



Un nouvel essai théologique sur la création

Jean Richard

Volume 38, Number 1, 1982

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705903ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705903ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this note

Richard, J. (1982). Un nouvel essai théologique sur la création. *Laval théologique et philosophique*, 38(1), 77–80. <https://doi.org/10.7202/705903ar>

Note critique

UN NOUVEL ESSAI THÉOLOGIQUE SUR LA CRÉATION

Jean RICHARD

À PLUS d'un point de vue, le volume d'Alexandre GANOCZY, *Homme créateur, Dieu Créateur*¹, mérite une mention toute spéciale. Il est assez rare aujourd'hui de voir paraître un ouvrage construit de façon aussi systématique. L'auteur s'en explique d'ailleurs en se référant à la « méthode de corrélation », et de fait son travail s'inscrit fort bien dans la tradition de Paul Tillich. Le présupposé fondamental est alors que le message de la Révélation s'adresse à l'homme concret, en telle situation historique. Or sur ce thème de la création, qui fait l'objet de la présente étude, une révolution marquante s'est produite dans l'univers culturel moderne. Les termes « création », « créature », « créativité » sont passés d'une signification religieuse à une signification anthropologique. Ce ne sont plus les attributs exclusifs de Dieu, comme dans la tradition biblique et chrétienne. Tout au contraire, ils sont devenus les attributs caractéristiques de l'activité humaine, dans ses efforts de libération et de construction du monde. Par conséquent le message biblique de Dieu Créateur ne pourra plus aujourd'hui être interprété seulement en fonction de l'homme comme créature, mais aussi et avant tout en fonction de l'homme créateur. Et puisque ce dernier thème est loin d'être complètement étranger à la Bible, il s'agira plus précisément de voir comment cette conception chrétienne de l'activité créatrice de l'homme devrait s'exprimer aujourd'hui dans notre civilisation occidentale.

De Dieu Créateur à l'homme créateur

La première partie de l'ouvrage tentera donc de montrer, à travers la philosophie et la culture modernes, le passage de Dieu Créateur à l'homme créateur. Il eût été bon d'élaborer quelque peu ici la conception traditionnelle de la création, contre laquelle

1. GANOCZY, Alexandre, *Homme créateur, Dieu Créateur*. Traduit de l'allemand par A. Liefoghe. Coll. « Théologie et sciences religieuses/Cogitation Fidei », n° 98. Paris, Éditions du Cerf, 1979, (13 x 21 cm.), 224 p.

réagit l'anthropologie plus récente, et qu'on se propose de reconstruire dans la seconde partie de l'ouvrage. On y fait allusion en la qualifiant de théocentrique et cosmologique. Ses questions principales concernent l'origine du monde et de l'homme. Dans une perspective cosmocentrique, l'homme est vu dans le monde, comme une partie du monde. Dans une perspective théocentrique, l'homme est vu comme objet de l'action créatrice de Dieu, plutôt que sujet d'une action autonome et libre. Il y aurait donc une conception générale du monde et de l'homme, conception d'ordre philosophique, qui commanderait la théologie traditionnelle de la création. Et c'est précisément cette conception philosophique qui serait remise en question à l'époque moderne. L'exposé de Ganoczy nous permet ici de suivre les différentes phases de cette remise en question, depuis Descartes jusqu'à Sartre.

Avec Descartes, se réalise tout d'abord la rupture du sujet et de l'objet. Le monde est objectifié. Il n'est plus que l'objet de la connaissance humaine, plus précisément, objet de connaissance scientifique. Le monde est ainsi désacralisé, dédivinisé. On n'y perçoit plus les traces de l'activité créatrice de Dieu. Il n'est plus que le champ d'activité des lois naturelles. Le terrain se trouve ainsi pleinement libéré pour la science. Mais tout ce qui est perdu du côté du monde-objet se retrouve alors du côté de l'homme-sujet. Car dans cette perspective, Dieu devient le fondement du sujet pensant, celui qui assure la vérité de la connaissance. De même, chez Kant, Dieu devient le fondement du sujet moral, le postulat de l'absolu des valeurs. Cependant, Dieu apparaît là de plus en plus comme une simple condition préalable pour mettre en marche le processus de la connaissance et de l'action. Ce processus un coup amorcé, il semble bien que l'homme se fonde plus ou moins lui-même, dans l'ordre théorique tout autant que pratique, par son « cogito » et sa liberté.

La philosophie de Hegel se présente alors comme une tentative pour surmonter la séparation cartésienne et kantienne du sujet et de l'objet. Le point de départ est ici l'esprit dans son mouvement dialectique, qui fait sortir de soi-même son contraire, qui s'aliène dans son objet, pour se retrouver finalement dans l'autre grâce au dépassement des oppositions. Ce n'est pas d'ailleurs uniquement l'opposition du sujet et de l'objet qui est visée ici, mais encore celle de Dieu et de l'homme : « car l'esprit paraît aussi bien divin qu'humain ; il embrasse les deux aspects dans une unité dialectiquement indivisible » (p. 33). L'esprit hégélien est donc essentiellement créateur, plus précisément auto-créateur, mais cela s'applique tout autant à l'esprit divin qu'à l'esprit humain, de sorte que Ganoczy approuve ici le commentaire de Garaudy : « l'homme est l'acte de se créer, comme Dieu lui-même » (p. 46). On voit toute l'ambiguïté de la pensée de Hegel qui pourra être interprétée dans un sens athée tout aussi bien que théologique.

Cette ambiguïté est définitivement levée dans le sens de l'athéisme chez Karl Marx. On passe alors de la dialectique de l'esprit à une dialectique non moins créatrice du travail humain. L'idée du Dieu Créateur est directement critiquée à partir d'une conception matérialiste de la réalité humaine. La priorité est donnée résolument à *l'homo faber*, de sorte que le Dieu Créateur n'est plus que le reflet inconsistant de cette réalité sociale du travail. L'homme marxiste n'accepte plus de recevoir sa vie des mains du Créateur. Il s'instaure lui-même comme son propre créateur par son travail collectif. La dialectique hégélienne est reprise ici, mais pour

expliquer le rapport de l'homme avec la nature d'une part, avec les forces opposées de la société d'autre part. Par la praxis du travail et de la révolution, l'homme crée donc un monde nouveau libéré des contradictions aliénantes, et c'est par là qu'il se crée lui-même en se libérant.

Avec Karl Marx donc, le passage de Dieu Créateur à l'homme créateur est bien accompli. Ganoczy complète son tableau de la philosophie moderne avec un chapitre sur « la création surhumaine chez Nietzsche », où il est question plus spécialement de la volonté (créatrice) de puissance, et avec un autre chapitre sur « la création tragique chez Sartre », où Dieu apparaît comme l'idée utopique de la création de l'homme par soi-même. Il faut dire ici que ce bref tour d'horizon de la philosophie moderne est fait avec grande compétence, exactitude et clarté. L'auteur excelle tout particulièrement dans l'art de trouver dans chaque philosophie qu'il explore ce qui concerne directement sa problématique de la création.

Dieu Créateur en corrélation avec l'homme créateur

La seconde partie de l'ouvrage, plus spécifiquement théologique, entreprend une réinterprétation de la doctrine biblique de la création dans le contexte de l'anthropologie philosophique moderne. Le présupposé de cette réinterprétation est que le discours biblique sur la création est plus existentiel et anthropologique que cosmologique ; il est davantage axé sur le sens et le but de la vie, que sur son origine. Et la confirmation de ce présupposé consiste précisément dans le contexte de ce discours biblique, nettement sotériologique. L'auteur dégage donc différents thèmes anthropologiques communs à la doctrine biblique et à la philosophie moderne, et chacun fera l'objet d'un chapitre spécial : création et liberté, création et question du sens de la vie, création et négation, création et avenir, création et praxis. Pour chacun de ces thèmes, l'exposé comporte trois étapes : une reprise générale et succincte de la pensée philosophique moderne, une élaboration de la doctrine biblique, enfin une comparaison critique entre les deux. Pour donner une idée du fonctionnement de cette méthode de corrélation, nous examinerons plus attentivement ici le premier chapitre de cette seconde partie.

Ce premier chapitre, sur « création et liberté », est d'ailleurs tout particulièrement significatif, car selon Ganoczy, « le débat philosophie-théologie des trois derniers siècles sur le thème "création" a trouvé son point culminant précisément dans la problématique de la liberté » (p. 109). La critique philosophique moderne porte sur différents aspects de la foi religieuse à la création. Dans l'ordre de la connaissance d'abord, celle-ci s'opposerait au principe de la liberté de recherche scientifique, pour autant qu'elle comporterait une explication déterminée de l'origine et de la constitution du monde. Elle ferait obstacle aussi aux efforts d'auto-réalisation de l'homme qui se recevrait lui-même alors déjà tout constitué des mains du Créateur. Enfin, cette même foi en la création démobiliserait les efforts révolutionnaires pour modifier les conditions sociales existantes, en réduisant l'homme à un état d'acceptation passive du monde tel qu'il est, tel qu'établi par le Créateur.

Cette critique que nous venons d'entendre repose sur une notion très générale de la création. L'essentiel de la réponse de Ganoczy consistera donc à restituer la

doctrine spécifiquement biblique de la création. Pour cela, il rappelle d'abord le vrai contexte des récits de la Genèse, qui est l'expérience du salut et de la libération. En effet, ces textes sur la création sont écrits au retour de l'exil et sur l'arrière-plan de l'Exode. Ainsi, Israël fait-il l'expérience de Yahvé comme Sauveur et Libérateur d'abord, et c'est ce même Yahvé qui sera dit ensuite Créateur. Il ne sera donc pas difficile de montrer que la foi biblique en la création contient tout un dynamisme de libération, plus encore un dynamisme de révolution sociale avec le thème connexe de la terre nouvelle. Le vrai sens de la conception biblique de l'homme comme créature de Dieu apparaît alors beaucoup plus clairement. Ici, l'homme n'est pas créé pour le service des dieux, comme dans les religions anciennes, mais pour une activité autonome dans le monde. On peut donc déjà comprendre qu'il s'accomplit par son travail, qui est lui-même transformation du monde. Tout cela se trouve d'ailleurs confirmé par le thème de l'image de Dieu en l'homme, laquelle est étroitement associée à la domination qu'il exerce sur les animaux et sur le monde en général.

Bien des malentendus sont par là dissipés, mais toute divergence n'est pas abolie entre la philosophie moderne et la foi biblique. Une troisième section du même chapitre sera donc consacrée à cette confrontation. Ainsi, d'après la pensée moderne, c'est l'homme qui se libère lui-même, par lui-même, sans faire appel à aucun principe transcendant. Dans la perspective biblique au contraire, l'homme ne devient libre que par son enracinement dans le Dieu libre. Sa liberté comporte aussi responsabilité devant Dieu, de sorte qu'il ne peut s'agir d'une liberté absolue, soustraite à toute norme transcendantale. Il en va de même pour l'aspect créateur de la liberté. La pensée moderne promeut le combat pour le développement et le progrès par la science et la technologie. Mais on constate aujourd'hui le caractère illusoire de cette idéologie du progrès. La foi biblique apparaît dès lors beaucoup plus réaliste en marquant les limites du pouvoir créateur de l'homme : les possibilités et les lois de la nature, dont il n'est pas l'auteur et qu'il se doit de respecter.

Cela suffit pour faire voir le grand mérite de cet ouvrage. On y trouve une analyse exacte des principaux thèmes de la philosophie moderne concernant le sujet. On y trouve également les résultats essentiels de l'exégèse contemporaine sur cette question de la création. On ne peut s'empêcher cependant de noter aussi les limites d'une telle entreprise. La reconstruction théologique en reste au niveau de la théologie biblique, sans atteindre pleinement celui de la théologie philosophique. Sur cette question de la création, on en reste donc au niveau strictement anthropologique, sans atteindre celui de l'ontologie. Et il s'agit là pour l'auteur d'un propos déterminé. Car il s'oppose ici à la théologie scolastique, qui construisait toute sa doctrine de la création sur la question cosmologique de l'origine du monde. Ce que ne semble pas voir suffisamment Ganoczy, c'est que la question de l'origine n'est pas seulement la question cosmologique du commencement du monde : c'est la question ontologique de la source de tout être, c'est aussi la question existentielle du fondement de mon être propre. Or la doctrine de la création est précisément le lieu théologique par excellence de cette question de l'origine de l'être, question tout aussi existentielle que celle de la fin. Il faudrait donc poursuivre en ce sens le travail de Ganoczy, mais en utilisant d'abord les excellents matériaux que contient son présent ouvrage.