

LA DOCTRINE DE LA CRÉATION AU FUTUR ANTÉRIEUR

A partir d'une lecture critique des documents préparatoires du COE sur Justice, paix et sauvegarde de la création, Jean ANSALDI s'interroge sur le statut et le contenu de la doctrine de la création. Elle ne peut économiser le détour par l'épistémologie contemporaine. Elle se définit en fonction de la priorité logique de la doctrine du salut, pensée sous la croix.

I. — PRÉLIMINAIRES

1.- Définitions

Le *réel* est la chose telle qu'en soi-même, demeurant toujours dans son opacité, faisant butée falsifiante si besoin mais se refusant à jamais à toute inclusion dans le langage et dans l'image. Proche de la *res* classique ou du noumène kantien, il est posé comme inconnaissable par l'épistémologie contemporaine. Quand ce réel est un sujet centré, tel un Dieu, il peut être rencontré comme Esaïe en sa « vision », évoqué dans le témoignage, provoqué comme le fit Abraham à Morija, invoqué dans la liturgie, révoqué comme dans la haine ou l'athéisme, mais jamais convoqué dans un savoir.

La *réalité* est toujours construite à partir d'un certain nombre de savoirs, allant des analogies magiques les plus primaires aux élaborations scientifiques les plus sophistiquées. La réalité c'est la manière dont nous percevons le réel lorsque, entre lui et nous, nous intercalons un langage, une hypothèse de travail, une méthodologie etc. Nous ne sommes néanmoins pas en plein idéalisme : le réel, bien qu'inconnaissable, fait butée incontournable, au besoin il falsifie ; jamais toutefois il ne se laisse dire univoquement dans un savoir.

Mais la *réalité* c'est aussi la mise en forme du monde à partir des

idéologies, des signifiants-maîtres, des lieux de focalisation du sens ; bref à partir de Dieu ou d'idoles. ¹ Le divers s'y ordonne, s'y hiérarchise, y prend des valeurs différenciées afin que l'homme se repère et chemine dans une diversité qui demeure certes, mais de manière organisée.

2.- Thèse

Une théologie de la création n'entend pas dire un savoir sur l'origine chronologique du RÉEL mais construire une RÉALITÉ afin de rendre le monde habitable pour la foi et d'y inscrire un possible service de Dieu et des hommes. La doctrine de la création est donc toujours seconde, mais non secondaire, par rapport à celle de la sotériologie.

II. — DIFFICULTÉS ET QUESTIONS

Le mouvement est lancé ! Jetant ses ressources dans la balance, le COE nous entraîne inexorablement dans le grand débat sur *Justice, paix et sauvegarde de la création*. Les documents circulent, les groupes d'études sont en place, les théologiens accrédités mobilisés, et déjà s'esquisse la motion finale de 1990. Sous la pression des hommes et des femmes angoissés par les menaces certes sérieuses qui pèsent sur le monde, le débat me semble clos avant d'avoir été ouvert : tout se passe comme si l'on voulait davantage sensibiliser l'opinion chrétienne en vue d'une action dont les contours sont déjà arrêtés, plutôt que de l'inviter à réfléchir et à *inventer une théologie pour notre temps* qui tienne compte des avancées de l'exégèse, de la théologie mais aussi de l'épistémologie générale.

Autrement dit, et une fois de plus hélas, nous sommes appelés à l'éthique avant d'avoir vérifié ensemble nos fondements théologiques.

Trois questions au moins devraient être posées d'entrée :

1.- Les documents disponibles au COE font de la création le troisième terme d'un triple volet comprenant d'abord la justice puis la paix, c-à-d l'éthique. J'avoue ne pas comprendre. La doctrine de la création n'est-elle pas englobante par rapport à toute éthique ? N'implique-t-elle pas d'être constituée comme une *Weltanschauung* à partir de laquelle les comportements ont à être spécifiés ?

2.- En réalité tout s'éclaire pour le lecteur attentif : *le concept de création recouvre en fait ici celui de « nature »* : C.-T. von Weizsäcker

1. Pour ne pas allonger inutilement, je renvoie sur ce point aux deux premiers chapitres de mon article et à la bibliographie associée : « Anthropologie et fécondation *in vitro* : une éthique sous la croix », in *ETR* 1989/1, p. 45-57.

est explicite qui substitue sans cesse une notion à l'autre : « La crise est visible dans trois espaces différents : justice, paix et nature ». Plus loin, sous le chapeau « Création », il écrit encore : « Il n'y a pas de paix entre les peuples sans paix avec la nature »². Cette même assimilation se retrouve à peu près dans tous les documents et le concept de création a déjà reçu cette interprétation dans certains textes synodaux³.

Cette confusion des concepts est étonnante : la « nature » est-elle une donnée fixe et indépendante de la culture humaine, donnée qu'il s'agirait de « sauvegarder » ? La « nature » que nous avons à gérer avec sagesse et sens de l'écologie n'est-elle pas d'abord le fruit de la culture des générations qui nous ont juste précédés, qui ont modelé le paysage, modifié les implantations végétales, trié entre les espèces animales, etc ? Autrement dit, cette « nature » (et non « création ») n'est-elle pas à construire sans cesse dans le respect des équilibres que la science connaît de mieux en mieux, et non à « sauvegarder » ?

Le terme de « création » prend, hélas, dans le contexte le sens de commencement chronologique du réel ; dès lors l'associer à celui de « nature » c'est entrer dans le mythe d'une remontée vers l'innocence première, c'est fantasmer sur un dépôt à conserver, c'est loucher vers un réel qu'il suffirait de nommer, voire d'incanter, pour qu'il fasse signifié univoque dans le langage. *Car il faut ici répéter une évidence première : la « nature » est un concept vide là où advient l'homme ; il n'y a que de la culture dès lors qu'un être doté de langage est constitué comme gérant du monde.*

Certes du réel insiste et persiste sous la culture ; des catastrophes écologiques peuvent survenir, montrant qu'il résiste si la fourchette des possibles est dépassée : la culture est alors falsifiée. Mais même dans ce cas, la « nature » (si tel est le nom que l'on veut donner à ce réel) n'entre pas dans un savoir : il n'est qu'un signifiant sans référent et sans signifié, un mot qui connote le réel mais qui ne le dénote pas et ne permet pas son intégration dans une théologie, fût-elle de la création.

En fait les concepts de « nature » et de « création » n'ont été conjoints que dans des théologies chrétiennes gangrenées par le théisme, ou dans des religiosités païennes. Les théologies évangéliques devraient disjoindre soigneusement ces deux notions et chercher d'autres bases pour une juste attitude écologique qui certes s'impose.

2. Document du COE : *Justice, peace and the integrity of creation, Resource materials* 1.3. Le document anonyme 3.2 est aussi explicite : « Alors que les termes de justice et paix sont familiers, « the integrity of creation » est nouveau. Il inclut certes les questions écologiques et d'environnement, mais il va bien au delà d'elles. Sa pointe centrale vise à obtenir une attitude d'amour envers la nature... » (*Ibid.* p. 1).

3. Cf le texte du Synode protestant suisse, in *Forum*, journal du Programme justice, paix et sauvegarde de la création, n° 2, Mai 1988, p. 2.

3.- Enfin, dans ces textes préparatoires, les trois concepts de justice, paix et création fonctionnent presque toujours *sans référence à la sotériologie*, se donnent comme discutables par tous, sans égards pour la position que chacun prend par rapport à la croix du Christ, lieu où pourtant Dieu et l'homme naissent l'un à l'autre et où ces trois mêmes mots sont gauchis par Paul et Jean pour porter des sens nouveaux insoupçonnables hors de la foi.

En fait la christologie est quasiment absente des documents que j'ai pu consulter ; tout au plus trouve-t-on de-ci de-là des allusions à l'attitude éthique de Jésus vis-à-vis de la culture et de la politique juive et romaine, sans oublier son rituel rapport privilégié aux « pauvres »⁴.

Dans les lignes qui suivent et faute de place, il est impensable de contribuer utilement à l'étude du thème proposé par le COE. Je me contenterai donc d'une démarche propédeutique consistant à introduire une réflexion sur le concept de « création » tel qu'il m'apparaît fonctionner dans les Ecritures et tel qu'il est appelé aujourd'hui à mes yeux par la théologie enracinée dans l'impulsion réformatrice.

III. — CRÉATION ET COMMENCEMENT DU RÉEL

C'est une habitude ancienne et fréquente de la théologie que de travailler dans une séquence diachronique création-chute-rédemption-eschatologie et que de rendre compte de la première comme du commencement chronologique du réel. C'était compréhensible dans un certain type de culture, mais ça ne l'est peut-être plus aujourd'hui !

Une telle analyse, outre qu'elle n'est pas aussi biblique qu'on pourrait le croire en première approximation, me semble difficilement soutenable de nos jours :

1.- Elle conduit à une tension difficile avec la recherche scientifique :

Elle se heurte en effet aux lectures démystifiantes des sciences exactes qui ne laissent pas de vide entre leurs propres éléments articulés dans des séries causales très serrées. La théologie est alors obligée de chercher à loger Dieu dans les trous du savoir et donc à le déménager souvent.⁵

4. Cf K. YOM-BOCK : « L'œuvre de Jésus semble devoir être comprise en termes d'établissement d'une nouvelle alliance dans laquelle Jésus est le véritable ami des pauvres » (*Resource materials* 2.2 p. 6). Les études récentes sur le Jésus lucanien et les pauvres, sur la sociologie des christianismes primitifs et autres travaux exégétiques ne semblent pas intéresser les théologiens du COE. Soyons sérieux : le message central du NT proclame-t-il le salut des pauvres ou celui des pécheurs ?

5. Quand on s'inscrit dans une série création-chute-rédemption, et qu'on prend comme point de départ de sa réflexion les textes de la Genèse, il est très difficile d'éviter un délicat débat au niveau du

Elle se heurte aussi aux critiques des sciences humaines qui ne manquent pas d'y discerner, non sans raisons, la tentation des « retrouvailles » avec les origines pleines et innocentes, pur investissement narcissique du désir de totalité.

Elle se heurte enfin à l'épistémologie contemporaine qui pose l'impossibilité d'un savoir sur le réel, *seule la réalité étant disponible à ce savoir*.⁶

2.- Une telle série séquentielle est dangereuse pour l'éthique ; car posséder le « commencement », c'est être en situation de maîtrise pour décréter le bien et le mal ; ces derniers sont alors inscrits dans la « nature », dans la loi des origines, dans les textes qui en rendent compte etc. Dès lors les valeurs axiologiques déduites ne s'imposent plus seulement à ceux qui vivent de cette réalité, c-à-d qui entrent dans une lecture du réel faite à partir d'une hypothèse, mais à tous car elles sont universelles, accrochées directement au réel. (Éthique « naturelle » pontificale, « ordre des choses », éthique créationnelle etc.)⁷

Il est symptomatique que c'est presque toujours à partir d'un *savoir sur le commencement* que l'Eglise a persécuté les hommes. A mon avis, une analyse fine de ce retour en force d'un primat du créationnel sur le sotériologique montrerait qu'il traduit moins l'angoisse des chrétiens devant les menaces de destruction écologique que leur peur d'être idéologiquement marginalisés : se dotant alors d'un savoir autre « que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié » (le seul que Paul voulait connaître), ils espèrent pouvoir s'offrir ainsi une nouvelle crédibilité aux yeux des hommes, justifier leur existence par leurs performances possibles en matière d'éthique politique, de gestion du réel etc. C'est une manière comme une autre de se justifier par ses œuvres. Ici, face aux nouvelles angoisses humaines, l'Eglise se paie une référence absolue et donc un nouveau pouvoir car enracinés tous deux dans les « commencements ».

Dès lors la solution offerte aux hommes réside dans une éthique reformulée qui économise le choix face au Christ, qui dispense de la conversion avec ses connotations de mort radicale et de résurrection à une nouvelle filialité adoptive. *En voulant éviter sa propre marginalisation, l'Eglise marginalise le kérygme néotestamentaire pour se centrer*

« commencement du réel ». Cf déjà E. BRUNNER : « Si l'Eglise avait toujours fondé sa foi à la création sur Jean 1 et non sur Genèse 1, ce conflit [avec la science] ne se serait jamais produit et l'Eglise n'aurait pas été soupçonnée par les milieux scientifiques de se faire l'avocate d'une doctrine inconciliable avec la science » (« La doctrine chrétienne du Dieu créateur », in *RHPR* 1954/4, p. 328).

6. Cette épistémologie est certes bien plus modeste qu'à l'âge positiviste. T.-F. TORRANCE, se basant sur une large bibliographie anglo-saxonne, a bien noté les nouvelles chances qu'elle offrait à la théologie pour peu que celle-ci ne se réfugie pas dans des propos infalsifiables ou dans un positivisme de l'histoire ou de la révélation. Cf « Les croyances fondamentales et la révolution scientifique », *RHPR* 1981/1, p. 43ss.

7. Faut-il rappeler que l'hypothèse épistémologique, la norme matérielle mise en œuvre par la théologie réformatrice, est la réconciliation réalisée en Christ et offerte *sola fide* ?

autour d'une éthique créationnelle, comme si l'Apôtre n'avait pas montré l'échec de cette voie : si le monde pouvait être sauvé par l'éthique, pourquoi le Christ ? Un prophète compétent et dynamique n'aurait-il pas suffi ?⁸

3.- Une telle compréhension de la création est dangereuse pour la théologie toute entière :

Elle contribue à construire une anthropologie qui pose un homme se soutenant de lui-même hors de ses relations fondatrices : ainsi l'anthropologie de l'*imago Dei* qui « sait » ce qu'est l'homme hors de la foi, celle-ci n'apportant plus alors qu'un *superadditum*, mais rien de constitutif.⁹

Au niveau exégétique, on ne peut être qu'étonné par le destin théologique de cette *imago Dei* : thème marginal dans les Ecritures, alors même que l'anthropologie y est quasiment toujours construite à partir des instances sotériologiques devant qui l'homme se tient : *coram Deo* ou *incurvatus in se*. Pourtant cette démarche est explicable : en se situant à un niveau général, l'Eglise se donne un savoir universel sur l'homme et donc se constitue comme un pouvoir à côté d'autres pouvoirs.¹⁰

Elle offre les moyens de définir Dieu hors de la croix du Christ, mais aussi hors de l'alliance avec Israël qui en est la figure. *Ce Dieu n'est plus alors ni scandale ni folie* mais il ressemble étrangement à l'idole théiste qui traverse toutes les cultures, que ce soit pour être niée ou confessée. Descartes décrit bien ce Dieu dont *il a besoin* pour faire fonctionner son système : « Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie,

8. Un texte de D.T. NILES, toujours pris dans *Resource materials*, me semble caractéristique : « La seconde étape [du programme œcuménique en cours] est plus difficile mais néanmoins aussi importante que la première. Il s'agit d'articuler une vision alternative de la société et du monde dans laquelle seraient affirmés la dignité de l'homme et ses droits, dans laquelle les guerres et les menaces de guerre n'existeraient plus et où l'on aimerait la création de Dieu » (document 1.5 p. 3). Soit ; mais cette instauration du Royaume de Dieu (à l'image de la prophétie d'Esaië) peut-elle s'accomplir par l'éthique en économisant aux hommes la conversion au Christ ? Ne sommes-nous pas en face d'un véritable salut par les œuvres qui prend à contre-pied toute la prédication paulinienne et johannique ?

9. On peut ici relever la sagesse de Luther qui se refusait à expliquer l'*imago Dei* en dehors de sa réalisation en Christ : « Lorsqu'il est question de cette image, nous parlons de ce que nous ne connaissons pas. Non seulement nous n'en n'avons pas fait l'expérience, mais nous ne cessons d'expérimenter le contraire, nous n'entendons ici qu'une parole privée de sens ». Luther souhaitait alors que l'on parte de la pleine réalisation de cette image en Christ pour comprendre. Cf « Commentaire à la Genèse », *Œuvres XVII*, p. 73. Sur une critique des anthropologies de l'*imago Dei*, cf aussi mon ouvrage *Ethique et sanctification, Morales politiques et sainteté chrétienne*, Genève 1983, Labor et Fides, p. 69ss.

10. Sur l'anthropologie du *Coram Deo*, cf P. BUEHLER : « La doctrine des deux justices d'après Luther. Réflexions dogmatiques sur la justification et la justice d'après Luther », in *Justice en dialogue* (ouvr. coll.), Genève 1982, Labor et Fides, p. 4-41. Cf aussi J. ANSALDI-P. PELISSERO : « Le *De homine* de Martin Luther, Traduction et commentaire », *ETR*, 1982/4, p. 473ss. Cette critique ne vise pas que le thomisme mais aussi les efforts pour construire l'anthropologie chrétienne à partir de la création et non de la sotériologie, tels qu'ils sont produits p. ex. par J. MOLTMANN : *L'homme, essai d'anthropologie chrétienne*, Paris 1974, Cerf ; mais aussi W. PANNENBERG : *Anthropology in theological perspective*, Edimbourg 1985, Clark.

éternelle, immobile, indépendante, toute-puissante, et par laquelle toutes les autres choses qui sont... ont été créées et produites ». ¹¹ Ce Dieu, abordé hors de la croix et de la *fides Christi*, devient alors source d'explications faciles car postulé derrière chaque mouvement du réel physique, biologique, éthique, psychologique, politique etc.

On connaît le refus de Luther : « On ne saurait parler dans les mêmes termes de la volonté de Dieu qui est prêchée, révélée, offerte à notre adoration, et la volonté de Dieu qui n'est ni prêchée, ni révélée, ni offerte à notre adoration. Dans la mesure où Dieu se cache et ne veut pas être connu de nous, *il ne nous concerne pas...* Laissons donc Dieu dans sa majesté et son essence car nous n'avons rien à faire avec ce Dieu caché et lui-même ne l'a pas voulu. Mais dans la mesure où il s'est incarné et révélé à nous par sa Parole, nous avons à nous occuper de lui. *Car c'est là que réside sa parure et sa gloire...* » ¹²

4.- Pourtant, lorsqu'elle est mal équilibrée, l'attitude inverse caractérisant une théologie de la croix, poussée à l'extrême et associée à une pensée uniquement sotériologique, n'est pas sans risques non plus, courant en particulier celui de réduire la foi à un pointillisme de type existentiel qui ne s'inscrirait pas dans l'histoire d'une généalogie, comme si le croyant n'était pas précédé ; mais aussi dans l'espace d'un monde, comme si le croyant était un pur point sans épaisseur et sans relations autres qu'à son Dieu. A mon avis, Bultmann n'a pas totalement évité cette tentation.

Or, à quelque moment que Dieu rencontre un homme et le fonde en un être nouveau, cet homme vit dans un « monde » qui constitue déjà une réalité, c-à-d un « monde » structuré par des savoirs divers et, en particulier, des savoirs « religieux » c-à-d idolâtres. Parce que l'action implique d'organiser le réel en une réalité maniable, sauf à vivre dans un chaos psychotique, il faut que, depuis toujours, du « dieu » fonctionne, organise, sépare, ordonne, hiérarchise etc. La foi nous surprend toujours dans une théologie idolâtre de la création, je veux dire dans une organisation du monde autour de signifiants-maîtres. Une théologie de la croix ne peut donc économiser une doctrine de la création ; celle-ci s'impose pour construire une autre réalité, une autre cohérence pour l'action. ¹³

11. R. DESCARTES : *Méditations*, Paris 1965, Union générale d'éditions, p. 165.

12. « Serf-arbitre », *Œuvres V*, p. 110. C'est moi qui souligne. Un tel texte devrait nous rendre prudents quand nous posons la création comme commencement du réel.

13. On n'aura aucun mal à relever tout ce que je dois à P. Gisel (distinction du commencement et de l'origine, le fait que le « commencement » que présente la Genèse est déjà un résultat, etc) ; on distinguera aussi les nuances qui me séparent de lui. Cf P. GISEL : *La création*, Genève 1980, Labor et Fides.

IV. — SURVOL BIBLIQUE

Il n'est pas question de reprendre ici le travail exégétique accompli ailleurs par des spécialistes, mais simplement de relever quelques points utiles pour la suite de la réflexion.

1.- Dans l'état actuel de la recherche, il faut maintenir que *l'expérience constitutive d'Israël est d'ordre sotériologique*. C'est à partir de la Sortie d'Égypte que se sont largement triés et modifiés les mythes pouvant rendre compte de la création et que s'est fixé le vocabulaire.¹⁴ Sans aller aussi loin que von Rad, Westermann le confirme encore.¹⁵ Ceci n'implique d'ailleurs aucune affirmation historique quant aux réels des événements et aux groupes tribaux qui ont été concernés par l'aventure égyptienne. Il s'agit de rendre compte, non de l'histoire, *mais de la manière dont ce peuple s'est compris à travers son langage et sa clôture du canon*. Il faut maintenir ce point de vue contre certaines tendances exégétiques récentes qui postulent une plus ou moins grande marginalisation du Yahviste et de l'auteur sacerdotal. Sans contester cette lecture, il demeure que la *norma normans* de la théologie n'est pas l'histoire vécue par Israël et l'Église primitive et reconstituée par l'exégèse, mais les Écritures. Là encore, nous ne nous mesurons pas au réel mais à ce qui fait coupure car pacte symbolique.

Pourtant, il est impensable d'imaginer ce peuple un moment dépourvu de représentations quant aux « commencements ». En effet, agir, se comporter et s'orienter dans un monde supposent la constitution d'une réalité. *Or celle-ci n'est jamais neutre* : passer du chaos que sont les réels à une réalité implique de structurer le monde à partir d'un lieu, d'une valeur fonctionnant comme signifiant-maître, c-à-d comme « dieu » ou plutôt idée, idéologie, idole etc. (On trouve des traces, réduites peut-être à des restes stylistiques, d'une conception très ancienne de la création comme issue d'un combat de Dieu contre des monstres aquatiques.)

2.- Israël ne pouvait conserver indéfiniment ces vieilles représentations de la réalité sans être déchiré entre le Dieu fonctionnant dans la sotériologie et celui à l'œuvre dans la mise en forme du réel. Pour inscrire une action liée à son expérience de foi, une nouvelle écriture s'avérait nécessaire, car servir un Dieu spécifique ayant des exigences

14. Des textes comme Ps 77/17 ss et Es 51/9 ss sont les témoins de ce glissement.

15. C. WESTERMANN : *Théologie de l'Ancien Testament*, Genève 1985, Labor et Fides, p. 104.

spécifiques suppose la constitution d'une *Weltanschauung* spécifique. C'est pourquoi, tardivement mais effectivement, la construction d'une réalité et donc d'une théologie de la création s'est imposée, surtout après la déportation.

Il est toutefois faux de croire qu'Israël pouvait recommencer à zéro quant à sa théologie de la création : d'une part il était précédé, et un langage nouveau n'est jamais que nouvelle écriture interprétative de l'ancien ; d'autre part la réalité n'est pas pur délire ou pure rêverie : *elle n'est opérante qu'à subir sans falsification la butée du réel*. Enfin cette même réalité doit composer avec d'autres, d'origine scientifique p. ex. ; et il est symptomatique que les récits bibliques de création contiennent largement des textes de nature étiologique, forme d'un type de savoir particulier à une époque culturellement située.

3.- Ainsi, construire une nouvelle théologie de la création est *un acte de prise de possession du monde au nom du Dieu du salut*, pour y inscrire une pratique fidèle ; *mais cet acte contient une dimension polémique indépassable* : une réalité s'oppose à une autre réalité parce que le Dieu de la foi s'oppose aux idoles. Une théologie de la création renouvelle le geste adamique « nommant » les choses du monde ;¹⁶ toutefois, en l'espèce, les choses étant toujours déjà nommées, il s'agit inévitablement d'une *re-nomination polémique* afin que la réalité qui s'en dégage reflète la gloire de Dieu.¹⁷

4.- Ordonnant le monde pour l'agir de la foi, *la théologie de la création est renvoyée aux commencements pour dire en fait l'origine, c-à-d la vérité de chaque regard sur le monde*. Mais, aussi, et dans le même mouvement de mise en ordre, *elle est renvoyée vers la finalité* : la nomination du monde au nom de Dieu inclut certes la mémoire mais aussi l'anticipation : « Les philosophes en effet plongent leur regard sur l'état présent des choses au point de n'observer que leurs quiddités et leurs qualités, mais l'apôtre détourne nos yeux de la considération des choses présentes, de leurs essences et de leurs accidents, et dirige notre vue sur elles en fonction de ce qu'elles seront ». ¹⁸ Une théologie de la création ouvrant sur une pratique écologique, p. ex., ne peut faire abstraction de « l'attente de la création » soulignée en Rm 8.

5.- Est-il besoin de dire que le NT ne fait qu'accentuer cette dynamique vétérotestamentaire : le noyau central de la prédication n'est autre que la croix et la résurrection du Christ. Paul ne fonde l'éthique ni sur la loi ni d'ailleurs sur la création, à l'exception de ce

16. Gn 2/19ss.

17. On a souvent souligné, et avec juste raison, que cette nomination, qui chasse les idoles de leur lieu de maîtrise, désacralise le monde et l'ouvre à une activité « profane ».

18. M. LUTHER : « Commentaire aux Romains », *Œuvres* XII, p 130.

malheureux passage de 1 Co 11/8-9 : l'agir du chrétien est pour lui impulsé par le baptême (puisque vous êtes morts, mourez), par la Cène (on ne peut communier au Christ et aux démons), par la communion ecclésiale (les forts et les faibles), par l'eschatologie (le temps est court) etc.

Néanmoins cet agir nouvellement fondé implique tôt ou tard un « nouveau monde », une autre hiérarchisation des données, une *Weltanschauung* structurée à partir du nouveau centre de gravité. Sans déchirures graves, les disciples ne pouvaient longtemps vivre la nouveauté de l'évangile dans les vieilles outres de la cosmologie juive ou grecque. C'est pourquoi, de manière seconde et tardive certes, mais néanmoins inévitable, une nouvelle doctrine de la création se met en place autour de la christologie. *Toutefois, le mouvement ne va pas du Logos éternel au Christ incarné et crucifié mais, à l'inverse, de la sotériologie à la création.*¹⁹

V. — UNE THÉOLOGIE DE LA CRÉATION

Laissant ici les textes d'Israël et du NT, je me contenterai d'indiquer quelques pistes de réflexions possibles :

1.- Une science constitue toujours une *réalité* où le *réel* vient faire butée sans jamais se donner dans le langage ; ce réel peut dire « non » en falsifiant un savoir sans pourtant se donner à connaître dans sa réité. ²⁰ La théologie relève d'un genre identique : contrairement à la foi qui est *a-rencontre* de son réel mais *a-rencontre* donnant une *certitude*, elle est un *savoir*, toujours partiel, toujours à partir d'une hypothèse de travail et d'une méthodologie désignée, toujours soumise à falsification. ²¹

19. Malgré G. SIEGWALT qui écrit, commentant Kierkegaard : « ... Il faut la [la contemporanéité] fonder dans le Logos créateur. C'est parce que ce dernier est contemporain de tout moment de l'histoire... que le Logos incarné — qui est le même Logos — l'est aussi. Si on ne fonde pas le Logos incarné dans le Logos créateur, on ne peut en rendre compte. L'affirmation de la contemporanéité de Jésus devient alors l'expression d'un saut, celui de la foi qui, pour Kierkegaard, est un saut dans le vide, dans l'absurde, alors que pour le NT il est un saut en celui qui, rédempteur, est déjà le créateur ». Et l'a. continue en disant sa volonté de se fonder sur le Logos johannique. — D'abord je ne crois pas que la démarche de Siegwalt soit johannique, l'évangéliste disant en espèce : Le Logos c'est Jésus ; ensuite ce saut dans le vide de la foi et aussi dans l'absurde, c'est bien ce que fait Paul en 1 Co 2 ; enfin faut-il rappeler que le Logos créateur est tardif dans le NT, non qu'il soit sans valeur pour cela, mais que cette démarche indique le vecteur de la réflexion : ce n'est qu'à partir d'une approche de plus en plus fine de la sotériologie que l'on arrive à la création et non l'inverse. (Cf *Dogmatique pour une catholicité évangélique*, I, Paris 1987, Cerf, p. 83.)

20. Sur l'épistémologie contemporaine, outre les fameux théorèmes de Gödel, cf B. D'ESPAGNAT : *Une incertaine réalité*, Paris 1965, Gauthier-Villars ; I. PRIGOGINE : *La nouvelle alliance, métamorphose de la science*, Paris 1979, Gallimard ; J. HAMBURGER : *La raison et la passion, Réflexions sur les limites de la connaissance*, Paris 1984, Seuil ; K. POPPER : *La logique de la découverte scientifique*, Paris 1973, Payot ; K. POPPER : *La quête inachevée*, Paris 1981, Calmann-Lévy, etc.

21. Le terme de « a-rencontre », emprunté à J. Lacan, veut attester que la rencontre de Dieu ne capture jamais celui-ci : pour Esaïe, Dieu s'est donné dans un mouvement de retrait qui laisse le trône

Elle ne peut donc pas construire son dire sur la création comme un savoir sur le commencement du réel. Certes il est impensable que ce réel n'ait pas eu de commencement sous une forme ou sous une autre, impensable aussi que Dieu n'en soit pas l'auteur comme le maître d'œuvre de son évolution. (Quand on mesure l'indice de probabilité quasi nul que les scientifiques nous donnent pour que le monde arrive en l'état où il est aujourd'hui, on peut légitimement se dire que l'hypothèse « Dieu » obéit mieux au principe d'économie qui doit gouverner toute théorie.) *Mais cela ne constitue en rien une proposition théologique qui fasse sens puisqu'elle ne concerne que le Deus nudus en son opus alienum. Or un tel domaine est hors du champ de la théologie systématique qui n'est compétente que pour l'opus proprium Dei, pour la face de finitude que Dieu tourne vers les hommes en son Christ ; si elle s'aventurait ailleurs, elle ne pourrait qu'y spéculer à partir du théisme dont on a assez dit qu'il est la matrice de l'idole et dont Freud a montré qu'il est toujours construit à la contre-image de l'homme, c-à-d à l'image de son rêve narcissique de plénitude.* ²²

Une théologie de la création me paraît donc devoir se construire *de manière seconde* par rapport à une théologie de la rédemption, ce terme de « seconde » ayant ici un sens logique et non chronologique ; je veux dire qu'il s'agit d'une hiérarchie dans un système synchronique et non d'une place dans une séquence diachronique. Sur ce point je ne peux qu'être en accord avec Jüngel : « Herméneutiquement, cela signifie que nous ne commentons pas la parole de la croix à partir des affirmations bibliques visant Dieu le créateur et concernant son être impérissable, mais qu'à l'inverse nous apprenons à comprendre qui est le Dieu créateur à partir des affirmations bibliques visant le crucifié... Une théologie du crucifié ne fait certes pas abstraction de la création — bien au contraire elle fonde un *juste* discours théologique sur le Dieu créateur ; mais ce discours n'est pas à élaborer à partir d'une théologie de la création ». ²³

Autrement dit, la théologie de la création appartient à l'ordre de la sanctification, et non à celui de la justification : dans la foi, j'assume le monde en vue d'y inscrire une pratique spécifique d'ordre politique,

vide (interdit de la représentation) et le langage impuissant (interdit de la nomination). Dieu appelle et s'appelle mais ne s'épèle pas.

22. Cf M. LUTHER : « Regarde ce que saint Jean redit sans cesse dans la totalité de son Evangile : on doit renoncer à toutes ces cogitations belles et élevées par lesquelles ta raison et les philosophes cherchent Dieu dans sa majesté, hors du Christ... Si tu veux atteindre Dieu et comprendre ce qu'il est, ce qu'il fait, ce qu'il pense, ne le cherche que là où il est caché... uniquement dans le sein de la Vierge ou sur la croix ou dans la Parole où Christ se manifeste » (*Sur Jean*, WA 28, 135). Ce même Luther écrira, en commentant le livre de la Genèse : « C'est en se détournant des formes où Dieu s'enveloppe en son incarnation et en recherchant Dieu dans sa réalité nue que les hommes font le premier pas sur le chemin de l'erreur », in *Œuvres XVII*, p. 302. Cf mon débat sur ce point avec Moltmann et Jüngel dans « La trinité de Dieu, Dialogue avec J.-L. Marion », *ETR* 1987/1, p. 81ss.

23. E. JUENDEL : *Dieu mystère du monde*, I, Paris 1983, Cerf, p. 340.

écologique, industrielle etc. Pour cela, il faut que ce qui est chaos se sépare, se hiérarchise, s'ordonne, se structure ; que ce qui en soi est fait brut livre des significations. *Il importe donc que la foi construise une réalité à partir du réel certes, mais aussi à partir d'une hypothèse de travail et d'une méthodologie associée, la justificatio impii sola fide.* ²⁴

2.- Toutefois, en écrivant ces dernières lignes, j'ai simplifié outrageusement pour poser la thèse ; en fait il faut complexifier : la foi ne se trouve jamais devant le réel chaotique qu'elle aurait à reprendre dans des significations nouvelles, mais devant un réel d'abord qui résiste, ensuite qui a déjà été nommé par les prédécesseurs dans la foi, enfin qui est déjà pris dans divers jeux de significations et inscrit dans des *Weltanschauungen* païennes :

D'abord le réel résiste : une théologie de la création n'est possible que si elle n'est pas falsifiée par la butée du réel, que si elle se construit avec une économie de moyens et que si elle s'avère féconde pour y inscrire une pratique opérationnelle effective ; bref, si elle répond aux exigences épistémologiques communes.

Ensuite elle se trouve prise dans une généalogie théologique qui a nommé le monde en fonction de son propre environnement scientifique, culturel, technique etc. Elle doit donc s'inscrire dans cette généalogie de manière reconnaissante et critique : c'est à partir d'un héritage en partie reçu en partie rejeté que nous devons construire une théologie de la création pour aujourd'hui. ²⁵

Enfin elle se heurte à des idolâtries de la création : on ne peut ordonner le réel qu'autour de signifiants-maîtres, ai-je dit. Il faut donc toujours du « dieu » pour le faire. *C'est dire qu'une théologie de la création contient toujours une dimension polémique* : posant au cœur de ce « monde » le Dieu de Jésus-Christ, elle entre inévitablement en conflit avec les autres dieux qui, déjà, organisent l'univers.

Ainsi, et pour prendre un exemple, on pourrait étudier la mise en place d'une doctrine de la création par les Pères des premiers siècles chrétiens. Pourquoi ont-ils été conduits à formuler la *creatio ex nihilo* dont les fondements bibliques sont quasiment nuls ? C'est qu'ils faisaient face à des *Weltanschauungen* grecques qui, dans leurs diversités, s'unissaient dans la confession de l'écoulement éternel du temps, de la

24. C'est bien ainsi que semblent avoir procédé tant Israël que les premières communautés chrétiennes. Ainsi les réels « astres » sont-ils désinscrits du champ du divin pour dire le calendrier de la célébration ; ainsi les réels « animaux » sont-ils insérés dans des réalités où ils se trient en fonction de leur habilitation à servir ou non aux sacrifices culturels etc.

25. Les modifications nécessaires viennent largement du fait que l'on se trouve pris dans d'autres réalités scientifiques ouvrant sur d'autres pratiques possibles. Une théologie de la création dont l'ambition est de permettre l'agir spécifiquement chrétien ne peut pas ne pas tenir compte des opérationnalités nouvelles ouvertes par d'autres champs du savoir.

génération (production du Même) et du caractère péjoratif de la matérialité. Dans ce contexte, l'obéissance chrétienne devenait problématique à la longue ; d'où l'affirmation de la temporalité, de la différence et de la bonté de l'origine. Par là, *et de manière polémique*, se mettait en place un « monde » où la fidélité chrétienne pouvait s'inscrire, du moins partiellement et pour un temps. ²⁶

VI. — CONCLUSION

Une théologie de la création, logiquement postérieure à celle de la justification, n'entend donc pas dire le commencement du réel mais *l'origine des significations pour que le monde soit habitable pour la foi et par la foi, pour que le monde puisse devenir, par la sanctification chrétienne, le théâtre de la gloire de Dieu.* ²⁷

Autrement dit, une théologie de la création regarde en avant plus qu'en arrière, encore qu'elle ne soit pas constructible sans rapport généalogique avec celles qui l'ont précédée.

Elle ne peut servir de support à aucune nostalgie, à aucun ressourcement autour de la mythique innocence des commencements ; elle ne peut pas non plus rêver à la construction du Royaume en faisant de l'éthique qu'elle promeut un moyen de court-circuiter la sotériologie enracinée dans la *fides Christi* ; ²⁸ enfin elle ne peut pas non plus conforter un prétendu savoir des chrétiens sur les réels tels qu'ils seraient sortis des mains de Dieu et par suite conduire à une éthique incontestable. L'Eglise ne dispose pas du secret sur le réel pas plus que sur les valeurs qu'il convient de mettre en œuvre dans le *hic et nunc* de l'histoire. ²⁹

La doctrine de la création se dit au futur antérieur car, sur la base de son histoire, la théologie dégage une « réalité » pour que la foi puisse s'extérioriser, sortir en avant d'elle-même dans un amour opérationnel toujours situé culturellement. La doctrine de la création donne un champ de cohérence à la foi et permet donc un comportement unifié.

Mais qui dit « foi » dit primat de la relation au Christ, dit *antériorité logique — sinon chronologique — de la sotériologie.* Du même coup,

26. Je suis ici totalement redevable à l'excellent chapitre que P. GISEL a consacré à ce thème in *La création*, p. 113ss.

27. En n'oubliant pas que la *gloire de Dieu* n'est plus liée à une puissance comme manifestant l'être de Dieu mais à la croix comme révélant la véritable identité de celui-ci.

28. La doctrine de la création est toujours relative, *theologia viatorum* ; elle invite à une éthique chrétienne faite de balbutiements, de gestes significatifs mais toujours ambigus qui ne prétendent pas sauver le monde mais tout au plus le servir dans des gestes risqués et non garantis quant à leur vérité profonde. Nous sommes évidemment loin de cette théologie de la gloire (comme aurait dit Luther) que se propose le programme du COE.

29. L'Eglise ne dispose pas du secret sur le réel car, pleinement inscrite dans la finitude, elle n'échappe pas à sa conséquence épistémologique : *non est adequatio rei, intellectus et verbi.*

une *Weltanschauung* chrétienne n'a que peu de chances d'être intelligible pour celui qui ne vit pas dans la même communion avec le Dieu manifesté en Christ. Pour lui, le monde s'organise autour d'autres significations, d'autres priorités, d'autres valeurs et, disons le mot, d'autres idoles. Il s'ensuit que l'éthique chrétienne induite ne peut se superposer à celles des autres hommes que si l'Eglise accepte de se rabattre sur un humanisme moyen et peu prophétique, c-à-d si elle cesse d'être l'Eglise pour devenir un groupe de pression parmi d'autres : *à quoi sert d'habiller de mots pieux une éthique que les hommes sont capables de trouver tout seuls ?*

Autrement dit, une théologie de la création est davantage à usage interne qu'externe car ce que l'Eglise se doit de proclamer en priorité, comme en témoigne la pratique paulinienne, mais aussi les discours des Actes, c'est le cœur même de l'évangile manifesté dans la croix et la résurrection du Christ. Toutefois, *de manière propédeutique* et pour que les hommes soient attentifs à son message sotériologique, il importe qu'une théologie de la création adéquate permette aux chrétiens d'inscrire une pratique éthique, politique, écologique etc ordonnée, cohérente, opérationnelle et adaptée. La fécondité d'une doctrine de la création ne sauve pas le monde mais « aplanit les chemins du Seigneur » et facilite l'écoute de la proclamation de l'évangile par qui seul le monde sera sauvé.

Jean ANSALDI

P.-S. : La démarche théologique de mes 3 derniers art. ci-dessus (Trinité, Fécondation, Création) pourrait se matérialiser dans la confession de foi suivante :

Le Christ Sauveur et Seigneur nous réconcilie avec le Père par la foi seule ; **II** nous libère de la malédiction de la loi et de toute culpabilité.

Par l'annonce de l'Évangile, le don du baptême et la célébration de la sainte cène, **II** nous rassemble en Eglise sous l'autorité des Ecritures illuminées par le Saint-Esprit.

II nous associe à son statut filial et à son œuvre de libération et de vie en vue de la louange et de la prière, du témoignage et du service des hommes. Par là, **II** nous permet de collaborer avec lui pour faire du monde une création de Dieu, dans l'attente de la nouveauté du Royaume.

Gloire soit au Père, gloire au Fils, gloire au Saint-Esprit, un seul Dieu éternellement béni. ³⁰

30. Libre adaptation de la confession de foi de la Communauté des Sœurs Protestantes de Valleraugue.