le refrain répété dans le récit de la création du chapitre 1 de la Genèse est l'affirmation par Dieu de la bonté du monde créé. La terre et ses créatures sont considérées par Dieu avec joie et gratitude. « Dieu simplement et doucement, fait naître la création par Sa parole. On pourrait dire qu'Il la fait naître avec délice. Par sa répétition, sa qualité rythmique et son sens de la célébration, Genèse 1 ne ressemble en rien à un chant ou à une chanson de jeu pour enfants. Dieu donne à la création une vie propre, lui permettant de venir à Ses côtés et de se joindre à lui dans le joyeux refrain de la vie. »¹ La création de l'humanité en tant que co-responsable et cocréateur avec Dieu est certainement racontée comme l'apogée de l'acte créateur de Dieu. Il est toutefois significatif que les humains soient faits de l'étoffe-même de la Terre et que, bien qu'animés de l'esprit divin, « tu es poussière, et tu retourneras dans la poussière. la Terre la Terre la Terre » (Gn 3:19).

L'Ancien Testament raconte l'histoire de trois exils. En commençant par la fin, il s'agit de l'exil de Juda à Babylone, de l'exil d'Israël en Égypte et de l'exil de l'humanité hors d'Éden. Chacun de ces exils était considéré comme une sorte de mort, un retour au chaos et au néant de

¹ Rodney Clapp, *New Creation: A Primer on Living in the Time Between the Times* (Eugene, OR: Cascade Books, 2019), p. 10.

l'avant-création. Cependant, dans l'imagination prophétique du peuple de Dieu, il y avait toujours un espoir au-delà de ces moments de mort. « L'espoir du renouvellement de l'alliance et de la nouvelle création de YHWH. »² Comme on le voit très clairement dans la vallée des ossements desséchés d'Ézéchiël, le rachat par Dieu du peuple de l'esclavage et son rétablissement dans le pays sont devenus une forme de résurrection. Comme l'a fait valoir N.T. Wright, bien que la croyance juive explicite en la résurrection corporelle soit un développement plutôt tardif sur le plan historique, on peut considérer qu'elle découle à la fois de la bonté de la création et de l'espoir du pouvoir rédempteur de Dieu, qui redonne la vie.³ En d'autres termes, si l'exil n'aura pas le dernier mot dans la création de Dieu, la mort elle-même ne l'aura pas non plus.

Le troisième thème significatif est le Temple. Dans l'imaginaire d'Israël, le Temple était le centre de la reconnexion entre le ciel – en tant que lieu du règne de Dieu – et la Terre. Dans sa riche imagerie de la création, il symbolisait l'intrusion de la sainte justice de Dieu dans l'ordre de la création. Du Temple, la lumière de Dieu – et du peuple de Dieu – rayonnerait et attirerait les nations dans Sa puissance de guérison et de restauration.

Chacun de ces thèmes eschatologiques porteurs d'espoir de l'Ancien Testament est récapitulé dans la vie, la mort et la résurrection de Jésus. L'incarnation – la divinité revêtant tout ce qui relève de l'humain – est une affirmation de la bonté de la création matérielle. La résurrection du corps de Jésus et sa réapparition physique aux disciples préfigurent l'incarnation unique de l'existence post-résurrection. L'apôtre Paul ne se contente pas d'affirmer et d'imaginer

² N.T. Wright and Michael F. Bird, *The New Testament and Its World: An Introduction to the History, Literature, and Theology of the First Christians* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2019), p. 281.

³ Voir Wright et Bird, p. 285.

les espoirs du corps ressuscité dans 1 Corinthiens 15, mais il imagine également la création entière gémissant – dans Romains 8 – dans l’attente d’être libérée de l’esclavage de la corruption et de la décomposition. Comme le dit Wright, « Paul, en bon juif, n’est pas dualiste : la nouvelle création est ce que l’ancienne création aurait dû être mais qui, à cause de l’idolâtrie, du péché et de la corruption, n’a jamais pu venir à l’existence. »⁴

Si, dans sa crucifixion, Jésus a embrassé non seulement l’exil et l’abandon d’Israël, mais aussi le péché et la désagrégation du monde, dans la résurrection de Christ, l’espoir d’un peuple racheté, restauré et renouvelé est également devenu une réalité. Pour ceux qui articulent une eschatologie de la nouvelle création, ce qui importe le plus dans la résurrection, ce n’est pas que Jésus soit revenu d’entre les morts, mais qu’il soit ressuscité d’entre les morts. D’autres personnages de l’Écriture qui sont revenus d’entre les morts – le fils de la veuve, la fille de Jairus ou même Lazare – sont revenus d’entre les morts pour mourir à nouveau. Dans la résurrection de Jésus, le pouvoir de la mort a été brisé. La mort n’a plus de pouvoir sur Lui. Pour l’apôtre Paul en particulier, la résurrection, ce grand événement transformateur qui devait se produire à la fin de l’Histoire, a maintenant fait irruption au milieu des hommes. Ceux qui participent à la mort et à la résurrection de Jésus par le baptême, n’attendent plus que la nouvelle création commence. La nouvelle création a été inaugurée par la résurrection de Christ, et ceux qui ont mis à mort ce qui est ancien font maintenant partie de la nouvelle création (2 Cor. 5:17). L’ancien s’en est allé. Le nouveau paraît.

De même, dans la résurrection, le Temple est redéfini. Le voile qui séparait l’ancienne création de la nouvelle a été déchiré en deux. La présence unique de Dieu, incarnée par l’Esprit

⁴ Wright and Bird, p. 381.

de Dieu, est maintenant à l'œuvre dans toute la création, formant un nouveau Temple – l'Église – construit sur la pierre angulaire qu'est Jésus, habilité par l'Esprit à être un avant-goût de la nouvelle création. L'Église, où les uns ne sont plus séparés des autres, est le lieu où le ciel et la Terre se rencontrent, où la nouvelle création fait irruption dans l'ancienne. L'Apocalypse représente la Nouvelle Jérusalem descendant du ciel comme un cube géant, comme le Lieu très saint dans le tabernacle et le Temple originels, et devenant le centre de la nouvelle création. Les derniers chapitres de l'Apocalypse ne se terminent pas par une vision des saints échappant à la bonne création, mais plutôt par le rétablissement de leur seigneurie au sein du jardin renouvelé et vivifiant.

Il y a beaucoup d'attraits bibliques et historiques à ce que j'appelle une « eschatologie de la nouvelle création ». Cependant, il y a deux aspects que je trouve également convaincants. Le premier est la manière dont elle aborde les problèmes décrits précédemment dans les deux eschatologies dominantes des 150 dernières années environ. Pour ceux qui sont attirés par le réalisme du prémillénarisme, elle corrige son dualisme corps/âme récurrent et l'évasion superficielle de ses espoirs. Elle invite les croyants à aller au-delà de la simple survie dans une époque de plus en plus sombre, en espérant gagner autant d'âmes que possible sur le chemin de l'existence dans un autre royaume. L'eschatologie de la nouvelle création est remplie de l'espoir qu'en effet la grâce de Dieu est plus grande que le péché qui imprègne une si grande partie du monde créé.

Pour ceux qui sont attirés par l'optimisme du postmillénarisme, une eschatologie de la nouvelle création est attrayante parce qu'elle prend au sérieux notre participation avec Dieu au renouvellement de la création. Dans cette perspective eschatologique, il y a des raisons de faire justice et d'aimer la miséricorde, car tout ce qui est fait et qui reflète et incarne la nouvelle

création sera porté dans le monde incarné et racheté de Dieu. Elle évite cependant l'erreur fréquente du postmillénarisme qui considérait l'avènement du royaume comme constant et progressif et assimilait trop souvent le progrès humain à l'avancée du royaume. Une eschatologie de la nouvelle création, comme l'histoire d'Israël elle-même, reconnaît que le royaume vient mystérieusement, avec des moments importants de hauts et de bas, et qu'il peut souvent nous paraître caché. Il progresse cependant dans la connaissance pleine d'espoir de l'amour souverain de Dieu qui amène toutes choses à la fin glorieuse qui leur est prévue. Et il ne vient pas par nos propres forces, mais seulement en participant à la *ruach* ou Esprit de Dieu qui donne la vie, qui réanime tout ce qui est mort et l'amène à une vie nouvelle et éternelle.

Le deuxième aspect de l'eschatologie de la nouvelle création que je trouve si convaincant est son adéquation et son lien avec l'optimisme de la grâce que l'on trouve dans la tradition wesleyenne. Dans son ouvrage au titre prémonitoire, *The New Creation :John Wesley's Theology Today*, Theodore Runyon soutient que pour John Wesley : « le drame cosmique du renouvellement de la création commence donc par le renouvellement de l'*imago Dei* dans l'humanité. » « Ceci, affirme Runyon, est la clé indispensable de toute la sotériologie de Wesley. »⁵ Peut-être que cet enracinement de la théologie de Wesley dans les espoirs de la nouvelle création est la raison pour laquelle les nazaréens – bien que profondément influencés par les eschatologies populaires des 150 dernières années – n'ont jamais trouvé de consensus ou n'ont jamais été entièrement à l'aise avec elles. Dans le plus pur style wesleyen, nous ne construisons pas le royaume de Dieu par nos propres forces, ni ne travaillons sans espoir, nous prions avec Charles Wesley dans son grand hymne *Love Divine, (l'amour divin) All Loves*

⁵ Theodore Runyon, *The New Creation: John Wesley's Theology Today* (Nashville: Abingdon Press, 1998), p. 12.

Excelling, (excède tout amour), « Finish then, Thy new creation ». (Achève donc ta nouvelle création)