

Stanisław WARZESZAK

THÉOLOGIE DE LA CRÉATION ET CRÉATIVITÉ HUMAINE EN TECHNOLOGIE MODERNE

Contenu: 1. Liberté créatrice de l'homme et l'acte créateur de Dieu: a. Liberté créatrice de l'homme dans la théologie de la création; b. Dieu comme horizon d'accomplissement de la liberté créatrice de l'homme. 2. Notion théologique de la nature et de l'activité créatrice de l'homme: a. Vision de la nature dans la théologie de la création; b. Sens théologique de l'exercice du pouvoir humain à l'égard de la nature. 3. Approche théologique sur la notion du sens de la création: a. Fondation du sens de la création dans la théologie biblique; b. Dimension christologique du sens de la création.

Le théologien, interpellé aujourd'hui par la créativité de l'homme qui s'exprime surtout dans le domaine de la science et de la technique, est amené à réfléchir en premier sur les prémisses philosophiques du progrès contemporain pour les confronter ensuite à la conception chrétienne de la liberté créatrice, de la nature et du sens. Suffit-il aujourd'hui d'accepter la vision anthropocentrique du monde, d'accentuer la liberté créatrice de l'homme, de revendiquer l'indépendance de la nature par rapport au Dieu créateur pour la mettre à la disposition entière de l'homme, et finalement de donner un sens à la vie et à l'histoire du monde par la seule projection de l'image idéalisée de soi-même et du monde objectif, pour que la créativité de l'homme soit valorisée et effective? La créativité de l'homme doit-elle rester toujours en conflit et en état de concurrence par rapport à l'acte créateur de Dieu, sont-ils vraiment exclusifs l'un de l'autre? L'idée du Dieu créateur et celle de l'homme créateur peuvent-elles coexister comme une créativité de partenaires co-créateurs? Y a-t-il des limitations de la liberté créatrice de l'homme qui résulteraient de la théologie de la création et de l'acte créateur de Dieu? Ces questions interpellent le théologien et l'obligent à repenser les concepts théologiques élaborés par la tradition pour leur donner une formulation qui réponde aux exigences différentes d'aujourd'hui¹.

En plus, la théologie chrétienne de l'époque moderne se trouve sous l'impact provoqué par deux sortes de reproches qui lui sont adressés. D'une part c'est la philosophie moderne qui met en question la vision judéo-chrétienne de la création et la conception théocentrique du monde. Elle le fait au nom de l'autonomie créatrice de l'homme par rapport à la nature et à son propre destin. Ainsi a été accentué l'anthropocentrisme qui avait assuré à l'homme la liberté de la créativité, le rôle primordial du sujet dans le monde objectif, et le pouvoir sur la détermination de l'histoire du monde et de son

¹ Cf. P. de LOCHT, Créativité et responsabilité humaine, *Lumière et Vie* 37(1988), nr 187, 5s.

destin. D'autre part la pensée chrétienne est accusée d'être cause de la crise écologique, qui serait provoquée par une conception biblique de l'homme appelé à exercer son pouvoir du *dominium terrae*². Dès lors, la théologie pourra être accusée dans le prolongement de ce dernier reproche, de causer la crise scientifico-technique, et surtout dans le domaine de la biologie. Ces deux reproches, de gravité importante et apparemment contradictoires, soulèvent devant la théologie la tâche urgente de repenser les énoncés bibliques sur la création, et de vérifier les interprétations de certaines vérités théologiques aisément utilisées jusqu'à nos jours.

Pour répondre à ces objections, nous allons chercher une réponse théologique sur la créativité humaine qui a été si radicalement posée par la pensée moderne, et dont la praxis en perspective technologique nous intéresse particulièrement. Le théologien est obligé de faire une nouvelle herméneutique de la conception biblique de la création, et de la confronter aux données du progrès scientifico-technique. Conformément à la méthode herméneutique, qui prend en compte la précompréhension de problèmes et de l'expérience vécue avec laquelle un sujet tente de comprendre quelque chose, il convient de noter les présupposés rationnels de la pensée moderne et l'expérience de l'homme d'aujourd'hui, qu'il a faite par son activité créatrice dans le monde, comme la base de nouvelles réinterprétations des récits bibliques et des vérités théologiques sur la création. Pour saisir la signification théologique de la créativité de l'homme nous proposons une démarche à travers l'analyse de la boucle liberté-nature-sens. Ces trois catégories représentent l'aspect le plus important dans la question de la créativité humaine et de l'acte créateur de Dieu. Elles restent en relation réciproque et constituent une totalité à partir de laquelle les conditions de la créativité de l'homme moderne peuvent trouver l'éclairage recherché.

1. Liberté créatrice de l'homme et l'acte créateur de Dieu

Dans la notion moderne de la créativité et de la création se pose le problème de la compréhension et des relations réciproques entre la liberté, la nature et le sens. La créativité humaine à l'époque moderne rencontra depuis le siècle des Lumières (*Aufklärung*) une nouvelle orientation par le fait d'une évolution de l'idée de la création. Au moment où la pensée moderne réalisa un tournant vers le sujet elle changea en même temps la vision de la création et souleva la crise de la conception théocentrique de la création. La réflexion de la philosophie et des sciences de la nature met désormais l'accent sur la libération du sujet à l'égard des anciens schémas d'intégration, de façon à le situer au centre d'un nouvel ordre du monde. Dans ce nouveau schéma, l'homme devient le centre du monde en tant qu'être conscient de soi-même et situant en soi sa propre référence. L'homme capable de connaissance de soi et à partir de la position active de soi entre en relations multiples avec le monde, en relation créatrice modifiant essentiellement son rapport au cosmos, conçu dès lors comme nature au sens physique, et non plus métaphysique. Par conséquent se trouve modifié aussi le rapport de l'homme, sujet autoconscient, à son histoire: c'est lui qui prend la responsabilité du

² Cf. J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création: Traité écologique de la création*, (Cogitatio Fidei 146), Paris: Cerf 1988, 36.

déroulement du processus historique du monde. C'est ainsi que les relations du sujet humain prennent une forme tout à fait nouvelle par rapport à la société, à la réalité de l'Eglise et de Dieu. L'homme qui se place désormais au centre du monde regarde la création et le Dieu créateur dans la perspective anthropocentrique et non plus théocentrique³.

Pour répondre de manière corrélative aux problèmes soulevés par la philosophie moderne en ce qui concerne la liberté créatrice de l'homme, il faudra avoir recours à l'idée originelle de la foi biblique au Dieu créateur. A la base de cette idée se trouve la conviction que Dieu, étant Créateur du monde et de l'histoire, est en même temps libérateur infiniment libre en son essence et capable d'assurer le déploiement et l'achèvement de la liberté humaine. Ensuite il est à remarquer que l'homme est appelé par Dieu à prendre sa part dans le processus de sa libération et de sa création. De même l'homme ne se créera et ne subsistera que s'il s'engage dans les passages obligés de la liberté⁴. Dans cet esprit, nous allons réfléchir d'abord sur les énoncés bibliques, puis envisager quelques approches théologiques contemporaines de la liberté créatrice désireuses d'instaurer un dialogue avec l'idée moderne de la créativité.

a. Liberté créatrice de l'homme dans la théologie de la création

La question de la liberté ou de la libération est strictement liée, dans la Bible, à l'idée de la création. L'événement historique de la libération du peuple d'Israël de la captivité babylonienne et le souvenir de la sortie d'Egypte font référence à l'acte créateur de Dieu et à sa puissance créatrice. Dans l'événement de la création comme dans celui de la libération était présente la même puissance de Dieu, vainqueur des forces hostiles à la liberté, et de plus les transformant en forces au service de la liberté. L'histoire de la rébellion contre Dieu et le fait du péché, n'ont en rien changé la volonté divine de sauver l'homme et de le garder dans la liberté. En principe l'idée de la création est toujours liée à la liberté et au salut de l'homme. La perspective sotériologique détermine pratiquement l'idée de la création et la soumet à l'histoire de la liberté: la création du monde est étroitement liée à la marche vers la liberté. Le processus créateur est analogue, ou même identique au processus libérateur⁵. Chez le prophète Isaïe on remarque la quasi coïncidence des deux œuvres, celle de la création initiale et celle de la constitution du peuple d'Israël à l'issue de sa libération: la création de l'homme est vue dans la perspective de la naissance du peuple d'Israël (Is 51,9s). Cette idée atteint son point culminant dans la formule: «Le Seigneur, ton Rédempteur et ton Créateur» (Cf. Is 44,24).

³ Cf. K.-H. KLEBER, Die Verantwortung des Christen in der Welt, *Universitas* 40(1985), nr 8, 883-885; J.-B. METZ, *Zur Theologie der Welt*, Mainz, 1973, 132-146.

⁴ Cf. A. GANOCZY, *Homme créateur, Dieu créateur*, trad. A. Liefoghe, (Cogitatio Fidei 98), Paris: Cerf 1979, 118; M.M. DOMERGUE, *La création et le Créateur*, (Supplément à Vie Chrétienne 295), Paris: Vie Chrétienne, 1986, 14-21.

⁵ Cf. G. VON RAD, *Théologie de l'Ancien Testament: Théologie des traditions historiques d'Israël*, (Nouvelle Série Théologique 12), trad. E. de Peyer, Genève: Labor et Fides, 1971³, t. I, 124s.; M. DOMERGUE, *op. cit.*, 20.

Dans le monde biblique l'objet de la foi représentait une puissance libératrice extraordinaire et même révolutionnaire. La révélation du nom de Yahvé: «Je suis celui qui est» (Ex 3,14) annonce en effet une promesse faite aux hommes en situation d'esclavage et désespérée, promesse que Dieu sera pour le peuple, et que sa fidélité lui est acquise⁶. Le moment de la révélation du nom de Dieu est le premier acte du processus de l'exode, et donc de la libération du peuple d'Israël. Le Dieu de Moïse représente l'Esprit de l'Exode - pour rejoindre l'expression de E. Bloch et dans sa colère contre l'oppression s'exprime la volonté de libération; Il devient pour le peuple l'objet de la foi qui mène vers la liberté. De même le Christ se révèle comme Emmanuel (Dieu avec nous) et son rôle dès le début de son activité messianique se définit par le nom de Libérateur (Cf. Lc 4,18). La théologie paulinienne présente le Christ comme Celui qui nous a libérés pour la liberté (Ga 5,1), qui est devenu, d'après l'expression de J.-B. Metz, «le lieu où est libérée la liberté humaine»⁷. Le Christ est entré dans la réalité historique comme le vrai signe de la présence libératrice de Yahvé et en Lui chacun peut s'élancer vers la liberté lorsqu'il accepte Sa Personne et la vérité qui rend libre (Cf. Jn 8,32).

La foi néotestamentaire a relié également la puissance libératrice du Christ à la théologie de la création. C'est parce que les premiers disciples du Christ croyaient à l'universalité de son action de Rédempteur qu'ils ont reconnu en Lui le principe créateur: «Par qui tout existe et par qui nous sommes» (1Cor 8,6), en Lui, par Lui et pour Lui tout a été créé (Cf. Col 1,15-20; Jn 1,3). Le pouvoir créateur du Christ exprime en même temps sa puissance libératrice sur le monde entier, il y a une unité étroite entre la fonction du Créateur et celle du Rédempteur de l'univers. Comme le Christ est cause du salut du monde et de l'humanité, de la même manière il est aussi cause de leur création. L'idée de la création permet ainsi de dégager l'idée de la liberté, et cette dernière se fonde sur la première. Cette liaison représente un élément important pour la conception chrétienne du monde et de l'activité créatrice de l'homme. L'idée du salut et de la libération n'est donc pas écartée de la réalité du monde matériel, ceux-ci passent à travers la mondanité réelle du monde et à travers l'existence réelle de l'homme. Dans la perspective du salut l'homme est appelé à un effort de pensée et d'agir dans le monde pour atteindre une pleine liberté en voie de libération continue⁸.

L'unité de la Création et de la Rédemption manifeste la puissance de Dieu, sa volonté créatrice et libératrice, et en même temps les conditions de la liberté de l'homme. L'image biblique de Dieu révèle sa souveraineté et son autonomie absolue. Dieu est un être personnel, hors des lois de la nécessité et disposant parfaitement de lui-même. Sa puissance libre s'exprime dans les actes créateurs qui constituent des actes uniques, tout-puissants, sans aucune analogie avec la créativité humaine. L'acte créateur au sens du verbe hébreu *bārā'* n'est attribué qu'à Dieu, car il s'agit ici d'un acte de création sans aucun modèle, de création d'existence absolument nouvelle ou radicalement renouvelée. Le verbe *bārā'* exprime uniquement l'acte de Dieu auquel l'homme ne peut

⁶ Cf. G. VON RAD, *op. cit.*, 161.

⁷ J.-B. METZ, Liberté, in: H. FRIES (éd.), *Encyclopédie de la foi*, Paris: Cerf, 1967, t. II, 470.

⁸ Cf. G. VON RAD, *op. cit.*, 124s.

participer. Si l'homme peut partager avec Dieu des actions, il ne le fait jamais au sens exprimé par le terme *bārā'*. L'action de l'homme peut rejoindre l'action de Dieu, mais la créativité humaine n'est pas du même ordre que l'acte de création au sens propre⁹.

L'acte créateur de Dieu a été réalisé en liberté absolue et sans aucune peine, comme le montre spécialement le document sacerdotal de la Genèse, d'après lequel Dieu créa le monde simplement par la parole. Le Dieu biblique est libre d'une quelconque nécessité extérieure ou intérieure de créer, comme le voulait Hegel dans sa conception dialectique de l'esprit. La création par la parole indique la liberté intérieure et la décision souveraine du Créateur ainsi que l'autonomie de ses créatures qui sont entièrement autres par la volonté de Dieu. «La conviction qui domine dans les récits est que les actions de *bārā'* et les actions de parole sont inspirées par l'amour pour chaque créature, en particulier pour la créature humaine, qu'elles s'accomplissent par la volonté de faire apparaître l'autre, le non-divin, et de lui permettre aussi de se réaliser lui-même»¹⁰ Le Dieu judéo-chrétien n'est pas seulement libre 'de' une quelconque contrainte dans son acte de création, Il est aussi libre 'pour' l'autre, 'pour' la création. Au sens biblique Dieu sort de Lui-même, Il s'aliène pour ainsi dire, Il agit de manière allocentrique, et non pas par l'amour de soi, comme disait la scolastique. Sa liberté est une puissance de libération, de don de la liberté, et sa gloire, c'est la vie et le bonheur des créatures: «La gloire de Dieu c'est l'homme vivant», pour reprendre la conviction de St Irénée de Lyon.¹¹

A la lumière de la création et de la liberté du Créateur ainsi conçues, la position de l'homme dans le monde prend un caractère profane et démythologisé; la liberté de l'homme est également respectée par Dieu. Dieu assure à l'homme l'autonomie et la capacité de choix de partenaire, pour qu'il puisse créer une communauté réelle à partir de son choix libre. Dans le document yahviste, le Créateur présente à l'homme différentes espèces d'animaux pour qu'il puisse choisir parmi eux une aide, et leur donner un nom (Gn 2,18-20). Mais c'est finalement dans la femme, créée par Dieu ensuite, que l'homme découvre l'aide appropriée, et en toute liberté (Gn 2,23)¹² Par le fait que l'homme a la possibilité d'attribuer des noms aux animaux et de choisir son partenaire, le Yahviste veut dire que l'homme est aussi capable de disposer de lui-même, de prendre le pouvoir sur le monde animal, et de déterminer ses relations avec l'autre et la nature. L'acte créateur de Dieu semble être orienté vers l'homme et lui assurer la liberté créatrice au milieu du monde. Dans la Genèse l'homme est appelé en premier lieu à cultiver la terre pour son compte personnel. D'après Westermann, l'homme est créé pour établir la culture sur la terre, et non pour le culte des dieux¹³ L'homme apparaît

⁹ Cf. A. GANOCZY, *op. cit.*, 123.

¹⁰ *Ibid.*, 124.

Adversus haereses, IV,20,7, (Sources chrétiennes 100, 2), trad. A. Rousseau, Paris: Cerf 1965, 694.

¹² Cf. C. WESTERMANN, *Schöpfung*, (Themen der Theologie 12), Stuttgart-Berlin 1971, 120s; R. KOCH, *Grâce et liberté humaine: Réflexion théologique sur Genèse I-XI*, (Remise en cause), trad. A. Liefoghe, Paris: Desclée 1967, 66s.

¹³ Cf. *op. cit.*, 74.

donc comme un être voulu par Dieu comme homme et femme, étant essentiellement libre et travaillant. Le destin de l'espèce humaine se définit par l'ordre de travail, non pas au sens de punition, mais de vocation à l'action, à cultiver et à entretenir la terre. Le travail et la créativité humaine appartiennent à l'essence même de l'homme, ils constituent un facteur d'humanisation de l'homme, de son autoréalisation. Le récit sacerdotal de la création de l'homme à l'image et ressemblance de Dieu indique également une position et des données exceptionnelles de l'homme. Il n'est pas créé comme les autres créatures, par la parole - un ordre souverain, mais par une décision de la profondeur du cœur de Dieu¹⁴. Dans la Gn 1,26, Dieu crée l'homme après une réflexion délibérée, ou bien après la consultation d'un conseil des mystérieux Elohim, exprimant la même idée de création d'un être supérieur aux autres créatures. Ainsi l'homme créé par Dieu représente une dignité incomparable avec d'autres créatures, dont nous allons parler ultérieurement mais aussi une puissance créatrice et une liberté d'action qui en un certain sens déterminé devraient ressembler à celles du Dieu créateur.

La vocation de l'homme à l'expression libre de l'activité par rapport au monde et en faveur de son progrès personnel, se place dans la responsabilité concrète posée par une commission divine, appelée dans la théologie mandat de création. Cette responsabilité est précisée par les commandements et les interdictions de Dieu, de manière que l'homme, comme mandataire du Créateur, puisse répondre en toute liberté à la tâche de co-créateur du monde. Pourtant l'homme, étant libre, est capable de franchir les limites voulues par Dieu et prévues comme une éventuelle protection. Comme le montrent bien les auteurs bibliques, l'homme ne voudra pas respecter ces limites, et pourtant il restera toujours libre dans ses décisions, même lorsqu'elles s'opposent à Dieu, à la nature, au prochain et à lui-même. L'homme est appelé à découvrir le chemin de son développement authentique et du salut dans le service envers Dieu, envers l'humanité et la nature. Il est appelé à la collaboration avec Dieu en toute liberté, mais il peut refuser cette collaboration et transformer sa propre action en forme de destruction du monde et de lui-même. Le Yahviste montre bien les conséquences du refus de l'ordre établi par Dieu pour une collaboration au niveau de la création et du salut, lorsque le péché commence à se répandre dans le domaine du savoir et de l'habileté technique, pour terminer par la violence (cf. Gn 3-11). Le péché ne prive pas cependant de la liberté de décision et d'action; l'homme égaré est toujours appelé au bonheur et à la collaboration avec Dieu dans la liberté de co-création¹⁵.

A partir de cette analyse biblique nous pouvons tirer quelques conclusions qui jettent une lumière sur la question de la liberté créatrice de l'homme. Par le fait que la création et la libération sont intimement liées, et que l'idée de la libération précède même l'idée de la création (influence du vécu historique d'Israël sur la formulation de l'idée de la création), il devient évident que l'acte créateur vise le processus libérateur. Dans la connexion Exode-Genèse, la création est un acte d'alliance dans lequel Dieu et l'homme sont parties prenantes. L'homme n'est laissé passif ni dans la libération ni dans la création, sa liberté et son engagement, de quelque manière, sont toujours impli-

¹⁴ Cf. G. VON RAD, *op. cit.*, 131.

¹⁵ Cf. KOCH, *op. cit.*, 91-97; A. GANOCZY, *op. cit.*, 119s.

qués. De même que la constitution du peuple d'Israël s'est effectuée à l'issue de la libération et sur la base de la loi, ainsi l'acte de création du monde et de l'homme suppose une loi présente déjà dans la Parole créatrice et dans l'alliance avec l'homme. La création implique une loi, d'ailleurs symbolique, qui pose des obligations par rapport à la liberté humaine (cf. Gn 2,16-17). Et, comme la libération d'Israël réalisée progressivement dans l'histoire, la création prend également un caractère progressif. L'homme et les créatures ne sont pas encore achevées au départ de la création, ils doivent s'accomplir dans l'histoire à partir du germe initial et à travers un devenir¹⁶. Là, il parle de la création à l'image et ressemblance de Dieu (Gn 1,26) par référence au commentaire de Jésus: «Au commencement, les créa homme et femme. C'est pour cela que l'homme quittera, s'attachera /.../ et dans les deux ne seront plus qu'une seule chair». Les verbes utilisés au futur indiquent un achèvement à travers un devenir de tout ce qui était donné au début. C'est l'histoire qui est à la base de l'accomplissement de la création, de la même manière que le développement du Royaume de Dieu est comparé par Jésus à un germe destiné à croître (cf. Mt 13,31-33). Cette perspective historique d'accomplissement de la création fait évidemment appel à la liberté créatrice de l'homme.

b. Dieu comme horizon d'accomplissement de la liberté créatrice de l'homme

La théologie contemporaine s'intéresse particulièrement à l'accomplissement de l'homme par son autoréalisation. La pensée moderne concentrée fortement sur cette idée, a suscité la réflexion théologique sur l'activité autocréatrice de l'homme au plan de l'idée de la création. Du moment où on accepte la vision créationniste du monde, il faut évidemment accepter une dépendance totale de l'homme à l'égard de son Créateur. La création est donc une relation de dépendance continue dans laquelle l'homme se reconnaît comme celui qui a reçu l'existence et qui existe au présent grâce à Dieu. L'homme reste alors toujours en relation avec le Dieu présent qui le fait être à tout moment. Cette dépendance implique également la liberté de l'homme et son autocréation. Mais la création ayant son origine en Dieu ne passe que par l'homme, par sa liberté et son acquiescement. Par le fait que le surgissement de l'homme à l'être est permanent (c'est maintenant que je suis créé), il est nécessaire que le don de la vie rencontre la volonté libre et une réponse personnelle au Créateur. Cela s'effectue par les choix libres de l'homme à chaque instant, qui ouvrent son devenir vers la liberté créatrice de Dieu. L'être de l'homme dans sa plénitude appartient à l'avenir: «Ce que nous serons n'a pas encore été manifesté» (1Jn 3,2), et c'est l'homme, par ses choix, qui fait que Dieu crée continuellement en lui un être nouveau et plus homme. Dieu crée l'homme sans cesse et en tout, mais en quelque sorte par l'intermédiaire de la liberté humaine. La création de l'homme se réalise lorsque celui-ci se laisse créer et qu'il s'engage dans la création, qu'il y acquiesce dans la vie la plus concrète, dans la confiance accrue à Dieu et dans un plus-aimer permanent¹⁷. Le processus de création met en relief la liberté humaine et introduit une distinction radicale entre l'homme et Dieu, la distinction entre deux libertés qui peuvent s'opposer ou chercher un accord dans

¹⁶ Cf. M. DOMERGUE, *op. cit.*, 20s.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, 22-26.

l'amour. L'homme créé à l'image de Dieu reçoit une liberté qui est capable de prendre en main le déroulement de l'existence humaine et de son destin, de manière qu'il n'est plus un destin déterminé uniquement par Dieu, mais qu'il est l'œuvre des libertés divine et humaine. Ces deux libertés fonctionnent l'une à l'intérieur de l'autre, sans concurrence ni division des rôles, comme tout venant de Dieu, et tout de l'homme. La liberté créatrice de l'homme est ainsi bien protégée et reste signe de la toute-puissance et de la liberté de Dieu; ce qu'exprime bien Domergue: «Nous ne sommes ni programmés, ni téléguidés; nous sommes fondés, et ce que Dieu fonde, c'est notre liberté. Liberté d'être, donc de participer à l'être quel est»¹⁸

Dans la réflexion théologique contemporaine, on insiste beaucoup sur la compréhension de la liberté créatrice de l'homme à partir de ce qu'elle est dans la relation avec Dieu. A notre époque, c'est surtout K. Rahner qui tente d'élaborer une vision chrétienne de la liberté dans le cadre de son anthropologie transcendentale, conformément à la révélation et à la tradition de la liberté créatrice issue de la philosophie moderne. De ce point de vue, son propos paraît être particulièrement intéressant pour nous, d'autant plus qu'il aborde la question de la liberté dans le contexte de l'autocréation et de la manipulation de l'homme par l'homme au sein du progrès biologique et médical.

K. Rahner, appuyé sur des présupposés philosophiques, tente de dégager l'idée que l'homme transcende toute la réalité matérielle et ne trouve son achèvement que dans l'infini, donc en Dieu. Mais c'est à partir de la révélation que K. Rahner saisit théologiquement l'essence de l'homme; là se dévoile la vérité de l'homme comme être transcendant, disposant du libre arbitre et de la capacité d'autodétermination de tout son avenir pour l'éternité. Dieu se manifeste toujours comme libérateur de l'homme à travers l'histoire de la révélation, et particulièrement en Jésus-Christ. Dans la personne du Christ se manifeste clairement le rapport de la liberté divine à la liberté humaine; dans la liberté du Fils de Dieu on voit quelle liberté le Créateur a voulu donner à l'homme. La liberté du Christ, comme celle de l'homme, est respectée par la liberté divine. Dieu a voulu offrir à l'homme la liberté grâce à laquelle il puisse répondre librement par amour à l'amour de Dieu. La réponse d'amour de l'homme, comme celle du Christ, n'a jamais fait perdre la liberté humaine, mais au contraire la fortifie et lui apporte sa réalisation à l'intérieur de la liberté infinie de Dieu¹⁹ C'est pour cela que l'homme est appelé en toute liberté à s'ouvrir à l'amour de Dieu (et du prochain) et ensuite à répondre au don de son amour.

Tant du point de vue philosophique que théologique, Dieu se manifeste comme la liberté de la liberté humaine, car, faute de l'infini de Dieu, la liberté de l'homme devrait s'enfermer dans les limites du fini. Dieu représente donc l'horizon infini des choix humains qui tentent sans cesse de dépasser les limites du temps, de l'espace et de l'individu. Cet horizon de la liberté humaine n'est pas compris uniquement au sens de l'infini du but, qui est Dieu lui-même, mais aussi comme la référence de tout choix humain et de la réponse, positive ou négative, donnée à Dieu. De la qualité de la réponse

¹⁸ *Ibid.*, 26

¹⁹ Cf. S. GRABSKA, *Karla Rahnera teologia wolności* [Théologie de la liberté d'après Karl Rahner], *Więź* 28(1985), nr 7-9, 43-45.

et du choix de l'homme effectués en effet toujours face à Dieu, va dépendre la liberté ou l'asservissement de chaque individu. Dans ce contexte, K. Rahner définit la liberté comme «possibilité de prendre position par soi-même et d'une manière responsable, à travers le fini, en face de Dieu même. La liberté n'est ainsi possible que comme passage d'une ouverture de possibilités infinies à la détermination d'une réalisation finie, dans laquelle et à travers laquelle la destinée infinie de l'homme est personnellement gagnée ou perdue. Elle n'est donc possible que là où est donnée une ouverture transcendente sur le Dieu infini, donc dans la personne spirituelle. La liberté est l'accomplissement de la personne par elle-même, au contact du fini en face du Dieu infini»²⁰

Cette notion de la liberté humaine permet de voir l'homme comme un sujet agissant et responsable, ouvert au dialogue avec Dieu et capable d'accepter (ou de refuser) la Rédemption et la sanctification par la grâce divine. L'homme reste devant Dieu un être libre au sens le plus radical, il est capable de disposer de lui-même, de se déterminer vis-à-vis de l'éternité, de son salut ou de son malheur absolu. L'être humain est remis et imposé à la liberté, il doit s'engager dans un état définitif de façon irréversible. Tout ce qu'il aura fait de lui-même au long de sa vie le constituera pour l'éternité. La liberté humaine est donc par excellence créatrice, elle est destinée à la création de l'homme dans son état définitif. L'homme est initialement considéré comme un être inachevé, et radicalement ouvert; sa liberté n'est pas essentiellement fixée, elle est plutôt une habilitation à la liberté, qui permet à l'homme de s'engager librement dans l'achèvement de son essence, de son état définitif²¹.

En outre la liberté humaine reste toujours une liberté finie et conditionnée préalablement par des facteurs internes ou externes, ainsi que par une loi de caractère ontologique et éthique. Donc, d'après Rahner, cette liberté n'est pas créatrice au sens absolu, elle est en effet une liberté de réponse positive ou négative donnée à un appel de la loi d'origine ontologique et éthique, qui légitime de façon définitive une limitation de la liberté créatrice. Les conditions préalables de la liberté finie sont elles-mêmes finies, et limitent également l'exercice de la liberté, ou bien plutôt le champ de la liberté. La limitation légitime du champ de la liberté vient du fait qu'il est variable et fini, et qu'il y a là également pour une personne la requête de la liberté d'une autre personne. Dans ce contexte la liberté créatrice est radicalement limitée et déterminée par le caractère essentiel de l'homme comme créature contingente. L'homme étant créature ne peut dans sa connaissance et dans sa liberté se considérer comme étant à l'origine absolue de toute réalité. Il doit plutôt reconnaître sa vérité humaine et sa liberté créée «il doit se rendre maître d'une réalité pour lui inéluctablement plurielle, dans l'unique espace de son activité libre»²² L'homme est obligé de prendre au sérieux ses limites, ses médiocrités apparemment non créatrices, son inachèvement, son avenir fréquemment obscur, parfois le non-sens de son action et la lenteur du cours des choses, car c'est dans

²⁰ K. RAHNER, Dignité et liberté de l'homme, in: *Ecrits théologiques*, trad. R. Givord, Paris: Desclée de Brouwer, 1966, t. V, 179s.

Cf. K. RAHNER, La manipulation de l'homme par l'homme: Réflexion théologique, in: *Ecrits théologiques: Problèmes moraux et sciences humaines*, vol. 12, trad. H. Rochais, Paris: Desclée-Mame, 1970, 134s.

²² *Ibid.*, 188.

cette attitude que s'exprime véritablement l'authenticité de la condition humaine. Autrement, si l'homme voulait dépasser ses limites au nom de la liberté créatrice absolue, il devrait s'arroger la place de Dieu, et finalement il risquerait de manquer son avenir authentique. Du point de vue théologique, il y a alors deux conséquences à tirer pour la liberté créatrice de l'homme: (i) que l'homme se crée véritablement comme être moral et connaissant, étant situé devant Dieu, mais aussi comme être terrestre, corporel et historique, donc remis aux limites d'un être fini; (ii) que l'homme détient une liberté qui lui confère le pouvoir de produire des actions contraires à son essence, et donc contradictoires par rapport à lui-même. La créativité humaine est aussi soumise à la norme selon laquelle l'homme n'a pas le droit de tout faire de ce qu'il peut faire²³

2. Notion théologique de la nature et de l'activité créatrice de l'homme

Dans la perspective de la créativité humaine, il nous faut repenser le problème de la relation entre l'homme et la nature. La crise écologique que nous avons déjà mentionnée a mis en question le mode du rapport humain vis-à-vis de la nature et impose au théologien le besoin d'une nouvelle réflexion sur la création, à partir de l'expérience d'aujourd'hui. D'après Moltmann, la crise actuelle du monde moderne n'est pas causée uniquement par les technologies d'exploitation de la nature, ni par les sciences physiques, mais plutôt par l'aspiration des hommes à la puissance et à la surpuissance²⁴. La civilisation moderne a cherché une justification du pouvoir sur la nature, et c'est la foi biblique en la création qui aurait donné l'argument légitimant la toute-puissance de l'homme. C'est pour justifier religieusement son propre pouvoir et son aspiration illimitée à la puissance, que l'homme a cherché dans le commandement du *dominium terrae* son appel à la toute-puissance, à devenir semblable à Dieu le Tout-puissant. Pourtant, ni l'exégèse du récit sur la création, ni la vision chrétienne de l'homme et du monde, non plus que l'expérience d'aujourd'hui du rapport de l'homme à la créature, ne nous permettent de considérer le pouvoir humain comme illimité et sans restrictions²⁵. Essayons de repenser cette question à travers la vision biblique de la création et du rapport créateur de l'homme au monde.

a. Vision de la nature dans la théologie de la création

La théologie chrétienne a une nouvelle tâche imposée par l'état actuel des sciences de la nature. Comme l'a montré Moltmann dans son traité écologique, la tâche de la théologie d'aujourd'hui est tout à fait originale et d'importance majeure pour affronter la crise moderne: «Après que les sciences de la nature ont montré comment il faut comprendre la création comme nature, la théologie doit montrer comment il faut comprendre la nature comme création»²⁶. Jusqu'à maintenant, les sciences de la nature ont

²³ K. RAHNER, *La manipulation de l'homme par l'homme*, *op. cit.*, 140.

²⁴ *Op. cit.*, 35.

²⁵ Cf. R. COSTE, *Paix, justice, gérance de la création*, Paris: Nouvelle Cité, 1989, 79-102.

²⁶ *Ibid.*, 58.

montré le caractère objectif de la création. La théologie de même veut concevoir la nature de manière objective, en tant que création de Dieu; elle ne l'envisage ni comme divine ni comme démoniaque, mais comme un monde objectif et autonome. Le document sacerdotal présente la création du monde comme une différenciation créatrice, qui donne existence aux étoiles, aux plantes, aux animaux et à l'homme comme à des êtres libres, détenant une existence non divine, propre à leur espèce. Les créatures sont destinées à une existence autonome, qui ne provient pas d'une émanation de la divinité, mais de l'action créatrice de Dieu, de la déchaotisation de l'univers. Ainsi Dieu a libéré la nature pour une totalité bien structurée et fermement installée, pour lui assurer finalement un caractère de dignité profane. L'image du Créateur qui arrache un ordre au chaos pour permettre d'exister aux créatures en liberté, selon leur propre loi mondaine, représente une vision qui peut être bien appropriée à l'histoire et à l'action de l'homme dans le monde²⁷

La nature n'est pas non plus nécessaire, ne détient pas d'existence absolue, elle a été créée par Dieu et donc elle est contingente, ainsi que tout ce qui se passe en elle. Au sens biblique, le Créateur donne l'existence à la nature par la parole: *Il dit et cela existe*, et en même temps il prend ses distances par rapport à elle. Il n'y a pas de lien de consanguinité entre le Créateur et la créature. Dieu n'engendre pas la nature, mais il la crée comme œuvre de sa liberté souveraine et par la volonté instauratrice de différences. Comme le dit Ganoczy, «les créatures sont d'abord ses cré-actions (*Geschöpfe*), /.../ elles sont des destinataires de son action organisatrice et de ses commandements tout empreints de bienveillance»²⁸ Pourtant Dieu est transcendant par rapport à la nature, il la laisse à son autonomie profane, à son existence contingente. S'il y a rapprochement entre Dieu et les créatures dans la Rédemption de l'homme et du monde, cela se réalise par une élection divine, par une filiation adoptive qui n'a jamais été nécessaire et qui aurait pu ne pas advenir²⁹

Le concept de la création ne tient pas seulement à la réalité objective, mais il envisage aussi la subjectivité humaine et l'esprit humain fini. La nature reste en relation étroite avec l'homme, et même s'ils sont séparés, ils constituent une communauté créationnelle. Ils sont tous les deux créés par l'acte de bienveillance divine. L'homme en lui-même est un signe expressif de cette relation étroite entre le monde de la matière et l'ordre spirituel, lorsque l'individu humain est présenté par le Yahviste comme façonné à partir de la terre et animé par le souffle de Dieu. Cette manière de constituer la communauté créationnelle est encore mieux exprimée par la création de la femme à partir du corps de l'homme: «C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme, et ils deviennent une seule chair» (Gn 2,25). La communauté créationnelle représente l'unité des créatures; pourtant chaque individu garde son autonomie, chacun selon son espèce (Gn 1,21). De même, il y a une distinction de l'ordre

²⁷ Cf. A. GANOCZY, *op. cit.*, 159; P. GISEL, *La création: Essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu*, (Lieux Théologiques 2), Genève: Labor et Fides, 1987², 65-75.

²⁸ A. GANOCZY, *Théologie de la nature*, trad. J. Doré, Ch. Flamant, Paris: Désclée, 1988, 42.

²⁹ Cf. L. SCHEFFCZYK, *Einführung in die Schöpfungslehre*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987³, 52s.

matériel et spirituel, de l'ordre subjectif et objectif, qui gardent toujours leur caractère propre, tout en étant contingents et jamais absolus³⁰

La notion de création comprend également une approche importante pour le concept de la réalité, qui est devenue objet de connaissance et de domination de l'homme. La foi chrétienne au Dieu créateur confesse que la création du ciel et de la terre est en effet la création du réel visible et invisible.

L'homme est capable de connaître et de saisir scientifiquement le seul aspect visible de la création, qui constitue une partie limitée du réel. Pourtant, la création ne peut être suffisamment connue dans la seule nature visible. Du point de vue théologique, la connaissance plénière de la création doit envisager les aspects visibles de la nature, ainsi que ses aspects invisibles. Dans ce sens, Moltmann s'exprime à juste titre: «Comprendre la nature comme création divine, signifie par conséquent situer dans un contexte plus vaste le secteur partiel de la réalité connue avec le secteur non encore connu, mais foncièrement connaissable, et ainsi le considérer comme relatif, comme n'existant pas par lui-même, mais renvoyant au-delà de lui-même»³¹ Dans la perspective théologique, il est nécessaire d'intégrer la connaissance de la réalité terrestre dans la croyance au monde invisible, comme deux versants de la création divine qui sont inséparables et existant l'un pour l'autre. Si l'on envisage bien cette donnée de la théologie de la création, il sera plus facile de surmonter la tension qui existe entre l'homme et la nature, entre l'esprit et la matière, car ils font tous deux référence à l'invisible, et ont par là même, une perspective eschatologique.

La conception biblique de la nature jette une lumière sur la compréhension de la nature dans cette perspective eschatologique. L'image de pureté originelle de la création présentée par le jardin de l'Eden (Gn 2,8-25) et le jugement originel du Créateur: cela était très bon (Gn 1,31), ne peut plus être conforme à l'état actuel de la nature, car celle-ci est soumise à l'esclavage du péché. Cette image de l'état actuel du monde nous est présentée avec force par St Paul quand il parle de l'attente angoissée et de la nostalgie de la création qui est soumise au néant contre son gré: «Si elle fut assujettie à la vanité - non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise -, c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu» (Rm 8,20-21). La création marquée par le pouvoir du périssable, par la souffrance et le processus permanent de destruction, aspire dans son ouverture angoissée et tendue, à la libération vers le royaume de la gloire. La nature comme création soumise à l'esclavage espère la liberté, un autre avenir, elle espère participer à l'histoire du salut comme elle participe à la chute de l'homme. Dans ce sens l'homme, qui est en relation avec la nature conçue comme création, est destiné à souffrir avec elle et à espérer pour elle³²

La nature a souvent été ressentie par l'homme comme celle qui porte le mal au monde, qui menace l'existence humaine, qui est finalement responsable de la chute originelle. D'après Ganoczy, la nature, qui est originellement bonne, peut effectivement

³⁰ Cf. J. MOLTSMANN, *op. cit.*, 59; A. GANOCZY, *op. cit.*, 43.

³¹ *Ibid.*

³² Cf. J.-M. AUBERT, Justice - paix - création, *Le Supplément* 1989, nr 169, 107.

pousser au mal ce qu'il y a d'indéterminé dans l'esprit humain, elle représente un bien attirant le désir de l'homme à tel point que pour lui il devient difficile d'intégrer ce bien dans la confiance faite à Dieu; finalement, il capitule devant l'épreuve à laquelle il est soumis. Même si la nature représente une tentation pour l'homme, comme le suggèrent expressément les symboles bibliques de l'arbre de la connaissance du bien et du mal (Gn 2,9) et du serpent, le plus rusé dans le libre jardin de l'Eden (Gn 3,1), elle doit être toujours considérée en elle-même comme créature bonne³³. Ce n'est pas la nature par elle-même mais c'est l'homme qui produit le mal moral, c'est la liberté humaine qui se laisse tenter par le bien de la créature, et se permet de dépasser la mesure imposée par ses limites d'être contingent et non tout-puissant. Ce mal moral se retourne aussi contre la nature et l'homme portera désormais en lui-même une certaine hostilité contre elle. La nature participe de la chute de l'homme (Rm 8,20), elle est objet de malédiction et moyen de punition pour le péché (Gn 3,17-18; 6,5-24). Dans l'expérience de l'homme biblique les maladies et la mort sont associées au péché: «Non, la misère ne sourd pas de terre, la peine ne germe pas du sol. C'est l'homme qui engendre la peine...» (Jb 5, 6-7), et il faut attendre l'histoire de Job - homme juste, pourtant soumis à la souffrance, qui dément cette logique du mal, pour voir remise en cause cette vue traditionnelle³⁴.

L'homme se révolte contre le mal, il essaie de combattre le mal dans la nature pour son propre compte. Il sera souvent agressif envers la nature dans son combat pour la vie, dans sa défense contre les catastrophes naturelles. La nature expose l'homme à l'effroi cosmique et le menace par la souffrance et la mort. Pourtant la nature elle-même n'en est pas responsable, c'est son ordre et ses propres perturbations qui sont en cause dans la menace envers l'homme, ce sont les forces de destruction inscrites dans le monde et son histoire, qui produisent le mal et entraînent la souffrance, la désintégration de l'existence humaine et la mort. La nature est profondément fragile dans son équilibre, mais ce n'est pas une raison pour lui déclarer la guerre, pour la détruire ou l'asservir complètement³⁵. A la lumière de la théologie de la création, la nature ne devrait pas être conçue comme mère dévoreuse demandant à être maîtrisée, mais comme mère nourricière et comme partenaire dans la perspective du salut du monde. La nature est essentiellement bonne, et comme telle demande à être intégrée dans l'environnement de l'existence humaine. Elle ne se présente pas comme objet isolé, comme objet à connaître et à maîtriser, mais comme environnement intégrant des objets. Ainsi devient-elle la maison d'habitation de l'homme, où il n'y a plus de place pour la séparation radicale entre la position subjectiviste de l'homme et la réalité objective de la nature. Il y a plutôt participation réciproque à l'existence dans laquelle chacun rend

³³ C'est par erreur que le serpent de l'Eden comme animal était considéré dans certaines traditions théologiques comme le diable, en effet le serpent doit être aussi considéré comme une créature bonne; cf. A. GANOCZY, *op. cit.*, 49.

³⁴ Pour l'homme juste le mal dans le monde est un démenti de la sainteté de Dieu, de sa bonté et enfin de sa justice, donc il est contraire à la notion fondamentale du Dieu créateur, du Dieu d'Alliance. Le mal physique reste toujours un mystère, un scandale, mais l'expérience de Job est positive: sans apprendre le secret du mal et sans compromission avec lui, il apprend la disponibilité totale à Dieu; cf. M. NEUSCH, *Le mal*, (Parcours: la bibliothèque de formation chrétienne), Paris: Centurion, 1990, 15-22.

³⁵ Cf. A. GANOCZY, *op. cit.*, 31.

service pour sa part en vue de réaliser le destin commun du retour au Créateur. La tâche principale de la théologie de la création, c'est de montrer que la nature porte valeur de création divine, et qu'il faut la respecter en tant que telle³⁶

b. Notion théologique de l'exercice du pouvoir humain à l'égard de la nature

Revenons encore une fois au reproche fait à la théologie de la création d'être à l'origine de la crise écologique par le fait que le monde moderne a été influencé par la culture judéo-chrétienne, en tirant prétexte à une domination sans limites sur la nature. La critique moderne de la tradition judéo-chrétienne indique que c'est le commandement biblique: «Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la» (Gn 1,28) qui est à la base spirituelle de la crise de tout le système vital du monde moderne, autrement dit de la crise écologique. Le christianisme aurait institué le dualisme entre l'homme et la nature, et en même temps légitimé l'exploitation de la nature pour des buts humains, comme expression de la volonté de Dieu. La nature serait soumise à l'exploitation indifférente par le fait que le christianisme a supprimé le culte païen de la nature, et accentué unilatéralement la domination de l'homme sur les créatures. Le problème serait encore aggravé lorsque la théologie du salut, suivant cette séparation entre l'homme et la nature, s'est orientée uniquement vers les relations entre l'homme et Dieu, négligeant la réalité des créatures. Même si ces reproches sont justes, au moins pour une part, il faut se demander si c'est la théologie de la création qui est en cause, ou bien plutôt une interprétation erronée de certains récits bibliques³⁷

La réflexion théologique contemporaine, qui cherche à répondre à la crise actuelle de la nature, fait une réinterprétation de la doctrine biblique sur la création, en montrant que la liberté n'a aucun droit de toute-puissance sur les créatures, mais plutôt la charge d'instaurer à leur égard des relations justes et conformes à leur nature respective. La domination de l'homme sur la terre ne légitime en aucun cas la dévastation et l'exploitation déraisonnable de la nature, mais elle impose plutôt une responsabilité et le devoir d'en prendre soin et de la bénir. Le modèle contemporain de la domination de l'homme sur le monde ne peut trouver sa justification dans le récit biblique; pourtant celui-ci tend souvent à interpréter l'idée du *dominium terrae* au sens de comportement égoïste et indifférent à l'égard du milieu naturel. Jean-Paul II discerne même dans la crise écologique une vraie crise morale de l'homme et de la foi chrétienne; ce n'est pas la Genèse qui fonde cette crise, mais c'est la mentalité de l'époque de la sécularisation qui détourne l'idée biblique de la domination de l'homme de manière à justifier la prétention à une domination absolue³⁸

³⁶ Cf. J. MOLTSMANN, *op. cit.*, 36; H. WATPIAUX, Eugénisme et morale catholique, *Nouvelle Revue Théologique* 103(1981) nr 6, 811.

³⁷ Cf. J. GRZESICA, *Ochrona naturalnego środowiska człowieka - problem teologiczno-moralny* [La protection du milieu naturel de l'homme - problème théologique et moral], Katowice: Księg. Św. Jacka, 1983, 82s; J. MOLTSMANN, *op. cit.*, 47.

³⁸ Cf. JEAN PAUL II, La Paix avec Dieu créateur, la Paix avec toute la création: Message pour la journée de la Paix, 1^{er} janvier 1990, *La Documentation Catholique* 72(1990), nr 1, 9-12. Cf. aussi: G. ALTNER, *Schöpfung am Abgrund*, Neukirchen-Vluyen, 1973, 11.

Une nouvelle interprétation de l'idée biblique de la soumission de la terre (Gn 1,26) n'est point conforme à l'idée contemporaine de la domination de l'homme. D'après certains théologiens, ainsi que d'après Moltmann, ce commandement est de type alimentaire, et non pas l'expression d'une prise de pouvoir sur la nature. La domination de l'homme sur la terre doit se réaliser en conformité avec Dieu de façon que l'homme étant l'image de Dieu ressemble au Créateur et au Conservateur du monde. L'homme est appelé ici à se nourrir des fruits produits par la terre, de la même manière que se nourrissent les animaux. La relation de l'homme et de la nature est saisie de la façon la plus exacte dans le concept de la communauté des co-créatures³⁹ La tradition sacerdotale a bien souligné le lien de solidarité entre l'homme et les animaux, en tant que solidarité de co-créatures⁴⁰ lorsqu'il évoque la bénédiction pour la fécondité donnée dans les mêmes termes au couple humain (Gn 1,28) qu'aux animaux aquatiques (Gn 1,22). De même le commandement du repos sabbatique qui vise le culte de Dieu se réfère à l'homme, et également aux animaux⁴¹ Dans le récit yahviste l'homme est également appelé à cultiver et conserver la terre à la manière d'un jardinier (Gn 2,15), et ensuite de profiter des fruits de la terre. Comme la terre et la nature deviennent nourricières de l'homme et des animaux, il faut que la domination de l'homme soit pacifique à l'égard de toutes les créatures, car elles assurent son existence. Le rapport de l'homme à la nature doit être compris au sens de la domination responsable, ou bien plutôt de l'*oïkouménè* responsable, qui viserait le soin et la protection de l'univers. C'est un rôle privilégié que l'homme doit exercer, mais en même temps un appel à faire produire les fruits de la terre et ainsi à remplir l'obligation envers Dieu. Il y a donc des limites à la domination de l'homme, qui consistent en effet à protéger la fécondité de la terre et à assurer l'ordre dans le monde⁴²

La position privilégiée de l'homme conçu comme être créé à l'image et ressemblance de Dieu doit être située dans le contexte de la communauté et de la solidarité des co-créatures. Elle relève également l'idée de responsabilité devant Dieu pour la domination sur la nature et le gouvernement dans le monde au nom de Dieu. Von Rad explique le lien de la domination de l'homme avec l'idée de création à l'image de Dieu par une analogie de la domination des gouverneurs séculiers avec la domination de Dieu. Comme les rois faisaient édifier leurs statues dans les pays soumis à leur pouvoir, pour souligner le droit à ces territoires, même si leur pouvoir était exercé par leurs représentants, ainsi l'homme créé à l'image de Dieu est un symbole, en même temps que le mandataire, de la domination de Dieu. L'homme est celui qui garde le droit de Dieu à la domination en même temps qu'il la met en œuvre⁴³ L'homme doit donc exercer son pouvoir conformément à la volonté du Créateur, qui est une volonté

³⁹ Cf. J. MOLTSMANN, *op. cit.*, 47s.

⁴⁰ Cf. G. ALTNER, *op. cit.*, 61.

⁴¹ Cf. A. GANOCZY, *La théologie de la nature*, *op. cit.*, 43s; R. COSTE, *Paix, justice, gérance de la création*, *op. cit.*, 86.

⁴² Cf. J. MOLTSMANN, *op. cit.*, 47s; Ch. WEST, *Theological Guidelines for the Future*, *Theological Thought* 27(1970) nr 3, 287.

⁴³ Cf. G. VON RAD, *Das erste Buch Mose: Genesis*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1981, 27-45.

de création de la culture en déploiement libre des facultés et des talents humains, en vue de la réalisation des valeurs et des buts propres à l'homme. Le travail, l'art et toute la créativité humaine, visent à rendre finalement gloire à Dieu. Mais la tâche de domination sur la terre devrait pourtant prendre pour modèle la manière de domination exercée par Dieu lui-même. L'attitude du Créateur à l'égard de ses œuvres est pleine d'amour, car il les crée bonnes, belles et sensées. De même, l'attitude créatrice de l'homme doit analogiquement témoigner du respect à chaque créature, et chercher toujours le bien de tout vivant selon son espèce⁴⁴

Le contexte historique de récit biblique sur la création renvoie au rapport d'Israël à la terre promise, et du même coup dégage l'attitude de chaque peuple à l'égard de son propre pays et à sa propre terre. Dans ce sens le rapport à la nature serait analogue au rapport d'un peuple à sa propre patrie; la nature doit être aimée au même titre que la patrie. La terre-patrie doit être peuplée, occupée, transformée en culture, et défendue contre les ennemis; elle demande d'introduire l'ordre approprié et l'équilibre assurant un plein épanouissement de toutes les créatures d'une manière différenciée et harmonieuse. C'est un vrai règne assurant l'ordre que nécessite la terre-patrie. A juste titre Lohfink constate que le concept de domination rejoint dans la Bible le verbe régner qui en fonction du contexte exprime l'idée de conduire, guider, apprivoiser, mener au pâturage. Dans ce sens la domination de l'homme sur la nature et les animaux ressemblerait au pouvoir d'un berger, ou bien à l'image du bon pasteur⁴⁵

Cette image renvoie à Jésus-Bon Pasteur et constitue une expression de dignité exceptionnelle, mais qui impose également une charge. Si nous regardons attentivement la présentation du berger par Jésus, nous voyons qu'il s'agit d'un berger qui consacre sa vie à son troupeau, qui le devance et le conduit, qui s'occupe de chacune de ses brebis, particulièrement des plus faibles, qui cherche la seule qui se soit égarée et retire celle qui est tombée dans le puits même le jour du sabbat. C'est une réaction naturelle du bon pasteur qui cherche le bien de ses brebis et leur consacre sa vie. A travers les évangiles, Jésus apparaît plusieurs fois comme le Bon Pasteur de la nature et de l'humanité: il est solidaire des créatures, il en prend soin et les guérit, non pas uniquement au sens spirituel, mais aussi au sens naturel. Jésus adresse un amour de préférence aux plus petits, aux plus faibles, qui sont remis au pouvoir des autres, apparemment non pas uniquement aux enfants et aux défavorisés, mais aussi aux animaux et aux plantes⁴⁶

Le contraire de l'attitude de bon pasteur est celle du mercenaire qui n'assume pas la pleine responsabilité à lui confiée, mais qui cherche à tirer son profit sans s'exposer en cas de danger, car il ne se sent pas solidaire de son troupeau. C'est cette image de l'homme ne se sentant ni responsable ni solidaire des créatures qui exprime le plus justement l'attitude de celui qui tente de maîtriser et d'exercer son pouvoir à l'égard de

⁴⁴ Cf. J. DORE, L'homme dans la nature, ou: les réflexions écologiques d'un théologien, *Revue de l'Institut Catholique de Paris* 1989, nr 31, 23s; A. GANOCZY, *op. cit.*, 45s.

⁴⁵ Cf. N. LOHFINK, Macht euch die Erde untertan? *Orientierung* 38(1974), nr 12/13, 137s.; IDEM, Die Priesterschrift und die Grenzen des Wachstums, *Stimmen der Zeit* 99(1974), nr 7, 441-448.

⁴⁶ Cf. A. GANOCZY, *op. cit.*, 53-56.

la nature, et même de dépasser les limites posées par le Créateur (Gn 3,16s). La Bible nous montre plusieurs exemples de l'abus de pouvoir de l'homme dans sa créativité technique et artistique. Ce n'est pas que la tour de Babel soit essentiellement pire que d'autres œuvres louées dans d'autres pages (cf. Ex 25-40), mais c'est l'aspiration de l'homme à s'attribuer la toute-puissance divine, à refuser finalement sa confiance à Dieu, qui est présentée comme cause de l'échec. En refusant sa confiance à Dieu, l'homme tente de franchir les limites posées aux créatures par le Créateur, et par conséquent il perd la juste mesure et méconnaît les limites liées à sa nature. C'est pourquoi la créativité de l'homme risque d'être toujours démesurée quand elle se laisse tenter par une toute-puissance divine et par la bonté, la beauté et la richesse de la nature, de manière à posséder le pouvoir absolu de la maîtriser⁴⁷

En réalité, l'homme produit le mal qui se retourne contre lui-même autant que contre la nature. L'action de l'homme fait pâtir la nature, elle cause l'exploitation, la violence et l'endommagement à tel point que l'on peut même dire que l'homme a quelque chose en lui-même qui le porte à être et à agir contre cette nature. Le mal éprouvé par l'homme de la part de la nature ne provient pas uniquement de la bonne nature, mais aussi des actions contraires à la nature (qui pour St Thomas d'Aquin équivalent au péché), de sorte que la malédiction divine de l'homme touche également la nature (cf. Gn 3,14-19). L'agir de l'homme envers la nature est particulièrement en cause dans l'origine du mal: «Il l'est tout autrement que ne l'est contre lui le monde de la nature, dans ses moments de combat pour la vie et de catastrophes naturelles. Ce mal de la nature est simplement un mal. Le mal de l'homme est un mal mauvais» - constate à juste titre Ganoczy⁴⁸ L'abus de pouvoir en réalité mène l'homme à la créativité destructrice, car elle se tourne contre la nature et aussi contre lui-même; elle se tourne finalement contre le Créateur de l'histoire du monde.

Néanmoins la vocation de l'homme vis-à-vis de la nature reste sublime et unique. Le problème majeur, c'est l'interprétation du rôle et de la position de l'homme au sein de l'univers et celle de l'exercice de son pouvoir. A l'époque de la crise écologique, on aperçoit de plus en plus une critique sévère de la vision anthropocentrique du monde élaborée dans l'esprit de la modernité. Moltmann par exemple dénonce la conception anthropocentrique comme si le monde était créé pour l'homme en tant que couronne de la création et s'exprime en faveur d'un retour à l'image théocentrique du monde de la Bible. Il rejette l'interprétation anthropocentrique des récits bibliques en insistant sur la conviction que «Dieu a créé le monde par amour pour sa gloire, et la couronne de la création n'est pas l'homme, mais le sabbat».⁴⁹ Certes, l'homme détient une position privilégiée dans la création, mais il ne cesse jamais d'être membre de la communauté créaturelle, et dans cette communauté avec tous les êtres terrestres et célestes, il participe à la célébration de la gloire de Dieu et à la jouissance du plaisir sabbatique. De cette vision théocentrique il résulte que le monde conçu comme création de Dieu «demeure la propriété de Dieu et ne peut pas être appropriée par l'homme, mais seule-

⁴⁷ Cf. DORE, *op. cit.*, 20-22; C. CHALLIER, *L'Alliance avec la nature*, (La nuit surveillée), Paris: Cerf, 1989, 177-181.

⁴⁸ *Op. cit.*, 50.

⁴⁹ *Op. cit.*, 49.

ment reçue comme un prêt et administrée loyalement. Il doit être traité selon les critères de la justice divine, et non selon les critères de la puissance humaine». ⁵⁰ Cette position récente de renversement radical dans la vision créationniste du monde s'explique chez Moltmann dans le contexte de la crise écologique et n'a pas été autant partagé jusqu'à nos jours dans la théologie de la création.

La foi créationniste nous permet de revoir la position privilégiée de l'homme, de sa dignité d'être créé à l'image de Dieu, dans la perspective de quatre dimensions de la vocation humaine: des fonctions cosmique, sociale, historique et théologique, mais en même temps déterminées par la volonté créationnelle de Dieu. Nous aurons l'occasion de traiter plus exhaustivement ce sujet ailleurs, mais ici remarquons déjà, en ce qui concerne la relation humaine à la nature, que l'homme est tenu de jouer un rôle important par rapport à la création; il est au centre de la création, en lui elle trouve son sens et sa signification. Si nous osons dire que le monde a été créé pour l'homme, il faut tout de suite ajouter que l'homme est également créé pour le monde. L'homme dans sa fonction cosmique est appelé à faire épanouir et mener à sa perfection le monde, à l'humaniser. La mission de l'homme dans le monde consiste à s'engager dans la construction d'un monde meilleur; l'homme doit amener toute la création à Dieu, la considérer en tant que don de Dieu, et se comporter envers elle conformément à la volonté du Créateur. Dans sa relation au monde, l'homme ne peut se limiter aux objets matériels, ni aux objets de la production technique, il ne peut non plus abandonner les relations avec Dieu et la communauté humaine. Dans le contexte de la création, l'aspect social est d'importance majeure, car le commandement: «soumettez-vous la terre» se réfère en quelque sorte à l'autoréalisation de l'homme, à l'établissement de relations interpersonnelles, à la promotion du progrès et du bonheur de l'humanité, et à la responsabilité du destin humain aujourd'hui et dans l'avenir. La vocation de l'homme s'étend à sa fonction historique; la réalisation de la vocation au plan du salut surnaturel ne passe qu'à travers la vie terrestre des êtres historiques. Mis dans le contexte historique, l'homme est capable de répondre au défi de différentes situations du monde et de l'humanité en voie de perfectionnement au sens individuel et collectif, matériel et culturel, physique et spirituel. L'homme est appelé à faire le monde toujours plus humain. La relation de l'homme à l'égard du monde est finalement fondée sur la fonction théologique, sur la relation intérieure à Dieu. La position de l'homme vis-à-vis de la création est toujours une position envers Dieu, et la responsabilité pour le monde est une responsabilité devant Dieu (cf. Mt 25, 41.45). C'est au travers du rapport à la création que se joue l'existence de l'homme devant Dieu, mais aussi à l'inverse: le rapport de l'homme à Dieu et à lui-même est noué strictement au rapport au réel du monde ⁵¹

Réfléchissant sur la relation de l'homme à la nature à partir de la foi créationniste, nous arrivons à la constatation que la création est essentiellement bonne, et comme telle voulue par Dieu. Elle est aussi don de Dieu, et non propriété de l'homme; celui-ci, pour sa part, est gérant des biens confiés par le Créateur. Même si la nature représente

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ Cf. M. FILIPIAK, *Biblia o człowieku* [La Bible sur l'homme], Lublin: Redakcja Wyd. KUL, 1979, 89-107; P. GISEL, *Création: Méditation théologique*, in: Ph. CARDON (éd.), *Dieu, le monde et l'homme. Hasard ou projet?* Paris: O.E.I.L. 1988, 164.

parfois un effroi pour l'homme, cause la souffrance et la désintégration de l'existence humaine, elle n'est pas à priori contre l'homme, au contraire, elle est solidaire de l'homme dans sa chute et sa libération. L'ordre de la nature est fragile, il est susceptible de subir des perturbations du fait des changements effectués par la créativité humaine ainsi que des événements naturels, brusques, fortuits et accidentels. A ce titre l'homme n'est pas légitimé à combattre la nature, comme si elle était son ennemie, mais il est appelé à lui être solidaire, dans sa fragilité et sa finitude. Cela veut dire qu'il doit la guérir, la restaurer et la stimuler dans sa marche correcte. Du moins, l'homme ne peut gérer les biens du monde d'après son vouloir absolu, mais doit réaliser l'idée du Créateur incluse dans la création, et comme gestionnaire des biens, il doit respecter leur harmonie et leur équilibre, exercer un contrôle sur leur développement plénier, être partenaire solidaire de ses co-créatures et prêt plutôt au service qu'à l'exploitation, à la domination abusive et irresponsable. L'homme doit se comprendre dans la communauté et dans la solidarité des co-créatures car il constitue une unité avec la nature, une communauté créationnelle qui est à la base de la réalité écologique, c'est-à-dire du conditionnement réciproque au niveau de la survie et de l'accomplissement de la nature ainsi que de tout être humain⁵²

3. Approche théologique sur la notion du sens de la création

L'attitude créatrice de l'homme est orientée vers la recherche du sens, vers la valeur représentée par un objet. Dans la théologie biblique, la créativité humaine est affrontée au sens du monde tel qu'il est inclu par le Créateur. Pourtant, le sens n'est pas imposé de manière apodictique, mais il est à découvrir par l'homme lui-même en relation avec Dieu. L'homme est capable de découvrir le sens, le but et la valeur du monde et de son existence, dans le dialogue libre avec Dieu, dans une relation allocentrique, où Dieu et l'homme sont ouverts l'un sur l'autre comme partenaires de l'alliance. C'est justement l'idée de l'alliance qui est à la base de la découverte du sens de la création et de l'homme lui-même. Regardons dans cette perspective la notion du sens de la création, en particulier dans le contexte de la créativité humaine et de l'acte créateur de Dieu.

a. Fondation du sens de la création dans la théologie biblique

D'après l'idée biblique de l'alliance, il n'y a pas de raison d'opposer, ou de mettre en alternative, l'anthropocentrisme et le théocentrisme. Dieu et l'homme se présentent comme partenaires de l'alliance, où l'acte créateur de Dieu devient anthropocentrique, et la créativité de l'homme, théocentrique. La foi créationniste ne nous permet pas de faire une distinction radicale entre l'acte de Dieu et celui de l'homme, ou bien de les isoler au nom de l'autonomie et de la liberté de chacun d'entre eux. L'acte créateur de

⁵² Cf. A. BAUMGARTNER, W. KORFF, Das Prinzip Solidarität. Strukturgesetz einer verantworten Welt, *Stimmen der Zeit* 115(1990), nr 4, 224-226; H. SACHSSE, Der Mensch als Partner der Natur. Überlegungen zu einer nachcartesianischen Naturphilosophie und ökologischen Ethik, in: G.K. KALTENBRUNNER (éd.), *Überleben und Ethik. Die Notwendigkeit, bescheiden zu werden*, (Herderbücherei Initiative 10), Freiburg i/B.: Herder, 1976, 27-53.

Dieu et la créativité de l'homme se rejoignent au point où se produit le surgissement du sens. Là où surgit le sens, il n'y a pas uniquement de présence de l'acte absolu du Créateur, mais également la créativité de l'homme⁵³

Le dilemme moderne qui se joue entre l'anthropocentrisme et le théocentrisme, qui est présent toujours dans le débat écologique, comme nous le voyons par exemple chez Moltmann⁵⁴, perd son acuité lorsque la relation de Dieu et de l'homme est prise de manière allocentrique. Dans la Genèse, le Créateur est essentiellement tourné vers l'homme, il se manifeste en faveur des hommes et son nom: Je suis celui qui est (Ex 3,14), porte une promesse d'assistance permanente aux côtés du peuple d'Israël. Au moment de l'acte créateur, tout montre que l'homme est une création à laquelle Dieu consacre la plus grande attention (*Faisons l'homme*) et le met au sommet de la pyramide des créatures. C'est en fonction de l'homme de chair que le Créateur ordonne le monde entier, autour de lui se concentre l'action de Dieu. Toute l'histoire de la création semble tendre vers un but par plusieurs étapes, au bout desquelles vient la création de l'homme. C'est par l'affirmation de Dieu seul que nous savons que l'homme est créé à l'image et ressemblance de Dieu (ou en forme des Elohim), et que, comme tel, à l'origine il est bon et sage; il est, d'après l'estimation solennelle du Créateur même, un être très bon⁵⁵. De même toute la création, grâce à la valeur particulière de l'homme, trouve son caractère valable. Du fait que l'homme est essentiellement bon, toute la nature prend son sens, sa valeur et sa beauté en référence à lui. C'est avec l'homme comme point culminant de toute la création que l'acte créateur de Dieu atteint son achèvement définitif. Dans cet acte créateur s'exprime une attitude particulière de Dieu à l'égard de l'homme, qu'il élève à une bonté essentielle, de laquelle va dépendre même la bonté de toute la création. L'homme créé par Dieu devient partenaire du dialogue et de l'alliance. Il devient l'objet de l'attention particulière du moment où il est animé par le souffle de Dieu, et ensuite accompagné au cours de toute l'histoire, souvent si dramatique. L'acte créateur de Dieu établit une relation avec l'homme et une manière de vie particulièrement privilégiée⁵⁶

Le moment de la création de l'homme exprime en effet la vérité fondamentale du sens de l'existence humaine, il répond à la question métaphysique de la raison d'être du monde et surtout de l'homme: Dieu a créé l'homme pour qu'il vive, et le monde pour qu'il existe. La relation de Dieu au moment de la création permet de supposer un sens important inclu dans l'homme et dans les créatures quand il les fait par sa bonté et son amour. L'existence de l'homme et du monde réalise le projet d'amour et d'altruisme infini du Créateur. Etre créature de Dieu, et de plus image de Dieu, signifie être empreint de l'idée de Dieu, autrement dit exister pour que quelque chose se produise entre Dieu et l'homme, et que la vie humaine prenne ainsi un sens⁵⁷. Le sens de la création

⁵³ Cf. J. LADRIERE, Penser la création, *Communio* 11(1976), nr 3, 54-60.

⁵⁴ *Op. cit.*, 9

⁵⁵ Cf. G. VON RAD, *La théologie de l'Ancien Testament*, *op. cit.*, 128-131.

⁵⁶ Cf. A. GANOCZY, *L'homme créateur, Dieu créateur*, *op. cit.*, 137s.

⁵⁷ Cf. C. WESTERMANN, *op. cit.*, 88; P. SCHMIDT, La pauvreté du monde, *Communio* 11(1976), nr 3, 12-14.

est donné par le Créateur, mais il est en même temps laissé à découvrir, en quelque sorte à recréer en dialogue personnel de deux partenaires. Cela ne veut pas dire que l'homme peut donner n'importe quel sens à son existence et à ses co-crétions, car il est appelé à prendre en compte le sens inclu dans les créations par leur Créateur, et considérer celui-ci comme une tâche à accomplir, mais aussi à lui redonner un sens en quelque manière nouveau, en fonction de son action créatrice libre. Il y a donc activité réciproque, un aspect d'interaction entre le partenaire divin et son vis-à-vis humain, qui mène à donner à Dieu la gloire et à l'homme le sens de la vie. La base de cette interaction est justement l'homme lui-même, conçu comme *image et ressemblance* de Dieu. En tant que tel, il donne une idée de l'essence de l'être humain, et en même temps de la tâche d'existence qui comprend également l'élément de réponse à la question du sens⁵⁸

A partir de la description de l'acte créateur de Dieu, nous pouvons constater qu'il est foncièrement anthropocentrique. L'acte créateur de Dieu s'exprime par rapport à la créature, à travers le mot *bārā'*, qui porte le trait d'une liberté souveraine et vise à donner un ordre et un sens aux êtres différenciés. Du fait que l'acte de création est lié à la bénédiction, l'attribution du sens est exprimé encore plus manifestement; la bénédiction fonde la raison d'être de la création, du respect et de la bienveillance, elle permet d'orienter la conduite vers un but précis. Le contenu de la bénédiction porte le don de liberté, elle assure le soin à l'objet béni, la providence et la vigilance au but salvifique. Dans la bénédiction de l'écrit sacerdotal (Gn 1,28) le Créateur veut une autoréalisation progressive de ses créatures; sa bénédiction se place sur la ligne du développement réel de l'histoire humaine. L'estimation du Créateur, à la fin de l'œuvre des six jours: cela était très bon (Gn 1,31), approuve l'idée que la création et la bénédiction se réfèrent strictement à l'attribution du sens aux œuvres réalisées. Le sens est attribué chaque fois aux œuvres qui arrivent à une certaine plénitude, et dans le cas d'un être historique non encore achevé, le sens reste comme le don de l'avenir. C'est pourquoi le Créateur désire la révélation de la totalité du sens à la fin des temps, donc dans la perspective eschatologique⁵⁹

L'idée de l'attribution du sens à la création est exprimée également dans l'espace temporel de l'acte créateur, qui constitue une totalité temporelle où le jour de repos clôt les jours ouvrables (Gn 1,1-2,3). Les jours de l'action créatrice s'acheminent vers un jour particulier, qui est aussi leur but. D'après Westermann, la sanctification du septième jour porte une signification pour l'histoire humaine: comme les jours de la semaine s'acheminent vers le jour du repos, l'histoire des hommes s'achemine vers un but. Le sens de l'histoire humaine est retrouvé dans ce jour sanctifié qui rappelle toujours à la créature que Dieu l'a créée afin qu'elle lui corresponde, que l'histoire des hommes puisse se développer en cheminant vers le Créateur⁶⁰

⁵⁸ Cf. H. RINGELING, *Leben im Anspruch der Schöpfung: Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik*, (Studien zur theologischen Ethik 24), Freiburg Schweiz: Universitätsverlag, 1988, 31-40.

⁵⁹ Cf. A. A. GANOCZY, *op. cit.*, 140; KOCH, *op. cit.*, 84-88.

⁶⁰ Cf. C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, trad. L. Jeanneret, Genève: Labor et Fides, 1985, 114s.

Enfin, il est intéressant de remarquer que le récit de la création parle surtout du rapport de Dieu à ses créatures et à l'homme en particulier. La création a donc caractère anthropocentrique, est concentrée sur l'homme créé par la parole du cœur et muni d'une bénédiction spéciale du Créateur. Ce fait veut montrer aussi que l'homme dispose d'une capacité particulière qui lui permet d'assurer la tâche de s'engager dans le progrès de la culture agricole et technique d'une manière semblable à l'acte créateur de Dieu, et avec tous les risques possibles. L'homme est capable également d'assumer la responsabilité de ses actions créatrices, car il est apte à donner réponse au Créateur sous forme de glorification et de travail, de soin de la nature. D'après Ganoczy, l'homme est appelé en premier lieu au travail, à la transformation de la terre, et ensuite seulement à rendre gloire à Dieu: *Labora et ora*⁶¹ Cette constatation est évidemment contraire à une longue tradition bénédictine: *Ora et labora*, qui a marqué la spiritualité de l'activité chrétienne. C'est par le travail, par les moyens indirects, que l'homme s'oriente vers Dieu; la réalisation des buts terrestres, des buts directs de la créativité humaine, se transforme en but dernier en vue de l'au-delà. Toute créativité de l'homme prend le caractère théocentrique, même si elle est indirectement adressée à Dieu; pourtant elle doit être conforme à l'idée du sens inclu par le Créateur dans l'objet et dans la condition du travail humain.

L'écrit sacerdotal montre bien des exemples où la créativité de l'homme ne correspond pas au mandat de la création; les Egyptiens, même s'ils créent une civilisation éminente, ne contribuent pas à une création qui plaise à Dieu, car ils n'ont aucun respect pour les hommes, ils les exploitent et les dominent. La créativité fondée sur l'exploitation et l'assujettissement des hommes est tout à fait contraire à l'idée de la création. De même les fruits d'une telle civilisation, les temples et les pyramides, qui sont d'ailleurs extraordinaires, n'ont rien du sens théocentrique de la créativité humaine, car celle-ci représente finalement le signe d'un esprit arrogant et suppose une exploitation intolérable de masses entières. Dans la construction du temple par le peuple d'Israël, c'est tout le contraire, le sens de la construction n'est pas fondé sur la folie des grandeurs et de l'exploitation, mais sur l'action volontaire d'une communauté (Ex 35-38). Cette action créatrice vient du fond du cœur (Ex 35,5), comme celle de la création par Dieu⁶² La créativité technique adoptée pour la construction du temple rejoint donc l'intention du cœur, du centre de la personne humaine, et correspond bien à la connaissance technique et au sens créateur référé à Dieu. C'est Dieu lui-même qui est architecte du temple, et qui détermine le sens de l'œuvre humaine. Ainsi y a-t-il unité parfaite entre la créativité humaine et le but divin, les moyens indirects mis en œuvre par l'homme rejoignent la finalité en Dieu: «Le sacré est ici localisé au milieu du profane, l'homme garde tout espace intermédiaire de sa liberté dans son mouvement vers Dieu»⁶³

Selon Lohfink, il y a une analogie remarquable entre la création de l'homme à l'image de Dieu, et la construction du temple⁶⁴ Là, on retrouve l'idée de l'imitation du

⁶¹ Cf. *Op. cit.*, 142

⁶² Cf. G. VON RAD, *op. cit.*, 130.

⁶³ A. GANOCZY, *op. cit.*, 143.

⁶⁴ Cf. N. LOHFINK, *Macht euch die Erde untertan?*, *op. cit.*, 140s.

Créateur en processus de la créativité humaine. L'œuvre de l'homme devrait ressembler à l'œuvre divine de la même manière que l'homme lui-même est essentiellement l'image du Créateur. De cette vérité résultent deux conséquences normatives pour l'activité créatrice humaine: (i) Elle doit respecter la liberté de l'homme et exclure une quelconque exploitation excessive de la création, de sorte que même les moyens profanes ne peuvent être soumis inconditionnellement en vue de fins sacrées. La dimension matérielle terrestre de la créativité humaine constitue le point de repère pour la fin dernière théocentrique qui se manifeste justement à travers la réalisation humaine du sens du monde et de la nature. La libre créativité humaine est destinée à faire de la terre un lieu d'habitation commune de Dieu et de l'homme, ce qui suppose le soin particulier de la nature et un impératif de modération et de respect de la nature⁶⁵ (ii) La signification éthique de la créativité humaine qui indirectement vise la dimension théocentrique, nous renvoie à l'idée de l'imitation du Dieu créateur, et au modèle divin de tout comportement de l'homme. C'est dans la parole de Jésus: «Vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait» (Mt 5,48) que l'éthique de la création doit chercher son impératif pratique⁶⁶

A partir de cette analyse, on pourra conclure que le sens de la création est donné par Dieu de manière anthropocentrique, exprimé dans son acte créateur plein d'amour et de générosité. Le sens de la création est en même temps donné à découvrir par l'homme de façon théocentrique au long de toute l'histoire du monde. L'homme est appelé à découvrir le sens donné par Dieu, et en quelque sorte imposé, mais il est aussi invité avec l'usage de toutes ses capacités créatrices, techniques et artistiques, à participer à l'attribution nouvelle du sens qui pourtant ne peut être en collision avec le sens préalablement donné par le Créateur. L'attribution du sens de la création possède donc un aspect divin et un aspect humain, qui se rencontrent au plan de l'alliance de deux partenaires, ou bien au plan d'une personne qui est Dieu-homme, Jésus-Christ. Dans la théologie biblique, il n'y a pas de conflit ni d'alternative entre le théocentrisme et l'anthropocentrisme. D'après l'expression de Ganoczy, il existe plutôt un fédérocentrisme, appuyé sur l'idée de l'alliance qui fait une liaison entre la volonté dialogale et une convergence des actions de deux partenaires demeurant en relation d'amour et de collaboration. A partir de la rencontre de l'acte créateur de Dieu et de la créativité humaine jaillissent le sens de la vie humaine et le but de l'existence de toute la création⁶⁷

b. Dimension christologique du sens de la création

Dans le Christ se manifeste une nouvelle alliance entre Dieu et l'homme, et en même temps un nouveau lieu où est donné le sens. La fragilité de l'alliance de l'Ancien Testament, en raison de la perversité de la créativité humaine, subissant la destruction et l'action agressive du péché, a été dépassée par une Nouvelle Alliance annoncée par

⁶⁵ Cf. E. FUCHS, *L'éthique protestante. Histoire et enjeux*, (Le champ éthique 19), Genève: Labor et Fides, 1990, 119-121.

⁶⁶ Cf. L. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, 56-60; A. GANOCZY, *op. cit.*, 144.

⁶⁷ Cf. A. GANOCZY, *op. cit.*, 145.

les prophètes et accomplie en Jésus-Christ. La foi néotestamentaire réfère à juste titre la personne du Christ crucifié et ressuscité à la parole du prophète sur le Serviteur de Dieu: «J'ai fait de toi l'alliance du peuple, la lumière des nations» (Is 42,6). La personne du Christ, qui par l'incarnation a uni les natures humaine et divine, est le lieu sublime de l'alliance divino-humaine permettant de manière définitive et éternelle d'attribuer son sens à la création. En Jésus-Christ se manifeste la volonté du Créateur de révéler à tout homme le sens de la vie et d'accomplir le sens de l'histoire de la création. Dans cette nouvelle alliance a été restituée parfaitement une structure du dialogue divino-humain et une responsabilité mutuelle de la création. Cette alliance a apporté la réconciliation et la libération de la création. De plus, Jésus a réalisé une re-création du monde en tant que médiateur de la (première) création. La foi chrétienne, depuis l'antiquité, a attribué au Christ la fonction de Créateur et de Rédempteur, autrement dit le titre d'Alpha et d'Omega de l'histoire. L'expérience du salut dans la première communauté chrétienne pousse à reconnaître en Jésus non pas uniquement le Sauveur de l'humanité et de l'univers, mais également le Créateur de tout en union avec le Père (cf. J 1,1s): En lui, par lui et pour lui tout a été créé (cf. 1Col 1,15-20)⁶⁸

La réflexion chrétienne sur l'événement de la nouvelle alliance vise effectivement à reconnaître dans l'incarnation du Christ qu'elle a pour but de révéler à l'homme le sens de son existence; hors du Christ, la vie humaine et le monde ne parviennent pas à donner le sens dernier de l'existence de la création. C'est Jésus-Christ comme acteur de la création et de la Rédemption de l'homme, qui donne son sens à toute chose et qui constitue le lien unique où est donné le sens de tout. Jésus est effectivement co-responsable de l'origine du monde et de son accomplissement attendu dans l'histoire. Aux yeux des disciples du Christ, la réalisation de l'alliance et de la création nouvelle est une révélation du sens de la vie par excellence. Dans son acte d'incarnation et de Rédemption, il a lié une vraie nature d'homme à Dieu pour toujours, et par ce même fait il a emporté avec lui dans l'éternité de Dieu toutes les dimensions de la nature. C'est par la Pâques du Christ que Dieu a accompli la Nouvelle Alliance avec la création, et par conséquent le but de la nature n'a aucun avenir hors du Christ et de son Esprit⁶⁹ C'est à partir du mystère de l'incarnation que l'homme peut connaître le sens de son existence et du monde. Cette idée a été exprimée très clairement par le concile Vatican II: «En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné [...]. Nouvel Adam, le Christ, dans la révélation même du mystère du Père et de son amour, manifeste pleinement l'homme à lui-même et lui découvre la sublimité de sa vocation» (GS 22). L'attribution du sens plénier de l'homme est en réalité impossible sans cette union avec le Christ incarné dans la condition humaine. C'est justement dans le Christ seul Créateur et Sauveur, que l'homme et la nature trouvent leur accomplissement et deviennent complètement recréés, ils deviennent créatures nouvelles: «Si donc quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle» (2Co 5,17). Par le fait que la croix et la résurrection du Christ portent une signification universelle de salut, l'homme, avec toute la création, accède au renouveau qui prend

⁶⁸ L. SCHEFFCZYK, *op. cit.*, 60-69; H.-U. VON BALTHASAR, *Création et Trinité*, *Communio* 13(1988), nr 3, 14.

⁶⁹ Cf. A. GANOCZY, *Théologie de la nature*, *op. cit.*, 57s.

une dimension éthique de naître à nouveau, grâce à l'Esprit du Christ (Cf. Ep 4,22-24; Col 3,10).

Grâce à l'incarnation le monde entier avec l'homme reçoit une signification dernière. Si l'on peut attribuer un sens au monde historique, c'est grâce au Christ qui est au fondement du sens de l'existence de toute la création. En effet le monde créé pour l'homme est avec lui orienté vers le mystère de l'incarnation qui est une raison dernière de l'existence de l'homme et du monde. Cette orientation christocentrique comme la condition dernière de l'existence de l'homme et du monde, constitue le fondement ontologique et le lieu le plus profond du sens dernier de la création. Le Christ entré dans le courant de l'histoire de l'univers et de l'humanité devient le point central de l'histoire de la création. L'incarnation du Christ est la raison du sens et de l'existence de la création⁷⁰ Dans le Christ l'histoire de l'humanité et de la nature vise l'avenir transcendantal, car il est devenu par son incarnation le facteur de l'unité de l'humanité avec toute la création, et ensuite par la Rédemption il est devenu Seigneur de l'humanité, du monde et de l'histoire. Le Christ une fois entré dans l'ordre du monde amène ce monde jusqu'au Père et le lui donne avec tout ce qui porte valeur humanisée. L'attribution dernière du sens du monde et de l'humanité se réalisera dans l'avenir eschatologique où, transformée et perfectionnée en vue de la gloire de Dieu, toute la création sera définitivement libérée. Le rôle de l'homme est de répondre à cette perspective eschatologique et christologique de l'attribution du sens à la création, et de la préparer par l'action d'humanisation à une forme en quelque sorte dernière qu'elle recevra dans les temps eschatologiques (cf. GS 39).

L'attribution du sens à la création et à l'homme se réalise à travers la personne du Christ, pas uniquement parce qu'il est l'image parfaite du Dieu créateur (cf. 2Co 4,4) et qu'il est Premier-né de toute créature (Col 1,15) et nous révèle le mystère de Dieu, le projet divin du salut comme le sens dernier des créatures, mais aussi du fait qu'il est homme véritable tout en étant Dieu, qui a entièrement accepté la modalité humaine de la créativité. C'est justement la créativité authentiquement humaine de Jésus-Christ qui constitue par excellence le lieu de l'attribution du sens. Le Fils de Dieu en tant qu'homme est capable de répondre aux questions concrètes du sens de la vie humaine. On peut à juste titre voir en Jésus la personne humaine créative à tout égard, qui ainsi fait accéder toute la création à l'alliance nouvelle avec Dieu. En Jésus-Christ nous avons un individu humain, connu et accessible dans l'histoire, qui dans sa créativité humaine permet de saisir l'essentiel du dialogue des créatures avec Dieu créateur, et ainsi d'attribuer un sens à toute la création. Comme le dit Ganoczy: «En Jésus se manifeste l'attachement de Dieu à la co-création, c'est-à-dire la participation coopérative de tous les rachetés à l'accomplissement et au prolongement de la création».⁷¹ La personne du Christ manifeste le désir de Dieu d'une interpénétration de l'activité divine et de l'activité humaine, et sa volonté que le travail de l'homme soit un prolongement de l'œuvre du Créateur (GS 34) et une contribution à l'accomplissement de l'œuvre créatrice de Dieu, qu'il s'agit de relier avec l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ lui-même (GS 67). Lorsque St Paul enseigne que les chrétiens sont destinés par Dieu «à repro-

⁷⁰ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *op. cit.*, 10-14; GRZESICA, *op. cit.*, 101-111.

Homme créateur, Dieu créateur, op. cit., 150.

duire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères» (Rm 8,29), il pense probablement à cette Nouvelle Alliance dans laquelle il y a l'idée de collaboration avec Dieu vis-à-vis de la création où l'anthropocentrisme converge avec le théocentrisme, et les deux collaborateurs se tourment l'un vers l'autre. Le baptême qui fait l'homme co-crucifié et co-ressuscité avec le Christ pour une nouvelle conduite de vie (cf. Rm 6) dispose d'un agir charismatique sous l'inspiration de l'Esprit qui libère les capacités humaines et les mène à la collaboration avec Dieu. Ensuite l'espérance de la résurrection en Jésus-Christ libère l'homme du souci égoïste de sa propre fin et fait qu'il s'engage de façon créative à l'attribution du sens dans la responsabilité et le souci de la création⁷²

La foi créationniste nous permet de répondre à la question du sens dans le contexte de l'interaction de la créativité de l'homme et de l'acte créateur de Dieu. La théologie de la création dévoile effectivement l'intérêt anthropologique qui s'exprime par la pro-existence de Dieu à l'égard des créatures. Egalement l'être humain trouve un éclairage pour la question du sens de la vie: «L'existence de l'homme issue de la Parole créatrice de Dieu peut alors être comprise comme responsabilité à l'égard de l'appel de Dieu, et l'être de l'homme comme responsorialité 'devant le Toi absolu'»⁷³ Dans le dialogue inauguré par le Dieu créateur et poursuivi à travers les alliances avec les hommes, par excellence à travers la Nouvelle Alliance dans la personne de Jésus-Christ, se trouve le lieu où est donné le sens, non pas apodictiquement déterminé et imposé par la souveraineté divine absolue, mais librement proposé par l'ouverture réciproque au plan de la collaboration avec Dieu et de la responsabilité des créatures.

* * *

Le problème de la créativité humaine manifeste sa complexité par le fait que la créativité est à comprendre sur la base du sujet de la *liberté*, de l'action orientée vers un objet donné dans la *nature*, et sur le plan de l'attribution du *sens*. Ces trois éléments sont strictement liés, et demeurent en interaction réciproque, conditionnant essentiellement le caractère de la créativité humaine. La réflexion sur ces trois composantes, auxquelles le monde moderne est particulièrement sensible, devait se faire en corrélation étroite avec le message de la Révélation. Ainsi avons-nous essayé de présenter deux positions sur la créativité humaine, celle de la pensée moderne, et celle de la théologie d'inspiration biblique. Ces deux positions nécessitent toujours un dialogue, enrichissant pour l'une et l'autre. L'approche de la pensée moderne, avec ses retentissements pratiques dans le domaine de la biotechnologie, donne l'image de la situation humaine qui surgit des questions existentielles, éthiques, anthropologiques, etc. et qui justement peuvent trouver leur réponse, ou au moins l'indication d'un chemin vers la compréhension du problème, dans le message judéo-chrétien et dans la théologie de la création.

⁷² Cf. A. A. GANOCZY, *La théologie de la nature, op. cit.*, 68s.

⁷³ G. WIERUSZ KOWALSKI, *Théologie de la nature, théologie de la création, Revue des Sciences Religieuses* 72(1984), nr 2, 208.

TEOLOGIA STWORZENIA A STWÓRCZŚĆ CZŁOWIEKA

WE WSPÓŁCZESNEJ TECHNOLOGII

Streszczenie

Działanie człowieka w świecie, zwłaszcza w dziedzinie współczesnych technologii, posiada wyraźne znamiona stwórczości. Czy jednak stwórczość człowieka musi być w konflikcie z aktem stwórczym Boga? Próby ujęcia relacji między stworzeniem a kreatywnością człowieka prowadziły niejednokrotnie do przeciwstawienia suwerenności Boga ludzkiemu panowaniu nad światem, i odwrotnie. Powstała wobec tego sytuacja konkurencji, w której Bóg, aby nie mógł dominować człowieka, bywał niekiedy wymazywany ze stworzenia. Z drugiej strony oskarżano Boga za udzielenie człowiekowi zbyt dużej władzy w świecie, która może doprowadzić do jego samozniszczenia. W tym sensie biblijne *dominium terrae* miałyby wyjaśniać judeo-chrześcijański kompromis na rzecz nieumiarkowanej eksploatacji ziemi, jak również zjawisko kryzysu ekologicznego w chrześcijańskiej kulturze Zachodu. Pogłębiona analiza teologicznych kryteriów władzy człowieka w świecie ukazuje możliwość harmonijnego ustawienia kreatywnej wolności człowieka wobec obiektywnie danego porządku stworzenia. Harmonia ta stanowi szansę dla ludzkiego postępu technologicznego, przede wszystkim zaś dla pełniejszego rozwoju osobowego.

Niniejszy artykuł proponuje spojrzeć na postawiony problem przez pryzmat ścisłej korelacji pojęcia wolności, natury i sensu. Teologiczne uzasadnienie tych pojęć w kontekście technologicznej aktywności człowieka w świecie, prowadzi do wniosku, że *wolność* kreatywna jest autentycznym darem Stwórcy, gwarantującym aktywną współpracę w dziele stworzenia, a zarazem daje możliwość działania sprzecznego z wewnętrznym porządkiem świata. Oznacza to, że wolność kreatywna człowieka posiada granice, jakie wyznacza jego metafizyczne położenie w świecie: człowiek nie jest stwórcą w sensie ścisłym, tzn. nie stwarza *ex nihilo*, lecz *prze*-twórcą Bożego stworzenia, a zatem powinien respektować jego obiektywny status i nie naruszać harmonii świata, do której zmierza zamysł Boga Stwórcy. Traktowanie *natury* jako stworzenia, które Bóg chciał dla człowieka i człowieka jako stworzenie pośród stworzeń, daje szansę na rozwój świata w przyjaznych relacjach, a także pozwala na integrację technologii w porządku natury. Z tego względu poznanie wewnętrznego *sensu* stworzenia i dogłębne zrozumienie roli człowieka wobec natury prowadzą do wniosku, że człowiek powinien stać na straży sensu stworzenia. Współczesna technologia może okazać się właściwym narzędziem wyrażania i potwierdzania tego sensu.