NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

86 Nº 10 1964

La foi chrétienne au Don de la création

Adalbert HAMMAN (o.f.m.)

p. 1049 - 1057

https://www.nrt.be/es/articulos/la-foi-chretienne-au-don-de-la-creation-1680

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La foi chrétienne au Dieu de la création

Le premier article du symbole de la foi confesse : Dieu, Père, créateur du ciel et de la terre. Cette première affirmation qui, en dehors de l'affirmation de la paternité de Dieu, se rencontre déjà dans la confession de la foi juive, dès l'Hexateuque [1], ne veut en rien répondre à des préoccupations philosophiques. Il s'agit d'une révélation, qui parle à l'homme pour provoquer une adhésion de la foi. Il est vrai que l'imbrication des questions philosophiques et théologiques a pu infléchir cette vérité première de la foi au point de la réduire simplement à l'affirmation du Dieu, premier principe, auteur de la « nature ». C'est mal comprendre la signification et la valeur de révélation d'une vérité qui s'adresse à la foi.

Le Dieu confessé n'est point celui « des savants et des philosophes », mais celui qui s'est révélé en Jésus-Christ. Toute révélation et toutes les vérités révélées s'achèvent et s'accomplissent en lui. C'est lui qui fait remonter à la foi la longue chaîne de l'histoire, jusqu'aux origines et donc à la création du monde. Dans cette perspective, la création est la première manifestation du Dieu vivant, où l'architecte jette les fondements.

L'ordre de la rédemption ne doit pas nous faire perdre de vue l'ordre de la création, comme nous l'enseigne la confession de la foi, dans sa formulation la plus ancienne. Il importe plus particulièrement de découvrir le lien qui existe d'un ordre à l'autre, en d'autres termes, la signification de la confession chrétienne à la paternité de Dieu, qui a créé le ciel et la terre.

1. — *Les plus anciennes confessions de la foi*

Il est facile de trouver jusque dans le Nouveau Testament les racines de la confession de foi primitive [2]. C'est ainsi que saint Paul, dans l'épître aux Corinthiens, affirme : « Pour nous, en tout cas, il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous

---

1. Cfr G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuches*, Tübingen, 1938.
2. L'exposé le plus complet sur la structure primitive des confessions de la foi a été fourni par O. Cullmann, *Les premières confessions de foi chrétiennes*, Paris, 1943.

sommes, et en un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes ». Le credo, ramené ici à deux affirmations, établit d'abord la paternité universelle de Dieu.

Dans l'épître aux Ephésiens nous trouvons une autre affirmation de la foi en deux articles : « Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême ; il n'y a qu'un Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, qui agit en tous, qui est en tous ». Cette formulation place en premier lieu la confession du Christ. Si l'optique est différente, la foi est la même.

Vers l'an 150, l'*Epître des Apôtres*, conservée en éthiopien, ramène symboliquement les cinq pains de la multiplication (Mc 6, 39) aux cinq articles de la foi, dont le premier est « le Père, maître de l'univers » [3]. Justin, plus qu'aucun autre auteur ancien, rappelle que le Dieu chrétien est « le Dieu de l'univers » [4]. La foi en l'œuvre créatrice de Dieu l'incite même à infléchir les textes évangéliques dans ce sens. « Le plus grand commandement est : Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu le serviras lui seul de tout ton cœur et de toutes tes forces, lui, le Seigneur Dieu qui t'a fait. Quelqu'un s'étant approché lui dit : Bon maître. Il répond : Personne n'est bon que Dieu seul, qui a tout fait [5]. »

Le dogme de la création est pour Justin une vérité spécifiquement chrétienne, totalement étrangère à la philosophie. Il explique les événements du salut, la conception virginale du Christ [6] et la résurrection de la chair [7]. La puissance de Dieu qui s'est manifestée à l'origine s'y manifeste derechef.

A de nombreuses reprises Irénée de Lyon vient à parler de la foi transmise, ce qui lui fournit l'occasion de formuler le credo, soit dans la *Démonstration*, soit dans l'*Adversus haereses*. Dans la première il dit : « Voici la règle de notre foi, le fondement de l'édifice et ce qui donne fermeté à notre conduite : Dieu Père, incréé, qui n'est pas contenu, invisible, un Dieu, le créateur de l'univers ; tel est le tout premier article de notre foi [8] ». Et il y conclut : « Personne ne doit se figurer qu'il existe un autre Père que notre Créateur, comme l'imaginent les hérétiques [9] ». Il faut noter le contraste entre le Dieu incréé et invisible et son œuvre qui le révèle.

---

3. Edition L. Guerrier, P.O., 9, 3, Paris, 1913, p. 192.
4. « Dieu le Père et Maître de toutes choses » : *Apol.*, 1, 61, 3, 10. Pour la liste exhaustive, voir A. L. Feder, *Justins des Martyrers Lehre von Jesus Christus dem Messias und dem menschgewordenen Sohne Gottes. Eine dogmengeschichtliche Monographie*, Freiburg, 1906, p. 285.
5. *Apol.*, 1, 16, 6-7.
6. *Dial.*, 84, 4.
7. *Apol.*, 1, 19, 5.
8. *Démonstration*, 6. Traduction L. M. Froidevaux (Sources chrétiennes, 62).
9. *Ibid.*, 99.

Irénée développe ce même donné de la foi dans l'*Adversus haereses*. En tête du traité, il expose ainsi la foi de l'Eglise : « L'Eglise, bien qu'elle soit dans le monde entier, a reçu des apôtres et de leurs disciples la foi en un seul Dieu, Père tout-puissant (*pantocrator*), qui a fait le ciel et la terre et les mers et tout ce qu'ils renferment [10]. » La même confession se retrouve, à plusieurs reprises, plus loin ; elle se réfère à la tradition ancienne qui porte sur « un seul Dieu, créateur du ciel et de la terre et de tout ce qu'ils renferment [11]. » Le témoignage d'Irénée atteste le caractère traditionnel de cette confession de la foi, qui remonte aux apôtres. Nous y trouvons déjà la formulation de Dieu, comme Père *pantocrator*.

La même attestation se retrouve dans les *Actes* et les *Passions des martyrs*, dont la signification est loin d'avoir été épuisée [12]. Les confesseurs y sont mis en demeure, devant les tribunaux romains, de choisir entre les dieux païens et le Dieu chrétien. Solennellement ils confessent leur foi. Nous retrouvons dans leur profession les formules du symbole. Les Actes de Justin et de ses compagnons expriment ce que ses écrits avaient déjà affirmé : « Nous adorons le Dieu des chrétiens : ce Dieu, nous croyons qu'il est unique, que dès l'origine il est le créateur et le démiurge de tout l'univers, des choses visibles et invisibles [13] ».

Il serait facile d'aligner nombre de textes analogues, qui confessent le Dieu créateur, comme étant le Dieu chrétien. Il faut avouer qu'il n'est à peu près jamais appelé « Père » dans les *Actes des martyrs*. Serait-ce parce que l'interlocuteur romain n'était pas à même de comprendre le sens de cette interpellation ? Mais le dogme de la création y est habituellement affirmé comme constituant l'essence de la foi chrétienne.

Au quatrième siècle, les textes liturgiques et patristiques ne laissent aucun doute sur l'universalité de la confession de la foi chrétienne au Dieu, Père *pantocrator* du ciel et de la terre. Le papyrus liturgique Dêr-Balyzeh, qui reflète la liturgie égyptienne du III^e^ ou du IV^e^ siècle, atteste la confession : « Je crois en Dieu, Père, créateur de l'univers [14] ». Les catéchèses de Cyrille de Jérusalem rapportent la formulation de Jérusalem : « Nous croyons en un Dieu, Père *pantocrator*, qui a façonné le ciel et la terre, toutes les choses visibles et invisibles [15] ».

10. *Adv. haer.*, 1, 10, 1.
11. *Ibid.*, III, 1, 2 et 4, 1-2.
12. F. Kattenbusch (*Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894, p. 77) leur consacre une simple remarque. Il semble que cette littérature martyrologique méritait mieux et pouvait enrichir le dossier du Symbole apostolique. Quelques exemples dans *La prière*, t. 2, Paris, 1963, p. 141-157.
13. *Act. Iust.*, 4.
14. Edition G. Roberts-B. Capelle, *An early Euchologion : The Dêr-Balyzeh Papyrus*, Louvain, 1940, p. 32.
15. Cyr. Hier., *Catech.*, 4, 7, 8.

L'affirmation de ce premier article de la foi chrétienne ne fait donc aucun doute. Il reste à la soumettre à une analyse minutieuse. Que veut-elle exprimer ?

L'expression « je confesse » prouve qu'il s'agit bien d'une affirmation qui n'est point de l'ordre de la raison mais de la foi et qui constitue le croyant. L'objet de la foi est Dieu. F. Kattenbusch fait remarquer avec beaucoup de justesse que l'absence de l'article dans toutes les formulations comme dans les textes bibliques prouve qu'il s'agit du Dieu personnel, qui noue des rapports personnels avec les croyants [16]. Dieu n'est pas un nom commun mais un nom propre. Il s'agit du Dieu vivant.

L'apposition qui suit précise qu'il s'agit du Père *pantocrator*. Les deux expressions résument la foi chrétienne sur Dieu : Il est à la fois le Père révélé par le Nouveau Testament et le *pantocrator*, qui s'est déjà manifesté dans l'Ancien.

Il est facile de trouver, dans la plus ancienne littérature chrétienne, chez Clément [17], chez Justin [18], plus particulièrement dans la prière antique [19], le titre de *pantocrator*, ou ses synonymes. L'épithète, difficile à traduire, si on veut en exprimer tout le contenu, affirme l'universelle seigneurie de Dieu sur toutes choses et sur l'universalité des hommes. Dieu a non seulement créé mais ordonné le monde. La création n'est pas un chaos, mais une construction pensée, organisée. Bible et Pères utilisent avec prédilection les termes qui présentent Dieu comme un maître d'œuvre, un artiste.

De cette œuvre l'apposition « Père » exprime en quelque sorte le caractère intérieur, « le cœur », comme dit Kattenbusch [20]. Le créateur traduit dans la création son amour universel. Le premier article prélude donc au second et ne s'explique totalement qu'en lui. Le Christ n'est pas seulement le Fils consubstantiel de ce Père, mais il révèle en dernière analyse le mystère de Dieu, jusque dans sa profondeur, dans l'échange substantiel du Père et du Fils. Ce qui fait dire à Cyrille de Jérusalem, commentant le mot « Père » : « Il faut absolument l'entendre comme Père d'un Fils [21] ». Ce qui prouve que le mystère de Dieu, qui se dévoile dans l'Incarnation, explique non seulement Dieu mais son œuvre, et donc ne s'arrête pas à la personne de Jésus, mais s'étend à toute la création et à toute l'histoire.

---

16. *Das Apostolische Symbol*, 2, p. 515.
17. *Clém.*, 2. 3 ; 32, 4 ; 60, 2 ; 62, 2. Cfr 8, 4.
18. Voir dans la *I^e Apologie*, 8, 2 ; 12, 9 ; 32, 10 ; 40, 7 ; 44, 2 ; 45, 1 ; 46, 5 ; 61, 3, 10 ; 63, 10.
19. Par exemple la prière de Clément : *Clém.* 60, 2 ; 62, 2. Le titre de *pantocrator* revient sans cesse dans les *Constitutions apostoliques*, entre autres dans l'ouverture de l'anaphore VIII, 15, 2.
20. *Das Apostolische Symbol*, 2, p. 531.
21. Cyr. Hier., *Cat.*, 7, 4.

Les anciennes anaphores, celle des *Constitutions apostoliques* [22], plus proche des formules du monde judéo-chrétien, s'ouvrent sur l'adresse au Père *pantocrator*, dont le mystère a commencé par s'exprimer dans la création, avant de se livrer dans le Fils incarné.

La forme trinitaire des anaphores, comme des confessions de la foi dont elles dépendent, ne doit pas nous donner le change : Si la confession de la foi commence par le Père, l'expression plénière de cette foi nous est fournie par Jésus-Christ. Toute la foi chrétienne part de lui et s'étend à l'ensemble de l'économie divine. O. Cullmann a montré que les confessions chrétiennes primitives ont d'abord été christologiques avant de devenir trinitaires [23]. Ces deux formulations ne s'opposent pas mais s'expliquent mutuellement. Pour le chrétien *toute* la foi s'éclaire au foyer du Christ.

2. — *Signification théologique de la création*

La création est une vérité révélée par le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui est le Père de Jésus-Christ. Cette révélation est première ; la réflexion théologique la suppose, mais ne la provoque pas. Elle se rencontre déjà dans les livres de l'Hexateuque.

Loin d'être tributaires des cosmogonies babyloniennes, les récits de la Genèse se sont dépouillés au maximum des traits mythiques, pour ramener la description le plus possible à son affirmation théologique. De là la confession au Dieu créateur passe dans le credo juif.

Pourquoi cette affirmation fondamentale, reprise par la foi chrétienne ? Est-ce simplement pour affirmer la dépendance du cosmos vis-à-vis de son créateur ? ou la bonté ontologique de l'œuvre de Dieu, contre toute tentation manichéenne ? Trop souvent les traités théologiques présentent la création comme un bloc erratique, sans lien avec l'histoire du salut, à laquelle on oppose la chute et la rédemption. Les dangers de pareille représentation, à l'heure où l'homme explore le cosmos et en prend possession, sont visibles et risquent de fausser les perspectives bibliques.

La révélation chrétienne découvre dans la création une triple signification : théologale, prophétique et christique.

La Genèse présente Dieu non seulement comme un créateur mais comme un maître d'œuvre, un architecte, qui se propose de bâtir une maison, où les habitants se sentent à l'aise. Le livre de Job (38, 4-7) mentionne à propos du créateur tous les actes de l'architecte : il délimite le terrain, pose les fondements, fixe la pierre d'angle [24].

22. Voir la note 19.
23. *Les premières confessions de foi chrétiennes.*
24. E. Jacob, *Théologie de l'A. Testament*, Paris, 1955, p. 111, note 1.

L'acte créateur n'est donc pas présenté selon la cosmologie grecque comme une chiquenaude de départ, qui laisse à l'univers le soin de se développer, mais comme une prise en charge, une activité continue, qui dure tout au long de l'histoire. La Bible se sert volontiers du participe présent pour exprimer cette permanence créatrice : « C'est moi Yahweh qui fais tout, qui seul déploie les cieux » (Is. 44, 24) [25].

Cette construction du monde ne suppose pas seulement des habitants mais une histoire. La Genèse est un commencement, qui demande une suite, une fin. La foi au Dieu créateur n'a rien de théorique, elle est toute théologale. Elle permet de découvrir ce qui échappe à la raison. Elle enseigne non la raison mais l'homme, à qui elle découvre dans la création non une origine mais une présence. Par la création Dieu se dévoile. L'empreinte de Dieu et de son dessein de salut marque déjà la création première. Avant d'être habité par l'homme, la création est habitée par Dieu.

Si à aucun moment l'architecte ne se confond avec la création, si le créateur souligne même son entière indépendance, sa totale souveraineté vis-à-vis d'elle, il reste qu'il a partie liée avec elle, qu'elle n'existe que par lui, qu'elle n'est maintenue dans l'existence que par son incessante intervention. L'histoire ne fait que prolonger la création, elle est une création continue. Evangiles et épîtres pauliniennes réfèrent sans cesse l'action du Christ à l'action première de Dieu dans la création. La première révélation du Dieu vivant s'exprime dans la création du ciel et de la terre.

Si la création est le premier acte d'une histoire, elle exige une suite et une fin, au sens d'achèvement et de finalité. A la protologie correspond une eschatologie. « Au début correspond une fin, à la création, l'accomplissement, au « très bien » ici, le « parfait » là-bas. Ils répondent l'un à l'autre. La création est dans la théologie de l'Ancien Testament un concept eschatologique [26]. »

La création n'est donc pas seulement un présupposé, une condition, un cadre pour l'histoire du salut, elle en est la première expression. A considérer la perspective historique, Dieu ne commence pas à révéler à Israël la création mais son élection. Progressivement il lui fait remonter le cours de l'histoire pour lui montrer que dès les origines l'univers tout entier et l'homme de manière plus particulière sont objet de la bienveillance divine. Le dessein de salut, révélé en Jésus-Christ, est même antérieur à l'origine du monde.

---

25. La remarque est de G. Pidoux, dans le *Vocabulaire biblique*, Paris-Neuchâtel, 1954, p. 56.

26. L. Koehler, *Theologie des Alten Testamentes*, Tübingen, 1936, p. 71. Traduction d'E. Jacob, qui cite le texte, *op. cit.*, p. 115.

La création n'est donc pas une mesure pour rien, mais la première affirmation dans le temps de la tendresse divine. La Tradition y voit pour cette raison une typologie de l'économie du salut. Il s'agit d'une figure au sens biblique du terme. Dieu étant un, en s'exprimant dans son œuvre, y exprime son dessein, sur toute l'histoire, que rien ne peut ébranler. Il s'y exprime donc lui-même tout entier. L'homme peut changer, Dieu ne revient pas sur son dessein. Le péché peut bouleverser l'univers, le plan de Dieu demeure inébranlable, fidèle à la fin qu'il s'est tracée.

La création est donc une prophétie et la première de toutes les prophéties vétérotestamentaires. Le prologue de saint Jean, les Synoptiques, saint Paul s'y réfèrent sans cesse. Ils suivent en cela l'exemple des prophètes eux-mêmes [27].

Les prophètes, pour décrire les temps eschatologiques, recourent aux récits protologiques. La conversion est présentée comme une nouvelle création : « Jahweh crée du nouveau sur la terre : la Femme recherche son mari » (*Jr* 31, 22). « L'univers entier participera aux temps eschatologiques, au renouvellement universel : Yahweh créera des cieux nouveaux, une terre nouvelle » (*Is* 65, 17 : 66, 22).

C'est dire que le déroulement de l'histoire du salut était déjà nucléairement contenu dans la première création. Création et salut ne se présentent pas comme deux blocs juxtaposés, irréductibles, que l'on rapproche indûment du binôme nature-grâce, mais se situent dans une profonde continuité, où les vicissitudes du péché elles-mêmes ne peuvent empêcher le dessein de salut de s'accomplir. L'important est de ne pas demeurer à l'extérieur de l'histoire, mais d'en lire le sens intérieur, celui que Dieu et son Esprit ont imprimé à sa réalité.

Le fondement du caractère prophétique de la création se trouve, enfin, dans le Christ. « Ouvrez les Ecritures (à commencer par les récits de la création), elles parlent de moi. » C'est le Christ qui permet d'appeler « Père », le Dieu *pantocrator* du ciel et de la terre. Toutes les révélations de l'Ancien Testament, à commencer par la création, aboutissent au Christ, et en lui sont mises en leur vraie lumière. L'histoire, depuis ses origines, trouve son explication dans la venue du Christ. Non seulement toutes les révélations partielles aboutissent à lui, mais le Verbe incarné est l'explication exhaustive de l'homme et de l'histoire, de la création, depuis son commencement.

Il ne suffit pas de dire que le Christ est le nouvel Adam, il faut ajouter que son œuvre se présente comme l'accomplissement, l'achèvement de la Genèse. Le récit de la création, à qui y prend garde, se retrouve en surimpression dans tous les livres du Nouveau Testament. Il est l'explication de l'univers, le sens donné à la création.

---

27. Ceci vient d'être lumineusement développé par R. Le Déaut, *La nuit pascale*, Rome, 1963, pp. 118 ; 218-237.

L'épître aux Colossiens présente le Christ non seulement comme la cause exemplaire, mais comme la cause efficiente et finale de la création : « Tout a été créé par lui et pour lui » (Col 1, 16), ce qui rejoint l'affirmation qui ouvre le Prologue de saint Jean, reprise visible de la Genèse, « Tout a été créé par lui » (Jn 1, 3). De part et d'autre la médiation du Christ dans la création aboutit au « Verbe fait chair ». Ce qui est continu, de la création à la rédemption, c'est la même médiation qui agit et, dans l'œuvre, accomplit le dessein du Père. Le Christ donne l'unité à la Révélation, du point de départ à son achèvement.

Venu du Dieu un (*1 Co* 8, 6), le monde tend vers l'unité, qui en est la fin. Le Christ en est la cause finale, il est la clef de voûte de l'architecture du monde. Vers lui la création, dès les origines, est orientée, comme vers la perfection de son achèvement. Dans cette perspective, chère à saint Paul, l'incarnation du Christ n'apparaît pas comme un événement accidentel, postiche, conditionné uniquement par le péché.

Si nous nous situons avec l'Ecriture sur le plan historique, l'incarnation du Logos se présente comme « le but indiscutable du mouvement créateur dans sa totalité, but par rapport auquel, écrit justement K. Rahner, tout ce qui précède n'est là que pour préparer et accueillir ». Elle apparaît « comme orientée dès le commencement vers cet instant dans lequel Dieu se fait à la fois le plus proche et le plus distant de ce qui n'est pas lui (en le posant), dans lequel il s'objective de la façon la plus radicale dans son image et, du même coup, se trouve lui-même donné comme Dieu avec le plus de vérité, lorsqu'il assume sa créature comme ce qui lui est le plus radicalement personnel. Alors il n'est plus seulement le fondateur anhistorique d'une histoire qui lui serait étrangère, il est Celui dont sa propre histoire est en cause [28] ».

Irénée décrit le premier homme, établi chef de la création, encore enfant. Soumis à la loi de la progression, il est fragile, il est victime du Tentateur, il tombe. La venue du nouvel Adam accomplira ce que le premier n'a pas su réaliser. Si Paul oppose les deux Adams et les deux économies antithétiques, Irénée montre comment la vie humaine du second Adam correspond, point par point, à celle du premier, de la tentation au bois de la croix. Pour lui l'œuvre du Christ ne consiste pas tant à réparer la faute du premier qu'à l'accomplir là où le premier homme avait échoué. De l'un à l'autre il y a continuité. La rédemption n'est pas simplement un retour à la création primitive, mais accession de cette création à sa plénitude, à son accomplissement.

Cette disposition de Dieu envers la création, Irénée l'appelle du terme paulinien « économie », qui désormais fera fortune dans la

28. K. Rahner, *Ecrits théologiques*, I, Paris, 1959, p. 136.

théologie orientale. L'économie embrasse toute l'œuvre de Dieu : le monde, la création, les hommes, la rédemption. « Il n'y a qu'un seul Dieu le Père comme nous l'avons montré (qui s'exprime dans la création), et un seul Christ Jésus notre Seigneur, venant tout au long de l'économie universelle et récapitulant tout en lui-même [29]. »

Cette vision universelle permet à Irénée de mettre le Christ et non pas le péché au centre de l'histoire, à fondre dans une même perspective l'Ancien et le Nouveau Testament, à établir le lien entre l'ordre de la création et l'ordre de la rédemption, à découvrir, en un mot, l'unité du dessein de Dieu.

Berdiaeff appelle la rédemption du Christ l'œuvre du huitième jour [30], pour affirmer avec la théologie orientale que la création n'est pas simplement sauvée dans le Christ, ni rétablie dans son état paradisiaque, mais continuée en lui, achevée en l'ère de la plénitude. Sans doute le Christ sauve l'homme, mais il l'oriente, il l'instaure dans sa vocation créatrice. Lui seul permet de déchiffrer la parabole de la création : Scrutez la Genèse, elle parle de moi. Il l'achemine vers son accomplissement dans la transfiguration universelle.

Si l'on prenait en considération ces données de l'Ecriture, largement commentées par la Tradition, nos traités *de Deo Creante* perdraient de leur allure de cosmologie rationnelle pour reprendre leur caractère théologal de réflexion sur une donnée fondamentale de foi qu'ils n'auraient jamais dû trahir. Est-il un temps où cette remarque est plus actuelle qu'aujourd'hui ?

Besançon A. HAMMAN, O.F.M.
Notre-Dame des Buis

29. *Adv. haer.*, III, 16, 6.
30. Chez E. Porret, *La philosophie chrétienne en Russie, Nicolas Berdiaeff*, Neuchâtel, 1944, p. 122.