NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

101 N° 1 1979

Dieu créateur - L'homme créateur

Cornelius MAYER (osa)

p. 39 - 54

https://www.nrt.be/fr/articles/dieu-createur-l-homme-createur-1024

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Dieu créateur — L'homme créateur *

Lors d'une session qui réunissait en septembre 1972 des professeurs de théologie appartenant à la Réforme, Hans Heinrich Schmid, titulaire d'une chaire d'Ancien Testament à Bielefeld, pouvait encore, dans son exposé sur « Création, justice et salut », formuler la constatation suivante : dans la théologie des dernières décennies la notion de création a bénéficié d'une possession relativement pacifique. Selon la façon générale de penser, la doctrine de la création appartient bien sûr à la théologie chrétienne ; toutefois, par rapport à la christologie et à la sotériologie, c'est-à-dire aux enseignements concernant la personne du Christ et son œuvre, on n'attribue à la création qu'une importance secondaire. Les raisons de ce fait, H.H. Schmid les voyait notamment dans les implications qui au cours des années 60 ont lié la théologie à la politologie, à la sociologie, à la cybernétique, etc. Ces sciences nouvelles auraient trop poussé leurs problèmes à l'avant-plan des débats théologiques sans avoir rien eu à faire avec le thème de la création [1] !

Mais à présent, et précisément au regard des sciences susdites, il faudra constater qu'elles n'ont pas été les dernières, dans les temps les plus récents, à fournir un certain apport à la réhabilitation et à la renaissance de la doctrine de la création en théologie. En effet, quand il s'est agi de répondre aux questions toujours actuelles sur la manière de réaliser les conditions de la paix, de construire un ordre social plus juste et d'aménager un environnement plus humain, et encore que cela suppose l'aide des techniques nouvelles, nous nous sommes tous vus d'un jour à l'autre, pour ainsi dire, confrontés aux problèmes écologiques de notre temps. D'après le Rapport, si souvent cité, du Club de Rome sur l'état de l'humanité, on a manifestement affaire aux cinq mouvements suivants : industrialisation accélérée, croissance démographique rapide, aggravation de la sous-alimentation à l'échelle mondiale, épuisement des matières premières et destruction du

---

* On trouvera ici la traduction d'un exposé présenté par l'auteur, professeur de théologie dogmatique, lors d'une rencontre consacrée au thème « Arrive-t-on à la fin de la création ? » et qui eut lieu à Wurtzbourg en juin 1977. D'autres rapports proposaient le point de vue de la théologie biblique et celui des sciences sociales. Le P.C. Mayer développe plus amplement ses considérations en son article *Zum Wandel des schöpfungstheologischen Denkens in der katholischen Dogmatik*, dans *Theologische Quartalschrift* 158 (1978) 267-285.

1. L'exposé de H.H. Schmid a paru dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 70 (1973) 1-19.

milieu vital [2]. La considération de ces composantes du développement a déclenché entre les représentants des disciplines intéressées une discussion aussi vaste que passionnée, à laquelle la théologie ne pouvait se dérober, du simple fait qu'elle se trouvait mise, elle aussi, au banc des accusés. Peu de temps après la parution du Rapport du Club de Rome le publiciste Carl Amery interprétait la crise qu'on pronostiquait pour la société humaine comme une conséquence inéluctable de la conception judéo-chrétienne de l'univers. Du fait que, suivant le récit de la création que présente la Genèse, l'homme est seul de toutes les créatures à se voir reconnaître la noblesse de la ressemblance avec Dieu, un écart néfaste aurait été creusé, dans la réalité, entre lui et le reste de la création. Cependant cet écart continuerait d'être regardé non pas comme un malheur, mais au contraire comme un titre attestant la supériorité fondamentale de la dignité humaine. Cette dignité supérieure serait encore accentuée et consacrée, dans la théologie de la Révélation, par le mandat du Créateur : « soumettez la terre ». « Le soleil et la lune sont des corps destinés à répandre la lumière, et rien d'autre ; les richesses minières, la flore, la faune, constituent un arsenal de ressources dont l'homme dispose à son gré, son terrain de chasse et le champ qu'il moissonne [3]. »

Maîtrise et responsabilité

Ce ne peut être notre propos de montrer en détail jusqu'à quel point les reproches d'Amery sont justifiés ou non. Le croyant qui soumettra à une étude attentive le livre qu'il a écrit avec tant de verve lui sera reconnaissant de toute critique réellement fondée — et, parmi toutes les formulations outrancières, on en trouve plus qu'assez ! Ici je compte retenir uniquement celle qui paraît intéresser davantage notre thème : création par Dieu — création par l'homme.

Ce que la Bible enseigne touchant la ressemblance de l'homme avec Dieu fonde, aux yeux d'Amery, un autre enseignement important de la Révélation biblique, celui qui a pour objet l'élection. Or, au regard du reste de la création, la notion d'élection apparaît comme ambivalente. Le sujet élu peut considérer son élection comme un privilège. Alors, dans la conscience qu'il a d'être choisi, prévaut l'aspect de distance. L'élu est un privilégié et, comme tel, il est séparé des êtres qui ne le sont pas. Mais celui qui est choisi parmi toutes les créatures peut aussi envisager sa propre élection

2. D. MEADOWS, E. ZAHN, P. MILLING, *Die Grenzen des Wachstums.* Bericht des Club of Rome zur Lage der Menschheit, Hamburg, RoRoRo 6825, 1973.

3. *Das Ende der Vorsehung.* Die gnadenlosen Folgen des Christentums, Hamburg, Rowohlt, 1972, p. 16 ; traduction par J. LEGRAND, *Fin de la providence,* Paris, Seuil, 1976, p. 18 (notre traduction s'écarte quelque peu de celle de J. Legrand).

comme une charge à l'égard du reste. En ce cas, dans la conscience de l'élection, c'est le sens de la responsabilité qui prédomine. Amery remarque de façon percutante : « Aussi bien ce n'est que maintenant, depuis quelques décennies seulement, que nous autres chrétiens nous avons appris à concevoir qu'une telle élection n'est pas un privilège ; que le message qui nous est propre ne nous assure et ne peut nous assurer en apanage, par rapport aux autres, que la conscience d'une responsabilité particulière. Cette responsabilité, nous avons appris à en étendre le champ à tous ceux qui peinent et qui sont accablés, à toutes les victimes de l'injustice et de l'asservissement... On a reconnu — au moins sur le plan théologique — la raison d'être du christianisme dans le service de l'homme. Nous nous trouvons placés devant un retournement plus important encore. Nous sommes affrontés au devoir de concevoir l'élection de l'homme comme responsabilité — et rien d'autre [4]. » C'est une considération analogue qui vaut en ce qui concerne la consigne biblique de dominer la terre. Cet ordre prévoit, continue Amery, « que nous nous soumettons la terre. Or à présent il n'y a plus de « sujets » soumis : les peuples ont éliminé ce terme, de même qu'ils ont renversé le souverain exerçant sa domination... La catégorie de « souveraineté » est devenue suspecte... Nous nous sommes habitués à voir dans le fait de dominer un service, rien d'autre : l'accomplissement d'un mandat à nous départi par l'interdépendance effective qui lie tous les vivants. Puisque dans cette nouvelle lutte pour le pouvoir nous sommes les seuls agresseurs et que déjà nous pouvons prévoir l'issue négative du conflit à moins de changer nos conduites, il nous faut accomplir un retournement radical et complet de notre façon de penser. La nécessité s'impose d'une conversion telle que le monde judéo-chrétien n'en a jamais vécu » [5].

Cette conversion, quel aspect prend-elle pour la dogmatique, qui expose scientifiquement la doctrine de la foi ? De ce point de vue également le passage suivant d'Amery me semble mériter d'être pris en considération, malgré l'outrance polémique des expressions : « Des siècles durant nous avons, nous autres chrétiens, concentré toute la vigueur de notre pensée et notre énergie spirituelle sur des questions qui tournaient, d'une manière ou d'une autre, autour de notre destinée au-delà du monde terrestre. Ce monde-ci, nous l'avons transcendé, comme on dit si bien ; nous avons débattu de formules trinitaires et de différences en fait de doctrine eucharistique, tandis que nous envoyions à travers le monde nos chevaliers,

4. *Das Ende...*, p. 198 s. ; *Fin...*, p. 167 s.
5. *Ibid.*

nos croisés, nos soldats, nos navigateurs et nos banquiers, nos missionnaires ou aussi nos naturalistes. Nous leur avons livré en pâture le monde du vivant, pour que l'animal prédateur qui est en l'homme trouvât tout son compte durant le temps qu'il faudrait consacrer à bâtir la cité du salut[6]. » Comme nous l'avons dit, si l'on a présente à l'esprit la doctrine qu'enseigne la foi chrétienne, on ne peut lire ce texte qu'avec des réserves, mais il renferme son grain de vérité. Et cette vérité veut dire : dans le traité sur la création, la dogmatique a négligé d'intégrer une réflexion sur la responsabilité de l'homme à l'égard des autres créatures.

L'observation qu'on vient d'énoncer appelle toutefois une certaine mise au point. Dans leur ensemble les documents de l'enseignement catholique sur la création sont dominés par deux pensées fondamentales : 1. tout ce qui existe est de Dieu ; 2. ce n'est point par nécessité, mais librement, que Dieu a créé l'univers. Néanmoins, comme nous allons le voir également, les documents plus récents de l'Eglise conçoivent l'agir de l'homme comme une « participatio », comme une part accordée à l'homme et prise par lui à ce qu'on appelle la « creatio continua ». C'est-à-dire qu'en vertu de la ressemblance avec Dieu dont il a été doté par le Créateur, l'homme est appelé à coopérer de façon responsable à l'action par laquelle Dieu ne cesse de créer.

Vision dynamique

Assurément cet enseignement sur le rôle créateur de l'homme, qui est maintenant proposé même par un concile et donc par le Magistère suprême de l'Eglise, ne trouvait pas dans les manuels traditionnels de dogmatique la place qui lui revient. Au moins pour une part la raison de cette carence se trouverait, à mon sens, dans l'attachement plus ou moins conscient des dogmaticiens à une conception de la réalité encore toujours dictée par une doctrine déterminée de l'être, hérité des Grecs. On comprend pareil attachement si l'on songe à quel point la réflexion des chefs de file

6. *Das Ende* . . . , p. 195 ; *Fin* . . . , p. 164. — Il paraît superflu d'expliciter les correctifs qu'appellent les oppositions radicales formulées par C. Amery. On le sait, et la suite de notre article y insistera, dans la véritable pensée biblique et chrétienne, telle qu'elle s'exprime notamment dans la parénèse, maîtrise ou privilège d'une part, service et responsabilité d'autre part, loin de s'exclure mutuellement, se trouvent indissolublement conjoints. Le changement des situations, l'analyse et la réflexion dont elles sont aujourd'hui l'objet, font percevoir plus vivement l'étendue des pouvoirs de l'homme sur le cosmos et la solidarité qui lie entre elles les nations et les générations. Du même coup s'éclaire la portée des enseignements, toujours valables, de l'Ecriture sur le bon usage des choses au bénéfice de l'humanité entière, présente et à venir, et en vue de la réalisation de son destin dans le Christ.

de la théologie, déjà dans l'Eglise ancienne, était liée à cette doctrine sur l'être et lui resta liée dans les siècles plus tardifs. Cette influence de la conception hellénique de l'être ne se décèle dans aucun traité de théologie systématique de façon aussi notable que dans le traité de la création.

Ce n'est pas ici le lieu de décrire en détail le développement historique qui conduisit peu à peu la théologie à la nouvelle manière de penser finalement affirmée à Vatican II. Le concile lui-même a constaté précisément, à propos de l'état d'esprit de notre temps, que s'accomplit de nos jours un « passage d'une notion plutôt statique de l'ordre des choses à une conception plus dynamique et évolutive » [7].

Cette conception dynamique et évolutive de la réalité s'est clairement manifestée dans la pensée théologique de Teilhard de Chardin (1881-1955) [8]. Teilhard n'étudia pas seulement la théologie, mais aussi les sciences naturelles. Sa préoccupation était de donner un sens théologique à l'évolution comme dessinant l'image du monde universellement admise aujourd'hui. Il était convaincu en effet que la représentation statique de l'univers, à laquelle en restait la théologie de l'Eglise concernant la création, se trouvait définitivement reléguée par la vision dynamique de ce monde. Alors, si le cosmos, sujet d'un processus ininterrompu, n'est pas achevé, quelle sorte de rapport entretient-il avec Dieu ? Dans la réponse à cette question, la réflexion de Teilhard ne s'est guère attachée aux problèmes relatifs au commencement de ce processus, vu que là-dessus il n'y avait plus grand-chose à dire, du moins en rigueur scientifique. C'est sur le terme visé par la création que Teilhard s'interrogeait. Nous ne pouvons que rappeler très brièvement ce qui regarde l'implication christologique de la théologie teilhardienne de la création. Selon Teilhard, c'est le Christ, que le Nouveau Testament appelle Alpha et Omega (cf. *Ap 1,* 8 ; *21,* 6 ; *22,* 13), qui est le principe de la création. Quelque important que puisse être, pour la théologie de la création, le rôle du Christ comme Alpha, il se trouve cependant, jusqu'à un certain point, laissé dans l'ombre au bénéfice du rôle du Christ comme Omega. Car en raison de notre représentation évolutionniste du monde, le centre d'intérêt de la théologie concernant la fonction cosmique du Christ se déplace de la question du commencement à celle de l'achèvement de ce que nous sommes et de ce que nous voyons autour de nous. Le futur prime le présent et naturellement aussi le passé. Le

7. Constitution pastorale *Gaudium et spes,* 5.
8. Exposé de sa théologie dans Cl. TRESMONTANT, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin,* Paris, Seuil, 1956.

processus cosmique tend vers le Christ glorifié, que signifie Omega et qui, en tant qu'il est l'homme accompli, est du même coup le couronnement de la création.

La théologie de la création ainsi esquissée a permis à Teilhard de surmonter aussi bien un dualisme radical entre matière et esprit que la séparation entre l'en deçà ou l'ici-bas et l'au-delà. Et par là même était proposée une vision du monde plus positive que celle que la théologie offrait jusqu'alors. Devant le monde qui est ordonné à Dieu, l'homme doit adopter une attitude positive. Sa tâche consiste à façonner, en agent responsable, l'avenir de l'univers. Le Magistère de l'Eglise a manifesté quelque perplexité à propos de l'enseignement teilhardien sur la création, qui était appelé à exercer sur la théologie une influence extraordinaire à l'époque du concile et dans la suite [9] ; l'encyclique *Humani generis* de Pie XII (1950) [10] y voyait entre autres choses une menace pour le dogme de la liberté de Dieu dans l'action créatrice. Mais le fait que la critique formulée par l'encyclique visait surtout certains aspects déterminés de cet enseignement autorisait les représentants de divers milieux théologiques à conclure que le Magistère de l'Eglise acceptait l'idée de l'évolution qu'il avait précédemment écartée [11].

L'enseignement de Vatican II

Le changement intervenu dans la pensée théologique concernant la création et dont nous avons parlé, Vatican II en a également tenu compte de deux façons : 1. le concile situe le thème de la création dans le contexte de l'histoire du salut ; 2. il traite sans équivoque possible de la responsabilité de l'homme au sein de la création. Assurément plusieurs passages pourraient donner l'impression que dans le langage du concile il s'agit d'un domaine illimité de l'homme sur tout le reste des créatures. Toutefois, si l'on confronte la souveraineté attribuée à l'homme avec le message annoncé par Jésus, il n'est plus permis de mettre en doute que la domination ainsi nommée ne pourra jamais être autre chose, en pratique, que responsabilité et service.

---

9. Citons quelques auteurs : P. SCHOONENBERGH, *Gottes werdende Welt.* Fünf theologische Essays, Limburg, 1963 ; trad. *Le monde de Dieu en devenir,* coll. *L'Eglise en son temps,* Paris, 1967 ; P. SMULDERS, *Schöpfung, Entwicklung und Vollendung.* Zum Anliegen Teilhard de Chardins, dans *Wissenschaft und Weisheit* 27 (1964) 12-29 ; A. HULSBOSCH, *Die Schöpfung Gottes.* Zur Theologie der Schöpfung, Sünde und Erlösung im evolutiven Weltbild, Wien, 1965.

10. DS 3866-3899.

11. A ce propos cf. les prises de position des évêques de la Province ecclésiastique de Cologne (1860), visant surtout la théologie de la création d'Ant. Günther : J. NEUER - H. ROOS, *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung,* Regensburg, Pustet, ³1971, nn. 304-311.

Pour notre sujet une importance extrême s'attache au fait que le contenu de la foi concernant la création a été interprété par le concile surtout dans la Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde actuel. En effet, on l'a déjà rappelé, selon les documents récents de l'Eglise l'activité humaine est conçue comme promouvant l'œuvre du Dieu Créateur, laquelle se poursuit de façon continue. La Constitution pastorale *Gaudium et spes* consacre un chapitre spécial à l'activité de l'homme dans le monde. Ce chapitre décrit la situation présente de l'humanité ; il expose le sens de l'activité humaine à la lumière du mystère de la création, du mystère du Christ et du mystère de l'accomplissement. On ne voit guère d'autre document conciliaire qui serre de si près les problèmes de la gestion du monde et du renouvellement de l'univers, problèmes qui apparaissent si justement aujourd'hui comme centraux dans la théologie de la création [12].

Dans ce chapitre III de *Gaudium et spes,* l'article introductif trahit la nouvelle manière de penser, orientée non plus par une représentation statique mais par une image dynamique du monde. L'homme dont on nous parle est bien l'*homo faber,* muni des « instruments de la science et de la technique », qui a désormais « étendu sa maîtrise sur presque toute la nature » et ne cesse d'élargir ce domaine. En même temps il vit le processus de socialisation comme tendant à former une communauté à l'échelle du monde. La production des biens fait l'objet d'une démythisation radicale : l'homme moderne n'attend plus de puissances supérieures les biens qu'il produit. Certes reste posée pour lui la question du sens, à laquelle une réponse est offerte par l'Eglise, dépositaire de la « Parole de Dieu ». Mais l'Eglise n'élève plus la prétention d'avoir « une réponse immédiate à toutes les questions particulières ». Son souhait est bien plutôt de « joindre la lumière de la Révélation à l'expérience de tous pour éclairer le chemin où l'humanité vient de s'engager ».

Les articles 34 à 36 décrivent l'activité humaine à la lumière du mystère de la création. « Créé à l'image de Dieu, l'homme a en effet reçu la mission de soumettre la terre. » Mais c'est à partir de la « reconnaissance de Dieu comme Créateur de toutes choses » — reconnaissance assurée par la foi — que le texte conciliaire explique l'exercice de cette maîtrise comme devant ramener à Dieu la réalité. L'accomplissement de ce devoir de tout référer à Dieu commence avec les tâches quotidiennes et ordi-

12. Texte avec commentaire d'Alf. AUER, dans *Das zweite Vatikanische Konzil.* Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen, lateinisch und deutsch. Kommentare. Teil III. Freiburg-Basel-Wien, 1968, p. 379-397.

naires, qui n'ont pas pour seul objectif l'acquisition des moyens de subsistance, mais servent également la communauté. Celui qu'occupe pareille activité peut être convaincu que son action prolonge « l'œuvre du Créateur ». Bien sûr elle reste ordonnée aussi au bénéfice du sujet lui-même. « De fait, par son action, l'homme ne transforme pas seulement les choses et la société, mais il se parfait encore lui-même. Il apprend bien des choses, il développe ses facultés, il sort de ses limites et se dépasse. » Une telle croissance, le concile l'apprécie positivement, car l'homme lui-même vaut plus « que l'accumulation de richesses extérieures ». De même l'effort déployé pour « plus de justice », pour une « fraternité universelle » et pour « un ordre plus humain dans les rapports sociaux » a plus de prix que toute espèce de progrès technique. « Non seulement les perfectionnements matériels développés par la technique impliquent déjà un progrès d'humanisation, mais ils ne font que fournir le terrain sur lequel la croissance humaine peut et doit se réaliser [13]. »

C'est avec beaucoup d'insistance que l'article 36 inculque la conception de l'Eglise touchant ce qu'on appelle « autonomie des réalités terrestres ». Aux termes de la Constitution conciliaire, c'est uniquement « en vertu de la création même » que ces réalités possèdent « leur consistance, leur vérité et leur excellence propres ainsi que leurs lois et leur ordonnance spécifiques ». La conduite à tenir dans les différents domaines de la réalité terrestre est définie par les sciences et les techniques qui regardent chacun d'eux. A ce propos le concile déplore l'attitude d'esprit qui dans le passé a conduit la théologie à s'arroger le droit de porter un jugement en des domaines du savoir où elle n'avait pas la compétence suffisante (cas de Galilée). Certes il existe par ailleurs une idée fausse de l'autonomie des réalités terrestres ; elle se trahit par le fait de nier que toutes choses proviennent de Dieu.

A l'article 37 il est question de la grave tentation qui accompagne le progrès. Elle prend racine dans le péché, clairement présenté ici sous les traits de l'égoïsme. On nous dit avec un réalisme total : « les individus et les groupes humains ne regardent que leurs intérêts propres et non ceux des autres ». Le pouvoir maintenant acquis par l'homme menace jusqu'à l'existence du genre humain. Néanmoins le concile ne préconise pas une « fuga mundi », une fuite du monde, mais il souligne la portée de la consigne de saint Paul : « Ne vous modelez pas sur le monde présent » (*Rm 12, 2*). Si important que puisse être l'effort humain où l'on s'engage pour libérer l'humanité de l'aliénation dont sa condition

13. Commentaire d'Alf. AUER, p. 384.

est affectée du fait du péché, cet engagement doit comporter aussi la lutte contre les puissances des ténèbres ; mais à cette fin il a besoin de la force que communiquent la Croix et la Résurrection du Christ.

Par suite, dans l'article 38, l'activité humaine est davantage éclairée à la lumière du mystère de l'Incarnation et du mystère pascal. Cette activité, qui tend à la « transformation du monde », ne peut s'exercer en dehors du précepte de l'amour. C'est pourquoi le Christ lui-même, « le Verbe de Dieu, par qui tout a été fait », a vécu concrètement avant nous, dans sa réalité d'homme, cette « loi fondamentale de la perfection humaine », afin d'« instaurer une fraternité universelle ». Cette fraternité vécue comporte comme partie intégrante la croix qu'« il faut porter » ; celle-ci pèse en particulier sur les épaules de ceux « qui poursuivent la paix et la justice ». Si paradoxal que cela paraisse, un effort sérieux pour la construction d'un monde plus humain comprend l'acceptation de la croix. Par sa Résurrection le Seigneur glorifié éveille dans les croyants, à l'égard du monde à venir, un désir qui n'est certes pas de nature à favoriser un quiétisme suspect, mais qui incite à une humanisation du monde.

Enfin l'article 39 traite de l'achèvement eschatologique de la création. Dans quel rapport l'activité humaine se trouve-t-elle à l'égard du monde futur de la promesse ? Le texte du concile laisse de côté tout ce que la foi ne nous permet pas de savoir. Dans la foi nous savons simplement qu'elle passe, la figure de ce monde qui s'est aliéné par le péché. Mais qu'est-ce qui subsiste ? « La charité demeure », répond la Constitution, non sans allusion à la doctrine néotestamentaire selon laquelle « Dieu est amour » (*1 Jn 4*, 8). La permanence de l'amour et de ce qu'il « aura réalisé » suppose la permanence de la création au sein de laquelle ces œuvres de l'amour auront été accomplies. Aussi le document ajoute-t-il, d'après *Rm 8*, 19-21 : « toute la création, que Dieu a faite pour l'homme, sera délivrée de l'esclavage de la vanité ». Le concile insiste encore sur l'engagement du chrétien dans le monde : « l'attente de la nouvelle terre ne doit pas affaiblir le souci de cultiver cette terre-ci ».

Ce chapitre III sur l'activité de l'homme dans le monde peut bien avoir ses lacunes [14]. Toutefois, si l'on compare ces pages avec les documents antérieurs du Magistère ecclésial concernant la création, on ne peut guère manquer de relever la nouveauté de

14. Dans son commentaire, p. 396, Alf. Auer regrette l'absence d'allusion aux charismes, la brièveté du passage relatif à la signification du péché dans la création et le fait qu'on n'ait pas marqué l'idée de Dieu d'une note dynamique, précisément en ce qui se rapporte au Dieu Créateur et Rédempteur.

l'argumentation et des conceptions. Signalons ici trois points : 1. le concile a largement dépassé une notion statique et l'a remplacée par une notion dynamique ; 2. sous le rapport de l'eschatologie il a surmonté cette conception nettement dualiste qui ne voyait ni corrélation ni rien de commun entre le Royaume de Dieu comme mystère présent et l'accomplissement à venir. En même temps il a également évité une confusion peu critique entre l'eschatologie et l'état présent de la création ; 3. ce qui frappe surtout le regard, c'est l'insistance mise à rappeler aux croyants leur responsabilité et leur tâche à l'égard du perfectionnement et de la transformation du monde. La primauté de la pratique sur la théorie — en termes néotestamentaires : la primauté des actes sur des paroles comme « Seigneur ! Seigneur ! » (cf. *Mt 7*, 12) — se retrouve ainsi sans équivoque à l'avant-plan de la réflexion théologique sur la création.

Pour une théologie renouvelée de la création

Vatican II a fourni une base solide à une réflexion renouvelée sur les problèmes posés à la théologie de la création, et cela même en ce qui regarde les questions urgentes de l'heure. C'est une théologie bien représentative de la pensée catholique, incluant dans sa recherche les problèmes écologiques de notre temps, que propose Alexandre Ganoczy, professeur de dogme à Wurtzbourg, dans la monographie parue en 1976, *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes* [15]. L'auteur remarque non sans raison que les théologiens continuent de parler « de la *foi* en la création comme s'il n'y avait pas une *pensée* moderne sur ce sujet et comme si cette pensée ne lançait pas un net défi à cette foi, autrement dit ne nous provoquait à rendre compte de cette dernière par un effort renouvelé de rationalité » [16].

Il y a lieu de noter ici qu'à l'époque moderne la réflexion sur la création a passé du domaine de la théologie à celui de la philosophie. Cela nous mènerait trop loin d'exposer ici ce phénomène de déplacement, extrêmement intéressant pour l'historien de la pensée. Contentons-nous de constater que les philosophes, depuis Descartes, au XVIIe siècle, jusqu'aux néomarxistes et aux positivistes [17], ont transféré de Dieu, *Deus creator*, à l'homme, *homo*

15. Mainz, 1976 ; traduction *L'homme créatif et Dieu créateur*, coll. *Cogitatio fidei*. Paris.

16. *Op. cit.*, p. 10 ; les soulignés sont de l'auteur.

17. Dans la première partie de son ouvrage, intitulée « Autocréation de l'homme comme arrière-fond de la réflexion actuelle sur la création », Ganoczy prend pour « interlocuteurs » les philosophes Descartes, Kant, Hegel, Marx, Nietzsche, Sartre, quelques néomarxistes et positivistes. L'auteur justifie ce choix en faisant appel à la « méthode de corrélation » de P. Tillich (*Systematische Theologie*, Bd. I, Stuttgart, 1956, p. 73-83 ; Bd. II, [3]1958, p. 19-22). Voir p. 13-18 et 191-194.

creator, les prédicats exprimant la créativité. Dans leur pensée s'est cristallisée également la genèse du type moderne de l'homme créateur. A quel point ces philosophes, en dépit de leur mentalité sécularisante, se sont inspirés d'idées chrétiennes issues de la Bible, cela n'échappe pas au critique averti. Du fait de cette expropriation de concepts fondamentaux d'abord purement théologiques — comme « créateur », « création » et « créativité » — et de leur affectation à un usage tout à fait séculier, Ganoczy voit surgir une exigence pressante pour la recherche théologique actuelle. Il faut prendre au sérieux l'emploi séculier des catégories de la créativité. Qu'un attribut autrefois conçu comme exclusivement divin ait été transféré à la personne humaine, que désormais la créature humaine se voie elle aussi qualifiée de créatrice, c'est une donnée lourde de signification théologique pour nous, enfants des modernes. Car ce transfert d'attribut signale un problème non résolu sur un point particulièrement délicat, le point où se rencontrent l'idée que l'homme se fait de lui-même et l'idée chrétienne de Dieu. C'est cette question qui est traitée quand la théologie approfondit le thème du pouvoir créateur, ou plus exactement cocréateur, de l'homme.

Participation humaine à l'œuvre du Créateur

Sans doute cette idée de la participation de l'homme à la puissance créatrice n'a-t-elle pas fait l'objet d'un enseignement dogmatique — peut-être bien voulait-on éviter toute atteinte à la souveraineté de Dieu — ; on lui trouve cependant des points d'attache dans la Bible ainsi que dans la Tradition de l'Eglise. Comme nous l'avons rappelé plus haut, Vatican II a déclaré que les hommes qui, conscients de leur vocation, exercent une activité au bénéfice de la société « sont fondés à voir dans leur travail un prolongement de l'œuvre du Créateur » [18]. Bien sûr la Bible situe sur des plans différents, pour ainsi dire, l'action divine et celle de l'homme — ce que dénote déjà la terminologie employée, le choix des mots. Pour mettre en relief la singularité de l'action de Dieu dans la production de l'univers, l'Eglise à son tour a confessé sa foi en ces termes : Dieu a tiré le monde du néant [19]. La Bible n'en explique pas moins la créativité de l'homme à partir de l'opération de Dieu, de même que pour illustrer celle-ci elle n'hésite pas à recourir à des images empruntées à la réalité terrestre. Ainsi dans la Genèse le Jahviste compare Dieu à un potier et, d'après l'auteur du récit

18. *Gaudium et spes,* 34, 2.
19. DS 800 ; 3025.

sacerdotal, Dieu a façonné l'homme à sa ressemblance. A ce titre l'homme est doué de la parole, d'une sagesse ordonnatrice, de la maîtrise sur le monde et de la fécondité. Il se voit approprier les traits du Dieu artisan. A cet égard précisément l'impératif « soumettez la terre » est riche de sens.

En effet : 1. il s'agit là d'un mandat inséré dans le contexte du récit de la création. Mais dans ce contexte ce mandat qui confère la souveraineté sur l'univers ne peut jamais ni en aucune façon subir une distorsion qui lui donne pour objet la liquidation de la création. L'homme n'est pas isolé au sein de celle-ci, mais il s'y trouve comme créature parmi les créatures. Pour reprendre un mot de Karl Barth : « L'homme n'est pas constitué seigneur de la création, mais seigneur dans la création. » Autrement dit, en sa qualité de seigneur il est responsable dans la création, responsable des autres créatures [20] ; 2. il faut interpréter la souveraineté de l'homme dans la création par l'attitude de Jésus. Les évangiles, on le sait, montrent en Jésus celui qui annonce l'approche du Règne de Dieu. Mais sa manière d'annoncer ce Règne consistait à en anticiper d'une certaine façon l'actualisation par ce qu'il faisait ou ne faisait pas. Les recherches exégétiques récentes nous apprennent que Jésus n'aurait revendiqué quasiment aucun titre de dignité pour lui-même et qu'il voulait que sa propre mission fût comprise comme un service. « L'homme véritablement créatif qu'il était », écrit Ganoczy, ne manquait jamais « de soumettre à nouvelle vérification l'originalité et l'audace ». Et à lui s'appliquent tout à fait « des notions de la recherche moderne sur la créativité, telles que ' indépendance du champ ' et ' forces conflictuelles ' » [21].

Attitude positive et refus

Arrêtons-nous encore un instant à l'étude de Ganoczy, dont la thèse centrale s'énonce ainsi : la doctrine du pouvoir cocréateur de l'homme, élaborée par la réflexion théologique, a apporté une orientation positive concernant la situation actuelle et future de notre planète menacée sous le rapport écologique. Pour l'intelligence de cette thèse sur la créativité de l'homme, une importance primordiale revient à la considération de la connexion intime entre création et négation. En effet, selon Ganoczy, à l'homme créateur appartient aussi une mission négative. Ce que notre auteur établit comme suit : la proclamation réitérée de la bonté du créé en

20. Cité par J.M. LOCHMAN, « Der Auftrag des Menschen im Rahmen der Schöpfung », dans F. BURI, J.M. LOCHMAN, H. OTT, *Dogmatik im Dialog.* Schöpfung und Erlösung, Gütersloh, 1976, p. 86.
21. *Op. cit.*, p. 142.

Gn 1 implique que le Créateur oppose un refus à ce qui porte dommage à sa créature. Exprimé en termes de théologie de la Révélation, cela signifie : le Créateur dit oui au bien et non au mal. Ou encore : en Dieu la volonté positive de rédemption est volonté négative à l'endroit du péché qui règne. Les activités de Jésus, sa sollicitude pour les pauvres, la critique qu'il adresse aux riches, ses guérisons, etc., sont un refus créatif opposé à toutes les manifestations de la misère, de l'oppression, de la maladie et du désespoir.

Cette « négation promotrice » joue d'ailleurs un rôle non négligeable dans la pensée philosophique moderne [22]. Elle y apparaît précisément comme la condition de tout progrès humain. Car il faut toujours encore que disparaisse l'état de choses existant pour qu'un espace soit ouvert à la créativité. Toujours il faut dépasser le statu quo, parce que celui-ci, dans ce monde de l'aliénation, est toujours nécessairement déficient. Quiconque accomplit un dépassement doit renier certaines choses et certaines situations ; et produire, c'est dépasser. Ce disant on ne met aucunement en question le passage transcendant à l'eschatologie, mais on déclare que la vie concrète d'ici-bas doit être déjà elle-même un dépassement continuel vers l'objet de la promesse, vers ce qui est encore hors de notre possession. « Une politique dualiste de consolation, partout représentée même sous une étiquette chrétienne : ' Ici-bas les problèmes, là-haut les solutions ' », est à rejeter au nom d'un « christianisme authentiquement axé sur Jésus » et qui « cherche à surmonter les négativités d'ici-bas par l'action d'ici-bas, assurant par là même la crédibilité de son attestation de l'au-delà » [23].

Création et kénose

Une autre notion vient encore préciser celle de la créativité : celle de la kénose, de l'exinanition, de la dépossession de soi. Sous ce concept il faut entendre la doctrine néotestamentaire selon laquelle le Christ s'est dessaisi de sa figure divine en se faisant homme (cf. *Ph 2*, 6-11). Pour Hegel lui-même, Dieu, dans son dévouement en faveur de l'homme, est entré dans la finitude et la limitation. Mais selon les évangiles et contrairement à la pensée de Hegel [24], l'Incarnation n'entraîne pas d'aliénation pour le Christ.

---

22. Concernant l'élaboration théologique de ce thème de la philosophie moderne par Ganoczy, voir *op. cit.*, II, 3 « Schöpfung und Negation », p. 147-162.

23. *Ibid.*, p. 162.

24. Sur l'idée de la kénose chez Hegel, voir G. LUKÁCS, « Die Entäusserung als philosophischer Zentralbegriff der ' Phänomenologie des Geistes ' », dans *Der junge Hegel.* Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, Zürich, 1948, p. 680.

La doctrine du Nouveau Testament sur la désappropriation du Christ affirme bien plutôt que la bonne nouvelle de la kénose vient enrichir les destinataires de ce message sans diminuer chez le donateur la richesse de son être. De cette théologie de la kénose du Christ résulte une vue très importante : le renoncement possède son élan créateur. Oui, précisément en face des problèmes actuels touchant le caractère limité des ressources terrestres et les bornes de la croissance, on pourrait voir comment ont à se comporter les individus et les groupes chrétiens qui adoptent l'éthos de la kénose créatrice. Les chrétiens doivent savoir que la tension entre la limitation des réserves de matières premières et l'appétit illimité de consommation ne saurait être surmontée par un égoïsme confiné dans la dimension quantitative, mais uniquement par une conduite qualitativement déterminée. Le rôle qui revient au christianisme dans la solution de la crise écologique ne tient pas à sa force de stabilisation, mais à sa puissance mobilisatrice. « La grande compétition entre l'espérance marxiste et l'espérance chrétienne répondant au défi marxiste se décidera sur ce point : est-ce la 'foi en soi-même' des athées ou la foi en Dieu des croyants qui est capable de susciter la mobilisation la plus durable de l'humanité en péril [25] ? »

Ainsi l'attitude créative comporte une différenciation ; en ce sens elle implique à la fois un refus et une affirmation qui établissent des valeurs et un ordre. Le monde est création de l'homme aussi, pour autant que ce dernier se sait responsable de l'univers. Le chrétien est tenu de prendre une part effective au combat qu'il faudra livrer pour la survie de l'humanité. Une attitude de neutralité à l'égard des problèmes de survie signifie une « complicité avec les puissances du chaos » — à quoi on doit ajouter qu'il ne s'agit pas de chercher et de trouver ces puissances au dehors, mais en nous-mêmes. Sortir de cette neutralité, cela implique d'une certaine façon une position de refus en ce qui concerne les objectifs en matière d'existence et de consommation. Aux chrétiens, à titre individuel aussi bien que comme communauté, il incombe de professer et de vivre un éthos véritablement créateur. C'est ce que réclament la foi au Créateur, mais aussi la faculté créative de l'homme. L'homme conscient de sa responsabilité à l'égard de la création ne considère pas seulement une partie de la réalité, mais la totalité du réel, cela simplement par le fait de se savoir responsable de la création et parce que cela signifie la responsabilité envers le tout.

25. A. GANOCZY, *op. cit.*, p. 178.

Tâche de la théologie de la création

Pour conclure, jetons encore un regard sur le rapport de la théologie aux autres sciences qui, chacune selon son objet et sa finalité, sont également amenées à envisager l'ensemble du monde et obligées de donner une réponse au problème concernant l'univers en sa totalité. De par la nature même des choses, la réponse de la théologie à ces questions ne revêtira pas le même caractère que celle des différentes sciences. La terminologie employée suffit déjà à le montrer. Sans doute est-ce le même objet que désignent, sous des angles différents, des concepts comme « nature », « monde » et « création ». Néanmoins les choses ou les rapports réels qu'on a en vue quand on parle de nature et de monde relèvent, semble-t-il, d'un champ de notre représentation du réel qui se distingue du champ auquel se rapporte le concept de création. Non pas qu'il n'existe aucune relation entre l'un et l'autre champs ! Cependant, quand notre connaissance s'attache au monde et à la nature, l'intérêt qui l'oriente est éveillé par autre chose que lorsqu'elle s'applique à la création. Monde et nature ressortissent au domaine du profane, la création à celui du religieux. Et précisément, si l'on se réfère au terme théologique de création, on n'a besoin d'aucune démonstration pour saisir l'affinité du religieux avec l'éthique, avec l'ordre du vouloir moral et du devoir, comme avec les impératifs d'action qui s'en dégagent aussi dans le sens d'un changement qui fasse passer de l'état actuel des choses à une situation meilleure. Le discours théologique qui, d'après la Révélation, parle d'un cosmos déchu et d'un cosmos à restaurer dans son intégrité, d'une création ancienne et d'une création nouvelle, illustre déjà à suffisance la teneur de cet énoncé : il n'est pas possible de parler de création de manière areligieuse. Et encore : le discours religieux sur la création est orienté vers la pratique, car il implique (au moins du point de vue d'une religiosité imprégnée par la Bible) des représentations eschatologiques du terme à viser. Introduire ces représentations de la fin dans la pensée de notre temps, déterminée comme elle l'est par les problèmes écologiques, c'est la tâche présente de la théologie de la création [26].

Dans le roman de Goethe, *Les années de voyage de Wilhelm Meister*, on lit : « Si nous prenons les gens comme ils sont, nous les rendons pires ; si nous les traitons comme s'ils étaient ce qu'ils

26. Sur la « nouvelle éthique globale » proposée par le second Rapport du Club de Rome (*Stratégie pour demain*, Paris, Seuil, 1974), cf. R. COSTE, *Progrès scientifique et technologique et foi en Jésus-Christ*, dans *NRT*, 1977, 77-93, spécialement 83-85.

devraient être, nous les amenons là où ils doivent parvenir [27]. » Cette phrase s'applique, avec les adaptations voulues, à la création : si nous la prenons telle qu'elle est, nous la détériorons ; si nous la traitons comme si elle était ce qu'elle doit être — et ce que, d'après la Révélation, elle sera un jour ! —, alors nous la portons là où elle doit arriver. Conduire la création au terme auquel, à la lumière de la théologie chrétienne de la Révélation, nous la voyons destinée, ainsi s'énonce le programme à la réalisation duquel l'homme doté de créativité, l'*homo creator,* est appelé à travailler. Bien entendu, l'activité consistant à « conduire la création à ce terme » ne saurait être conçue — soulignons-le une fois encore — que comme coopération à l'action créatrice et à l'œuvre salvifique de Dieu.

D-8700 Würzburg
Steinbachtal 2 a

Cornelius MAYER, O.S.A.
Augustinus-Institut der Augustiner

27. Livre VII, ch. 4 ; cité par Alf. AUER, *Die Welt - Göttes Schöpfung,* Regensburg, 1975, p. 21.