

**LA CRÉATION DE L'UNIVERS ET DE  
L'HOMME: ENJEUX ET PROBLÉMATIQUES  
CONTEMPORAINES\***

---

DR. KONSTANTINOS AGORAS

Vos Eminences, révérends Pères,

Mesdames et Messieurs, chers Amis

C'est un honneur pour moi de me trouver ce soir parmi vous, invité par la Faculté de théologie orthodoxe Saint Jean Damascène de l'Université de Balamand. C'est une joie aussi de me trouver à Beyrouth, au Liban, dans un pays que je ne connaissais pas personnellement mais que je sentais et chérissais depuis nombreuses années à travers le regard aimant des amis très chers.

La causerie de ce soir portera sur le sens chrétien de la création de l'univers et de l'homme et ses retombées mises en rapport avec des problématiques contemporaines majeures. Je commencerai (1) en précisant mon point de vue et ma situation herméneutique concrète. Par la suite (2) j'essayerai de tracer l'historique de la question dans ses retombées pour la pensée et la culture. Successivement (3) je m'efforcerai d'analyser le contenu des termes mêmes du titre de notre causerie. Que veut dire "création", que veut dire "homme" et "monde" dans la perspective qui est la mienne et comment sont-elles envisagées leurs relations sous l'angle de la liberté ? Finalement (4), il sera opportun de conclure avec des brèves considérations sur les retombées d'une telle approche à des questions majeures, brûlantes et actuelles, concernant l'existence du monde et de l'homme : à des questions de l'écolo-

---

(\*) Conférence donnée à l'Institut St. Jean Damascène de Théologie - Université de Balamand, le 30 avril 2001.

gie et de la bioéthique. Car il est constaté l'existence, à un niveau mondial, d'un intérêt croissant pour le monde de la nature. Et ce en raison du développement spectaculaire des Sciences Physiques d'une part, et de l'inquiétude inspirée par la destruction de l'environnement naturel d'autre part.

Toute approche d'une réalité donnée ne saurait être que particulière. Et la particularité d'un point de vue conditionne forcément le contenu de cette approche et de nos affirmations. Nous, les êtres humains, situés à chaque fois dans l'espace et dans le temps qui sont les nôtres, situés là chacun à sa façon de manière personnelle, nous ne pourrions jamais porter un regard universel sur la réalité. Cela ne doit faire mystère pour personne. Mais si nos considérations et nos regards sont existentiellement partiels, pour éviter l'écueil d'un particularisme clos et narcissique, ils se doivent d'être ouverts à d'autres approches existentielles semblables dans l'espace et dans le temps ; d'où l'enjeu du dialogue dans la tradition. Tel est mon souhait pour ce soir : inviter à la réflexion et au dialogue dans l'ouverture à l'autre.

1. Le présupposé existentiel de compréhension de la création sera la conscience ecclésiale d'être en présence du projet grandiose de Dieu pour le monde et pour l'homme tel qu'il se donne, se révèle, à nous en Christ. Ce projet créateur -fruit de l'Amour éternel de Dieu trinitaire et porté par Sa visée de l'ultime, par son souhait éternel pour ainsi dire, fruit vivifiant et facteur de communion- constitue le cadre, ou plutôt le prisme, à travers lequel j'envisagerai "celui qui est à sa ressemblance", à savoir l'homme créé "à l'image de Dieu", ainsi que l'environnement de l'homme, le monde de Dieu. Mais comment pourrais-je, en tant que chrétien, envisager la création du monde et de l'homme et leur destinée dans le souhait de leur Créateur, le but des créatures, si ce n'est qu'à travers leur re-création eschatologique fondatrice -et sacramentelle dans l'histoire- en Christ ressuscité ?

De quel point de vue considérerai-je ici la création de l'univers et de l'homme, en tant que réalités créées ? Comment entendrais-je cet être-créature que l'homme et du monde constituent ?

Je vous le dis d'emblée : ça sera d'un point de vue de la foi biblique -où la notion d'être-créature (de l'homme et du monde) renvoie à celle

d'être-créateur (de Dieu)- et notamment dans sa relecture chrétienne. D'où l'importance primordiale de l'expérience de la résurrection de la vie mortelle dans le Ressuscité d'entre les morts et celle de la nouvelle création qu'est l'Eglise ; l'Eglise dans sa profondeur ultime, sacramentelle, bien entendu et non pas dans sa surface sociologique et contradictoire.

Et parce que je vis dans une société post-médiévale, c'est-à-dire moderne, dans une société dite sécularisée, mon approche biblico-chrétienne ne sera ni "religieuse" (et théiste) ni "anti-religieuse" (anti-théiste), c'est-à-dire en opposition dialectique contre la religion.

Je suis persuadé qu'une vision biblique spécifiquement chrétienne du sens de l'homme et du monde comme réalités créées, une approche à la fois saine -c'est-à-dire orthodoxe dans le sens étymologique du terme- mais aussi contemporaine à nous, ne pourrait qu'être christique. Cela veut dire voir les choses dans l'ouverture infinie de la résurrection eschatologique (instaurée dans le Ressuscité) et par conséquent ni sous l'emprise du sacré et de sa violence, ni non plus sous l'emprise du profane et de son "in-différence" (la non-différence où tout vaut également). Une approche christique telle que je l'entends ici ne pourrait être ni théiste (en référence au sacré), ni anti-théiste (en référence au profane), ni non plus entre les deux, mais à partir de l'ultime (eschaton) résurrectionnel qui nous advient du futur, la Parousie qui constitue l'au-delà de Dieu pour nous. Parce qu'une approche christique comme celle ici entamée se fonde à partir de l'extériorité de Celui qui, tout en s'incarnant au plus profond de notre histoire, ne cesse de la dépasser en avant, la vision christique en question connote une structure communautaire de l'être créé -dans les personnes uniques-et-libres en Christ - et se situe en dehors aussi bien du sacré totalisant (qui fait référence à une structure théiste et totalisante de l'être créé) que du profane "in-différent" (en référence à une structure anti-théiste et nihiliste de l'être créé), comme en dehors de leur opposition dialectique. Permettez-moi à ce point de m'expliquer ultérieurement.

2. Dans une vision théiste des réalités, le monde, l'homme et Dieu Lui-même -réalités relationnelles- apparaissent, dans le jeu de leurs relations (la "Liturgie cosmique"), comme des réalités dont l'existence est nécessaire en elle-même. Ils constituent ainsi des existences

physiques (monde, homme) ou méta-physiques (Dieu), naturelles ou surnaturelles, relatives ou absolues. Mais leur être relationnel, absolu ou relatif, peu importe, est en tout cas nécessaire (non pas libre). La liberté n'est pas constitutive de leur être. Dans la meilleure des hypothèses, la liberté ne constitue pour leur être qu'un surplus. Au sein de cette nécessité ontologique, il y a certes une différenciation : l'existence (relationnelle) de Dieu est nécessaire et absolue, tandis que celle, également relationnelle, du monde et l'homme est nécessaire et relative (car elle dépend de celle de Dieu). Mais -j'attire ici votre attention- cette différenciation entre l'être absolu (Dieu) et les êtres relatifs (créatures), s'inscrivant en tout cas au sein d'une nécessité existentielle commune (pour tous), elle ne peut qu'instaurer entre eux un cercle méta-physique, une structure ontologique close et totalisante. Ici l'existence, l'être de tout ce qui existe, s'identifie à lui-même. C'est ce que l'on appelle une vision "close" de l'être des étants (ontologie close) où l'altérité des étants (de l'autre homme, du monde, de Dieu et après tout la mienne) est toujours relative (et jamais absolue), où la liberté des étants est toujours limitée (et non fondatrice de vie). Comment une nécessité d'être -absolue ou relative peu importe- pourrait-elle ne pas relativiser l'altérité et la liberté d'être (pour Dieu, l'homme et le monde) en leur supprimant la racine, à savoir le substrat (hypostasis) ? Dans une telle optique des choses, toute unicité et toute liberté, celles de Dieu, de l'homme et du monde, privées de leur assise ultime (hypostasis), ne peuvent qu'être récupérées au profit du "même" et de la "totalité" d'une réalité narcissique et violente que l'on appelle le "sacré". La question n'est pas négligeable lorsqu'on la considère dans ses retombées pratiques, spirituelles et culturelles.

Comment, notamment, dans le cadre d'une vision "close" de l'être (ontologie close), sous l'angle d'une structure théiste, la "Seigneurie" de Dieu -la Seigneurie du Créateur qui sauve selon la foi biblique- pourrait-elle ne pas être perçue comme intrinsèquement frustrante et pratiquement inhibitrice de la "liberté" de l'homme ? Comment, dans une telle vision hiérarchique des choses, Dieu pourrait-il ne pas représenter l'enfer de l'homme ? D'où le renversement du théisme en anti-théisme, renversement prophétique pour la théologie car il révèle que si Dieu n'est pas "Seigneur" qu'en se donnant, en s'abandonnant

réellement en Christ, ce n'est que dans l'Esprit, c'est-à-dire dans sa liberté de communion qui "règne" sur nous. Et ce afin de nous offrir, toujours à nouveau, l'assise ontologique véritable et ultime de notre liberté : face à Lui comme à nous-mêmes et aux autres. C'est cela l'essentiel, me semble-t-il, d'une approche christique (ni théiste, ni anti-théiste) de la "Seigneurie" du Créateur et de la "liberté" de la créature telles qu'elles se révèlent dans le Ressuscité et telles qu'elles sont constamment attendues jusqu'à la Parousie.

Permettez-moi de le répéter : dans une optique des choses théiste (positivement ou négativement), les êtres, en eux-mêmes ainsi que dans leurs relations, ne pourraient ne pas être : ils n'auraient qu'à être puisque leur existence (leur être) n'est qu'égal à soi-même (être=être). C'est ainsi que le monde, l'homme et partant Dieu Lui-même ne pouvaient ne pas être, ils ne sont pas libres dans leur être même. Dieu, l'homme et l'univers devaient forcément exister, sûrs de leur existence mais aussi prisonniers de leur existence. Et peu importe ici la différence, pour ainsi dire quantitative, entre l'existence, l'être absolu (de Dieu) et l'être relatif (du monde et de l'homme).

Il est certes facile d'inverser cette vision théiste et religieuse des choses en son contraire : dans une vision anti-théiste et anti-religieuse où l'homme et le monde pour être libres dans leur être, dans leur existence, se doivent de supprimer Dieu ; et précisément ce Dieu religieux et théiste, le Dieu parfaitement stable en son être mais pour cela prisonnier de sa stabilité, le Dieu de l'être narcissique dont la "Seigneurie" sur toute créature constitue le danger primordial pour l'homme. Et la "Seigneurie" contre la "liberté" se renverse en "liberté" contre la "Seigneurie". Car, si dénoncer une existence prétendue nécessaire de Dieu constitue paradoxalement un témoignage prophétique de la foi biblique -et de la liberté de l'être- dans notre histoire spirituelle, il ne fait mystère pour personne que ce renversement anti-théiste de l'être du monde et de l'homme -par suppression de celui de Dieu- est finalement suicidaire pour l'homme et pour le monde. Et précisément pour leur liberté d'être. Car si, dans l'espace d'un jeu de réalités supposées nécessaires (Dieu, homme, monde) je supprime la première réalité, je ne pourrais aboutir qu'à l'émancipation de deux autres (de l'homme et du

monde) mais non pas à l'affirmation et à la sauvegarde de leur liberté. Je peux être émancipé de toi en te fuyant mais pour être libre en moi il me faut autre chose : il me faut une assise ultime (hypostasis) de liberté.

Telle est brièvement notre situation spirituelle dans nos sociétés post-médiévales, les "sociétés chrétiennes" post-théistes, en Occident comme en Orient. Et puisque nous avons déjà assuré pour nous-mêmes l'émancipation d'un Dieu ontologiquement frustrant -d'un "Dieu pervers" (M. Bellet)- la requête majeure pour nous est l'assurance et la recherche d'un fondement ultime (hypostasis) pour notre liberté ontologique, la liberté d'existence. Car si, ne plus être gênés -grâce à Dieu- par ce Dieu fantoche et ses manifestations historiques, cela ne veut pas dire pour autant être libres, tout court, dans notre existence même. Et la recherche d'un tel fondement pour la liberté d'existence - de l'homme et du monde- nous amène à reconsidérer de manière christique ce que l'on appelle la vision biblique de la "création" des créatures (c.à.d. de l'homme et du monde), ayant en vue la problématique sur le sens biblique de la "Seigneurie" (du Créateur) et de la "liberté" (de la créature). Nous sommes à la requête d'une approche du sens de Dieu, de l'homme et de l'univers -associée à une vision de leurs relations- tels qu'ils se donnent en Christ ressuscité. C'est cela que j'appellerais volontiers l'orthodoxie christique de la foi apostolique et patristique ; orthodoxie dont l'Orient chrétien a la vocation d'être, me semble-t-il, le témoin principal (mais pas exclusif certes).

En parlant d'orthodoxie christique de la foi (apostolique, conciliaire et patristique) je me permets d'attirer votre attention sur un point de première importance. Il est tout à fait possible d'envisager "Dieu", le "monde" et l'"homme", en eux-mêmes et dans leurs relations, abstraction faite de l'expérience croyante et de son témoignage bibliques : ce serait le cas d'une approche, théiste ou non, philosophique ou théologique, peu importe, mais non pas biblique. Il est aussi possible - dans le langage de la foi, au sein de nos théologies chrétiennes- d'envisager le Créateur et ses créatures à partir de la Bible -avec ou sans l'aide de la philosophie- dans une approche progressive et linéaire du témoignage biblique (de A à Z) de la Genèse à l'Apocalypse. Là le

Christ -ou plutôt l'événement Christ- ne serait qu'une manifestation biblique de Dieu parmi d'autres, certes la dernière et la plus importante, la manifestation par excellence, mais non pas le prisme structurant même de notre approche des réalités "Dieu", "homme", "monde".

Or une lecture, spécifiquement chrétienne, de ces réalités ne pourrait se faire qu'à partir du Christ, du Christ ressuscité dans le Royaume de Dieu. Une lecture christique des réalités bibliques -avec ou sans l'aide des catégories philosophiques, ce n'est pas ici l'enjeu de la question- ne pourrait qu'être typologique -c.à.d. prophétique en Christ et non pas historiciste- à la manière de saint Paul et de l'expérience de la communauté primitive des croyants. Cela veut dire une lecture de l'histoire biblique mais en tant qu'histoire du salut ; et d'un salut eschatologique présent dans l'histoire, ici et maintenant par "anticipation proléptique". Une lecture de l'histoire du salut donc non pas de A à Z (des origines à la fin, de la Genèse à l'Apocalypse) mais inversement : à partir de la fin, de la plénitude du salut qui est la pleine réalisation du Royaume de Dieu dans notre histoire -du Royaume attendu et offert, offert et attendu, dans le Christ ressuscité- et vers les origines de la création et de l'histoire de l'homme et du monde.

3. Que veut dire "création" dans une telle perspective de salut en Christ ? Que signifie en théologie chrétienne le terme "créer" aussi bien pour le "Créateur" que pour Ses "créatures" ? Le sens de ces termes ne va pas de soi et il a des retombées importantes pour le sens de l'existence, pour l'être non seulement de l'homme et du monde, c.à.d. des "créatures", mais aussi pour celui de Dieu, le "Créateur". Car, même dans notre langage trivial, créer connote une activité affectant aussi bien l'être de cette réalité nouvelle qui est créée (v. l'œuvre d'art) que celui qui en est l'agent et qui s'exprime dans sa création (v. l'artiste).

Il est certes connu que l'expérience ecclésiale du salut -dans la foi au Ressuscité et simultanément dans l'attente de Son Royaume-, l'expérience du monde et de l'homme comme créatures de Dieu s'exprime à travers le dogme de la création "à partir du néant". Et comme il a été justement observé, cette formulation demande aujourd'hui une plus grande attention, du point de vue orthodoxe, puisqu'il interprète, de la

meilleure façon possible, la menace du néant contenu en germe dans la crise écologique.

Les créatures, à savoir l'homme et le monde, puisqu'elles sont des créatures du Créateur (et non pas leur Créateur lui-même), portent le sceau indélébile -dans la racine de leur être même- du fait qu'elles "sont créées" par quelqu'un d'autre qu'elles (et ne "sont" pas tout simplement). Elles portent la marque de leur contingence dans l'être. Pour être, les créatures doivent s'ouvrir à leur Créateur et leur existence dépend de leur ouverture à Celui qui, face à elles et en dehors d'elles, les crée et les aime. Le saut en dehors d'elles, vers l'Autre qui les crée (le Créateur), constitue la seule et unique manière d'être des créatures. Bien entendu, leur saut est toujours précédé par le saut primordial du Créateur, le saut d'amour et d'abandon de Dieu en dehors de Lui-même, le saut fondateur de l'existence des créatures. Le saut fondateur de Dieu en dehors de Lui et vers l'autre que Lui par delà l'abîme du "absolument rien", du "rien du tout" dans le sens le plus profond du terme "rien".

Or puisque les créatures sont créées à partir du néant, c.à.d. par la pure grâce de Dieu, elles y portent constamment la marque de ce néant -leur propre nature- d'où elles sont constamment et librement tirées par l'amour gratuit et libre de leur Créateur. Toute confusion, entre Créateur et créatures au niveau de l'existence, de l'être, est impossible. Car entre l'être de Dieu et celui des créatures il n'y a pas de différence quantitative ou qualitative mais bien plutôt la discontinuité absolue et radicale. Dans la folie d'amour que l'acte de créer représente pour Dieu (tel que nous le contemplons en Christ), un néant absolu et impensable s'interpose entre Son être et celui de Ses créatures. Dans la foi en la résurrection, la foi en la création nouvelle de saint Paul, l'être des étants se révèle comme radicalement discontinu, et ce de manière absolue. Entre la mort du Christ selon la chair et Sa résurrection par le Père dans l'Esprit, l'abîme ontologique s'interpose : l'abîme qu'il ne faut jamais minimiser sous peine de relativiser aussi bien l'absurdité de la mort que la puissance de la résurrection. C'est la raison pour laquelle - disaient les Pères- si l'on affirme que Dieu "existe", si l'on attribue l'être proprement à Dieu, il faut simultanément dire que les créatures



ne sont pas ; et vice-versa. Il n'y a pas de continuité, de simultanéité ontologique entre le Créateur et les créatures mais l'abîme du néant et la gratuité de l'amour.

Si les créatures existent ce n'est que par un saut libre et gratuit du Créateur, un saut d'amour de Dieu -d'amour ontologique, créateur, et non pas d'amour affectif- en dehors de Lui-même en direction de ses créatures. Ce saut -le saut en Christ- constitue un don de la vie du Créateur pour la vie du monde - le don de Sa vie propre pour la vie des autres que Lui-, une offre gratuite dont l'acceptation libre constitue la vocation ontologique de la créature et notamment de l'homme pour la vie de tout être créé.

C'est ainsi que, en Christ ressuscité, l'existence du monde ne constitue pas une fin en soi puisqu'elle trouve son fondement, son accomplissement et son sens dans sa relation ouverte avec Dieu : la communion libre des créatures avec leur Créateur -par l'intermédiaire de l'homme et dans l'amour de l'autre- la communion qui se réalise par notre participation à l'humanité du Christ. Le monde, en tant précisément que créé à partir du néant, ne trouve ni contenu, ni assise, ni vie que dans l'amour éminemment actif de Dieu en Christ. Ainsi toute la création peut exister, trouver cohésion dans l' "être" et participer au "toujours bien être" que Dieu lui destine : la vie incorruptible dans le Royaume.

C'est cela la vocation de l'homme, pour le salut du monde et celui de son humanité, telle que nous la contemplons dans l'humanité parfaite, celle du Christ : tout recevoir et tout offrir, récapitulé, à Dieu. L'homme créé libre -selon l'image de Dieu- est l'intendant de la création, de l'environnement naturel et de soi-même d'abord, il est le prêtre de la création entière. Et sa prêtrise consiste à accepter et à offrir le défiguré (par la chute) -soi-même et l'univers- pour le recevoir à nouveau d'entre les mains de Dieu comme transfiguré, comme réalité provenant de la nouveauté eschatologique. Toujours à nouveau et jusqu'à la venue du Seigneur et jusqu'à l'accomplissement définitif du Royaume. C'est la mission de chacun de nous -en Christ- la mission ecclésiale, mission ascétique, sacerdotale et créatrice : créatrice de nouveauté à l'image de celle du Royaume qui vient.

Permettez-moi d'insister ici sur le sens, eschatologique, de la "nouveau". Je ne parle pas ici d'une création des choses "à nouveau" (ce qui connoterait une vision cyclique du temps et de l'histoire) mais d'une "nouvelle" création. C'est cela qui correspond, me semble-t-il, à une vision biblique du temps et de l'histoire. Et une création en Christ -avec du courage, dans l'ascèse et en assumant le risque- de choses nouvelles, des termes nouveaux, de gestes nouveaux. C'est le sens christique et orthodoxe -non pas "selon le monde" et hétérodoxe- du terme "innover" (kainotomein). Car les hérétiques de tous temps sont tels, non pas à cause de leur geste innovateur, c'est-à-dire de leur refus de répéter le passé mais, bien plutôt, à cause de l'échec de leurs innovations, incapables de viser et de montrer le seul qui compte : le Christ ressuscité dans Son Royaume. Et cette remarque nous introduit à notre dernier point.

4. C'est dans cette perspective de la nouveauté eschatologique que l'Eglise ne peut que se réjouir des succès scientifiques de l'homme. Elle observe une attitude particulière de révérence, d'attention et de vigilance devant les moyens de recherche et les applications de la mécanique génétique actuelle, de la biomédecine ainsi que de la biotechnologie et désire la fondation d'un dialogue substantiel. Elle considère que la responsabilité pour soulager l'homme accablé lui est commune avec les sciences. Cependant, l'Eglise ne pourrait s'empêcher de rappeler que "tout ce qui abolit le respect dû à la création en tant que miracle de l'amour et de la liberté de Dieu, aliène le critère biblique et patristique des vérités éthiques, trouble les relations humaines, limite le libre-arbitre et dévalorise l'unicité de la personne".

Les succès scientifiques qui soulagent la peine de l'homme et qui favorisent la santé de son corps, allongent sa vie et améliorent la qualité de l'existence humaine, sont réellement des dons de Dieu en faveur de l'homme. Mais ces succès ne pourraient pas justifier des excès qui restreindraient l'horizon de la perspective du salut de l'homme et du monde.

La "vie éternelle" est la vie non pas immatérielle mais, bien plutôt, eschatologique : la vie du royaume de Dieu, la vie qui ne meurt plus, la vie indestructible. Après la résurrection du Christ, et dans l'effusion

de l'Esprit, le don de cette vie commence dans l'histoire et ne trouvera son accomplissement que "dans l'eschaton", lors de la résurrection finale. Par la participation sacramentelle à l'humanité du Christ, dans l'eucharistie notamment, le temps de l'histoire devient le lieu de la rencontre avec le Royaume à venir. Le "maintenant" salvifique du royaume de Dieu nous est paradoxalement offert "en Eglise", c.à.d. dans ce Corps mystérique -et non simplement sociologique- dont le Christ est la tête. Si ce "maintenant" nous est offert, ici et maintenant, dans l'eucharistie, la foi, l'espérance et la charité, le "toujours" de l'Eglise existe dans le royaume de Dieu, dans "les siècles des siècles" de Dieu. La vie présente n'est pas seulement une préparation en vue de la vie attendue, l'incorruptible ; elle est d'abord participation à celle-ci dans la foi et dans la charité - la participation sacramentelle à l'humanité du Christ-, dans l'espérance et dans l'attente, constante et vigilante, de Son Royaume. Plus l'homme observe le commandement double de l'amour -envers Dieu et envers l' "autre homme"- plus il fait disparaître son égocentrisme et ses peurs. C'est ainsi qu'il pourra trouver son véritable visage, sa personne dans l'ouverture et la rencontre de l'autre, dans la pleine acceptation de son altérité et la communion. Il n'est pas superflu de signaler que, contrairement au communautarisme, le terme "communion" connote ici l'ouverture, la confiance et l'abandon ; non pas le repli et l'autosatisfaction.

L'accomplissement de l'homme en tant que personne -unique et libre à l'image du Christ- se réalise dans l'expérience même de l'unité communionnelle du genre humain en Christ selon ce mode d'unité qui est propre aux trois hypostases, personnelles dans la communion, de Dieu trinitaire. L'exemple véritable et authentique d'une telle expérience vécue de l'incorruptibilité de la vie est l'existence des saints. C'est par eux que nous apprenons que la recherche de l'incorruptibilité éternelle, la recherche d'une vie unique et libre qui ne meurt plus, conduit l'homme à ne plus craindre la mort, à ne plus la considérer comme fatalité mais à l'accepter librement -pour qu'elle soit dépassée dans le Ressuscité- et à se réconcilier ainsi avec la création toute entière. Par ailleurs, non seulement l'homme, mais la création entière, aura part au royaume de Dieu trinitaire en tant que création nouvelle en Christ.

Se fondant sur les présupposés théologiques ci-dessus énoncés, la théologie ecclésiale est en mesure de dialoguer sans préjugés avec les sciences appliquées et, en collaboration avec elles, d'apporter des réponses à des questionnements qui ont déterminé les contestations sociales, celles par exemple, qui concernent les relations familiales ainsi que le processus de la reproduction humaine.

On peut difficilement contester que le "mystère" de la vie, depuis le stade cellulaire jusqu'à la formation d'un organisme composé, tourne autour de la notion d' "existence". Par conséquent, la gestation est le stade du développement d'un organisme autonome dès le commencement, d'une existence humaine, laquelle, d'une manière ou d'une autre, trouvera son accomplissement dans un stade temporel ultérieur. Par conséquent, l'avortement est un acte certainement grave à éviter (pour de multiples raisons). Il ne faut pourtant, me semble-t-il, ni le banaliser, ni le diaboliser.

Avec les mêmes présupposés théologiques, des réponses peuvent être données à d'autres problèmes majeurs de la bioéthique tels que l'eugénisme, les greffes, le clonage et l'euthanasie. C'est pour cette raison que la théologie orthodoxe ne peut considérer la bioéthique indépendamment de son enseignement dogmatique. Comme il a été pertinemment observé, il ne peut y avoir de "bio-éthique" sans "bio-théologie".

*Vos Eminences, révérends Pères,*

*Mesdames et Messieurs, chers Amis*

A l'heure où le nouveau millénaire commence après la clôture du plus terrible et du plus énigmatique des siècles où à l'annonce de la mort de Dieu a succédé la mort de l'homme, où les idéologies du bonheur ont provoqué génocides et massacres sans nombre, où le progrès a engendré une corruption sans précédent du monde naturel, il revient aux chrétiens, plus que jamais, d'annoncer et de défendre le sens christique de la Création et le sens eucharistique, liturgique, des sciences. La déification de l'homme -à savoir sa pleine et définitive christification- ne pourrait être réelle sans la transfiguration de l'univers. Les

deux vont de pair et ne se réalisent qu'en Christ. Le salut accordé à ce microcosme qu'est l'homme se répand sur le macrocosme, sur le monde. Dans le mystère pascal, l'exaltation glorieuse de l'humanité en Christ devient glorification du cosmos en l'homme.

Aucun des progrès scientifiques de nos jours ne relève en soi de Dieu ou du Diable. Le discernement éthique ne pourrait se faire qu'à partir de l'utilisation qui en est faite. Toute entreprise humaine est sujette à discernement dont la règle s'avère "spirituelle", pneumatique, et se mesure à la mesure du Christ. L'Orthodoxie ne pourrait, me semble-t-il, ni être embarrassée d'une conception scolaire (c.à.d. non-chrétienne) de l'humanité de l'homme (dont la vérité ultime relèverait de l'ordre de la nature) ; ni non plus d'une lecture historiciste (c.à.d. non-typologique) de la tradition ecclésiale, biblique ou patristique (dont la vérité ultime relèverait de l'ordre de l'histoire). La vérité de l'homme - et du monde dans l'homme- se mesure à partir de celle -personnelle par excellence- du Christ, et la vérité de la tradition ecclésiale -eschatologique dans l'histoire- se mesure à partir de celle du Royaume. L'Orthodoxie a donc le devoir d'appliquer son propre jugement - inhérent à son expérience de la résurrection- sur ces réalités. En domaine d'éthique, elle a une sorte d'obligation de signifier le primat absolu de la liberté personnelle et de la grâce eschatologique.

Mais s'il s'agit bien de rendre compte de la foi qui est en nous, nous ne pouvons pas le faire sans nous confronter au désespoir et aux attentes de humains. Pour ce faire, nous devons pleinement accepter avec confiance leur altérité -et partant celle de Dieu- avec ce que l'altérité personnelle implique : la reconnaissance de la liberté -en nous-mêmes comme aux autres- dans le respect gratuit et l'ouverture communionnelle : l'ouverture à l'autre qui appelle à la communion. Et ce en attendant "des cieux nouveaux et une terre nouvelle dans lesquels la justice habite" (2 P 3,13).

## خلق الكون والإنسان: تحديات وإشكاليات معاصرة

د. كونستانتينوس أغوراس

يشكّل موضوع الخلق من العدم أهميّة كبرى من منظار اللاهوت الكتابي والمسيحيّ لأنّه يُدخل الله بعلاقة مع الإنسان والكون في آن ضمن إطار مفهوم الحرّيّة. ينطلق المحاضر من قراءة أخيريّة للتاريخ من منظار مسيحيّ، أي من منظار المسيح القائم من بين الأموات، ليشرح معنى الخلق والخليعة من زاوية الخلاص الذي أتى به يسوع المسيح للعالم.

فالخليعة (الإنسان والكون) تحمل علامة العدم في كينونتها؛ ولكي توجد، عليها أن تفتح على خالقها. وبالتالي فإنّ وجودها نفسه متعلّق بمدى انفتاحها على الله في غيريّته المطلقة الذي يبادر دوماً نحوها في "قفزة" محبّة يخرج منها نحو الآخر متخطياً بذلك هوّة العدم التي تفصل خليقته عنه. والإنسان بدوره، بالمسيح القائم، آدم الجديد، هو كاهن الخليعة بأسرها: إنّه يستلم ما هو فاسد بفعل السقوط -أي ذاته والخليعة- ويقدمه لله ليقبله منه مجدداً متجليّاً كما من واقع آتٍ من الجدّة الأخيرة. إنّها التقدمة الليتورجية بامتياز: "التي لك ممّا لك نقدّمها لك عن كلّ شيء ومن جهة كلّ شيء".

انطلاقاً من هذه الجدّة الأخيرة تفرح الكنيسة بكلّ نجاح علميّ يحققه الإنسان ولكنها في الوقت عينه تراقب بدقّة وترقب واحترام وسائل البحث العلميّ وطرق تطبيقها لا سيّما فيما يتعلّق بالهندسة الوراثيّة والجنينيّة وتودّ إقامة حوار بناء مع كلّ تلك العلوم. إنّ تمييز الكنيسة في أخلاقيّة تلك الأبحاث والطرق يجب أن يكون مبنياً على قاعدة رويّة (نسبةً إلى الروح القدس) وأن يُقاس بمقياس المسيح القائم. من هنا أنّ الكنيسة تعطي الحرّيّة الشخصية للإنسان ببعده العلائقيّ (مع أخيه الإنسان، ومع الكون المؤمن على رعايته ومع الله) أهميّة كبرى عند تفحصها لأيّ مسألة أخلاقيّة.