

À LA RECHERCHE DE L'IMAGE DE DIEU... LA THÉOLOGIE D'UN PARADIGME PERDU

par Paul WELLS,
professeur de
théologie systéma-
tique à la Faculté
libre de Théologie
réformée d'Aix-en-
Provence

La nature de l'humanité pose un problème. L'avancée rapide des sciences a fait éclater les idées reçues. Il semble, à présent, plus facile de se prononcer sur ce que l'humanité n'est pas que de marcher sur la glace fragile des définitions hardies¹. M. Foucault n'a-t-il pas suggéré que la notion d'« homme » n'a rien d'immuable ? Elle serait une invention moderne destinée à disparaître, balayée par les vagues du temps comme un château de sable sur la plage².

Notre sujet invite à une humilité certaine, car il est difficile de définir précisément ce qu'est l'image de Dieu en l'homme. Les discussions théologiques à ce sujet, anciennes ou récentes, semblent échouer sur les récifs de mille qualifications et distinctions, y compris dans les tentatives les plus rigoureuses.

Devant le souhait d'avoir une vision claire de l'image, une image photographique, il faut faire le triste constat que nous ne disposons de rien de tel, malgré la facilité avec laquelle les théologies ont utilisé le terme « image de Dieu ». Pourtant, à ce sujet, H. Bavinck a pu affirmer, dans sa *Dogmatique*, au début du siècle dernier, que « l'essence de la nature humaine est d'être (créé) à l'image de Dieu »³. Mais pouvons-nous aller plus loin et préciser ce qu'est cette *essence* ? Projet hasardeux !

Pourquoi éprouve-t-on quelque embarras, aujourd'hui, à propos de l'image ? Il semble que des définitions évidentes et acceptables sur

¹ Cf. P. Wells, 'Alliance, humanité, Ecriture', *Hokbma* 50 (1992), pp. 1-28.

² M. Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Seuil, 1966, p. 398. Plus récemment, J.-C. Guillebaud, avec l'assistance de la psychanalyse de Lacan, encourage ses lecteurs à résister à la tyrannie de la biotechnique, en affirmant la transcendance de la personne par rapport au corps, *Le principe d'humanité*, Paris, Seuil, 2001.

³ H. Bavinck, *In the Beginning*, Grand Rapids, Baker, 1999, p. 159.

l'image de Dieu, sur la nature humaine, héritées des théologies ou des philosophies classiques, appartiennent à des époques où il y avait une certaine stabilité sociale caractérisée par des rôles clairement définis. Il en est ainsi de la question du masculin/féminin humain par rapport à l'image de Dieu, question qui n'a guère été abordée pendant presque deux mille ans de christianisme. Aucune démonstration n'était à faire. L'appui de quelques textes bibliques ou de traditions suffisait alors.

Les définitions évidentes de l'image de Dieu se sont effondrées au cours de la tragédie humaine que représente le XX^e siècle⁴.

En bref, dans la théologie chrétienne, toutes tendances confondues, on est passé d'une définition de l'homme s'appuyant sur une certaine ontologie à une définition plus fonctionnelle de l'humanité sous l'influence de M. Buber, d'E. Brunner, de K. Barth ou de K. Rahner, avant d'arriver à une approche simplement fonctionnelle de l'image⁵. Nous en sommes maintenant, paraît-il, à la déconstruction de la notion de l'humanité⁶. Cette vision pessimiste quant aux universaux est compréhensible après le siècle le plus meurtrier de l'histoire. Enfin, le bouddhisme vient exercer son influence en Occident avec des ouvrages comme *Le moine et le philosophe* et la notion que l'homme n'est qu'un assemblage de « tas »⁷.

Comment dire, désormais, l'homme, l'humanité, l'image de Dieu ? Nous sommes dans l'embarras, sans être trop décontenancés cependant. Pour deux raisons :

– Comme J. Frame l'a récemment indiqué, nulle part la Bible ne nous propose une *définition* de l'image de Dieu⁸. Ce fait même peut nous conduire à une réserve bénéfique quant aux définitions trop massives, qui ont été acceptées dans le passé comme des évidences dans des systèmes théologiques où les angles étaient nets. Cette prudence peut être utile...

⁴ Voir, à ce sujet, l'influence des livres de Primo Levi, de Elie Wiesel ou de Milan Kundera. Voir aussi, plus récemment, les propositions contestées de F. Fukuyama sur l'avenir de l'homme.

⁵ Pour une approche globale de la question voir G. Bray, 'The significance of God's image in man', *Tyndale Bulletin* 1991, (42.2), pp. 194-225. Avant Bray, D. Clines a publié un article programmatique à ce sujet. Voir 'The image of God in man', *Tyndale Bulletin* 1968, (19), pp. 53-103.

⁶ Cf., à titre d'exemple, W. Proudfoot, *Religious Experience*, Berkeley, University of California Press, 1985 ou G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, Philadelphia, Westminster Press, 1984. Comme d'autres déconstructionnistes, ces auteurs rejettent la notion d'une « humanité commune » ou d'une « expérience humaine commune », mais maintiennent que l'expérience donne naissance à une forme de connaissance.

⁷ M. Ricard avec J.-F. Revel, *Le moine et le philosophe*, Paris, Nil, 1997.

⁸ J. Frame, 'Men and Women in the Image of God' in *Rediscovering Biblical Manhood and Womanhood*, Wheaton, Crossway Books, 1991, pp. 225-232.

– Les déconstructionismes nous remettent en question : avons-nous, en tant que chrétiens, une vision de l'homme comme humain qui s'applique à notre monde ? L'islam en a une, certes ! Mais en quoi la vision chrétienne se distingue-t-elle du relativisme ou du scepticisme ambiants ?

Dans ce qui suit, le fil conducteur sera le suivant : *parler de l'image de Dieu, c'est essayer d'élucider ce qui est constitutif de l'humanité en tant que telle*. Nous nous proposons, donc, d'aborder, de façon schématique, les points ci-après :

- L'image de Dieu : quelques approches ;
- L'image de Dieu : le poids de l'histoire ;
- Quelques propositions pour une construction théologique ;
- Une perspective théologique avec des axes pratiques.

1. L'image de Dieu : quelques approches

Dès son premier chapitre, l'Écriture nous dit que l'homme est créé à *l'image de Dieu*. Je ne pense pas que nous puissions, aujourd'hui, vraiment mesurer à quel point cette affirmation, replacée dans son contexte historique et culturel, est étonnante.

Quel est le sens de cette expression ? Evidemment, il s'agit d'un usage *métaphorique*, car l'homme n'est pas semblable à une reproduction de Dieu à taille inférieure, comme celle de César sur la monnaie romaine⁹.

Une interprétation envisageable est que l'homme est le reflet de Dieu ou la représentation substantielle de sa réalité, de son essence. Cette notion ne permet pas, de prime abord, d'expliquer comment *la corporalité* de l'homme peut appartenir à la ressemblance de Dieu. Une autre proposition est que l'image n'est pas un *duplicata*, une copie de Dieu, mais une correspondance de la réalité divine sur le plan du créé. Ainsi, par exemple, l'homme se déterminerait et se transcenderait dans sa liberté, à l'image de celle de son archétype céleste. Une autre possibilité serait que l'image est une représentation visible d'une réalité invisible. M.G. Kline a indiqué la place des statues cultuelles comme représentations de la puissance du suzerain dans le Moyen Orient ancien¹⁰. Ainsi, comme image de Dieu, l'homme serait investi d'une

⁹ Voir H. Kühli, 'eikon' in *Exegetical Dictionary of the New Testament*, H. Balz et G. Schneider, eds., Grand Rapids, Eerdmans, 1990, I, pp. 388ss, qui inclut une bibliographie utile.

¹⁰ M.G. Kline, *Images of the Spirit*, Grand Rapids, Baker, 1980, pp. 26ss. En ce qui concerne l'image comme représentation voir aussi G.C. Berkouwer, *Man: the Image of God*, Grand Rapids, Eerdmans, 1962, pp. 114ss.

fonction de représentation dans la création en tant que prophète, prêtre et roi. Ici, l'accent tombe sur *la vocation* dont l'homme est investi¹¹. J. Frame peut ainsi dire que « l'image de Dieu embrasse tout ce qui est humain »¹².

S'il fallait choisir, nous accepterions cette dernière interprétation qui se contextualise bien dans le milieu culturel de la Genèse. C'est précisément parce que l'homme lui-même est la « statue cultuelle » de Dieu dans la création, qu'il lui est interdit dans les Dix paroles de se « faire des images taillées ». Tout cela est cohérent et montre, par anticipation, que l'homme qui trahit cette image devient de ce fait idole lui-même. Mais là, nous brûlons des étapes !

En effet, l'idée selon laquelle l'image se précise par rapport à la vocation de l'homme s'écarte, sans doute, plus des interprétations traditionnelles qui définissent l'image comme quelque chose *en* l'homme, appartenant à sa nature essentielle. Voyons maintenant ces interprétations.

2. L'image de Dieu : le poids de la tradition théologique

Dans ce qui suit, nous nous limiterons à évoquer quelques-unes seulement des conceptions de l'image dans la tradition théologique du christianisme¹³.

2.1. L'Orthodoxie

J. Barr a indiqué que, selon les lois du parallélisme hébraïque, et contrairement aux distinctions de la théologie de l'Eglise Orientale, les mots *tselem* et *demuth*, image et ressemblance, sont synonymes¹⁴. Mais depuis Origène et jusqu'à Athanase, les Pères ont utilisé cette distinction pour dire que l'homme, créé à l'image de la divinité, doit conquérir la ressemblance avec elle. Ce qui a été fait par l'Incarné¹⁵.

¹¹ Cf. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, Ehrenfried Klotz Verlag, 1964, II, ch. XVI, ii.

¹² J. Frame, *art. cit.*, p. 229.

¹³ Une présentation succincte se trouve dans A.A. Hoekema, *God's Image*, Grand Rapids, Eerdmans, 1986, ch. 4 et dans J. Murray, *Collected writings of John Murray*, Edinburgh, Banner of Truth, 1977, II, pp. 41-46. Pour la tradition chrétienne dans son ensemble, on peut voir D. Cairns, *The image of God in man*, London, Collins (Fontana Library), 1973 (2).

¹⁴ J. Barr, 'The image of God in the book of Genesis – a study of terminology', *Bulletin of the John Rylands Library* 51 (1968), pp. 11-26. Cf. G. Bray, 'La Chute', *La Revue réformée* 192 (1997:1) pp. 67s., qui en tire la conséquence qu'il n'est pas possible de dire qu'avec la Chute l'homme aurait perdu la « ressemblance » tout en gardant « l'image ».

¹⁵ Cf. le livre du Père J. Popovitch, *L'homme et le Dieu-Homme*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1989, *passim*.

Si les fondements de l'anthropologie orthodoxe sont exégétiquement critiquables, elle a l'avantage de rendre centrale l'incarnation et de montrer qu'une eschatologie a été instaurée avec la création, thème repris dans la théologie de l'alliance dans le protestantisme¹⁶. Christ accomplissant, dans sa vie et sa mort, la ressemblance à Dieu.

2.2. Le Catholicisme romain

La position de l'onto-théologie est devenue, à travers *la Somme* de Thomas d'Aquin, la position catholique romaine. Ici, la notion de l'image concerne *la nature* de l'homme dans la création, avec des dons spéciaux (*donum superadditum naturae*)¹⁷ qui permettent à l'homme créé d'accomplir sa tâche. L'image est surnaturelle ; l'homme, devenu naturel, a perdu ses qualités plus que naturelles. Ces dons étant enlevés, l'homme retombe dans une situation de pure nature (ou dans *la lutte de la concupiscence*), dans laquelle la chair lutte contre l'esprit¹⁸. Les sacrements restaurent les dons de sainteté en l'homme.

Cette position présente les inconvénients :

- de favoriser une opposition chair/esprit, nature et grâce ;
- d'interpréter l'image et l'humanité à la lumière de la philosophie aristotélicienne de l'Être.

J. Maritain peut écrire :

« La métaphysique s'élève... au-dessus de l'agnosticisme et du rationalisme ; montant à partir de l'expérience jusqu'à l'Être incréé, elle rétablit dans l'esprit humain la juste hiérarchie des valeurs spéculatives, commence en nous l'ordre de la sagesse. »¹⁹

L'avantage de cette position est de valoriser la notion de loi naturelle par rapport à la création et d'indiquer le caractère normatif de la loi pour la création²⁰.

¹⁶ G. Vos, 'The doctrine of the covenant in Reformed Theology' in ed. R.B. Gaffin, *Redemptive History and Biblical Interpretation*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 1980, pp. 234-270.

¹⁷ Expression d'Alexandre de Halès († 1245). Thomas d'Aquin appelle ces dons *gratia gratum faciens*.

¹⁸ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I, qq. 76, 90, 93, II-1, qq. 82, 83. Pour Thomas, l'image demeure comme la nature de l'humanité, y compris dans la rationalité de l'homme : *naturalia remanent integra*.

¹⁹ J. Maritain, *Le docteur angélique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1930, p. 53.

²⁰ C'est pour cette raison que certains théologiens « reconstructionnistes » de l'école dite « théonomiste » peuvent être favorables à St Thomas.

La Réforme classique définit l'image de Dieu à la lumière d'une notion de *conformité* à Dieu²¹. Cette conformité n'est pas naturelle ou surnaturelle, mais éthique. Nous pouvons voir ce qu'était l'image par ce qui a été perdu et ce qui est restauré en Christ : la justice, la sainteté et la vérité (Col 3,10 ; Ep 4,24).

Dans la création, le fait que l'homme est créé à l'image veut donc dire qu'il est créé « dans la sainteté, la justice et la vérité », mais dans une situation eschatologique du *posse peccare*²². Ainsi on a généralement indiqué que l'image de Dieu a trois aspects : formel (l'essence spirituelle de l'âme humaine), matériel (les facultés humaines – la sainteté originelle dans la justice, la connaissance et l'amour) et, en conséquence, le *dominium* d'Adam. A la Chute, l'image a été dépravée jusqu'à l'effacement – comme Calvin peut l'affirmer²³ – dans le sens matériel, le sens restreint et dans le sens de la vocation de l'homme qui est de servir Dieu comme son représentant dans la création²⁴. Calvin précise :

« Bien que nous confessons l'image de Dieu n'avoir pas été entièrement anéantie et effacée en lui, cependant elle a été si fort corrompue, que tout ce qui en est de reste est une horrible déformation... »²⁵

L'homme reste, de par sa nature, un homme à l'image de Dieu. Une telle distinction peut déjà être critiquée comme « scolastique », car il est difficile, chez l'homme, un être caractérisé par une unité psychosomatique, de dire où le formel s'arrête et où le matériel commence...

L'avantage de cette position est de permettre d'affirmer que l'homme reste toujours un homme à l'image de Dieu, avec la dignité que cela implique, dans la sainteté de la vie humaine, par exemple, et ce même après la Chute.

Son désavantage est que la distinction entre le formel et le matériel, entre la nature et la personne, est difficile à décrire dans son contenu. Les critiques de la position classique, tel G.C. Berkouwer, s'en donneront

²¹ H. Heppé, *Die Dogmatik der evangelische-reformierten Kirche*, Neukirchener Verlag, 1958, pp. 185-186.

²² *Posse peccare*, littéralement « pouvoir pécher », expression latine qui indique que l'homme peut pécher.

²³ J. Calvin, Commentaires sur Genèse 1,26 ; 3,1 ; Ephésiens 4,24 ; 2 Corinthiens 3,18. Sermons sur Job 14,16-17 ; 32,4-5. Voir T.F. Torrance, *Calvin's doctrine of man*, London, Lutterworth, 1949, pp. 77-78.

²⁴ Heppé, *ad loc.*

²⁵ Calvin, *Institution chrétienne*, I. xv.4 ; cf., II. ii.17, Aix-en-Provence, Kerygma, 1978.

à cœur joie ; ils exploiteront les faiblesses de la position sans nécessairement pouvoir faire mieux eux-mêmes²⁶.

2.4. Le virage théologique du XX^e siècle

Le XX^e siècle présente une nouvelle approche avec l'arrivée de l'existentialisme et de la phénoménologie en philosophie et en théologie. Nous pourrions l'appeler, de façon simpliste, « fonctionnelle ». On se préoccupe moins de la nature et plus des fonctions de l'humain pour définir l'image de Dieu. E. Brunner, avec ses ouvrages *Natur und Gnade* (1934), *Der Mensch im Widerspruch* (1937) et sa *Dogmatique*, présente une sorte de passerelle entre ce qui précède et ce qui va suivre.

K. Barth ouvre la brèche et d'autres s'y engouffreront. Nous considérerons quatre « cas » à titre d'illustrations, sachant que notre description ne peut pas faire justice à la richesse de pensée de ces théologiens :

2.4.1. **Brunner** veut maintenir, dans sa *Dogmatique*, la distinction classique entre l'image intacte et ses restes²⁷. En ceci, il est augustinien comme les Réformateurs. Cependant, il affirme que la création est supra-historique et que la Chute est historique – donc, il n'y a pas de justice originelle, ni de loi humaine pour la création... L'expérience de l'homme, de chaque homme, commence avec le péché... L'influence de S. Kierkegaard est tangible dans cette formulation.

2.4.2. **Barth** introduit un accent différent dans sa construction de la doctrine et montre ainsi l'originalité de sa pensée, qui sera incontournable par la suite²⁸. Nous allons nous efforcer de la décrire, dans sa complexité, en quelques coups de pinceau très insuffisants. La différenciation sexuelle humaine, contre l'androgynie des Grecs, se trouve enracinée dans *l'Imago Dei*²⁹. Genèse 1,27b est un commentaire de 1,27a. L'image de Dieu est, depuis le départ, mutualité et réciprocité. Dieu est en relation ; il en est donc ainsi pour l'homme. L'humanité est partagée par une décision de Dieu, parce que Dieu a décidé d'être un Dieu pluriel. Ainsi, il y a une analogie, *analogia relationis*, entre le Dieu trinitaire et l'homme, masculin et féminin. L'homme trouve ainsi

²⁶ Berkouwer, *op. cit.*, pp. 38-55, concernant l'image au sens « large » et au sens « restreint », et la critique de H. Bavinck, pour qui cette distinction constitue un dualisme mécanique, p. 53.

²⁷ E. Brunner, *Dogmatique*, II, Genève, Labor et Fides, 1965, pp. 67-74.

²⁸ Dans leur discussion sur la théologie naturelle, Brunner affirme que, pour Barth, l'image de Dieu en l'homme est effacée, ce que Barth nie, même s'il semble avoir modifié sa position par la suite. Voir Berkouwer, *op. cit.*, pp. 51s et *General Revelation*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, ch. III.

²⁹ Brunner parle brièvement de « la polarité sexuelle » dans sa *Dogmatique*, pp. 77ss.

son existence dans la différenciation, comme homme et femme. Il s'agit, dit Barth, d'une analogie entre Dieu dans ses relations trinitaires, un et multiple, et l'homme créé. La différenciation sexuelle constitue donc un mode de l'image de Dieu³⁰.

Voici maintenant le problème dévoilé par des commentateurs de Barth. Même s'il s'agit d'une analogie et si les personnes sont égales dans la Trinité, il y a un ordre dans la nature divine, Père, Fils et Saint-Esprit, qui accorde la primauté au Père. Si l'homme est créé à l'image de Dieu, cela implique, selon l'analogie trinitaire, un rapport homme et femme avec une primauté et une subordination. Nous pouvons schématiser :

- Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont égaux dans la nature ;
- Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont différents dans leurs fonctions.

Au niveau de l'image de Dieu, cela veut dire que :

- l'homme et la femme sont égaux en ce qui concerne leur nature créée ;
- et différents dans leurs fonctions³¹.

Cela implique la subordination personnelle de la femme par rapport à l'homme car sur le plan personnel le Fils est subordonné au Père. Les post-barthiens essaient de « rectifier le tir », même du côté évangélique. P. Jewett affirme qu'il n'y a pas de hiérarchie en Genèse 1 et 2 et qu'il n'y a pas de rôles supérieur et inférieur dans la création. La femme n'est pas inférieure mais différente³².

2.4.3. La proposition de Barth – à savoir que l'image de Dieu existe dans les relations entre l'homme et la femme à l'image de la Trinité – si elle a le mérite de faire entrer la question de la relation sexuelle dans les débats sur l'image de Dieu, n'est pas sans ses critiques, qui deviendront plus nombreux avec le développement des théologies féministes. Cette proposition est trop étroite et réduit les rôles masculin et féminin au mariage, un homme et une femme (le titre célèbre du film de C. Lelouch est de l'époque), et peut être taxée de « bourgeoiserie »...

J. Moltmann a bénéficié de l'approche de Barth, mais il a redéfini l'image de Dieu en l'homme comme étant à l'image de la Trinité *sociale*. Moltmann construit sur la perspective de Barth tout en étant critique

³⁰ K. Barth, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1960, III/1, § 41. 2, 3.

³¹ Cette formulation est très proche du calvinisme classique, A. Biéler, *L'homme et la femme dans la morale calviniste*, Genève, Labor & Fides, 1963, p. 36.

³² P. Jewett, *Man as Male and Female*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, pp. 82-86, 112. Voir aussi G. Bilézikian, *Homme-femme. Vers une autre relation*, Mulhouse, Grâce et Vérité, 1992, ch. 1, 2.

des théologies de la « monarchie » du Sujet absolu³³, et dit que la Trinité est une communauté. Dans leur livre *Dieu homme et femme*, E. et J. Moltmann affirment que, contrairement à l'équivalence entre monothéisme et souveraineté de Dieu, il faut comprendre que, dans la Trinité, Dieu est une communion. La doctrine de la Trinité devient un modèle de « communautarisme » dans les livres suivants de Moltmann³⁴. Le modèle de Barth et Cie relèverait de la patriarchie. L'homme est toujours au-dessus, la femme au-dessous. Dans son livre *Man as male and female*, P. Jewett arrive à la même conclusion. Il faut dépasser, dit-il, dans l'appréciation de l'image de Dieu, les modèles qui font perpétuer la structure de subordination avec un supérieur et une inférieure, comme elle est présentée par Barth et Brunner.

2.4.4. Si l'image de Dieu chez Barth comprend le masculin/féminin et si, chez Moltmann, il s'agit d'une réalité communautaire, la contribution de **C. Gunton**, dans ses conférences sur « Christ et la Création », cherche à ouvrir des perspectives plus larges. Il manifeste le souci de parler de l'image de Dieu en rapport avec la rédemption, mais aussi dans un contexte écologique³⁵. La façon dont Gunton élargit le modèle fonctionnel de Barth, pour qu'il devienne un modèle pleinement relationnel, est stimulante. Les mots *related*, *relatedness*, utilisés sans modération par Gunton, sont difficiles à traduire en français, (« en relation avec », « relationalité »), mais pour lui l'image de Dieu en l'homme existe dans sa « *rapportalité* » avec tout ce qui existe. Il s'agit non seulement du rapport homme-femme, mais aussi du rapport social et du rapport écologique. Gunton cherche à définir l'humanité par rapport à tout ce qui existe, y compris le rapport à soi et le rapport au monde. Cette approche qui élargit la notion de l'image aux rapports globaux de l'homme avec toute la réalité, y compris l'écologie, offre une tentative de réponse aux soucis de nos contemporains.

* * *

Les forces du point de vue fonctionnel résident dans sa volonté de placer la notion de l'image de Dieu dans notre contexte actuel. Il ne faut certes pas confondre les différents points de vue que nous avons présentés. Leur diversité est à l'image du pluralisme théologique ; aussi est-ce difficile de leur trouver un dénominateur commun. La faiblesse de Barth, ainsi qu'un problème de l'approche fonctionnelle, ont été indiqués sur le plan exégétique et théologique :

³³ J. Moltmann, *Trinité et royaume de Dieu*, Paris, Cerf, 1984, ch. 1.

³⁴ E. et J. Moltmann, *Dieu, homme et femme*, Paris, Cerf, 1984, ch. 6. Cet ouvrage complète et corrige le livre précédent de Moltmann, *L'homme. Essai d'anthropologie chrétienne*, Paris, Cerf-Mame, 1974.

³⁵ C. Gunton, *Christ and Creation*, Carlisle, Paternoster, 1992.

1. **M.G. Kline**, dans son livre *Images of the Spirit*, offre une critique fondamentale de la position de Barth sur Genèse 1,27. Kline dit que la référence à masculin/féminin ne peut pas y présenter l'essence de l'image de Dieu pour les raisons suivantes :

- i) la dualité sexuelle n'est pas mentionnée dans l'affirmation de l'intention divine au verset 26 ;
- ii) les phrases a et b du verset 27 offrent un parallélisme synonyme, sans l'adjonction de 27c. 27c ne constitue pas un parallèle supplémentaire, mais une description ajoutée qui décrit comment l'homme est créé à l'image. L'image s'étend à l'homme et à la femme comme en Genèse 5,1ss ;
- iii) Selon Kline, 27c et Genèse 5,2a renvoient au contexte des versets 28 et 5,2b, qui présentent la bénédiction divine comme la réalisation du projet de Dieu³⁶.

2. **P.E. Hughes** ajoute deux critiques d'ordre théologique par rapport à la théologie barthienne, dans un ouvrage original, *The True Image*, en disant lapidairement que « Les relations interpersonnelles dans la Trinité ne sont nullement d'ordre sexuel ». En plus, « les relations interpersonnelles dans la société humaine, si elles sont exprimées de la façon la plus intime dans l'union sexuelle entre le mâle et la femelle, à laquelle s'attache une sainteté spéciale, ne dépendent pas de la sexualité... »³⁷

Ces critiques ne veulent pas dire que les perspectives ouvertes par Barth, Moltmann ou Gunton ne sont pas utiles pour la formulation de la doctrine de l'image de Dieu aujourd'hui. Au contraire, elles sont très stimulantes et il faut savoir en profiter. Mais si l'onto-théologie avec ses distinctions s'éloigne du message biblique de l'image de Dieu, certaines doctrines « sociales », malgré leur attraction, peuvent être tout aussi problématiques par rapport au contenu de l'Écriture, si l'Écriture ne parle pas effectivement de cette façon.

3. Quelques propositions pour une construction théologique de l'image Dei

Quelques remarques peuvent être formulées, à la lumière des considérations précédentes, en ce qui concerne les éléments qui

³⁶ Kline, *op. cit.*, p. 33.

³⁷ P.E. Hughes, *The True Image. The Origin and Destiny of Man in Christ*, Grand Rapids, Eerdmans, 1989, pp. 18, 19. « Interpersonal relationship within the Godhead is in no sense a sexual relationship ». « For another, the interpersonal relationship in human society, while it is most intimately expressed in the sexual union of male and female, to which a special sanctity is attached, is not dependent on sexuality. »

devraient figurer dans la reconstruction d'une doctrine de *l'Imago Dei*. Il s'agit seulement de quelques thèses, d'une ébauche, et non d'un exposé approfondi.

3.1. La question de l'individualité

Malgré l'attraction des positions de Barth, de Moltmann, de Jewett ou des « doctrines sociales de l'image », il semble difficile d'éviter le fait que l'image concerne *l'être humain dans son individualité*. Comme le dit C. Seerveld :

« Être créé veut dire être une réalité individuelle, ordonnée de façon cosmique, avec une différence irréductible, une entité identifiable et re-identifiable parmi d'autres entités comparables... Cette structure individualisante est une donnée ontique de la création. »³⁸

Cette affirmation est importante, non seulement sur le plan anthropologique, mais aussi pour des raisons christologiques. C'est l'homme qui est à l'image de Dieu en tant qu'individu, et chaque femme et chaque homme sont à l'image de Dieu en tant qu'entité. Selon Seerveld, cette entité a une base dans la vie, le souffle, le corps de l'homme, des réalités concrètes sur le plan de la fonctionnalité. La personne dans son ensemble est un soi, orientée *coram Deo*, avec un cœur qui constitue la direction de l'individu.

3.2. Nature et personne

La création établit l'homme comme un être avec de multiples fonctions, mais avec un centre, une nature. L'homme est créé avec une nature, mais aussi comme une personne. Récemment P.E. Hughes et A.A. Hoekema ont distingué entre la nature de l'homme comme créature et l'homme comme personne. J. Frame établit une distinction entre l'image comme ressemblance et l'image comme représentation³⁹. La ressemblance de l'image concerne la nature humaine et sa structure, et inclut : la nature humaine comme telle, l'excellence morale de l'homme, sa capacité éthique, le corps et la différenciation sexuelle, alors qu'en ce qui concerne la représentation, dans le domaine de la fonction de l'homme-image, il y a une triple fonction de l'homme dans la création comme prophète, prêtre et roi (avec les « corrélats » d'autorité, de gestion et de présence).

De telles distinctions permettent de distinguer entre la nature de l'homme et son destin : l'homme est toujours homme après la Chute, mais son destin a franchi un aiguillage étranger à la nature de sa création. G. Bray distingue aussi entre la nature humaine, *humanitas*, qui subsiste

³⁸ C. Seerveld, 'A Christian tin-can theory of man', *Journal of the American Scientific Affiliation*, juin 1981, p. 75.

³⁹ Hughes, *op. cit.*, p. 5 ; Hoekema, *op. cit.*, p. 7, Frame, *art. cit.*

malgré le péché, et la personne de l'homme qui connaît la corruption et la mort⁴⁰.

Pour le dire autrement, par le péché comme destin, ce sont les fonctions personnelles dans le domaine Moi-toi-monde qui connaissent la rupture par rapport à Dieu et au prochain. L'homme n'a pas perdu son humanité mais son intégrité. Cette situation est souvent illustrée par le fait qu'après la Chute l'homme n'est pas devenu comme un animal, même si « l'homme est un loup pour l'homme ». Calvin, par exemple, peut écrire : « L'image de Dieu s'étend à toute la dignité par laquelle l'homme est éminent par-dessus toutes espèces d'animaux »⁴¹.

3.3. La vraie image de Dieu

L'image de Dieu, comme nous l'avons déjà dit, est *métaphorique*, non pas littérale. Ainsi nous arrivons à la suggestion intéressante de P.E. Hughes dans son livre sur Christ et l'image de Dieu. Pour Hughes, la vraie image, la seule, pour ainsi dire, est *Jésus-Christ lui-même*. C'est parce que le Fils est la Parole éternelle de Dieu qu'il est la vraie image de la divinité⁴².

Cette affirmation christologique recherche l'harmonie avec les données néo-testamentaires où, comme l'affirme H. Ridderbos, le Ressuscité est révélé comme Fils éternel de Dieu, comme celui qui, seul, porte l'image intègre de la divinité⁴³. La question se pose, d'après Hughes, de savoir s'il est possible d'affirmer avec H. Bavinck ou G.C. Berkouwer que l'homme *est* l'image de Dieu. L'homme et l'image ne sont pas identiques. L'homme est seulement, dans la création et dans le renouveau, *à l'image de l'image*. La vraie image est la Parole de Dieu, la vraie révélation, le Dieu-homme incarné. L'homme est à l'image de Dieu, par Christ interposé, de façon dérivée, mais l'Incarné seul se présente *comme* la vraie image, la représentation de la divinité. Nous ne sommes pas loin, avec cette formulation, de la notion de Parole de Dieu chez Barth ; mais hésitons avant d'avancer sur ce terrain miné !

L'intérêt de cette suggestion est sa concentration christocentrique, sa conformité au langage du Nouveau Testament ; il réside aussi dans le fait qu'elle permet d'échapper à maintes disputes scolastiques sur le contenu de l'image, ses vestiges et la nature ontologique de l'image. Ainsi Hughes peut parler des aspects de *l'image* : la spiritualité, la moralité, la rationalité, l'autorité et la créativité de l'homme comme *images de l'image*, qui ne sont complètes qu'en Christ *de façon personnelle*.

⁴⁰ Bray, *art. cit.*

⁴¹ Calvin, *op. cit.*, p. 137.

⁴² Hughes, *The True Image, op. cit.*, ch. 1, 2.

⁴³ H. Ridderbos, *Paul. An outline of his theology*, Grand Rapids, Eerdmans, 1975, pp. 69-78.

3.4. Déssexualiser l'image ?

Il n'est pas illégitime, à la lumière de ce qui précède, de *déssexualiser* la notion de l'image de Dieu. Mais il est impossible d'éviter l'inévitable question de la différenciation sexuelle ! Comment la situer par rapport à l'image ? Frame situe la différenciation sexuelle au niveau de la nature de l'homme comme image et ressemblance de Dieu. En réponse à la question : « La différenciation sexuelle est-elle un aspect de l'image de Dieu ? », il affirme :

« Oui, parce ce que tout ce que nous sommes est *image* de Dieu. Ce n'est pas que Dieu soit masculin, féminin, ou les deux. Dire que nos yeux 'imagent' Dieu n'est pas dire que Dieu a des yeux, mais que nos yeux présentent quelque chose du divin. De même, notre sexualité présente des attributs et des capacités de Dieu. »⁴⁴

La question se pose cependant de savoir si la dualité sexuelle n'est pas à situer plutôt dans le domaine de la représentation de l'image dans ses aspects fonctionnels et personnels que dans celui de la nature (ontologique) de l'homme ? L'individualisation qui existe dans l'être humain fait de nous des hommes ou des femmes, des personnes masculines ou féminines. Y a-t-il une hiérarchie dans le domaine des personnes avec pour corrélat l'ordination et la subordination ?

Ici entre en ligne de compte la critique de la position de Barth. La relation homme-femme à l'image de la Trinité implique une subordination de la femme à l'homme même si, à cette même image, ils sont égaux de nature. Et l'image glisse, dans la pensée de Brunner et de Barth, à la relation mari/femme. Jewett, par contre, affirme que tous les textes du Nouveau Testament faisant référence à la subordination se réfèrent à la deuxième narration de la création, non pas à Genèse 1. Dans son contexte, dit Jewett, Genèse 2 ne parle pas de l'infériorité de la femme, mais de sa relation à l'homme. Il ne s'agit pas de la subordination de la femme, mais de son « être-ensemble » avec l'homme. Il convient de limiter les dégâts dans un contexte culturel patriarcal. Paul en tire des conséquences correctes et va plus loin en Galates 3,28. Dans une situation autre, celle d'aujourd'hui, il est possible de discerner plus librement ce qui est présent, par implication, en Genèse 2 et Galates 3, c'est-à-dire, l'égalité homme-femme comme image de Dieu. Et ce n'est que dans un partenariat que l'humanité, homme-femme, est vraiment complète⁴⁵.

⁴⁴ Frame, *art. cit.*, p. 229. Frame indique parmi ces attributs la créativité, l'amour, la souveraineté et la capacité d'abaissement de Dieu. Voir aussi W. Grudem, *Systematic Theology*, Grand Rapids, Zondervan, 1994, ch. 22 et P. Wells, 'Dieu, masculin et/ou féminin', *La Revue réformée* 217 (2002:2), pp. 21-33.

⁴⁵ Jewett, *op. cit.*, p. 171. Voir aussi F. de Coninck, « A propos du ministère féminin », *Hokbma* 44 (1990), pp. 45-58.

Revenons aux textes. Genèse 1,27.28 semble parler de façon générique. Il s'agit de *Mensch, Man*, l'Humanité, mais avec une différenciation entre l'homme et la femme⁴⁶. Genèse 2 ajoute des précisions *non de nature ou de structure, mais de fonction et de tâche*. La notion de fonctions différentes, même de hiérarchie, n'est pas contraire à la notion de l'image de Dieu, ou d'une diversité dans la création. Après tout, dans le Nouveau Testament, les notions parents-enfants/homme-femme/maître-serviteur, impliquent une diversité structurée parmi ceux qui sont tous à l'image de Dieu, dans la création. Et tout cela, en Christ. Cette diversité existe aussi, par exemple, dans les ministères de l'Eglise.

Mais 1 Corinthiens 11,7 pose un problème, difficile à éviter quant à l'image : « L'homme est l'image et la gloire de Dieu, mais la femme est la gloire (*doxa*) de l'homme ». Un tel texte est difficile à négocier ! Certains semblent dire que les aspects d'une culture locale sont élevés à un niveau de piété et que l'apôtre défend cette option par une exégèse rabbinique fautive... Genèse 1,26 ne permettrait pas à l'apôtre d'argumenter comme il le fait. Mais Paul se réfère-t-il à Genèse 1,26-28 dans ce passage ? Et dans quel sens ?

J. Hurley donne une explication plausible de ce passage compliqué dans son livre *Man and Woman in Biblical Perspective*. Il affirme qu'en Genèse 1, il ne s'agit pas d'une hiérarchie entre l'homme et la femme, mais entre l'humain et les autres espèces. Des suggestions de subordination ou d'égalité n'entrent pas en jeu dans ce texte de la Genèse. Ni l'une ni l'autre ne sont en vue. L'apôtre ne discute pas des questions de dignité ou de valeur personnelles. Ainsi, ce n'est pas Genèse 1,26 en tant que tel qui fonde, comme texte-preuve, la notion de la primauté de l'homme ; tout le thème du premier chapitre de la Genèse sert à établir cette perspective. D'ailleurs, l'apôtre remplace le mot *eikon* ou *homoïoma* du texte grec de la Genèse (LXX) par *doxa*. Il n'utilise donc pas les mots mêmes de la Genèse. Il montre cependant que l'homme « image » Dieu par son rôle de « chef ». Parler de « la gloire de » telle ou telle chose, c'est indiquer sa relation avec l'origine. La gloire est un concept relationnel, et la femme est la gloire de l'homme dans sa relation avec lui.

Ce passage parle donc de la relation de l'homme et de la femme qui est en conformité avec d'autres aspects de l'enseignement paulinien, par exemple Ephésiens 5 et 6. Nous devrions hésiter bien longtemps avant d'affirmer que c'est une fausse exégèse de la Genèse que donne l'apôtre. Ici, comme ailleurs, Paul ne parle pas de la nature de l'homme et de la femme, mais de leurs fonctions, de leurs relations.

⁴⁶ J. Hurley, *Man and Woman in Biblical Perspective*, Leicester, Inter-Varsity Press, 1981, pp. 171ss. Cf. H. Blocher, *Révélation des origines*, Lausanne, P.B.U., 1988, pp. 91, 99 ; S.T. Foh, *Women and the Word of God*, Phillipsburg, Presbyterian and Reformed, 1979, pp. 51ss, 100ss.

Certes, ceci ne constitue pas un progrès de nature à nous permettre de comprendre en quoi consistent la primauté de l'homme et le rapport de la femme à celui qui est « chef »⁴⁷. Des ouvrages récents qui essayent d'élucider ce mystère relationnel nous laissent sur notre faim. Par exemple, l'ouvrage collectif, édité par X. Lacroix⁴⁸, *Homme et femme. L'insaisissable différence*, a un titre approprié, car malgré la multiplicité des approches présentées, la nature de la relation masculin/féminin reste « insaisissable ». Lacroix cite L. Beirnaert : « La différence des sexes met en échec le projet de toute anthropologie qui boucle » et ajoute que, quand on cherche à répartir des valeurs et des vertus comme masculines ou féminines, « les qualités masculines et féminines cessent d'être des particularités »⁴⁹. Ainsi,

« Reçue comme mystère, la différence n'est pas seulement la limite de toute compréhension mais le lieu d'une révélation. Au-delà du savoir, elle porte la marque de la transcendance, elle est le signe de l'altérité. Altérité de l'autre d'abord, de ce 'tu' rencontré à partir de son noyau de nuit et qui échappera toujours à mon savoir. Dans une perspective religieuse, cette altérité devient elle-même révélatrice d'une altérité plus radicale encore, celle du Tiers absolu, *Ille*, s'indiquant par sa trace dans toute relation digne de ce nom ».⁵⁰

Et Lacroix de conclure :

« La première chose qui est dit de l'Adam est qu'il est deux : mâle et femelle. Et le Talmud le confirme : 'L'homme sans la femme diminue dans le monde l'image de Dieu'. Les deux lettres qui, en hébreu, distinguent les termes *iyeh* et *ichah*, le *yod* et le *hé*, forment ensemble le commencement du nom de Dieu, *yh*. Tout se passe comme si l'autre sexe était pour chacun révélateur de la face cachée du divin ».⁵¹

Le mystère ainsi défini est insaisissable !

Précisément pour cette raison, il ne semble pas inutile de « déssexualiser » le débat sur ce qu'est l'image de Dieu. Hughes résume :

« Contrairement à Karl Barth, nous concluons que la dualité mâle/femelle ne fournit pas la clef à la compréhension de l'image divine en laquelle l'homme a été formé. Le rapport de personne-

⁴⁷ Je n'ai pas pu consulter M.T.P. Santiso, *La femme espace de salut*, Paris, Cerf, 1999.

⁴⁸ X. Lacroix, *Homme et femme. L'insaisissable différence*, Paris, Cerf, 1999.

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 145, 147.

⁵⁰ *Ibid.*, *ad. loc.*, en se référant à E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (1972).

⁵¹ *Ibid.*, p. 148. Ces formulations de Lacroix donnent l'impression que la nature est suppléée par la grâce et que là où le rationnel s'arrête, le mystère non-rationnel commence.

à-personne entre l'homme et le Créateur, qui est sans doute un indicateur de cette 'image', n'est pas déterminé par le fait de la sexualité humaine. Il existe indépendamment de la sexualité. Le paradigme parfait de l'image est l'harmonie interpersonnelle sans faille qui a informé la relation entre le Fils incarné et le Père céleste car, en son incarnation, le Fils, qui lui-même est l'image de Dieu, a exprimé la plénitude de la vie en cette image, c'est-à-dire comme notre prochain (*fellow man*), et cela sans être gouverné par la question de la dualité sexuelle. »⁵²

3.5. Une représentation fonctionnelle

M.G. Kline et C. Gunton ont renouvelé le débat sur l'image de Dieu en se libérant des anciennes catégories problématiques, de la fixation sur le problème de la dualité sexuelle, et en introduisant de nouvelles perspectives exégétiques ou théologiques. Kline considère que l'image de Dieu est une investiture pour que l'homme règne sur la terre, sous la présidence de l'Esprit de Dieu. Dieu se révèle dans la création par l'Esprit comme Alpha et Oméga. « Dieu a créé l'homme à la ressemblance de la Gloire pour être un temple (spirituel) de Dieu dans l'Esprit »⁵³. L'exégèse de Kline est difficile à suivre. On peut la considérer comme une forme de *midrash* protestant qu'il faut méditer, mais dont le sens n'est pas toujours clair. L'important est que Kline considère l'image de Dieu comme l'*investiture* de l'homme, son onction, pour être prophète, prêtre et roi dans la création. Cette notion fonctionnelle de l'image serait à développer.

C. Gunton, quant à lui, encourage à une réflexion, dans son livre *Christ and Creation*, en proposant un modèle dynamique de l'image en l'homme par une éthique du *sacrifice*. En s'appuyant sur Romains 12,1, il propose que le service chrétien se focalise sur le sacrifice et que l'image de Christ se réalise par le sacrifice. Notre relation avec Dieu, par le Christ, est restaurée par cette éthique, qui concerne ce que nous faisons de nos personnes et ce que nous faisons du monde comme création.

3.6. Conclusion

Pour renouveler notre définition de l'image de Dieu, il convient de prendre en compte la nature fonctionnelle de l'homme qui est :

- *identitaire* : l'homme est un individu personnel face à Dieu ;
- *non-dualiste* : l'homme est un être un, qui n'a pas de parties « chair et esprit » ;

⁵² Hughes, *op. cit.*, p. 20.

⁵³ Kline, *op. cit.*, p. 21. « God created man in the likeness of the Glory to be a spirit-temple of God in the Spirit. »

- *christocentrique* : Christ est la seule vraie image de Dieu par son incarnation ;
- *dynamique* : l'homme est appelé, de façon éthique, à accomplir son destin de créature.

4. Une perspective théologique sur les grands axes Création, Chute, Rédemption

Si nous laissons de côté le travail prodigieux de J. Moltmann⁵⁴ dans ses livres sur la Trinité, le royaume de Dieu et la création, le penseur récent qui nous incite le plus à réfléchir à l'image de Dieu est C. Gunton, qui a le mérite de relever ce défi en méditant sur la complémentarité qui existe entre création, christologie et rédemption.

Pour Gunton, l'image de Dieu est trop restreinte chez Barth en tant qu'expression de la relation masculin/féminin. La Trinité est une expression de la « relationalité dans l'altérité » (*relatedness in otherness*) de Dieu et de l'homme. Être à l'image de Dieu est une dynamique personnelle mais aussi non-personnelle, qui caractérise l'humanité. Voici la définition de Gunton : « Être à l'image, c'est être appelé à représenter Dieu dans la création et la création en Dieu pour que la perfection soit atteinte »⁵⁵. Après la Chute, cela est possible uniquement par Christ et le « reordering » accompli en sa personne et son œuvre.

La distorsion de l'image concerne donc le rapport qui existe entre la *personne* et Dieu, entre les *personnes* et entre *la personne et le monde*. La restauration de l'image est la libération, par le sacrifice de Christ, des relations déformées. Ainsi l'homme devient à nouveau à l'image de Dieu par rapport au Créateur, aux autres et au monde. Il existe, dans le message biblique, toute une dynamique de restauration, centrée sur Christ et animée par lui, vis-à-vis de nous-mêmes, des autres et du monde. Le rétablissement de l'image est global, même si celle-ci n'est pas encore entière, dans ce monde, avant le retour de Christ. Nous sommes reconnaissants à Gunton d'avoir mis tant de choses en place et d'avoir formulé une eschatologie chrétienne qui inclut le centre christologique et la réalité anthropologique.

Quel est donc le rapport entre Adam et Christ, entre la création, la christologie et la rédemption ? Et nous abordons ainsi la vieille question : Christ est-il à l'image d'Adam, ou Adam est-il à l'image du

⁵⁴ Voir les ouvrages cités, dans les notes 33 et 34. Cf. aussi R. Bauckham, *God crucified. Monotheism and Christology in the New Testament*, Carlisle, Pater-noster, 1988 ; H. Goudineau et J.-L. Souletie, *Jurgen Moltmann*, Paris, Cerf, 2002. Dans la nouvelle édition de sa *Christologie*, (Vaux, Edifac, 2002), Henri Blocher consacre des pages importantes à Moltmann.

⁵⁵ Gunton, *op. cit.*, pp. 102ss.

Christ ? Andreas Osiander, un théologien luthérien, a publié en 1550 deux traités spéculatifs intitulés : *Le fils de Dieu se serait-il incarné, si le péché n'était pas entré dans le monde ?* et *Ce qu'est l'image de Dieu*. Calvin refuse le débat en ces termes : cette question n'est pas une question profitable ; il refuse d'entrer dans la logique que Christ se serait incarné même si Adam n'avait pas péché⁵⁶.

Est-ce qu'Adam est à l'image de Christ ou Christ à l'image d'Adam ? Dans l'Écriture, la question du rapport entre l'anthropologie, la christologie et la rédemption ne reçoit pas de réponse théologique formelle et précise. Leur rapport est un modèle théologique élaboré comme une synthèse d'ensemble à partir d'éléments qui ont un caractère historique, et non celui d'un traité de logique philosophique.

Même dans le Nouveau Testament, il n'est pas question d'une structure humaine continue, *l'humanité*, qui serait l'image de Dieu ; il y est traité primordialement d'Adam et de Christ, les deux chefs de l'humanité⁵⁷. Et, en cela, l'intérêt renouvelé pour la théologie alliancielle de la post-Réforme permet de dépoussiérer certaines catégories théologiques utiles. Il existe, selon la théologie alliancielle, entre Dieu et l'humanité une alliance des œuvres⁵⁸, de la nature, ou de la vie, qui fournit les conditions du renouveau de l'alliance de grâce. La notion de fédéralité permet de restituer l'image de Dieu dans le cadre des alliances historiques, qui ont leur unité dans le plan éternel de Dieu, appelé « alliance de la rédemption », où le Christ figure comme médiateur entre Dieu et l'homme, en vraie image de Dieu. C'est précisément à cause de ce plan supra-historique que nous sommes des hommes-images de Dieu dans l'espace-temps, Christ ayant accepté d'être le médiateur de la rédemption. Il est ainsi l'agneau immolé avant la fondation du monde...⁵⁹

Son acceptation, de toute éternité, de venir comme médiateur et sauveur historiques, peut seule « composer » notre humanité de créations et faire que nous soyons des personnes à l'image de Dieu, avec un destin intimement associé au deuxième Adam. Nous sommes des hommes, au sens générique, déchus en Adam, renouvelés en Christ, parce que lui, « l'image du Dieu invisible », a accepté de devenir homme

⁵⁶ A. Osiander (1498-1565) a aussi écrit une préface anonyme à la première édition de *De Revolutionibus Orbium Caelestium* par Copernic. Voir Calvin, *op. cit.*, I. xv.3.

⁵⁷ Sur la question du péché, voir H. Blocher, *Original Sin. Illuminating the Riddle*, Leicester, Inter-Varsity Press (Apollon), 1997.

⁵⁸ Cf. L.D. Bierma, 'Law and grace in Ursinus' doctrine of the natural covenant' in C.R. Trueman and R.S. Clark, eds., *Protestant Scholasticism*, Carlisle, Paternoster, 1999, pp. 96-110 ; J. Murray, *op. cit.*, ch. 5.

⁵⁹ Cf. Ap 13,8 ; He 4,3 ; 9,26 ; etc.

pour nous sauver, selon le plan éternel de Dieu (Col 1,15 ; 2 Co 4,4). Ces derniers textes

« ne font pas de différence entre l'image et l'essence du Dieu invisible... Par sa participation en Christ, l'homme a regagné l'image qui lui était destinée. »⁶⁰

A part quelques textes isolés du Nouveau Testament, comme Jacques 3,9, qui parlent de l'homme comme image de Dieu, l'image et sa restauration sont presque toujours associés à Christ et à la nouvelle communauté qu'il introduit⁶¹. Tout est compris dans le *en Christo*. Disons que la christologie et l'œuvre de la rédemption ne mettent pas en place une nouvelle structure humaine, ni ne créent une autre image *ex nihilo*. La rédemption en Christ n'est que le renouveau, dans son humanité incarnée, de ce qui existe dans la création, avec la promesse eschatologique de la nouvelle humanité dans la nouvelle création.

Il y a donc deux chefs de l'humanité, Adam et Christ. En Adam, nous sommes perdus, mais en Christ, à cause de son investiture comme prophète, prêtre et roi, et en tant que représentant la vraie image de Dieu, la création trouve son renouvellement dans le corps de Christ, dont le croyant devient membre. Jésus-Christ est la vraie image, la ressemblance parfaite de Dieu, comme homme, dans son obéissance active et passive. Ainsi, tout est récapitulé en Christ, passé, présent et à venir.

Une conclusion provisoire

L'image humaine de Dieu existe en relation : ou en Adam ou en Christ, et en eux, elle existe en rapport avec le prochain et les autres créatures. Dans le Nouveau Testament, l'image se rapporte primordialement à la communauté nouvelle en Christ. Là existent des hommes et des femmes recréés par l'Esprit à l'image de l'Image, dans une dynamique eschatologique de progrès et d'espérance. Les structures fondamentales de la création participent ainsi au renouveau des choses anciennes sans les anéantir. ■

⁶⁰ O. Flender, 'eikon' in *Dictionary of New Testament Theology*, II, C. Brown ed., Grand Rapids, Zondervan, 1976, p. 288 ; J. Murray, *op. cit.*, pp. 34-41.

⁶¹ Cf. F.W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, Berlin, Töpelmann, 1958, *passim*.