

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Introduction

Mies, Françoise

Published in:

Que soit! L'idée de création comme don à la pensée

Publication date:

2013

Document Version

Version revue par les pairs

[Link to publication](#)

Citation for published version (HARVARD):

Mies, F 2013, Introduction. dans *Que soit! L'idée de création comme don à la pensée*. Donner raison, Editions Lessius, pp. 5-24.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Introduction

Françoise MIES

Que soit ! L'expression flamboyante est performative : elle fait passer à l'être une parole de désir, une parole de volonté. C'est elle qui fait émerger tout l'être et tout être et qui transit toute existence. C'est la première parole de Dieu dans la Bible (Gn 1,3), qui ouvre le Livre, porte l'univers et chacun de nous. C'est par elle aussi que l'idée de création se forge et entre dans le monde.

1. Organisation de l'ouvrage et questions transversales

La première partie de l'ouvrage, non sans raison, est dédiée à la Bible : au contact des civilisations proches-orientales et grecque, c'est au creuset des Écritures qu'émerge, se travaille et s'affine l'idée de création. Ce livre n'évite pas le grand classique des premiers chapitres de la Genèse mais il s'ouvre largement à une littérature moins connue, du moins pour la pensée de la création : la littérature de sagesse, en particulier des Proverbes et de Job, les Prophètes et le Second livre des Maccabées, le prologue de l'Évangile johannique et les épîtres pauliniennes. Non, il n'y a pas que deux pages sur l'idée de création dans la Bible... Sans toute cette littérature, on ne pourrait comprendre comment la tradition ultérieure a pu penser la création par la Sagesse, par le Christ-Logos et par la Trinité, création *ex nihilo* et continue, création et recréation, création et résurrection, réflexion sur le commencement (*prôton*) à partir de la fin (*eschaton*), et les articles du *Credo* demeureraient inintelligibles.

C'est à cet héritage fécond que s'attèle précisément la deuxième partie de l'ouvrage, consacrée au déploiement de l'idée de création dans les religions du Livre. Cette idée, dans le judaïsme, est inspirée directement de la Bible hébraïque et de sa tradition interprétative du Talmud et du Midrach. Elle est encore inspirée directement de la Bible, mais Ancien et Nouveau

Testament conjoints, et de la personne du Christ, dans le christianisme – religion du Christ, religion avec Livre. En régime chrétien, elle se développe en associant peu ou prou, selon les cas, théologie biblique et théologie naturelle, dans les quelques jalons ici retenus que sont les Pères de l'Église, Thomas d'Aquin et quelques théologiens contemporains. En islam, l'idée de création est inspirée indirectement de la tradition biblique dans le Coran et développée par ses propres théologiens. La pensée de l'Inde, que ce soit dans diverses formes d'hindouisme ou de bouddhisme, offre un contrepoint aux religions du Livre saisissant : en général, précisément, elle se déploie sans idée de création, sans l'Un créant le Second, sans altérité du monde par rapport à un principe premier personnel.

La troisième partie du volume évoque la présence de l'idée de création dans les sciences et les arts. Présence sous forme de questionnement dans les sciences : quel rapport au monde l'idée de création inspire-t-elle en économie et écologie, pour un univers durable et partagé ? Les notions de création en théologie, d'une part, et en physique ou biologie, d'autre part, se recouvrent-elles ou non et leur confrontation permet-elle de penser de manière plus féconde le sens de l'univers ? Présence sous forme de rayonnement dans les arts, qui sont d'abord une mise en œuvre d'un principe de créativité. La peinture est une théologie en images qui, à l'occasion, rappelle à la théologie en mots ce qu'elle est prompte à oblitérer, telle l'idée de création comme œuvre commune de la Trinité. La musique d'un Bach qui coule son geste de composition sur l'acte créateur en fait entendre les harmoniques et opère une recréation de l'auditeur par l'Esprit.

Le parcours intégral du recueil fait émerger quelques questions transversales majeures. J'en retiendrai huit : création et altérité, création et autonomie, création et commencement, création entre *prôton* et *eskhaton*, création *ex nihilo* et création continue, création et causalité, création et bonté, réponse du créé au Créateur.

La première question transversale porte sur le rapport entre création et altérité. Parler de création au sens théologique, c'est dire que l'univers tel que nous le connaissons ne s'est pas créé tout seul, qu'il a été créé *par*, et par un autre. Pas d'auto-création. D'emblée, donc, l'idée de création suppose l'altérité de Celui qui crée par rapport à celui qui est créé. La notion de création introduit une discontinuité ontologique entre Créateur et créé, qui est la condition de possibilité d'une relation entre les deux. Le lien entre

création et altérité apparaît en pleine clarté quand surgissent, en contraste, des sagesse sans création, comme l'hindouisme ou le bouddhisme, qui pensent l'Unité du réel sans discontinuité ontologique entre les êtres et donc sans altérité. Curieusement, la pensée hégélienne ou le soufisme, qui appartiennent pourtant à des traditions religieuses affirmant l'idée de création, s'en éloignent pour privilégier l'unité de l'Absolu ou du réel. Ce monisme se retrouve évidemment dans le naturalisme athée.

Ensuite, selon l'idée de création, Dieu qui crée le monde le crée comme une altérité pour lui-même, c'est-à-dire doté d'une consistance et d'une autonomie par rapport à lui-même ; autonomie qui, dans le registre du vivant, permet le plein déploiement des lois de la nature et de son organisation ainsi qu'un libre développement des sciences ; autonomie qui, dans le registre humain, s'appelle liberté. Une juste articulation est à trouver entre être créé par un autre et être agissant par soi. La quête d'un équilibre chez Romano Guardini ou les discussions en islam sur la consistance du monde créé et la liberté de l'homme créé mettent cette question pleinement en lumière. Cet équilibre ou cette juste articulation n'est pas à chercher dans la logique des vases communicants selon laquelle plus on accorde à l'un (Dieu ou l'homme), plus on retire à l'autre (Dieu ou l'homme).

Une lecture transversale du livre permet de dégager un troisième point récurrent : le rapport entre création et commencement. Il est assez habituel d'identifier la création avec le commencement naturel du monde. Or, d'une part, la tradition biblique et théologique atteste que l'efficace de l'acte créateur ne se limite pas et ne se cristallise pas sur un point du temps, fût-il initial, mais s'étend à tous les temps. Dieu ne cesse de créer. C'est probablement ce que la tradition théologique a essayé d'exprimer avec les notions de création *ex nihilo* et de création continue. D'autre part, d'un point de vue métaphysique, il n'est pas justifié de faire coïncider sans résidu création et commencement naturel du monde : la notion de création oriente plutôt vers l'établissement d'une relation ontologique entre Créateur et créé, tandis que la notion de commencement naturel oriente plutôt vers la mise en branle d'une causalité et d'un processus. Un auteur pousse l'argument à la limite : est-il si impossible de concevoir un monde sans commencement et pourtant créé ?

On le voit, une autre question est prise en charge par ce volume : celle du rapport que l'acte créateur, surgissant de l'éternité, entretient avec le

temps. Est-il si sûr que la création doive se penser seulement à partir du commencement (*prôton*) et pas aussi à partir de la fin (*eskhaton*) ? Certes, Genèse 1 invite davantage à la première démarche, de même que la philosophie des sciences qui essaie d'articuler instant initial ou Big Bang et création. Mais saint Paul pense la création à partir du Ressuscité, c'est-à-dire à partir de la fin de l'histoire entrée dans l'histoire. Le très scientifique Teilhard de Chardin tente une approche similaire, à la suite d'ailleurs de saint Paul. La philosophie et la théologie pensent-elles suffisamment la création en fonction de l'*eskhaton* et en fonction du Christ ?

Un parcours transversal du recueil mène aussi à réinterroger le rapport entre création *ex nihilo* et création continuée. Cette question resurgit parfois en des termes moins classiques : l'émergence dans le monde des vivants et la nouveauté dans l'histoire, qui ne sont pas habituellement reprises sous le terme de création *ex nihilo*. La notion de création leur est-elle adaptée ou son usage est-il abusif ? Le rapport entre création *ex nihilo* et création continue est-il simplement métaphorique ? Dieu ferait-il advenir de l'inédit dans le tissu du vivant et de l'histoire (création *dans* le monde), un peu à la manière dont il a fait surgir le monde (création *du* monde à partir de rien) ? Ou l'action de Dieu dans l'histoire serait-elle véritablement, au sens ontologique du terme, un acte créateur, et pas simplement de providence ? De même, il conviendrait de réfléchir le rapport de la recréation (de la conversion et de la résurrection) à la création. La recréation est-elle raccommodage, transformation, ou acte créateur au sens propre ? Nombre d'articles qui prennent en charge ces questions reviennent en tout cas sur le fait que la création est inachevée. Non pas imparfaite mais en genèse, en voie d'accomplissement.

Le rapport entre création *ex nihilo* et création continue amène une autre question, récurrente dans ce volume : le rapport entre création et causalité. D'abord, il n'est pas simple d'articuler action de Dieu et causalités dans le monde, d'autant plus que le principe d'autonomie de l'univers et de liberté humaine a été affirmé par l'idée même de création. Ensuite, si l'on admet l'hypothèse Dieu, peut-on assimiler l'acte créateur à un principe de causalité ? Il est certes toujours tentant, à un moment ou un autre, d'introduire Dieu comme principe de causalité, que ce soit pour expliquer l'instant initial – la fameuse « chiquenaude initiale » qui aurait tout mis en branle – ou pour expliquer l'émergence dans le monde du vivant, mais la

tradition théologique n'y invite guère. De manière plus précise, plus la tradition théologique penche vers la théologie naturelle et ses sources grecques (le Dieu moteur immobile d'Aristote par exemple), plus elle est encline à appréhender Dieu comme cause et à l'aligner avec la série des causes agissantes dans l'univers. Plus elle se reçoit de la théologie biblique, plus elle présente l'acte créateur comme celui d'un agent ne faisant pas série avec les causes et transcendant au monde. C'est un Dieu personnel qui crée, non un principe, et par son acte créateur, Dieu fait le don de l'être. Don n'est pas causalité. Un des enjeux est donc de développer une théologie rationnelle, certes, qui fait confiance à la raison, mais qui puise à la sève biblique, où le Créateur-Logos s'est révélé comme Amour et relation.

Cette idée de don de l'être mène à un autre point saillant de ce volume, le lien entre création et bonté. Dans bien des mythologies proches-orientales, le principe du monde est pur chaos et son organisation s'opère par la violence. Dans les systèmes gnostiques, le dieu créateur est un dieu mauvais qui établit un monde mauvais. L'idée biblique de création, elle, et la théologie qui s'en inspire, mettent en scène un Dieu bon créant un monde bon : être créé, c'est être bon. Certes, le mal s'en mêle, mais il n'atteint jamais le fond du fond de l'univers et de l'humain, leur bonté. Un principe d'optimisme meut donc la théologie de la création ou, mieux, un principe d'espérance.

Enfin, un dernier point attire l'attention dans ce recueil : comment la créature s'éprouve-t-elle créée et quelle réponse donne-t-elle au Créateur ? Bien des articles reviennent sur la création de l'être humain et sur la réponse qu'il peut donner à cet appel à l'être et à ce don de l'être. Création et réponse de l'humain en général mais aussi de chacun en particulier, puisque chacun est créé dans sa singularité, et pas seulement « selon son espèce ». Le volume décline plusieurs réponses qui sont autant de manières de dire « oui » au « que soit ! » et de s'accorder au projet créateur, dans un accord quasi musical : promouvoir la destination universelle des biens, assumer sa responsabilité à l'égard de l'univers, devenir christique, c'est-à-dire se laisser transformer à l'image du Christ, développer sa créativité, vivre son autonomie vis-à-vis de Dieu dans la relation avec Lui, réaliser la finalité de la création par séparation en s'engageant dans la relation ou l'union, qui est à la source même de la vie trinitaire, etc. L'idée de création n'est donc pas

qu'une idée, elle engage tout l'être, dans sa pensée, son action, son expression et ses relations.

Voilà quelques-unes des questions qui traversent l'ensemble du livre et qui témoignent du don à la pensée que constitue l'idée de création, telle que l'Écriture inspirée et les traditions qui en héritent l'ont développée. L'idée de création est bien un « don » fait à la pensée, et pas seulement une construction de l'esprit. Un don reçu des traditions monothéistes, de l'Écriture et, ultimement, de Dieu lui-même. Un don bienfaisant et même béatifiant. Mais alors le mouvement de la pensée pour répondre à ce don est d'abord celui de la reconnaissance. Que la pensée puisse abriter la reconnaissance, qu'un « merci » puisse habiter la pensée et la mouvoir, suscite l'admiration et reste à explorer.

II. Présentation des articles

Afin que le lecteur puisse percevoir l'ancrage singulier des questions transversales évoquées plus haut ainsi que les échos d'un article à l'autre, voici une présentation de chacun de ces articles.

Dans son étude « La création séparation comme œuvre de l'origine », qui ouvre la première partie de l'ouvrage consacrée à l'idée de création dans la Bible, André Wénin relit le récit de Genèse 1. Tout se passe comme si la parole créatrice surgit du nom de Dieu lui-même, YHWH, associé par ses consonnes au verbe être (*hyh*) : à trois reprises, YHWH dit *yehî*, « que soit ! ». Et par trois fois, ces *yehî* sont liés à un acte de séparation, qui est la juste opération pour sortir du chaos. Quand Dieu met en œuvre son nom pour créer, il sépare. Dans un second temps, l'auteur montre que ces caractéristiques de l'action divine à l'origine se retrouvent dans l'histoire, c'est-à-dire dans d'autres commencements. Il relit dans cette perspective l'histoire d'Abraham, de Moïse et du peuple traversant la mer Rouge. À chaque fois, la parole divine, intimant une séparation, engendre de l'inédit, un nouveau commencement. La présence de l'origine ou de l'instance créatrice peut donc se détecter non seulement dans les origines de l'univers et de l'humanité mais dans les nouveautés qui font irruption dans l'histoire, d'un individu ou d'une collectivité. Ce commencement peut être assimilé à une « création ». La question laissée au lecteur est de déterminer s'il s'agit là d'une analogie – Dieu agit dans l'histoire sur le mode de son action dans

la création –, ou s'il s'agit d'un vrai surgissement de l'acte créateur dans l'histoire, au sens ontologique.

Maurice Gilbert étudie l'idée de création dans la sagesse biblique de l'Ancien Testament, c'est-à-dire dans les livres qui ne proposent pas – ou guère – de théologie de l'histoire d'Israël mais bien une théologie de la création, dans la perspective la plus universelle qui soit, développée à partir d'une observation et d'une réflexion sur l'ordonnement du monde et de sa permanence. Dans un premier temps, l'auteur dresse un tableau général. Pour les sages, l'œuvre du Créateur ne se limite pas au commencement du monde mais se poursuit dans le maintien du monde et de ses lois. La création est maîtresse de vie en ce qu'elle appelle à inscrire tout agir personnel dans la cohérence de l'œuvre cosmique. Quand le visage de Dieu devient lointain, voire méconnaissable, comme chez Qohélet ou Job, il demeure néanmoins reconnaissable dans son œuvre cosmique. Dans un second temps, l'auteur étudie l'idée de création au chapitre 8 des Proverbes. La Sagesse personnifiée s'y déclare antérieure à la création du monde, engendrée de Dieu et prémices de son œuvre. La postérité du texte fut telle qu'elle amena à relire Genèse 1,1 en « *par la sagesse* Dieu créa le ciel et la terre » (traduction araméenne) et à conclure que Dieu créa non seulement par la parole mais par la sagesse (Sg 9,1b-2a). Si l'univers est ordonné – et donc susceptible d'être investigué par la science –, c'est à la sagesse divine qu'on le doit. La figure du Christ dans le prologue johannique, dans l'hymne de l'épître aux Colossiens (Col 1,15b-17a) comme dans le *Credo* émerge sur fond d'un retravail de la figure de la Sagesse : « engendré, non pas créé, de même nature que le Père, et par lui tout a été fait ».

Passant au Nouveau Testament, Yves-Marie Blanchard explore « la théologie de la création selon le prologue johannique et ses implications christologiques ». Avec son premier verset « au commencement était le Verbe », le prologue institue un lecteur à la fois initié aux Écritures juives et à la tradition philosophique grecque. Il propose une lecture explicative et actualisante – en somme un targum chrétien – du récit de la création en Genèse 1. Y.-M. Blanchard souligne différents traits de cette relecture. D'abord, le prologue reprend la représentation traditionnelle associant la séparation entre la lumière et les ténèbres et le jaillissement de la vie mais en s'écartant de toute perspective dualiste et en adoptant la perspective optimiste de Genèse 1. La ténèbre *ne retint pas* la lumière – et la laissa donc

passer, source de vie. Deuxièmement, le prologue reprend l'idée de la création par la parole divine, mais en amplifiant cette parole jusqu'à la personnification. C'était déjà la perspective du judaïsme ancien contemporain des Évangiles qui, pour éviter toute dérive anthropomorphique, instituait un acteur médian entre Dieu et ses actions, fonctionnellement distinct de Dieu et ontologiquement inséparable de lui. Ainsi le Nom, la Présence, la Parole (*davar* [hébreu], *memra* [araméen], *logos* [grec]) – l'auteur insiste moins sur la Sagesse. Mais le prologue johannique souligne la proximité relationnelle de ce Logos avec Dieu et une pleine identité. Troisièmement, le prologue identifie le Logos créateur et le principe rationnel qui habite à la fois l'univers et la conscience humaine, dans une démarche à la fois cosmologique et anthropologique. Enfin, il identifie le Logos créateur à la personne de Jésus, le Fils, unique engendré de Dieu, orientant ainsi la théologie de la création non seulement vers la cosmologie mais vers l'anthropologie et la théologie trinitaire.

Marc Rastoin propose une réflexion sur « le Christ Jésus révélateur de la création chez saint Paul ». Il montre d'abord que les conceptions de la création présentes dans les lettres pauliniennes, malgré quelques affinités, ne dépendent fondamentalement d'aucune philosophie hellénistique particulière et surtout qu'elles sont en phase avec nombre de conceptions juives de l'époque. Ainsi, saint Paul partage avec elles l'idée d'une création *ex nihilo*, l'idée d'une solidarité entre l'être humain et le reste du monde créé, l'importance de la création de l'être humain comme sexué, avec les conséquences éthiques qui en découlent, l'idée d'une création par la Parole de Dieu ou par sa Sagesse, l'idée que l'œuvre de Dieu en ces temps qui sont les derniers est une « nouvelle création » et que le croyant est une nouvelle créature, ou encore que la création est en attente de libération. Pourtant, la pensée paulinienne est profondément originale en ce qu'elle est christocentrique. Le Christ, et le Christ ressuscité, est la référence « à partir de laquelle se comprend *ce vers quoi* tend tout le créé et donc *ce à partir de quoi* il faut comprendre le créé dès maintenant ». Alors que dans les Évangiles, Jésus, à la manière juive, raisonne à partir du *prôton* pour comprendre l'*eskhaton*, Paul pense le *prôton* de la première création à partir de l'*eskhaton* qui a surgi dans l'histoire, le Christ ressuscité. C'est le Christ inaugurant la nouvelle création qui révèle la création première, c'est le nouvel Adam qui éclaire le premier, c'est le Ressuscité qui manifeste le

Christ « par qui tout existe et par qui nous sommes » (1 Co 8,6), ou dont Paul affirme que « tout est créé par lui et pour lui » (Col 1,15-16). Bien que descendant d'Adam, le nouveau baptisé n'est pas tant à l'image d'Adam qu'à l'image du Fils. Et s'il est une nouvelle créature, ce n'est plus manière de parler métaphorique, comme dans le monde juif, c'est dire au niveau ontologique la participation à la réalité eschatologique ouverte par le Ressuscité : tel est le dessein de Dieu pour toute chair.

Concluant cette première partie, Françoise Mies propose un essai d'anthropologie biblique sur l'être créé. Dans le *beré'shît bara'*, « au commencement Dieu créa », l'efficace de la *ré'shît* s'étend non seulement au genre humain en général mais à chaque être humain en particulier. Plus qu'un commencement temporel, la *ré'shît* exprime un fondement qui ne fait pas série avec les autres commencements et qui fait être jusque dans le présent, telle une source qui affleure au fond du puits. L'article synthétise d'abord quelques traits de l'être créé selon Genèse 1. « L'être créé par » un agent personnel émerge d'emblée sous le signe de l'altérité, sous le signe d'une relation asymétrique et néanmoins promise à la mutualité. Du chapitre 1 de la Genèse au chapitre 3 se dit de manière narrative la vérité ontologique de l'humain, créé bon et devenu pécheur. Ne cessant pas d'être créé, il ne cesse pas d'être bon. L'être créé est un Principe-Espérance. Mais de cet être créé, que pensent les êtres créés eux-mêmes ? L'auteur laisse alors la parole à trois personnages de l'Ancien Testament, qui ont la commune particularité d'exprimer ensemble l'être créé et l'être conçu. Job, qui s'éprouvera comme justifié dans son être car créé. Le Serviteur souffrant d'Isaïe qui se reconnaît « créé pour » la mission. La mère des sept fils martyrs du second livre des Maccabées, qui fonde la puissance de la résurrection sur celle de la création. Ces trois personnages illustrent chacun une manière de se souvenir de leur Créateur, d'embrayer sur leur être créé, de puiser à la source qui les fait être, de répondre à l'appel à l'existence du Créateur. « La créature doit travailler si elle veut être créée davantage » (Teilhard de Chardin). Enfin, Françoise Mies explore les passages où l'Écriture entrevoit un fondement encore plus fondamental que l'être créé et le lien qui en découle : la Sagesse qui soutient la création, *ré'shît* de la *ré'shît* (Pr 8), ou l'amour du Fils pour le Père dans le prologue johannique. Le fondement de chacun, qui fait être chacun et lui donne à chaque instant d'exister, n'est rien de moins que cette relation d'amour entre le Fils et le Père.

La deuxième partie du volume, consacrée au « Déploiement de l'idée de création dans les religions du Livre », fait la part belle au christianisme. Elle s'ouvre par deux études sur les Pères de l'Église. Dans une certaine mesure, c'est du livre « embrayage » sur l'être créé que traite Clément d'Alexandrie. Dans une perspective peu ou prou phénoménologique, Amandine Nickell propose une réflexion sur « Adam et Christ, la condition humaine et l'humain-à-être » chez ce Père de l'Église grecque de la fin du II^e siècle. Adam témoigne de la condition humaine, et le Christ de l'humain-à-être. Créé à l'image de Dieu, il reste encore à l'être humain à accomplir en lui la ressemblance avec Dieu, et en particulier avec le Christ. Créé parfait, en ce que rien ne lui manque pour atteindre la ressemblance et la vertu, il est en même temps créé imparfait, car il n'a pas encore atteint cette ressemblance et n'est pas encore vertueux. Malgré le péché, dont la possibilité était inscrite en son être créé en même temps que sa liberté, il conserve l'aptitude à la vertu et la capacité à la ressemblance que lui confère son être créé. De l'image à la ressemblance, s'étend l'entre-deux de la liberté. Clément introduit l'idée d'une double naissance (*genesis*) de l'humain : la première fait de lui un être humain au sens générique, créé par Dieu ; par la seconde, il se détermine comme être singulier par les choix qu'il pose. La finalité de l'humain, c'est de devenir christique. C'est le Christ qui exemplifie l'humain-à-être, à l'image et à la ressemblance de Dieu, familier de Dieu, divin. Bien que Clément d'Alexandrie préserve la transcendance de Dieu, qui seul crée *ex nihilo*, et l'exception du Christ qui seul est Fils par nature et non par adoption, il propose bien le Christ comme modèle de l'humain-à-être, de plus en plus libre, de plus en plus familier de Dieu, de plus en plus en harmonie avec lui-même, Dieu et le monde, de plus en plus accompli en son humanité, et en cela divin.

L'article de Bernard Pottier prolonge le précédent : dans le temps, puisqu'il porte sur deux Pères de l'Église postérieurs de deux siècles, Grégoire de Nysse et Augustin d'Hippone, l'un dans l'ère culturelle hellénistique, l'autre dans l'ère culturelle latine ; mais aussi dans la nature du propos. Pour Grégoire, l'être créé est en mouvement. Le premier mouvement est celui qui le tire du néant. Le second est celui de la vie ; pour les êtres charnels, il est cyclique et ramène au néant, pour les êtres spirituels, il est progrès linéaire (épectase), l'homme étant à la fois charnel et spirituel. Grégoire définit l'être créé en quatre points : il est venu à l'être à partir du

néant, par la volonté de Dieu, sans participer de son essence et au service de ce même Dieu. La métaphysique de la création n'engage donc pas seulement un discours sur l'être mais aussi sur deux libertés dont l'une répond à l'autre. C'est en conformant sa liberté à la volonté qui l'a suscité que l'homme est pleinement lui-même et qu'il rejoint la source métaphysique de son être, dans un progrès sans fin (épectase). Fini, il progresse dans une croissance spirituelle infinie jusqu'en l'éternité, tout en demeurant distant du Dieu transcendant (*diastèma*), distance qui creuse le désir. Augustin, à l'encontre des thèses manichéennes, soutient la bonté du créé, en son premier moment. Trois étapes distinctes se présentent à l'être humain : création, ou don de l'être par Dieu ; conversion, proposée par Dieu à la liberté, dans un mouvement qui est moins de retour (*epistrophè*) que de mutation et de renaissance (*metanoia*) ; formation ou conformation au Verbe ou encore transformation (2 Co 3,18) d'une forme glorieuse d'être créé et d'enfant de Dieu à la forme plus glorieuse encore de celui qui est illuminé par Celui qu'il voit. Formation proche de la divinisation développée par les Pères grecs. L'anthropologie de ces deux Pères est marquée par une distanciation (*diastèma – distensio*) de l'être créé à l'égard de lui-même, dont l'unité est à conquérir dans la relation au Créateur, dans le progrès sans fin de l'épectase (Grégoire) ou la libre conversion ouvrant à la conformation au Verbe (Augustin). La création est en voie d'accomplissement.

Pour étudier « l'idée de création dans la théologie contemporaine », Benoît Bourguin dégage d'abord l'évolution de cette idée de Vatican I à Vatican II. Alors que Vatican I situe l'idée de création dans une métaphysique rationnelle, Vatican II l'intègre dans l'histoire du salut. Alors que Vatican I fonde la domination de Dieu et l'autorité de l'Église sur l'acte créateur, celui-ci, pour Vatican II, fonde l'autonomie légitime du monde et promeut la créativité humaine. Entre les deux conciles, le monde a changé ! Dans un second temps, l'auteur s'attache à la théologie de la création du protestant Karl Barth, en phase avec bien des accents de Vatican II. Barth soutient d'abord que l'idée de création relève de l'intelligence de la foi de l'Église, reçue dans la révélation historique consignée dans les Écritures. Il mène sa réflexion à partir des récits bibliques de la création (Gn 1–2) et de Jésus-Christ. Pas de concordisme donc avec l'idée de création en philosophie ou en science, et primauté de la Parole de Dieu sur la théologie

naturelle : le Créateur n'est pas un principe universel, cause de l'être, mais le Dieu d'Abraham, le Père de Jésus-Christ. Il poursuit l'acte de création, suprahistorique, dans l'histoire, en une *creatio continua* : les trois premiers articles du *Credo* sont donc à convoquer ensemble. Ensuite, Barth relie création et alliance, celle-ci étant le but de la création. Dans sa lecture de Genèse 1, il souligne que Dieu, en instituant l'homme et la femme en vis-à-vis en vue de l'alliance, manifeste la relation trinitaire qui le constitue. Mystère de la différence et de la relation en Dieu, entre Dieu et l'homme, entre l'homme et la femme. Dans son commentaire de Genèse 2, il insiste sur le sens de la logique du récit : loin d'être constitué tout fait, l'homme advient à lui-même dans le temps. De ce monde en genèse témoignent d'autres théologiens, Adolphe Gesché, qui place l'idée de création sous le signe de l'acte de confiance de Dieu, François Euvé, qui la place sous le signe du jeu, fait de règles et de liberté. Leurs théologies sont marquées par le salut, finalité de la création et de l'histoire. L'idée de création, plutôt que de désigner l'héritage d'un ordre immuable, ouvre un avenir.

Romano Guardini, à la frontière de l'Italie et de l'Allemagne, est un autre théologien du XX^e dont Laura Rizzerio interroge la théologie de la création, dans *Le monde et la personne* et *Le commencement de toutes choses*, ouvrage qui, comme celui de Barth, propose une théologie narrative de la création en méditant sur les trois premiers chapitres de la Genèse. Guardini est en recherche d'un équilibre. D'un côté, consistance et autonomie du monde et du sujet, dont la modernité s'est faite le héraut, mais jusqu'à affirmer l'auto-fondation du sujet et à nier la relation à Dieu perçu comme rival et menaçant sa liberté. De l'autre, relation à Dieu dans un monde enchanté dont le Moyen Âge s'est fait le gardien, mais jusqu'à opérer un « court-circuit religieux » en vidant le monde de sa densité pour n'y voir qu'un symbole du divin. La théologie de la création devrait permettre de trouver un équilibre. En effet, l'acte créateur instaure un monde consistant et un sujet libre, dans le geste même qui instaure un lien ontologique et en appelle à une relation. Ce lien ontologique n'est pas celui d'une conséquence à sa cause : la création n'est pas simple commencement d'un processus. La création est expression d'un acte de volonté et, pour les êtres humains, qui sont des personnes, cette volonté prend la forme d'un appel. Quand Dieu crée une personne, il ne veut pas simplement qu'elle soit, il l'appelle à être. Ontologiquement, elle ne peut pas ne pas lui répondre : le

fait d'être appelée par Dieu coïncide avec son existence. Mais elle pourra correspondre de manière variée à l'appel, dans l'acceptation de soi, l'adoration de Dieu, la relation Je-Tu, dans la responsabilité de prendre en charge le monde pour contribuer, dans la créativité, à le transformer en Royaume de Dieu. La nouvelle création, à la différence de la première, ne surgira pas du seul vouloir divin : elle passera par la liberté de l'homme et sa coopération.

Après ces quatre études relatives au déploiement de l'idée de création dans le christianisme, l'ouvrage passe aux autres monothéismes. Dans sa réflexion sur « création et recréation selon la tradition juive », David Banon ne présente pas un exposé systématique, mais une étude menée à la manière juive, c'est-à-dire narrative, basée sur la Bible hébraïque relue à la lumière du Talmud et du Midrach, jouant sur l'intertextualité biblique et l'intersubjectivité des rabbis. D'après le Midrach Rabba de la Genèse, Dieu créa des mondes et les détruisit jusqu'à ce qu'Il crée le monde de Genèse 1, le monde d'Adam, le monde qu'Il estime « bon ». Cette destruction des mondes étonne le contemporain, mais n'est-ce pas une manière de suggérer le caractère éphémère du créé ? Le monde créé de Genèse 1 étant tombé dans la violence, Dieu le détruisit lui aussi lors du déluge (Gn 6). Il n'en laissa subsister que Noé ainsi que le monde en miniature qui l'accompagnait dans l'arche. Après le déluge, Dieu inaugure une nouvelle création. D. Banon montre combien nombre d'étapes de la création de Genèse 1 et de la recréation de Genèse 8 se répondent. C'est ainsi que c'est le « souffle de Dieu » (*rûah 'èlohîm*) qui préside tant à la création (Gn 1,2) qu'à la recréation (Gn 8,1) ou que c'est la séparation des eaux d'en dessous et des eaux de dessus qui permet la vie plutôt que le chaos (Gn 1,7 ; 8,2). Mais de profondes différences se remarquent également. D'abord, Genèse 1 tend vers un récit de création *ex nihilo* alors que Genèse 8 raconte comment Dieu recycle des éléments de l'ancienne création : la terre, des couples d'animaux, Noé et sa femme et leurs enfants. Ensuite, alors que la création de Genèse 1 était intrinsèquement bonne, la recréation de Genèse 8 nécessite un recouvrement, une expiation des fautes du monde antédiluvien, réalisée dans l'arche elle-même. Enfin, tandis que la création de Genèse 1 était l'œuvre du seul Créateur, la réitération de la création associe l'homme à cette œuvre, Noé. Double création : les humains sont fils d'Adam et de

Noé. Toutefois, en raison de ce recouvrement de la faute que suggère la seconde création, ne seraient-ils pas davantage fils de Noé ?

Dans son étude sur « l'idée de création dans l'islam », Emilio Platti présente d'abord l'idée de création telle qu'elle apparaît dans le Coran et des *hadîth* de la tradition orale. Le Coran ne rapporte pas de récit de la création, mais l'idée y est omniprésente et *al-Bâri'* (Le Créateur) est un des 99 plus beaux noms divins. Dieu crée par la parole, par décret : « Sois ! et cela est » (Coran 2,117), si proche des *yehî* (« que soit ! ») de Genèse 1 ou du Ps 33,9. C'est par cette parole que Dieu crée Jésus dans le sein de sa mère (Coran 19,35), lequel, en tant que créé, ne peut donc être Dieu – à la différence du *Credo* chrétien qui le dit « engendré non pas créé ». La création dans le Coran se réalise *ex nihilo*, mais c'est le thème de la création de l'homme qui est central. En lui insufflant son souffle, Dieu lui accorde un statut exceptionnel et l'établit lieutenant (*khalîfa*) sur terre. Il le crée une seconde fois à la résurrection, en vue de la rétribution. Après cet exposé général, qui atteste une proximité thématique avec la Bible, E. Platti explore le questionnement singulier que cette idée de création a suscité dans la communauté musulmane. Dès le VII^e siècle, des tensions surgirent entre ceux qui tentaient de concilier libre pouvoir créateur de Dieu et liberté humaine (qadarites) et ceux qui rompaient cet équilibre au profit de Dieu seul : tout ce qui arrive est créé par Dieu et écrit (*maktûb*) avant même d'avoir été créé (cf. Coran 57,22). Selon la position classique musulmane de l'*Iktisâb*, l'« acquisition » morale d'un acte peut être attribuée à l'homme, mais l'acte lui-même ne le peut : Dieu seul agit, l'homme est dénué de toute créativité. Le statut des lois de la nature, des causes secondes, est aussi touché. Quand un feu chauffe, est-ce le feu qui chauffe ou Dieu qui agit dans le feu ? La relation entre religion, science et politique est en cause. Nul doute que la crise de conscience islamique contemporaine trouve sa source dans ce conflit, et demande une plus juste articulation entre être créé par un autre et être agissant par soi. En finale, l'auteur s'autorise une échappée dans la voie souffie, pour laquelle il est possible d'accéder à un autre niveau de réalité, où Créateur et créatures ne font qu'un, dans une unicité d'existence.

Dans l'article « L'Inde : l'absence de création donne-t-elle à penser ? », Jacques Scheuer ouvre un univers de pensée qui prend le contre-pied de la pensée biblique et des trois monothéismes. Les sources védiques

de l'hindouisme proposent une réflexion sur l'origine : un pilier sépare le ciel et la terre ; à l'origine du monde, un dieu se sacrifie et de ses morceaux dépecés dérivent les parties de l'univers ; une première tentative de création du cosmos a avorté, faute d'avoir recouru aux rites ; la seconde, accompagnée de la Parole rituelle, sans auteur, aboutit à un monde ordonné. Le bouddhisme (à partir du V^e s. avant J.-C.) est une première contestation de cette conception stable du cosmos. Il dénonce la vanité de toute tentative de remonter à l'origine : le monde a-t-il d'ailleurs commencé ? Dans la perspective d'un temps circulaire, cela a-t-il un sens de fixer sur une circonférence le point qui en serait le commencement ? Le « je » lui-même est illusion. La pensée brahmanique partage cette prise de conscience mais sort du « noble silence » bouddhique sur l'origine. Toutefois, elle n'adopte pas la perspective biblique et coranique soulignant l'altérité d'un Dieu créant le monde, ni la perspective (seulement) biblique d'un Dieu créant un monde autonome – jusqu'à la dérive possible de l'athéisme. Aux yeux de la pensée brahmanique, cette perspective est dualiste. Dans la tradition spirituelle de « non-dualité » ou de « non-altérité », l'Absolu émerge dans l'évidence de l'« Un-sans-second » – jusqu'à la dérive possible d'un acosmisme. Existe-il autre chose que l'Absolu ? C'est l'option de Shankara (VIII^e s.), que nuancera Râmânûja (XII^e s.), plus attentif à la diversité, sur fond de l'unité du Réel et de l'éternité des âmes et de la nature. Le shivaïsme du Cachemire (X^e s.), prolongeant la pensée de la non-dualité, concevra l'univers comme la manifestation dynamique des énergies divines dont il s'agit de prendre pleinement conscience pour se libérer : les enseignements sur l'univers et son origine n'ont de sens qu'en rapport avec un chemin de libération.

La troisième partie, consacrée à la « Présence de l'idée de création dans les sciences et les arts », s'ouvre avec l'article de Édouard Herr « Création et écologie dans un univers économique ». Il estime qu'en un temps où les crises économique et écologique ramènent l'homme à sa finitude, les textes de la création reprennent toute leur force d'inspiration. Il retient deux traits de Gn 1–3. Ce récit donne d'abord à penser que Dieu, par sa parole, pose l'homme dans l'univers, qui constitue pour lui une sorte de « corporéité élargie ». Le rapport entre l'homme et l'univers, certes blessé (cf. Gn 3,16-20), n'est ni celui du maître à esclave ni celui de la « deep ecology ». L'univers est fait de la même étoffe que notre corps, prêt à être

humanisé et spiritualisé, dans un destin solidaire à celui de l'humanité (cf. Rm 8). La création n'est pas achevée et l'homme, en ce sens « co-créateur », est responsable de son devenir. Ensuite, Gn 1–3 donnerait encore à penser que l'intentionnalité de la création, c'est la destination universelle des biens. Dans la reprise eucharistique de la création (« ceci est mon corps »), Jésus reprend la création de Dieu et le travail de l'homme : travail et économie sont ouverts à une spiritualisation. Certes, les systèmes économiques en vigueur sont loin du compte. Les trois piliers du capitalisme, propriété privée, marché et entreprise privée, devraient être finalisés en fonction de la destination universelle des biens. Au final, le message de la Création biblique, en rien utile pour concevoir des modèles économiques durables écologiquement, peut inspirer des relations à l'univers et des modes de vivre socialement et économiquement : dans le sens du respect, de la reconnaissance, de la solidarité, de la responsabilité et de l'espérance ; dans l'articulation juste des moyens et des fins. L'économie, elle, reçoit de la théologie de la création l'idée que cosmos et corps humain sont de la même étoffe et que Dieu confie le monde à l'homme, afin qu'il produise des biens en abondance, certes, mais qui puissent humaniser l'homme et le rendre partenaire de Dieu. L'économie *versus création* en appelle à une communion avec Dieu à travers le monde des choses. Il exige un autre type de croissance.

Bien que ne citant pas Teilhard de Chardin, la réflexion qui précède sur l'univers cosmique, humain et économique en voie d'unification pourrait rejoindre l'idée teilhardienne d'« union créatrice », qui est l'objet même de l'article de François Euvé. Teilhard présente l'idée d'union créatrice comme une « extension philosophique de la foi en l'Incarnation » ou comme la « philosophie de l'Univers conçue en fonction de la notion du Corps mystique ». Plus que sur la Genèse, c'est sur les épîtres pauliniennes qu'il s'appuie : on ne s'étonnera donc pas qu'il pense la création à partir du Christ. Par ailleurs, il entend bien rendre compte des phénomènes scientifiques, en particulier de l'émergence de la nouveauté au sein de l'évolution. Il présente trois thèses : l'univers est en évolution ; l'évolution tend vers l'Esprit ; monter vers l'esprit étant monter vers l'unité, l'évolution tend vers l'unité. La logique de la création est une logique d'union qui, du multiple, va vers l'un. Certes, l'univers est traversé de forces contraires de dispersion, mais la force qui crée le monde est une force d'attraction qui est

une instance personnelle, le Christ. C'est lui l'opérateur de la communion, l'univers étant appelé à former le corps cosmique du Christ. Le principe créateur est plutôt à la fin des temps. La logique étant celle de la communication d'être, le Christ par qui tout a été fait donne la créativité en partage. La création unit, mais l'union crée à son tour, c'est-à-dire fait émerger de la nouveauté. F. Euvé estime que la thèse teilhardienne est de l'ordre du postulat inspiré de son expérience spirituelle ignatienne dont il s'attache à montrer l'inscription phénoménologique et avec laquelle il lit le devenir évolutif de l'univers. Il n'est pas sûr que la notion teilhardienne de création corresponde en tout point à ce que la tradition théologique entend par ce terme. Ainsi, Teilhard ne sépare pas création au commencement (*ex nihilo*) et action divine continue, création (action de la cause première) et transformation (action des causes secondes). Mais il donne à penser que l'ordre historique de l'Évolution dit quelque chose de l'ordre ontologique de la Création. L'Amour est énergie de la cosmogénèse. Les études de A. Wénin et de F. Euvé mènent à se poser la question suivante : Dieu crée-t-il en séparant ou en unifiant ? À moins que les articles ne puissent se lire en enfilade. Dieu crée en séparant (Gn 1) mais afin d'établir des êtres suffisamment autonomes pour être capables de relation et d'union, union qui personnalise ceux qui s'unissent, jusqu'à former le Corps du Christ.

C'est avec « la notion de création *ex nihilo* » [chez Claude Bruaire], délaissée par Teilhard, que David Doat propose la médiation philosophique pour un débat serein entre sciences et foi. Sa réflexion, Bruaire la mène en contrepoint de Hegel. Celui-ci estime que l'engendrement du Fils par le Père et la création du monde par Dieu sont semblables. L'altérité du Fils engendré comme celle du monde créé n'est qu'un moment négatif de l'Absolu advenant à lui-même. La création du monde n'est qu'un moment de l'auto-engendrement de l'Absolu, qui crée par pénurie de lui-même. Le don de l'être n'en est pas un, le créé n'a pas de consistance propre et la discontinuité ontologique entre Dieu et le créé est oblitérée. *A contrario*, pour Bruaire, la création ne se pense pas sur le modèle de l'engendrement du Fils. Dieu crée par surabondance de son être, dans un acte libre et gratuit qui est un véritable don, qui fait être l'autre dans sa consistance propre et son altérité non provisoire. Le don n'est pas une causalité parmi d'autres. La discontinuité ontologique entre Créateur et créé respecte les deux instances, et notamment le créé qui est donné à lui-même, œuvrant à son propre

développement. Il se fait que les partisans du naturalisme athée et ceux de l'*Intelligent design*, pourtant antagonistes, partagent des présupposés communs à connotation hégélienne. D'abord celui de la négativité. Selon la logique matérialiste de l'évolution, les étants ne valent que comme moment dans l'évolution. Selon l'idéalisme de l'*Intelligent design*, la dépendance extrême de l'être naturel par rapport à l'être divin manifeste l'indigence foncière de l'être créé. Les deux conceptions oublient la positivité originare de l'être créé. Par ailleurs, elles s'accordent sur un monisme du réel, incapable de rendre compte de la discontinuité des êtres, de l'altérité, de la relation, de la transcendance, de la liberté, alors que la notion de création *ex nihilo* en est capable, jusqu'à rendre pensable que l'univers puisse porter en lui la source de son propre développement organique. Dans l'acte qui pose l'être créé, le Créateur opère une sorte de retrait : la discrétion est un trait majeur de la bonté divine et de sa puissance dans la création continuée.

Dans son article « Création et commencement en physique contemporaine », Dominique Lambert distingue d'abord les sens du terme « création ». Au sens théologique usuel, il désigne le surgissement dans l'existence sans réalité empirique préexistante (*ex nihilo*). En physique, les « opérateurs de création » décrivent la production de particules à partir d'états d'énergie préexistants ; dans la cosmologie de l'état stationnaire, le « tenseur de création » décrit la production continue de particules dans l'univers à partir de l'espace-temps-matière préexistant ; enfin, le terme peut désigner l'émergence spontanée de corps, du seul fait des lois physiques, qui supposent l'espace-temps-matière. Nulle trace donc de création *ex nihilo* en physique. Ensuite, l'auteur distingue création et commencement. Le commencement s'inscrit dans les lois causales de la physique – par exemple l'état initial du minimum d'entropie, l'atome primitif suivi du Big Bang. La création est d'ordre métaphysique : elle n'entre pas dans la chaîne des causalités, elle est la relation métaphysique par laquelle Dieu donne au monde d'exister. La question du commencement du monde ou de son éternité fait débat depuis plus de 2000 ans. D. Lambert examine les options logiquement possibles. Pour Thomas d'Aquin, il y a commencement naturel de l'univers et création, la seconde étant prouvable, le premier ne l'étant pas. Pour D. Lambert, qu'il y ait ou non commencement naturel de l'univers, l'option théologique de la création n'est pas touchée. Point n'est besoin de prouver à toute force le commencement du monde, et par là sa

contingence, pour soutenir l'idée de création, pas plus qu'il n'est besoin de prouver à toute force le non-commencement pour nier l'idée de création. Pas de concordisme, pas de discordisme, pas d'apologétique dans un sens ou un autre. Il ne faut pourtant pas désespérer d'une articulation entre théologie et physique. Mais elle sera moins à chercher du côté du commencement naturel du monde que du côté de la dynamique évolutive qui s'opère par des voies contingentes, d'un univers en devenir. La voie vers l'existence de Dieu par la contingence du monde est réaffirmée, mais elle s'est déplacée.

C'est du côté de la dynamique évolutive que s'oriente l'article « création et biologie » de Nathanaël Laurent. Il prend le terme « création » au sens, non théologique, d'émergence de la nouveauté dans l'ordre du vivant. Il remet en cause le principe de fractionnabilité que la biologie a héritée de la physique : la démarche expérimentale implique la décomposition des organismes en éléments. En biologie, l'organisme est vu comme un ensemble de structures munies de fonctions, dans une perspective mécaniciste, et l'évolution est décrite comme un processus continu de variations au hasard et de sélection optimisée. Mais cette perspective laisse incomprise la vie elle-même qui n'est pas qu'un pouvoir adaptatif mais un pouvoir créatif. D'où vient la nouveauté ? B. Souchard distingue quatre types de réponse. La nouveauté dans le vivant peut surgir par causalité inférieure (micro-éléments), intérieure (force vitale ou auto-organisation), supérieure (Dieu) ou mixte (articulant et relativisant les trois premières). Alors que Souchard retient la dernière option, qui évite les écueils du matérialisme des deux premières et le créationnisme de la troisième, N. Laurent opte pour un approfondissement de la seconde : le principe de surgissement de la nouveauté serait une puissance active interne qui aurait une finalité propre. Selon Paul Erbrich, une des différences majeures dans le cosmos est celle existant entre une zone avec des structures conformes à un but, propres au règne des vivants, et une zone qui en est dépourvue. Cette différence requiert un nouveau type de causalité, qui développe l'organisme comme un tout, et non des éléments épars. Il serait possible de voir en Dieu cette causalité si particulière en sciences – encore qu'Il serait ramené à un principe de causalité – mais N. Laurent opte pour la voie inspirée de Robert Rosen et de la « biologie relationnelle », qui reconnaît cette puissance active au cœur du vivant. La nouveauté vient de l'intérieur, d'un type particulier d'organisation qui n'est pas tant une forme d'auto-organisation qu'une

forme d'auto-réplication. Cette causalité permettrait de rendre compte de la création ou ontogenèse des vivants pris dans leur totalité.

La question de l'émergence de la nouveauté attestée par les sciences de la nature, François Revol la reprend en théologien dans son étude sur le concept de création continuée. L'émergence peut-elle se comprendre à l'intérieur de la théologie de la création *ex nihilo* ou plutôt à l'intérieur de la théologie de la création continuée ? La notion de création *ex nihilo* a été bien travaillée dans l'histoire de la pensée théologique, y compris magistérielle, mais celle de la création continuée est floue. Si la création continuée désigne un acte de création dans le temps, elle ne peut s'intégrer dans le cadre de la doctrine thomiste de la création *ex nihilo* qui est pour Thomas d'Aquin un acte unique et éternel. Dans la doctrine cartésienne définissant la création comme un acte de création *ex nihilo* réitéré à chaque instant, les deux concepts tendent à perdre leur distinction. C'est chez Scot Érigène (IX^e s.), inspiré de l'idée augustinienne de la création des raisons causales, que F. Revol trouve son point de départ. Scot Érigène propose quatre divisions de la nature : la nature incréée créatrice, qui est Dieu dans sa divinité et sa procession trinitaire ; la nature créée créatrice, que sont les causes primordiales ; la nature créée non créatrice, à laquelle appartient le monde sensible et intelligible, dont l'homme ; la nature incréée non créatrice qui est Dieu en tant que fin de la création. Il situe la création à deux moments de temporalités différentes, qui correspondent à deux types de processions : la procession des causes primordiales à partir du Verbe et la procession du monde sensible et intelligible à partir des causes primordiales. F. Revol propose d'identifier la création continuée à cette deuxième procession. La nouveauté contingente qui apparaît dans la nature pourrait être considérée comme le fruit de l'action conjointe de la procession des causes primordiales et de la nature créée incréatrice ; de l'Esprit créateur, agent de la procession des causes primordiales, et des forces et des lois de la nature sensible et intelligible. La nouveauté serait le fruit d'une collaboration entre créateur et monde créé, incluant le jeu du hasard et une certaine plasticité métaphysique.

L'ouvrage pouvait difficilement s'achever autrement que par l'art, qui met en œuvre la créativité humaine et célèbre le Créateur. L'étude de François Bœspflug porte sur « la Trinité créatrice de l'homme dans l'art médiéval ». Jusqu'au XIII^e siècle, les images du Créateur sont celles du

Verbe, à la suite de saint Paul ou de Jn 1,3. Apparaît alors la figure du Père créateur, illustration du premier article du Credo « Je crois en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre ». À la différence de ces images où le Créateur est représenté par une figure solitaire, il en est d'autres qui témoignent de la foi des Pères grecs et latins selon laquelle l'activité de Dieu *ad extra* est commune aux trois Personnes qui agissent ensemble : toute la Trinité est créatrice. Cette foi peut s'autoriser de la lecture chrétienne du pluriel de Gn 1,26, « Faisons l'homme... ». Si cette conviction traversa la tradition littéraire du Moyen Âge occidental, elle ne prit figure dans l'art qu'à partir du XII^e siècle. L'art paléochrétien proposa d'abord quelques Binités créatrices, associant le Père et le Fils. Cette veine s'éteignit au XII^e siècle. Plusieurs modèles de Trinités créatrices apparaissent : Trinités triandriques, avec l'image de trois hommes, parfois avec trois visages identiques pour figurer l'unité de substance ; Trinités bifrons, avec une silhouette à deux faces pour le Père et le Fils et un symbole tel que la colombe pour évoquer l'Esprit ; Trinités tricéphales, avec un corps unique pour trois têtes. Certaines Trinités créatrices s'attachent à une activité spécifique, comme la création de l'âme, souvent symbolisée par un bébé nu : si les parents procréent, Dieu seul insuffle l'âme. La veine artistique de ces représentations se tarit au XVI^e siècle. Un tel tarissement interroge les conditions de persistance dans le temps d'une image religieuse. Dans le cas de la Trinité créatrice, l'alliance entre le thème et la forme pose problème : on peut certes *penser* un seul Dieu en trois personnes, mais la représentation en est malaisée. Au tarissement figuratif répond aussi un dépérissement des idées théologiques. Le renouveau des sciences de la nature de l'époque moderne a déstabilisé la théologie de la création, et plus encore de la création par la Trinité. En sommes-nous totalement remis ?

En régime chrétien, si l'activité divine *ad extra* est commune aux trois Personnes, l'acte créateur est aussi celui de l'Esprit. C'est encore l'art qui nous le rappelle, avec l'article de Philippe Charru sur « L'Esprit créateur dans la pensée musicale de Jean-Sébastien Bach ». Pour un compositeur, la création n'est pas d'abord une idée mais une œuvre à réaliser : *création* musicale. Mais elle donne à penser et ouvre une aventure intérieure. P. Charru le montre avec deux œuvres de Bach, le dernier choral de l'*Autographe de Leipzig, Komm, Gott, Schöpfer, Heiliger Geist*, et quelques pages de l'*Art de la fugue*. Dans ces œuvres, le geste compositionnel de

Bach est inspiré par une théologie de l'Esprit créateur et vise à une « re-création » de l'auditeur. Le texte du choral est une adaptation de l'hymne *Veni creator Spiritus* réalisée par Luther. Dans cette adaptation, l'Esprit créateur poursuit son œuvre créatrice entravée par la faiblesse humaine et la mène jusqu'à son accomplissement, la re-création de l'esprit. L'*Autographe de Leipzig*, ouvert par un choral à l'Esprit, se clôt de même. Au cœur de cette circularité, la linéarité de l'expérience chrétienne, tendue vers son accomplissement. Dans l'*Art de la fugue*, plus de mot. Mais l'acte d'écriture se modèle sur l'acte de création de Dieu. L'ensemble des variations sur un même thème met en jeu une combinatoire à l'articulation de l'infiniment petit (le thème de douze notes) et de l'infiniment grand (L'*Art de la fugue* comme cosmos musical), où l'un et l'autre se renvoient mutuellement comme par miroir, à l'image de l'Incarnation, où l'Infiniment grand se donne dans le plus petit. Bach inscrit le Verbe créateur dans le plus petit élément de sa musique, comme l'Esprit créateur inscrit dans le monde et les cœurs le signe cruciforme. L'écoute de sa musique devient alors une réécriture de la Création et de l'espace intérieur. Les auditeurs de la musique, mais aussi les lecteurs de la partition chiffrée, entrent dans la musique de l'Univers et la connaissance mystique de la Création. La dramaturgie de conversion, inscrite dans les discontinuités de la partition, exprime l'œuvre de l'Esprit au lieu où tentent de s'accorder les désirs infinis de l'Esprit et du cœur humain.

*

Cet ouvrage consigne la version approfondie des Actes du Colloque international « Que soit ! L'idée de création comme don à la pensée » tenu aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix (Namur) les 10 et 11 mars 2011. Il recueille les textes des conférences plénières et quelques-unes des contributions proposées en séances parallèles.

Si l'idée de création est bien un don à la pensée et si donc la reconnaissance habite la pensée, de manière plus concrète, ma reconnaissance va aux Institutions, et aux personnes qui les vivifient de l'intérieur, qui ont accordé au colloque leur patronage. Je voudrais citer en premier la Province belge méridionale et du Luxembourg de la Compagnie de Jésus, en la personne du Père Provincial Daniel Sonveaux, qui était présent. Les Facultés et la Compagnie sont liées par une Déclaration d'engagement réciproque, et ce colloque, autant que ce livre, sont aussi une

manière d'exprimer ce lien et de le vivre. Peut-on oublier, par ailleurs, que les *Exercices spirituels* de saint Ignace commencent pratiquement par la phrase « L'homme est créé »¹ ? Le recteur des Facultés, Yves Poulet, souligna d'entrée que « ce colloque rejoignait la grande tradition jésuite, faite, premièrement, d'un respect de la Parole, celle de la Bible mais, au-delà, celle des Pères de l'Église ; marquée en deuxième lieu par une écoute des autres croyances, le judaïsme, l'islam, etc. et, en troisième lieu, soutenue par une confiance en l'Homme et donc en la Science ». La Fédération Internationale des Universités Catholiques (FIUC), le Conseil Pontifical de la Culture ou encore la section des sciences sociales et humaines de l'UNESCO ont également apporté leur soutien intellectuel et moral à ce congrès, Institutions auxquelles se joignent le FNRS, l'asbl CERUNA, les Écoles doctorales en philosophie et en théologie et études bibliques et bien sûr les Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix.

Ce colloque fut organisé par le Centre Interdisciplinaire Foi et Raison (CIFR), un des six pôles du centre de recherche ESPHIN (Études Sciences et Philosophie à Namur – sciences formelles, humaines et de la nature), avec la collaboration de Dominique Lambert et de Roland Cazalis. Ces deux Centres de recherche, nouvellement fondés, regroupent principalement des membres de la Faculté des Sciences et de la Faculté de Philosophie et Lettres : des physiciens, biologistes, anthropologues, philosophes, éthiciens, historiens, théologiens, biblistes, historiens des religions. Voilà qui donna la couleur tant au colloque qu'au livre. Celui-ci trouve sa juste place dans la collection « Donner raison » des Éditions Lessius.

L'idée de création comme don à la pensée ? On se prend à dire : merci !

¹ IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, § 23, 2, dans ID., *Écrits* (trad. M. Giuliani et al.), Paris, Desclée de Brouwer – Bellarmin (coll. Christus, n° 76), 1991, p. 62.

