

ÉCOLOGIE ET THÉOLOGIE

En quoi les problèmes d'environnement concernent-ils notre pensée, notre foi et notre comportement ?

SOMMAIRE

Les problèmes d'environnement (pollutions de l'environnement, protection de la nature) ne sont pas simplement d'ordre pratique. Pour arriver à une nouvelle attitude de l'homme vis-à-vis de la nature, indispensable à la survie même de l'humanité, il faut une réflexion de fond, d'ordre à la fois philosophique et théologique, sur ce que sont la nature et la relation de l'homme à elle. Pour cela, la philosophie et la théologie doivent se mettre à l'écoute des sciences de la vie, principalement la biologie et l'écologie. Il n'y a de philosophie de la nature et de théologie de la création qu'à ce prix. Une dernière partie sur les prolongements éthiques des remarques présentées ici paraîtra dans un prochain numéro.

Ce qu'on entend par problèmes d'environnement est maintenant bien connu : il s'agit des problèmes concernant d'une part les différentes formes de pollution et de destruction de l'environnement que tout un chacun peut constater, d'autre part la protection de l'environnement comme tâche générale, de chacun et de tous. Tout ce complexe de questions est entré en très peu de temps, disons dans le courant des dix dernières années, de manière à la fois progressive et brusque dans la conscience commune des hommes et de la société. Partout se fait jour une prise de conscience qu'on peut qualifier d'élémentaire et qui se cristallise autour du mot « survie » : il ne s'agit de rien moins que de la pure et simple survie de l'homme et de l'humanité. On voit aussi de plus en plus que tout est ici lié : le monde extérieur et le monde intérieur, le milieu autour de nous et le milieu en nous, le monde et le cœur. Des instances internationales comme la Conférence de Stockholm de juin 1972, le rapport du Club de Rome (connu aussi comme rapport du M.I.T) etc. parlent de la nécessité d'un

changement de mentalité chez l'homme et toute la société, d'une conversion, consistant dans une rupture avec les valeurs qui dominent aujourd'hui et dans un attachement à de nouvelles valeurs, mais qui sont fondamentalement, dans leur essence, d'anciennes valeurs. La crise des fondements de notre monde occidental, qui subitement et de plus en plus doute de lui-même, a deux conséquences. *D'un côté* les réalisations de la civilisation actuelle apparaissent à l'homme et à la société comme ambiguës ; dans toute la grandeur qui leur est reconnue, elles ont un arrière-goût amer dû à la pollution voire la destruction extérieures et intérieures (de l'environnement et du cœur) et donc au risque qu'elles font courir à la vie ; leur prétention, pour ainsi dire métaphysique, de donner à l'homme la sécurité, le bonheur, en un mot l'accomplissement de lui-même, s'avère être une illusion sans fondement. *De l'autre côté*, on comprend petit à petit que toute domination du monde par l'homme doit être portée par la préoccupation de la conservation du monde ; la cosmologie, regard que l'homme tourne vers le large, doit être contenue par l'écologie, ce regard que l'homme tourne vers le petit espace de sa vie dans ses liens avec ce que nous appelons la nature.

Dans les remarques qui suivent il s'agit d'une triple chose : premièrement de l'essai de comprendre la situation actuelle se cristallisant dans les questions d'environnement ; deuxièmement de la question de savoir en quoi celles-ci sont susceptibles de concerner la foi chrétienne ; et finalement du problème des conséquences que la problématique écologique et sa portée pour la foi ont sur le comportement, non seulement humain mais aussi ecclésial.

I

Essai pour comprendre la situation se cristallisant dans les questions d'environnement.

Il s'agit ici de reconnaître que rien n'est par hasard, que derrière chaque symptôme se cache une cause et que la crise n'a pas son fondement dans celle-là, mais dans celle-ci. Il s'agit par conséquent tout simplement de faire apparaître le fait de ce qu'on appelle la justice immanente, à savoir qu'un faux aiguillage entraîne certaines conséquences.

On peut, dans ce contexte, faire plusieurs remarques :

1. La situation qui s'exprime dans les problèmes d'environnement est un *phénomène de civilisation*. Nous vivons dans la civilisation industrielle ; elle a débuté avec l'invention de la machine à vapeur, elle s'est affirmée avec la découverte ou plus précisément la domestication de l'électricité, elle triomphe aujourd'hui dans la technique avec ses réalisations

de pointe dans l'électronique. La civilisation industrielle, c'est la civilisation de la mécanique et de la technique ; elle est caractérisée par le pouvoir sur la matière et l'espace.

2. La civilisation ne repose pas sur elle-même, mais sur la *culture* ; en conséquence la civilisation actuelle est un phénomène de culture. Celle-ci (la culture) est affaire d'esprit, de mentalité. La civilisation industrielle repose sur une culture caractérisée par la catégorie de la quantité. La catégorie de la quantité en tant que catégorie de l'esprit ou plus simplement : la mentalité quantitative consiste en ce que le réel est saisi comme quantité ; cela se fait grâce à l'observation et à l'expérimentation, avec des moyens permettant une très grande précision. (On peut certes affirmer avec raison jusqu'à un certain point que la catégorie de la quantité est, dans l'évolution récente, dépassée par celle de la qualité. Mais 1. cela n'est pas vrai d'une manière générale, et 2. là où c'est le cas ce ne l'est sans doute que d'une manière formelle. Là même où la catégorie de la qualité est mise en avant, elle ne supprime pas celle de la quantité et n'est peut-être elle-même en fin de compte qu'une autre forme de la catégorie de la quantité. Ce point mériterait de faire l'objet d'une étude particulière.)

En tant qu'elle est une manifestation de la culture, la civilisation industrielle tient à une certaine forme de *science*, qui est devenue aujourd'hui la forme dominante. La culture scientifique moderne part de la Renaissance, avec la redécouverte, par celle-ci, non seulement — pour utiliser une distinction à ce propos qui ne deviendra courante qu'à partir du 17^e siècle — des sciences de l'esprit (Geisteswissenschaften) de l'antiquité, mais aussi des sciences de la nature, en particulier de la physique d'Aristote. Les premiers à avoir une conception scientifique, au sens moderne, du monde, ce sont Galilée, Képler, Copernic, même s'ils n'en sont pas eux-mêmes pleinement conscients. Descartes, dans son *Discours de la Méthode*, devient le théoricien de la science moderne ; sa distinction entre la *res extensa*, la matière étendue, objet de la science, et la *res cogitans*, la pensée non étendue, qui comporte l'idée de Dieu, objet de la philosophie, est depuis lors fondamentale. Descartes est à l'origine de la dualité, qui risque de devenir un dualisme, entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. La nature, la *res extensa*, est objective ; la pensée est l'affaire du sujet, du cogito. Le soi-disant schéma sujet-objet qui est caractéristique de la culture scientifique moderne, a son origine chez Descartes.

Cette division du réel a de graves conséquences. Supposons reconnu le fait que la nature, c'est la vie telle qu'elle se développe à partir du minéral à travers le végétal jusqu'à l'animal (*natura* vient de *nasci* et désigne un processus de croissance). Or, depuis Descartes, la nature est comprise — mécomprise — comme donnée objective, c'est-à-dire dans son objectivité abstraite. Pour parler avec P. Tillich, la nature devient monde, le monde, c'est la nature en tant qu'objective, la nature donc qui est

réduite à ses lois, et plus précisément aux lois qui sont saisies avec l'intelligence quantitative. Comme monde, la nature devient « ce qui est expérimentalement connaissable et objectivable, techniquement manipulable et utilisable » (R. Simon, « Le ver dans le fruit », in *Christianisme Social*, 1972, p. 386). Il s'agit là d'une (mé-)compréhension matérialiste de la nature. Le matérialisme est la conception qui réduit la nature à la matière et qui la constitue ainsi en monde. On peut aussi parler plus simplement d'une (mé)compréhension fonctionnelle de la nature : la nature n'est pas envisagée selon son essence, mais selon la fonction qu'elle remplit ou plus exactement selon la fonction qu'elle *peut* remplir compte tenu de l'intelligence quantitative ; elle est donc envisagée selon sa fonctionnalité quantitative, on peut aussi dire selon sa rentabilité. Il est clair que la compréhension fonctionnelle de la nature comporte une même compréhension fonctionnelle aussi de l'homme. Là où l'on réduit la nature à sa fonction, à un objet, on traite l'homme pareillement et là on parle tout normalement de l'homme, objet d'expérimentation, de l'homme manipulable et manipulé.

Nous ne pouvons que dire en passant que cette compréhension de la nature s'est aussi acquise droit de cité en un vaste secteur de la théologie. On connaît l'ordre de la création de Gen. 1 : 28 : « Soyez féconds, multipliez, remplissez la terre, et l'assujettissez ; et dominez sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, et sur tout animal qui se meut sur la terre ». Cet ordre est compris dans le sens de la domination sur le monde à l'exclusion de la conservation du monde, donc dans le sens d'une exploitation du monde, quelles que soient les circonlocutions et les fleurs avec lesquelles on enjolive le fait qui n'en demeure pas moins le même.

La dite conception de la nature est, au plan de la science, représentée aujourd'hui d'une manière difficile à dépasser par Jacques Monod, dans *Le hasard et la nécessité*. Monod s'y fait le défenseur d'une « éthique de l'objectivité » ; selon lui, celle-ci s'applique à *tout*. Mais il constate avec regret que l'homme n'est pas encore à la hauteur de cette éthique. L'homme continue à être déterminé — Monod a conscience du poids de cette détermination — par l'opposition entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. Cependant, l'évolution ultérieure de l'humanité ne peut que conduire à un dépassement de cette opposition, mais ce dépassement, Monod le voit dans le fait que la subjectivité de l'homme qui demeurera, s'articulera de mieux en mieux avec le donné objectif et qu'elle deviendra ainsi mûre pour l'éthique de l'objectivité.

Si ladite théologie, avec sa conception objective, c'est-à-dire fonctionnelle-quantitative de la nature qu'elle a empruntée aux sciences de la nature, ne comporte pas de conception semblable de l'homme, cela tient à l'opposition, depuis Descartes, entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit. On sépare ici la nature et l'esprit et cela veut dire que les sciences de la nature sont séparées de l'esprit et les sciences de l'esprit

séparées de la nature. Cela vaut du moins dans la mesure où les sciences de l'esprit ne se livrent pas avec ce qui leur est spécifique, aux sciences de la nature et se trahissent alors elles-mêmes. Ce qu'on appelle aujourd'hui les sciences humaines (psychologie, sociologie et sciences voisines) appliquent le concept de nature tel qu'il a cours dans les sciences de la nature, largement à l'homme, à sa psychè et à la société humaine. Les sciences humaines ainsi conçues ne sont plus vraiment des sciences de l'esprit. Mais là où celles-ci sont vraiment des sciences de l'esprit, elles sont unilatérales du fait qu'elles comprennent l'homme en opposition à la nature, dans ce que j'appellerai son aliénation par rapport à la nature. L'homme est réduit à son historicité. Le succès que connaît ce concept d'historicité depuis le 19^e siècle, est significatif de la situation intellectuelle (ou spirituelle) présente. La philosophie du sujet, entendu comme sujet relationnel, la philosophie donc de la relation du « je » au « tu », l'herméneutique comme science du comprendre sur la base d'une interprétation de documents grâce à quoi l'homme doit se comprendre lui-même, l'éthique comme science du comportement inter-humain, toutes ces orientations, qui sont liées, des sciences de l'esprit s'opposent à la compréhension objectiviste de la nature d'un Jacques Monod. La culture de la civilisation actuelle est schizophrène, dès lors que l'homme rejette l'unidimensionalité de la conception dominante de la nature. La culture présente n'offre que l'alternative suivante : ou bien l'unidimensionalité, ou bien la schizophrénie.

Ce qui a été perdu par suite de l'abandon de la nature par les sciences de l'esprit, l'affirmation suivante — donnée dès à présent en quelque sorte comme contre-point, en anticipant sur la suite — d'Albert Schweitzer le montre : « La grande erreur de toute l'éthique passée, c'est qu'elle se limite au comportement de l'homme vis-à-vis de l'homme. Mais en réalité la question est de savoir comment il se comporte vis-à-vis du monde et vis-à-vis de toute vie qu'il rencontre sur son chemin. L'homme n'est moral que si la vie en tant que telle, aussi bien celle de la plante que celle de l'animal et celle de l'homme, est sacrée pour lui et s'il se consacre à toute vie qui est en danger, pour l'aider. Seule peut être fondée dans la pensée l'éthique universelle qui consiste dans l'expérience de la responsabilité illimitée vis-à-vis de tout ce qui vit. L'éthique du comportement de l'homme vis-à-vis de l'homme n'est rien en soi, mais n'est qu'un cas particulier qui découle de cette responsabilité générale » (*Aus meinem Leben und Denken*, Hamburg, 1965, p. 71).

3. On ne saurait nier le succès remporté par la conception moderne de la nature. La culture scientifique a démontré son efficacité incontestable. On ne peut que constater que la nature a une dimension qui la qualifie, dans le sens de Tillich, comme monde ; l'intelligence quantitative est fondée dans la nature elle-même. L'intelligence quantitative est opératoire ! Nous avons déjà parlé de quel prix l'homme et l'humanité

ont à payer ce succès. Mais on ne doit pas oublier pour autant le résultat qui a été atteint par cette conception de la nature. Ce n'est pas pour rien que « succès », « progrès », « développement » sont des maître-mots des temps modernes. S'il paraît difficilement concevable de revenir en arrière de ce qu'ils indiquent, on ne peut écarter l'éventualité que tout cela peut nous être enlevé. Mais on peut à peine imaginer ce que cela représenterait comme renoncement, tellement nous sommes habitués à tout cela.

Mais ce genre de réflexions ne nous mènent pas bien loin. En nous y adonnant, nous passons à côté du fait, qui s'impose de plus en plus à l'attention, à savoir que la conception de la nature du monde moderne, une conception qui a été chèrement payée mais qui a montré son efficacité, est en voie d'essoufflement, mieux : que la nature elle-même est entrée dans un processus qui est un véritable procès contre sa violation par l'intelligence quantitative de l'homme. La nature fait grève, elle devient malade, la machine — c'est ainsi qu'elle est assez communément comprise depuis Descartes — a des ratés et tend à refuser la plénitude de ses services. Devant nos yeux se passe quelque chose que nous pouvons comparer à un cavalier qui a, depuis des années, chevauché sa monture, dressée par lui, sans surprises désagréables notables et avec un succès chaque jour grandissant et qui, tout-à-coup, obéit de moins en moins, essayant de désarçonner le cavalier, avec une chance qui va en croissant, d'y parvenir avec le temps. Il s'agit là d'une parabole qui décrit, je pense, assez correctement la situation que nous connaissons aujourd'hui. Les problèmes d'environnement = des manifestations de grève de la nature, des expressions du refus grandissant et de la révolte de la nature contre ce qui apparaît de plus en plus comme étant une violation de la nature !

La nature s'oppose à l'homme !

Il n'est pas besoin ici de clarifier longuement le concept de nature.

Notons simplement en passant que la nature est une réalité ambivalente. La nature n'est pas seulement processus de vie, mais aussi de mort ; elle ne contient pas seulement le germe de la vie, mais en elle agit aussi le destin de la mort. Si donc les problèmes d'environnement nous rendent attentifs au refus que la nature oppose à l'homme, cela ne dit rien de vraiment nouveau sur la nature et — si on peut dire — sur son attitude à l'égard de l'homme. Si la nature porte la vie de l'homme, elle a en même temps depuis toujours résisté à l'emprise de l'homme. L'homme n'a jamais pu et ne pourra jamais domestiquer entièrement la nature, à moins qu'avec les moyens de destruction dont il dispose il ne la voue à l'anéantissement. Mais il ne s'agirait plus alors d'une domestication.

La question se pose, de savoir ce qui est nouveau dans l'opposition que la nature manifeste aujourd'hui. Ce qui est nouveau n'est rien d'autre que le reflet de ce qui est nouveau dans l'attitude de l'homme vis-à-vis de la nature : si l'opposition de la nature vis-à-vis de l'homme est confor-

me à la nature, comme cela vient d'être dit, elle n'est plus aujourd'hui simplement « naturelle », mais est de plus en plus conforme à la civilisation. La nature rejette face à l'homme le produit de civilisation de la science quantitative comme étant trop partiellement, trop peu conforme à la nature et trop exagérément conforme à la civilisation. L'opposition de la nature, c'est l'opposition que par le truchement de la nature la civilisation, création de l'homme, oppose à l'homme son créateur. On voit à l'opposition de la nature que la culture de l'homme qui s'exprime dans la civilisation, est en train de devenir une anti-culture ; la culture actuelle conduit en effet largement vers la destruction de la nature et, partant, de l'homme. Certes, la culture est quelque chose de nouveau, de spécifique par rapport à la nature. La culture est œuvre d'esprit, œuvre de l'homme en tant qu'esprit. La différence entre vraie et fausse culture tient à cette question : l'esprit qui est aussi dans la nature — qu'on pense à ce propos aux affirmations dans ce sens des deux récits bibliques de la création — est-il perçu comme esprit (un esprit certes muet, mais qui n'en est pas moins de Dieu) par l'esprit de l'homme ? De plus, l'homme fait-il accéder cet esprit à son accomplissement, par lequel il est récapitulé dans le sens d'Éphésiens 1: 10, en Christ ? On sait bien que l'œuvre de l'homme n'est jamais simplement une œuvre de culture, mais aussi d'inculture : son œuvre ne lui réussit jamais totalement. Mais par anti-culture — ce terme étant employé indépendamment de l'acception largement répandue aujourd'hui — nous désignons quelque chose de différent de l'inculture, à savoir le fait que la culture perd son lien à la nature et s'avère ainsi comme l'œuvre non de l'esprit mais de l'absence d'esprit, voire même de l'anti-esprit. Précisons, pour éviter tout malentendu, que la culture actuelle tout comme son produit, la civilisation, n'est rien d'univoque, mais qu'elle est elle aussi ambiguë, ambivalente. Au sein même de l'absence d'esprit et de l'anti-esprit, au sein de toute inculture et de toute anti-culture, il y a aussi de l'esprit, il y a aussi de la culture. Mais l'anti-esprit peut y être nié de moins en moins. L'opposition de la nature et la menace qui en résulte pour la vie de l'homme en sont un signe qu'on ne peut plus ignorer ; elles sont, si on peut dire, un « Sprachereignis », un langage qui, au plan de la nature, est certes muet, mais qui, devant être interprété par l'homme, n'en est pas moins réel ; elles sont une parole, une parole de jugement, de Dieu.

Je comprends l'opposition de la nature, une opposition conforme à la civilisation, dont la nature s'oppose à l'homme et à l'humanité, comme une opposition de (la part de) Dieu. Dieu s'oppose à l'orgueilleux, à celui qui se croit uniquement placé sur, au-dessus de la nature, et ne se sait pas placé d'abord dans la nature. J'ai déjà dit au début : la domination sur la nature n'est possible que par la culture de la nature. Il faut comprendre Gen. 1 : 28 en liaison avec ce qui est dit dans le deuxième récit de la création ; cf. Gen. 2 : 15 : « Yahvé Dieu prit l'homme, et le plaça dans le jardin d'Eden *pour le cultiver et le garder* ».

Si j'ai dit dans le premier point que la situation qui se fait jour dans les problèmes d'environnement est une manifestation de civilisation, et dans le deuxième point que la civilisation est un phénomène de culture, nous pouvons dire maintenant que la culture est polairement liée à la nature et qu'elle est, dans ce sens, une manifestation de la nature qui est passée par la main, c'est-à-dire par l'esprit de l'homme ; elle est une manifestation de l'anti-nature dans la mesure où elle devient elle-même anti-culture. Mais nous sommes déjà engagés dans une réflexion nouvelle avec l'affirmation, que nous devons maintenant développer dans un quatrième point, à savoir qu'une résistance de Dieu lui-même se manifeste dans la résistance de la nature à l'égard de l'homme.

4. Nous voulons parler ici de la *signification religieuse des problèmes d'environnement*. On sera peut-être surpris par la direction que prend notre réflexion, puisque, comme on nous le dit de toutes parts, nous vivons dans une époque non-religieuse et que l'on peut difficilement se soustraire à cette évidence. Je ne veux pas me quereller avec cette conception, parce que, comme il me semble, elle ne va pas au fond des choses et demande à être révisée. Je veux simplement rendre attentif au fait que le soi-disant homme a-religieux de notre temps vit et comprend de plus en plus les problèmes d'environnement religieusement ; il les vit et les comprend comme des questions qui l'atteignent en dernier ressort dans sa réalité profonde, c'est-à-dire dans sa réalité religieuse. J'affirmerai que les problèmes d'environnement sont l'occasion et en même temps déjà l'expression d'un réveil religieux de l'homme occidental et de l'humanité occidentale d'aujourd'hui.

Voici ce qu'écrivit il y a quelques années le biologiste allemand Illies (*Lutherische Monatshefte*, Nov. 1971, p. 576s.). Citant Mephisto du Faust de Goethe : « Dir wird gewiss einmal bei deiner Gottähnlichkeit bange » (Certainement, tu seras pris de frayeur, un jour, à cause de ta ressemblance avec Dieu), il dit : « Cette frayeur nous est connue depuis longtemps ; depuis longtemps est venue s'ajouter à la perspective de tout ce que nous *pouvons* la question si nous en avons aussi le droit ; et même depuis peu nous nous demandons, angoissés, si nous *avons* le droit de faire tout ce que nous avons fait. Cette question ne concerne pas un mal que nous aurions fait sciemment, mais concerne ce que nous avons fait en pensant bien faire ou sans grande réflexion, dans la foi au progrès, dans l'exaltante marche victorieuse de la biotechnique et de la médecine, de l'industrialisation et de l'exploitation de la terre. Notre puissance dans la domination sur la nature nous a grisés ; nous nous sommes considérés comme tout-puissants. La conscience de son autonomie et l'inconscience sont les erreurs décisives de l'humanité qui a cru pouvoir se passer des lois biologiques et éthiques données et qui s'est fait ses propres lois. Nos difficultés présentes sont la conséquence de notre oubli orgueilleux de la transcendance ».

Sans doute une parole aussi claire n'est pas reprise en chœur pour le moment par un grand nombre. Elle nous renvoie pourrât d'une manière contraignante au fait que, si je puis formuler la chose ainsi, la religion dépassée nous rattrape. Le biologiste et épistémologue des sciences G. Canguilhem s'est exprimé dans un sens voisin de celui d'Illies, même s'il se dit agnostique, lors du Colloque sur « Technique et eschatologie », organisé à Strasbourg en 1971. Évoquant le fait que les problèmes qui se posent à notre temps deviennent de plus en plus complexes et peuvent de moins en moins être dominés, il dit, paraphrasant un mot de Husserl — « Les philosophes sont les fonctionnaires de l'humanité » — : Nous sommes aujourd'hui à la recherche d'un fonctionnaire planétaire, qui puisse proposer une solution globale pour les problèmes de notre monde technique, problèmes qui nous dépassent de plus en plus dans leur diversité et gravité.

Voilà ce que j'appelle l'expérience religieuse que nous faisons avec les problèmes d'environnement : c'est l'expérience d'une *limite*. L'expérience de la limite est une expérience religieuse ; l'homme fait l'expérience de sa finitude ; au contact de cette limite l'homme fait, d'une manière nouvelle, l'expérience de la transcendance. Le monde n'est pas infini. Je sais bien que le concept de limite est passablement méprisé en théologie depuis D. Bonhoeffer. Bonhoeffer est un enfant de son temps en ce que la limite, au siècle technique des possibilités sans limites, lui apparaît suspecte. Il oppose à l'affirmation que c'est à la limite qu'on fait l'expérience de Dieu, cette autre affirmation qu'on en fait l'expérience au centre, au sein de la réalité dans laquelle le Christ est entré. Il me semble que les deux choses sont vraies : le fait chrétien dont parle Bonhoeffer a trait à ce qui est le centre ; le fait religieux dont je parle concerne la limite. Nous ne parlons pas encore, dans la présente réflexion, du fait chrétien ; nous en sommes encore au fait religieux. Il faut cependant voir que le fait religieux est une dimension de l'expérience qui n'est pas abolie par le fait chrétien ; bien plutôt elle est — au sens hegelien du terme — « aufgehoben » par le fait chrétien, c'est-à-dire rejetée dans son erreur, assumée dans sa vérité et accomplie dans une plénitude nouvelle. L'expérience de la limite, cela doit être noté, n'est pas dans ce sens une expérience de la limite que la limite se trouverait à la périphérie ; bien plutôt l'expérience de la limite est une expérience que nous faisons au centre de l'existence et du monde ; en effet, l'homme et le monde ne sont pas seulement finis à la périphérie, mais ils sont finis essentiellement. L'expérience de la limite est l'expérience de la mort au sein même de la vie. L'expérience de la limite se trouvant au centre, la signification du Christ pour le centre de la réalité ne peut être comprise si nous séparons le centre et la limite en introduisant une distance entre eux, mais seulement si nous les voyons unis, si nous voyons que centre et limite sont une seule et même chose.

Mais l'expérience de la limite n'est qu'un aspect de la signification

religieuse des problèmes d'environnement. Le fait religieux est caractérisé encore par autre chose, à savoir par ce que M. Buber appelle le « *entre* » (das *Zwischen*). Et c'est bien là la chose fondamentale que l'écologie nous apprend : l'écologie en tant que science des liens existant entre tout ce qui vit et son oikos, litt. son habitat, son environnement, exprime le fait que tout ce qui vit est en relation ; ce caractère relationnel devient conscient chez l'homme. Comme cela a *été* déjà dit plus haut : l'homme n'est pas seulement placé sur le monde, mais aussi dans le monde, il est un membre parmi d'autres membres qui tous sont liés entre eux. Cosmos d'un côté, oikos de l'autre côté, ces deux termes expriment une polarité à l'intérieur de laquelle l'homme vit et se meut : l'homme est à la fois lié au tout immense de l'univers et à son Lebensraum, à l'espace particulier de sa vie. Dans la physique et sa suite, la technique, l'homme exprime son lien à l'univers, et ce compte tenu d'une conception unilatérale de la réalité qui est comprise par la physique et la technique en termes quantitatifs. La physique et la technique sont les sciences de la matière. Il y a aussi les sciences de la vie : à savoir la biologie et, liée à elle, l'écologie. Il n'y a par conséquent pas seulement une division entre les sciences de la nature prises ensemble et les sciences de l'esprit, mais la division passe à travers les sciences de la nature elles-mêmes : c'est la division entre les sciences de la matière et les sciences de la vie. C'est une question de vie ou de mort pour l'avenir de l'humanité s'il va être possible de dépasser ou non cette division au sein des sciences de la nature ; cela revient en dernière analyse à la question si la biologie, qui jusqu'ici a largement dépendu — et encore chez Monod — de la physique et par conséquent de l'intelligence quantitative, se trouvera elle-même dans sa spécificité ou non. La question décisive, est donc de savoir si la biologie, en raison de la conception écologique des choses, c'est-à-dire en raison de la reconnaissance des liens qui lient tout ce qui vit à son milieu, va délibérément se placer du côté de l'écologie ; elle est aussi de savoir si par là, c'est-à-dire par cette rupture consciente avec la physique purement quantitative, la biologie arrivera à affaiblir la conscience de soi triomphaliste de la physique et pourra préparer à cette dernière le chemin qui l'arrachera à sa conception matérialiste de la nature et qui la conduira vers une nouvelle conception : une nouvelle conception dans laquelle l'intelligence quantitative (ce que Tillich appelle la raison technique) sera mise en rapport avec une intelligence qualitative (ce que Tillich appelle la raison esthétique), une conception donc dans laquelle la nature sera perçue comme totalité (c'est-à-dire, selon Tillich, où elle sera perçue par la raison ontologique qui comporte à la fois la fonction technique et la fonction esthétique). Si les sciences de la nature arrivent, à partir de la prise de conscience écologique, à surmonter leur opposition actuelle entre sciences de la matière et sciences de la vie, si donc elles reconnaissent ce que je nommerai la *fonction régulatrice* que constitue l'écologie pour les autres sciences de la nature, alors le pas décisif sera fait pour que l'opposition entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit puisse aussi

être dépassée. L'esprit en effet n'est rien d'autre que le « entre » (Zwischen), ce qui relie un membre de la réalité avec un autre. Nous avons déjà noté, à propos des récits bibliques de la création, que l'esprit est réel dans la nature ; cet esprit dans la nature devient conscient de lui-même dans l'esprit de l'homme ; c'est dans cette accession à la conscience de l'esprit de la nature grâce à l'esprit de l'homme que consiste la culture et l'histoire dans le sens de l'histoire de l'homme et de l'humanité.

L'homme est essentiellement un être de relation, non seulement dans le sens d'une relation entre un « je » et un « tu », mais aussi dans le sens d'une relation, d'un lien avec tout, dans le sens donc d'A. Schweitzer. La catégorie du « entre » (zwischen) est une catégorie ontologique, une catégorie donc qui constitue l'essence de l'homme. Là où l'homme passe à côté, il est caractérisé par l'oubli de soi en tant qu'homme. Il n'est homme que s'il se souvient de cette essence qui est la sienne. Or, la catégorie du « entre » est une catégorie religieuse, et l'homme est ainsi fondamentalement un être religieux. L'homme peut oublier son essence et alors il oublie aussi Dieu. L'homme ne fait l'expérience de Dieu que par l'expérience de lui-même, et l'expérience de lui-même consiste dans l'expérience de la dépendance par rapport à tout ce qui est, et dans la prise de conscience de cette dépendance. Cette expérience de lui-même le conduit à l'expérience de Dieu, à savoir à l'expérience qu'il y a en tout et au-dessus de tout un Dieu qui est esprit, qui est donc lui-même dans le « entre » et au-dessus du « entre ». Paul parle de ce Dieu comme des stoicheia, des rudiments, des dominations et seigneuries et puissances, et plus simplement des anges. Il s'agit donc, d'un point de vue biblique, non tant de Dieu que des dieux. L'homme pourtant ne vit pas seulement la réalité du « entre » mais aussi la réalité de la dissolution du « entre », comme cela apparaît dans les tendances, liées entre elles, de l'unidimensionalité et de la schizophrénie. Il ne vit donc pas seulement les stoicheia dans leur réalité d'anges, mais aussi dans leur réalité de démons, en tant que puissances de destruction.

L'expérience de l'homme présent en rapport avec les problèmes d'environnement est une expérience religieuse. Elle l'est non seulement parce qu'il est conduit à la conscience de sa finitude ; il y a aussi le fait que son expérience lui fait découvrir de manière nouvelle qu'il est un être relationnel et que tout ce qui est est relationnel ; enfin son expérience s'avère être une expérience religieuse en ce qu'il ne vit pas seulement la relation qui le lie à tout mais aussi la dissolution de cette relation. Le caractère religieux de son expérience tient à l'ambivalence de ce que j'appelle la réalité angélique d'une part, la réalité démoniaque de l'autre.

Avec cette prise de conscience du caractère religieux des problèmes d'environnement nous sommes arrivés au terme de notre tentative pour comprendre la situation qui se cristallise dans les problèmes d'environne-

ment. Il faut entamer maintenant une toute autre réflexion sur ce que j'ai nommé le fait chrétien par distinction d'avec le fait religieux. Ce sera là l'objet de notre deuxième développement.

II

De la nécessité d'une philosophie de la nature grâce à une théologie de la création.

Nous avons parlé de la signification religieuse des problèmes d'environnement. Il nous faut maintenant prendre la mesure de cette affirmation, pour ensuite nous demander comment le fait religieux ainsi décrit se situe par rapport au fait chrétien, et inversement.

1. La situation présente, caractérisée par la problématique écologique, est le résultat du triomphe, dans les temps modernes issus de la Renaissance et des premières grandes découvertes astronomiques (Copernic, Galilée, Képler), des sciences de la nature sur les sciences de l'esprit, et ainsi le résultat de la rupture de la synthèse médiévale. Le Moyen Age avait, sur la base de l'image du monde de la Bible (le monde en étages superposés : la terre, au-dessous la mer inférieure et le schéol, au-dessus le ciel étoilé régi par des lois immuables, puis une étendue fixe qui retient derrière elle la mer céleste ; au-dessus : Dieu) sanctionnée scientifiquement par l'astronome grec Ptolémée (autour de 140 après Christ), donc sur la base du *Weltbild* du géocentrisme, élaboré une grandiose synthèse, à trois niveaux : 1. la physique et les mathématiques, ces dernières abstrayant la physique. La physique se présente, érigée en système, comme une cosmologie qui est la cosmologie biblique-ptoléméenne ; 2. la philosophie qui est une ontologie ou science de l'être en tant qu'être et qui aboutit aux preuves de l'existence de Dieu (elle est une théologie naturelle) ; 3. la théologie qui s'appuie sur la révélation biblique et qui informe et couronne à la fois la synthèse. Mais celle-ci s'est rompue lors de l'avènement de la science moderne annoncée par les astronomes du 16^e siècle.

Depuis lors est apparu le *problème du rapport entre science* (les sciences de la nature) *et foi* ou plus simplement religion. D'un point de vue historique, ce rapport a été successivement défini, d'abord en termes d'alternative, ensuite en assignant à chaque entité, la science d'une part, la religion d'autre part, son domaine : cette deuxième solution est celle du compartimentage. En ce qui concerne la première solution, *l'alternative* entre la religion et la science a été affirmée d'abord au nom de la religion (qu'on pense au procès de Galilée), ensuite au nom de la science : c'était là le fait du scientisme qui a reçu son expression la plus classique dans le positivisme d'A. Comte. Selon ce dernier, les phénomènes sont régis par des lois immanentes, sans qu'une explication ou référence religieuses soient

nécessaire. Devant l'unilatéralité de cette prétention, la philosophie de l'existence (depuis Kierkegaard) constitue une protestation au nom de la liberté de l'homme qui est irréductible à l'objectivité scientifique. Par là est esquissé un nouveau rapport entre science et religion : celui du *compartimentage* qui reconnaît chaque chose à sa place : la science a son domaine et la philosophie, voire la religion a le sien.

Or, l'une et l'autre solution sont radicalement remises en question par la problématique écologique et sa signification religieuse que nous avons vue. La première solution est celle de l'unidimensionalisme soit scientifique soit religieux ; la deuxième solution est celle de la scission entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, scission qui revient à une véritable schizophrénie anthropologique. Mais voilà que la problématique écologique — c'est là sa signification religieuse, avons-nous dit — rend attentif à ce que j'ai appelé la catégorie ontologique du « entre » (Zwischen). Par là aussi bien l'unidimensionalisme que le dualisme sont dépassés, au profit d'un nouveau rapport qu'on peut seulement caractériser comme quelque chose d'équivalent à une *synthèse* des deux, mais une synthèse qui est informée religieusement. S'agit-il là d'une revanche de la religion sur la science, d'une reconstitution de la synthèse médiévale ? Il s'agit de tout autre chose que d'une reconstitution ; la situation aujourd'hui n'est plus la même qu'au Moyen Âge ; la manière dont le problème se pose est très différente. Le point de départ qui conduit à définir de manière nouvelle le rapport entre la science et la religion, c'est l'impasse à laquelle mène la science, impasse qui éclate dans la problématique écologique. Cette impasse peut seulement être dépassée — nous l'avons vu — religieusement, par la redécouverte de la catégorie du « entre » et, y liée, la réalité de la limite. Nous sommes ainsi confrontés avec la nécessité de définir une synthèse religieuse entre les données des sciences de la nature et les sciences de l'esprit et, partant, la religion, avec la nécessité donc d'une *Weltanschauung religieuse*. L'impasse actuelle ne demande pas moins ; son dépassement est à ce prix.

2. Mais comment cela doit-il être possible d'arriver à une *Weltanschauung*, une conception globale du monde ? Une telle entreprise n'est-elle pas le fait de l'orgueil, de la ὑβρις ; n'exprime-t-elle pas encore la volonté de tout dominer qui a précisément été la caractéristique de la science : l'homme ne va-t-il pas à nouveau s'instaurer comme norme et répéter ainsi une fois de plus le péché de Babel ?

À cette première question se joint immédiatement une seconde : la *Weltanschauung religieuse* dont il est parlé, n'est-elle pas purement et simplement la *conception primitive des choses*, décrite si remarquablement par P. Tillich ? « L'expérience primitive des choses, à l'âge du mythe, c'est l'expérience de leur puissance numineuse. Leur plénitude d'être, leur participation à l'être inconditionné leur confère au regard de la conscience une

qualité sacrale. Aussi les choses prennent-elles une énorme importance : cela donne de la plénitude à chaque instant de la vie, c'est une puissance d'ébranlement, mais aussi de soutien. Toute la vie pratique, tout le commerce avec les choses revêt un caractère rituel. La personnalité est associée à la puissance des choses. Elle est en permanence sous l'influence et le rayonnement de la plénitude d'être qui est dans les choses. Elle prend place elle-même dans le monde des choses, un monde des choses qui, à vrai dire, ne l'est pas dans le sens que nous donnons aujourd'hui à ce terme, qui est bien plutôt un monde de puissances » (« Le dépassement de l'idéal de personnalité », in *Le fondement religieux de la morale*, Neuchâtel-Paris, 1971, p. 128-129). La conception primitive des choses est une conception religieuse, mythique, et il faut aussitôt ajouter qu'elle comporte une science : il ne s'agit donc pas d'un naturisme selon lequel derrière les choses se tiennent des divinités qui se manifestent en elles (Max Muller). Le naturisme ne comporte aucune distance aux choses, puisque celles-ci sont le siège de divinités. Seule la différence affirmée entre les choses et les dieux — une différenciation dialectique qui situe les choses par rapport aux dieux et inversement, mais au moyen d'une distance établie entre eux — a permis la naissance de la science. Cette différenciation est celle entre terre et ciel ou mieux, puisque le ciel ici n'est pas séparé de la réalité mais est simplement cette réalité dans sa grandeur par opposition à la réalité dans sa petitesse : entre le macrocosme et le microcosme. La science issue de la conception religieuse des choses, c'est *l'astrobiologie* qui affirme la correspondance entre le microcosme de l'homme et par extension de la terre *et* le macrocosme du ciel étoilé. — La question est celle-ci : en quoi la *Weltanschauung* religieuse dont nous parlons pour nous aujourd'hui et qui bien entendu ne peut se concevoir que comme comportant une science, est-elle différente de la conception primitive des choses et de son expression scientifique : l'astrobiologie ? Mais la question est surtout : la *Weltanschauung* religieuse est-elle théologiquement acceptable, c'est-à-dire est-elle acceptable pour la foi chrétienne ?

Par là nous sommes placés devant des questions sérieuses. Elles soulèvent toutes, chacune à sa manière, la question de la vérité. La recherche d'une *Weltanschauung* religieuse est-elle une recherche vraie ? Poser cette question, c'est reconnaître que la « religion » n'y répond pas elle-même. Nous avons insisté sur le caractère ambigu du fait religieux, le mettant en rapport avec les *στοιχεῖα*, les rudiments dont nous avons dit qu'ils sont angéliques et démoniaques à la fois. La religion ne porte pas son critère en elle-même. Théologiquement parlant, elle est une sensibilité à ce que le symbole de Nicée appelle la création invisible, donc aux anges (et par suite aussi aux anges déchus, les démons), en un mot : aux dieux, non encore au Dieu de Jésus-Christ. La religion nous rend simplement attentifs — et c'est là ce qui apparaît dans la problématique écologique et sa dimension religieuse — à cette profondeur de la création visible ou de ce

que au plan de la science (et de la religion) il faut appeler « nature ». Mais cette profondeur, encore une fois, est ambiguë. La religion est par essence syncrétiste, ce qui ne veut pas dire que les religions positives le soient pareillement : au niveau des religions positives intervient un critère, aussi différent soit-il d'une religion positive à l'autre. On dira, peut-être, en perspective chrétienne, que les autres religions positives participent également au syncrétisme de la religion au sens fondamental (dont on parle en général en l'appelant religion naturelle) ; toujours est-il — et c'est de cela que nous parlons ici — que la religion naturelle l'est. Nous sommes ainsi placés devant l'obligation de trouver un point de vue en dehors de la religion, mais sans pourtant nous couper de celle-ci. Car s'il est vrai que la religion ne contient pas sa norme en elle-même, il est vrai aussi que la Weltanschauung dont la nécessité nous est apparue, ne saurait être que religieuse.

On voit ainsi que les sciences de la nature ne peuvent sortir de l'impasse décrite et telle qu'elle se cristallise dans les problèmes d'environnement, que par la religion, mais que la religion a besoin, si on peut dire, d'être sauvée. La théologie chrétienne peut-elle jouer ce rôle ?

3. C'est ici que nous rencontrons d'abord la *philosophie de la nature*. En effet, il y a une conception globale du monde, au-delà de la compréhension primitive et de l'astrobiologie dont nous avons parlé : c'est la philosophie de la nature, de sorte que la question se pose : pourquoi la théologie doit-elle jouer le rôle indiqué (de sauver la religion), pourquoi pas la philosophie de la nature ? La question se pose d'autant plus que la redécouverte de la dimension religieuse des choses, c'est-à-dire de la nature, telle qu'elle se fait à l'occasion de la problématique écologique, ne saurait qu'entraîner une nouvelle réflexion philosophique sur la nature, une philosophie de la nature donc. Car celle-ci a connu un déclin depuis Descartes. Sa conception purement objective de la nature a fait que celle-ci est devenu l'objet uniquement des sciences et a ainsi échappé à la philosophie. Depuis Descartes, d'une manière générale, la philosophie a pris pied dans le camp des sciences de l'esprit conçus comme distinctes et opposées aux sciences de la nature. Par là l'époque moderne s'est coupée, à quelques exceptions près, d'une tradition remontant jusqu'aux philosophes présocratiques, les Milésiens (Thalès, Anaximandre et Anaximène) et qui, par Aristote, fut posée sur des bases qui devaient être reconnues jusqu'à la fin du Moyen Age et au-delà, par les philosophes thomistes, jusqu'aujourd'hui (par exemple J. Maritain). La philosophie de la nature est liée, dans la tradition aristotélicienne, à la métaphysique qui concerne l'être en tant qu'être (ontologie) ; la philosophie de la nature a trait non à l'être en tant qu'être mais à l'être en tant qu'engagé dans le sensible, les étants (J. Maritain, *La philosophie de la nature*. Paris, 1935, p. 11, p. 30). Cette conception de la philosophie de la nature lui permet d'être à une place médiane

entre les sciences de la nature au sens moderne et la métaphysique, en ce sens qu'elle affirme la réalité de l'être dans l'étant sensible, objet de ces sciences. Mais la définition donnée de la philosophie de la nature n'est pas réservée à l'aristotélisme. On peut dire que si Platon ne connaît pas à proprement parler de philosophie de la nature, puisque pour lui compte seul le monde intelligible des Idées qui est l'univers de la métaphysique, il y a pourtant une tradition néo-platonicienne de la philosophie de la nature. Nicolas de Cuse, Giordano Bruno, Jakob Boehme, Georg Hamann et jusqu'à Schelling sont de cette tendance qui est restée marginale, qui n'a donc jamais connu le succès de la philosophie aristotélicienne ; tout comme pour Platon et Aristote, la philosophie de la nature de la tendance platonicienne est plus religieuse et métaphysique, celle de la tendance aristotélicienne plus scientifique et épistémologique. Quoi qu'il en soit de cette différence qui ne met pas en cause la valeur, pour l'une et l'autre tradition, de la définition donnée de la philosophie de la nature, Descartes met fin à celle-ci ou la marginalise du moins complètement. Mais avec la mise en question, du fait de la problématique écologique présente, du cartésianisme, c'est aussi la philosophie de la nature qui est, en principe réhabilitée : j'entends non telle philosophie de la nature traditionnelle, mais la réflexion de l'ordre d'une philosophie de la nature, une quête philosophique de la nature.

L'affirmation concernant la dimension religieuse de la nature, les notions religieuses de limite et du « entre » dont nous avons fait état, relèvent déjà de la philosophie de la nature. Le lien entre la religion comme elle a été définie et la philosophie de la nature est donc direct. Et cela pose clairement la nécessité, aujourd'hui, d'une philosophie de la nature ; c'est la nécessité de penser la problématique écologique. Toute notre première partie était une réflexion de cet ordre. La fonction de la philosophie de la nature est, au milieu de l'atomisation des connaissances telle qu'elle est caractéristique de la situation culturelle d'aujourd'hui, de poser la question du « entre » grâce auquel seul cette atomisation, stérilisante, peut être surmontée et grâce auquel seul les savoirs partiels peuvent « concourir » au lieu de « discourir », bâtir ensemble au lieu de dissocier. En posant la question du « entre » apparaît, du coup aussi, la réalité de la limite, des possibilités et des limites de chaque science partielle et des possibilités et des limites de toutes les sciences ensemble, mises en rapport les unes avec les autres grâce au « entre » qui les relie. Une philosophie de la nature ainsi comprise implique un véritable changement de mentalité, une conversion de l'esprit, compte tenu de la mentalité scientifique (cartésienne) dominante.

Or, c'est là que se repose la question de la *théologie*. Nous avons vu que le fait religieux, à propos des problèmes d'environnement, est une réalité, et aussi que la philosophie de la nature, clarifiant ce fait, le pensant, est une nécessité. La philosophie de la nature n'a-t-elle alors pas pré-

cisément la fonction de sortir la religion, le fait religieux de la problématique écologique, de son ambiguïté que nous avons notée ? À quoi bon la théologie ?

4. Il faut prendre conscience, à ce propos, du *double rapport qui existe entre la philosophie de la nature et la théologie* (de la création) et qui rejoint le double rapport déjà noté entre la religion et la théologie : nous avons dit en effet qu'en raison du caractère ambigu de la religion, il faut trouver la norme de la religion (norme théologique) en dehors d'elle, mais sans que cela conduise à perdre la religion elle-même. Tout cela revient à dire qu'il y a un mouvement qui va de la religion et de la philosophie de la nature issue d'elle à la théologie et un mouvement de la théologie à la religion et à la philosophie de la nature. Nous allons envisager dans la suite la religion et la philosophie de la nature ensemble, pour plus de simplicité, ce qui d'ailleurs n'est pas abusif en raison de la proximité signalée des deux. Nous pouvons alors formuler la thèse suivante : la philosophie de la nature est d'une part la présupposition, d'autre part la conséquence de la théologie (de la création).

Avant encore d'exposer plus avant et de justifier cette thèse, il faut d'abord prendre conscience de ce que représente, quant à la théologie, cette mise en rapport d'elle-même avec la nature. On ne peut en effet que constater une carence quasi générale de la théologie chrétienne moderne en ce qui concerne la nature. On peut parier d'une véritable « cécité à la nature de la part de la théologie moderne » (H. G. Fritzsche, *Lehrbuch der Dogmatik*, II. Göttingen, 1967, p. 309). D. Bonhoeffer note le fait que la notion de « naturel » (das Natürliche) a été discréditée dans la théologie protestante, contrairement à la théologie catholique préservée, grâce à son aristotélisme, de cette erreur (*Ethique*, Genève, 1969, p. 114s.). Cela tient au triple fait suivant ; le cartésianisme n'en constitue qu'un. — *Nature et péché sont étroitement liés* dans la tradition théologique, et ceci depuis les premiers siècles, depuis le moment où, de plus en plus, la théologie se rétrécit pour n'être plus qu'une sotériologie. Il y a certes une double affirmation concernant la nature : celle qui en affirme le caractère de (bonne) création de Dieu, et celle qui y voit la création chue. Mais la tendance dominante de la réduction sotériologique de la théologie est de marginaliser la première affirmation en faveur de la deuxième (cf. W. Trillhaas, *Ethik*, Berlin, 1970³, p. 186).

— *Nature et esprit sont opposés*. C'est là le fait de Descartes et de tout l'idéalisme qui en part. Pour Kant et pour Fichte, la nature est le non-moi (Nicht-Ich). Il s'agit de surmonter la nature (ainsi pour le néo-kantien A. Ritschl, l'homme s'élève au-dessus de la nature par le jugement de valeur — Werturteil ; c'est en cela qu'il est esprit). On accentue ici le sujet humain ; l'anthropologie se détache de la cosmologie (et de l'écologie), c'est-à-dire de la nature. La théologie moderne est largement l'enfant

de l'idéalisme, tout comme les sciences de la nature modernes sont cartésiennes, ce qui est l'autre face de l'idéalisme philosophique et, partant, théologique. Cela revient à la théorie du compartimentage.

- À l'opposé des deux facteurs précédents qui discréditent la nature, il y a une « *Naturfrömmigkeit* », une religiosité s'établissant au contact de la nature, qui idéalise celle-ci et s'oppose à la religion positive (cf. Fritzsche, op. cit., p. 310). Cette religiosité se conçoit en concurrence avec le christianisme : on pense être plus près de Dieu dans la nature que dans l'église, que le livre de la nature parle plus simplement de Dieu que le livre de l'Écriture Sainte. On ressent l'effet régénérateur de la nature. Mais en raison de l'opposition affirmée par rapport à la religion positive et principalement le christianisme, ce romantisme de la nature a contribué de son côté à éloigner la théologie de la nature.

On peut penser qu'il y a une certaine présence de la nature dans la théologie là où celle-ci réfléchit aux « *ordres de la nature* » ou de la création (Schöpfungsordnungen). Mais en fait il s'agit là d'autre chose que de la nature « élémentaire ». On n'envisage là que les rapports inter-humains, qui concernent le mariage et la famille, le voisinage et la profession, le peuple et l'État (cf. A. Köberle, « *Naturliebe und Naturverbundenheit im christlichen Glauben* », in *Heilung und Hilfe*, Darmstadt, 1968, p. 34). Quand on parle des ordres de la nature, on parle en fait d'ordres historiques, d'ordres devenant dans l'histoire : si la relation de l'homme à la nature n'est pas vécue, ces ordres tendent à l'aliéner par rapport à la nature, à devenir unilatéralement historiques au point de devenir dénaturés. La civilisation contemporaine nous donne une image de cette dénaturation aussi des ordres historiques.

On ne saurait ainsi nier que la nature est le parent pauvre de la théologie moderne, en tout cas protestante, mais, malgré son aristotélisme traditionnel dont elle commence d'ailleurs à se couper, aussi catholique. Devant cette incurie de la théologie, on pourrait être tenté d'élaborer une théologie de la nature sur une base théologique. C'est bien ce qu'a fait, à sa manière, K. Barth. On ne peut pas lui reprocher de n'avoir pas de théologie de la création. Il s'agit bien d'emblée d'une théologie, voire d'une théologie christocentrique. Barth s'appuie exclusivement sur la révélation spéciale, contre toute révélation naturelle. L'entreprise barthienne, tant comme projet que comme réalisation, est impressionnante. Mais la théologie de Barth fait apparaître le fait que lorsqu'on théologise *sur* la nature, on parle d'autre chose que *de* la nature. On peut citer ici la phrase du biologiste A. Portmann: « *Wir Menschen stehen der Natur nicht gegenüber, sondern wir sind selbst Teil der Natur* » (Hommes, nous ne sommes pas placés en face de la nature pour pouvoir parler sur la nature, mais nous sommes nous-mêmes partie de la nature). K. Barth parle sur la nature, à partir de la scission, dans laquelle il s'installe et qu'il ne surmonte pas, entre les sciences de l'esprit et les sciences de la nature. On peut dire

que Barth parle de la nature d'un point de vue supranaturaliste — c'est ce que Bonhoeffer appelait son « positivisme de la révélation » — : son supranaturalisme ne rejoint pas la nature et ne peut pas la rejoindre, mais construit une théorie — une théologie — *sur* la nature sans interroger celle-ci elle-même. Barth n'a pas de contact direct avec la nature, mais seulement indirect, via la confession de foi ou la *théologie* du Dieu créateur (Bonhoeffer d'ailleurs ne dépasse pas vraiment Barth, quand il écrit (*Ethique*, p. 115) : « C'est seulement par l'incarnation du Christ que nous avons le droit d'appeler à la vie naturelle et de vivre la vie naturelle elle-même ». Et Fritzsche se situe dans la même ligne — *op. cit.* II, p. 314 — ; pour lui, ce qui importe, ce n'est pas « la question, si la nature peut devenir pour les païens un chemin vers la foi, mais... la question si un chemin conduit de notre foi à la nature ». Barth n'accède pas ainsi à la nature elle-même, mais seulement à une idée préconçue de la nature. La nature elle-même échappe à une telle théologie qui ne l'a jamais envisagée elle-même.

Nous sommes ainsi préparés à comprendre la première partie de la thèse énoncée, à savoir que *la philosophie de la nature* — et on peut dire plus simplement : la nature — *est la présupposition d'une théologie de la création*. Cela correspond à l'affirmation du théologien luthérien danois Grundtvig, selon lequel nous sommes d'abord hommes, ensuite chrétiens. Et il y a chez Bonhoeffer qui est loin d'ailleurs d'être affranchi de Barth, la même affirmation dans sa distinction entre les choses avant-dernières (dont fait partie le « naturel », das Natürliche) et les choses dernières, celles-ci liées à la révélation de Dieu en Jésus-Christ, quand il dit qu'« il faut traverser toute la longueur des choses avant-dernières à cause des choses dernières » (*Ethique*, p. 98). On ne saurait nier qu'il y a là un certain thomisme aristotélien, en théologie protestante. Mais on découvrirait facilement ce même thomisme chez Luther (et aussi chez Calvin) dans sa distinction faite entre l'*usus politicus legis* et l'*usus proprius legis* : le premier vise le plan de l'avant-dernier, le second celui du dernier, suivant la terminologie de Bonhoeffer. Et c'est là aussi et là d'abord le point de vue biblique lui-même.

On peut rendre attentif, à ce sujet, dans l'Ancien Testament en particulier à la littérature sapientiale dont le genre s'étend, au-delà des écrits sapientiaux eux-mêmes, non seulement à un certain nombre de psaumes (par exemple 8 : 4-9 ; 19 : 2-8 ; 104 ; 148) et au livre de Job (en particulier 26 : 10-13 ; 38-41), mais aussi aux deux récits de la création (Gen. 1 et 2) eux-mêmes. Certes, dans ces textes, l'autre partie de notre thèse, à savoir que la philosophie de la nature est la conséquence de la théologie de la création, trouve aussi un appui. Mais le propre de ces textes est précisément qu'ils affirment l'une *et* l'autre chose : qu'il y a un chemin de la nature à la théologie *et* qu'il y a un chemin de la théologie à la nature, et qu'ils attestent la complémentarité de ces deux points de vue. Pour ce qui est du point de vue dont nous parlons, à savoir que la na-

ture est la présupposition de la théologie de la création, je l'appelle *sapiential* parce qu'on part ici de l'observation, de l'expérience des choses. La sagesse se caractérise par cela, qu'il s'agisse de la sagesse biblique ou de la sagesse grecque ou égyptienne : elle définit une conduite sur la base de l'expérience. Les psaumes mentionnés, les textes indiqués du livre de Job, les récits de la création sont remplis d'observations que tout un chacun peut faire, et pétris d'expérience de la nature. L'Ancien Testament reconnaît par là ce qui est la base de toute sagesse humaine et dont l'Écriture n'a pas le monopole : le fait de l'observation et de l'expérience des choses ; il reconnaît de plus le caractère religieux de cette observation et de l'expérience, dans le sens que nous avons précisément indiqué quand nous avons parlé de la signification religieuse de la problématique écologique. L'Ancien Testament dépasse par là l'unidimensionalisme et le dualisme modernes et est tout ce qu'il y a de moins barthien.

Qu'en est-il du Nouveau Testament ? La situation n'est pas différente de celle de l'Ancien Testament. Les *paraboles de Jésus* ressortissent, la plupart, au genre sapiential signalé. Elles reflètent l'intime relation de Jésus à la nature, au point que celle-ci (la nature) devient religieusement significative, une parabole du royaume. Autrement dit : la religion, une parabole de la foi ! La nature ne se substitue pas au royaume de Dieu, la religion ne se substitue pas à la foi ; la deuxième perspective, celle qui va du royaume à la nature, de la foi à la religion, n'est pas plus absente que dans l'Ancien Testament, montrant qu'il n'y a pas de chemin direct de la nature au Dieu de Jésus-Christ, qu'il n'y a de chemin direct que de Dieu à la nature, mais — et c'est ce qu'il s'agit de voir — : ce chemin direct qui part de Dieu pré-suppose — et ne nie donc pas — l'autre chemin qui part de l'expérience, tout comme inversement le chemin qui part de l'expérience a besoin de celui qui part de Dieu et présuppose en fait celui qui part de Dieu. On peut citer ici la phrase de Pascal : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais déjà trouvé » On peut dire que si l'expérience que l'homme a des choses et de la nature est toujours une expérience religieuse (si tant est qu'il s'agit d'expérience véritable *de*, et non d'opinion *sur*), c'est qu'il est lui-même un être religieux, créature du Créateur, n'étant que par ce dernier et étant donc essentiellement, fondamentalement dépendant de lui : quel autre sens a l'affirmation du premier récit de la création sur la réalité d'« *imago dei* » de l'homme (même si ce thème n'est pas épuisé par l'affirmation faite) ? Nous retrouvons aussi au niveau anthropologique l'ambiguïté du religieux, car l'image de Dieu est obscurcie par le péché. C'est à cause de cette ambiguïté que l'expérience de la nature ne conduit pas jusqu'au Dieu véritable mais que la connaissance de ce dernier suppose sa révélation. L'expérience de la nature conduit dans le meilleur des cas, c'est-à-dire là où elle est pensée et clarifiée philosophiquement, à la preuve cosmologique de l'existence de Dieu qui remonte dans sa forme la plus achevée à Aristote ; mais on sait la différence, pour parler encore avec Pascal, entre le Dieu des savants et des philosophes

et le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. Dans les paraboles de Jésus interviennent les deux mouvements, ascendant (de la nature à Dieu) et descendant (de Dieu à la nature) : à cause du premier mouvement, les paraboles frappent ; elles frappent celui qui sait méditer la nature qui alors devient toujours significative religieusement ; mais à cause du deuxième mouvement, elles révèlent une réalité, celle du royaume de Dieu, que la méditation de la nature ne dévoile pas par elle-même, que nous ne connaissons qu'ainsi : par la révélation de Dieu en Christ. On peut citer d'autres textes du Nouveau Testament : le prologue de Jean, l'hymne de Col. 1 : 15ss, Hébr. 1 : 1ss, d'autres encore affirment expressément qu'il y a une relation entre tout ce qui est et Dieu, voire le Fils éternel en tant que, étant la face de Dieu tourné vers ce qui n'est pas lui, il est l'auteur, pour nous, non seulement de la rédemption, mais déjà de la création (1 Cor. 8 : 6). Aussi, selon la belle formule de Jean 1 : 11, le logos, c'est-à-dire le Christ rédempteur, « est venu chez les siens », c'est-à-dire chez ceux qui, depuis la création, sont liés à lui en leur qualité de créatures.

Avec cela nous avons déjà abordé la deuxième partie de notre thèse, selon laquelle *la théologie est le fondement de la philosophie de la nature* et, partant, de sa propre présupposition, la religion. La religion et la philosophie de la nature ne sont donc pas seulement la présupposition de la théologie (et donc de la foi), mais encore la conséquence. La révélation de Dieu en Christ, l'œuvre salvifique du Christ crée toutes choses nouvelles, c'est-à-dire rachète, sauve la première création de la chute et la conduit à son accomplissement final, pour lequel elle a été créée : le royaume de Dieu. Elle ne coupe pas de la première création, mais la confirme, par-delà et contre la chute, et la parachève. Parce que les textes de l'Ancien Testament que nous avons signalés ne participent pas seulement du genre sapientiel, mais aussi du genre *prophétique*, ils ne parlent pas seulement mythiquement-rétrospectivement d'une première création mais aussi eschatologiquement-proleptiquement de la nouvelle création. On peut lire tous ces textes, selon ce double registre : comme textes religieux impliquant une philosophie de la nature d'une part, comme textes théologiques faisant accéder à une nouvelle dimension de la nature qui assume sa dimension religieuse mais qui la dépasse aussi grâce à la dimension eschatologique de la nouvelle création d'autre part. Les textes de l'Ancien Testament concernant la création sont, en dehors de la perspective théologique, eschatologique qui y éclate, des textes concernant la *nature*, des textes religieux ; ils ne deviennent à proprement parler des textes concernant la *création* que par la perspective théologique eschatologique dans laquelle la nature est placée et grâce à laquelle la nature apparaît comme la création de Dieu et les prémices de son royaume. Ils peuvent donc être lus à la fois au passé et au futur, deux temps rendus par une seule forme en hébreu, le parfait, qui peut aussi être le futur. Oui, par la foi, en Christ *tout* est récapitulé (Eph. 1 : 10) et ainsi mené à son accomplissement. C'est à cause de cela que tout

doit être récapitulé, que la synthèse, la Weltanschauung dont nous parlons est une œuvre de foi, est motivée par la foi au Christ et n'est possible que par lui. La Weltanschauung, dont nous avons dit qu'elle était religieuse, n'est religieuse que parce qu'elle est d'abord chrétienne, à quoi il faut ajouter qu'elle n'est chrétienne qu'en devenant religieuse. Il n'y a de théologie de la création que fondant une philosophie de la nature, comme par ailleurs nous avons vu que la philosophie de la nature est présupposée aussi par la théologie de la création.

La théologie de la création qui présuppose et fonde à la fois la philosophie de la nature, c'est la théologie de la *nouvelle création*. Il n'y a qu'une théologie de la création : celle de la nouvelle création. La Bible n'a pas autre chose à dire sur le commencement de toutes choses que ce que disent aussi les religions. Si pourtant ce qu'elle annonce est non seulement ancien, non seulement communément religieux, mais aussi tout nouveau, prophétique, c'est à cause de la lumière que jette sur cet ancien religieux, sur la nature, la réalité de la nouvelle création à laquelle elle (la nature, aussi la religion) est appelée. La théologie de la création telle qu'elle se dégage d'abord de l'Ancien Testament est née de l'expérience de la rédemption, de l'élection d'Israël, en Abraham et par l'exode. Le 2^e Esaïe rapproche ces deux thèmes de la création et de la rédemption au point de les identifier (cf. par exemple Es. 43 : 14-15 ; v. 14 : « Ainsi parle Yahvé, votre *rédempteur*, le Saint d'Israël » ; v. 15 : « Je suis Yahvé, votre Saint, le *créateur* d'Israël, votre roi »). Le créateur, c'est le créateur d'Israël, donc le rédempteur ; il est celui dont la création d'Israël est appelée à s'étendre à tout, annonce donc la création des cieux nouveaux et d'une nouvelle terre. On sait par ailleurs qu'il y a le même rapport entre les textes concernant l'élection d'Abraham et les récits de la création dans la Genèse : ce sont les textes abrahamiques qui sont, théologiquement parlant, les premiers, et c'est à partir de l'élection d'Abraham et aussi de l'exode que les récits de la création qui sont religieusement parlant les premiers, dans leur substance originelle, ont été repris pour annoncer désormais quelque chose de nouveau par rapport à leur signification religieuse originelle, à savoir que la nouvelle création d'Israël est les prémices d'une nouvelle création universelle. Le Nouveau Testament ne dit pas autre chose : il parle de la portée créatrice, dans le sens d'une création nouvelle, de l'œuvre du Christ (2 Cor. 5 : 17 : « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature »), de l'extension aux πολλοί, aux nombreux, à toute Ἰουδαίαν, à toute l'humanité, de la portée de cette œuvre (Rom. 5 : 12ss), le Christ étant le premier-né, le chef de file, de ceux qui sont morts — et cela signifie : de tous ceux qui sont sous la loi de la mort, conséquence du péché (1 Cor. 15 : 20ss) ; mais le Nouveau Testament ne limite pas la portée de l'œuvre du Christ telle qu'elle est confirmée dans sa résurrection, à l'humanité, il l'étend à tout le cosmos, la création toute entière étant promise au royaume (Rom. 8 : 19ss ; Eph. 1 : 10) et les « dominations et autorités », les στοιχεῖα donc, puissances cosmiques de la création

invisible, étant soumises au Christ (Col. 2 : 15 ; Phil. 2 : 9-11). Et il faudrait aussi mentionner l'Apocalypse (en part. ch. 4-5, et 20-22). On peut ramasser toutes ces affirmations et dire qu'aussi bien pour l'Ancien Testament que pour le Nouveau Testament la création, au sens spécifique, c'est la nouvelle création, c'est-à-dire que la création est une résurrection. Toute l'Écriture comporte donc une conception théologique de la création, et cela veut dire, lorsqu'on s'exprime à partir de la totalité de l'Écriture, une compréhension christologique-eschatologique. Là est le bien-fondé de K. Barth. Son erreur est de ne pas avoir situé cette conception théologique de la création par rapport à la conception religieuse de la nature qu'elle présuppose et fonde à la fois.

L'Écriture — en cela aussi différente de Barth — ne reste pas sur les hauteurs que nous venons d'évoquer. Sa perspective théologique propre est *historique*, non naturelle. Mais cette perspective historique (ou mieux christologique-eschatologique) rejoint à nouveau la nature, fondant une philosophie de la nature, que par ailleurs elle présuppose. Mais celle qui est présupposée n'est pas la même que celle qui est fondée dans la théologie de la création. Cette dernière est motivée théologiquement, elle est fondée dans la révélation de Dieu en Christ ; la première est pré-théologique, antérieure à la révélation historique de Dieu, due — nous l'avons dit — à la relation fondamentale entre Créateur et créature, due donc à ce qu'on appelle couramment, d'un terme peu heureux, la révélation naturelle. La révélation spéciale assume cette dernière dans sa vérité, c'est-à-dire l'épure aussi pour rejeter son erreur, mais la dépasse en même temps comme l'accomplissement dépasse ce qui n'en est qu'une parabole. La parabole contient la promesse du dépassement, elle participe ainsi, en espérance, à ce dernier même si en même temps celui-ci est aussi au-delà d'elle, au-delà de la promesse de la parabole. Mais le dépassement revient à la parabole, la révélation spéciale renvoie à la révélation naturelle, l'histoire eschatologique à la nature, dans laquelle seule la nouvelle création peut être vécue dès à présent. Car la nouvelle création est crue, objet de foi, et elle n'est expérimentée, vécue dès à présent que dans la foi. Et cette foi, nous l'avons dit, concerne l'ensemble du réel qui est ainsi regardé par la foi comme portant déjà les signes de la nouvelle création. Cela ne signifie rien d'autre que ceci : à savoir que la foi est le fondement d'une éthique, la nouvelle création le fondement d'une philosophie de la nature, par laquelle seule celle-ci est intégrée à la nouvelle création, dans les conditions du monde présent. Nous allons nous tourner maintenant, dans un dernier point, vers cette signification de la théologie de la création pour une philosophie de la nature, avant d'envisager, dans une troisième partie, le problème éthique précis lui-même. Mais ce dernier développement présuppose que soit clarifié plus avant le rapport entre théologie (de la création) et philosophie (de la nature) dans le sens indiqué, à savoir dans le sens où la théologie est le fondement d'une philosophie.

5. La théologie de la création entendue comme théologie de la nouvelle création est une eschatologie. Par rapport à elle, la nature relève d'une protologie. Cela signifie que la nature est remise à la *responsabilité de l'homme* : l'homme est appelé à conduire la nature, et ainsi lui-même en tant que partie de la nature, vers son accomplissement, en Christ. C'est cela la volonté du Créateur-Rédempteur. Le thème de la responsabilité se trouve dans l'un et l'autre récit vétéro-testamentaire de la création. Dans le récit yahviste de Gen. 2, il apparaît avec l'arbre de la connaissance, placé au milieu du jardin. L'homme est placé dans la nature, mais il doit aussi accéder à la nature, c'est-à-dire qu'il ne doit pas simplement vivre naturel, mais vivre religieux. L'arbre de la connaissance situe l'homme, enraciné dans la nature, aussi hors de la nature, mais en le renvoyant à la nature comme à son champ de responsabilité. L'homme a à rendre compte, devant Dieu, de ce qu'il fait de la nature. Dans le récit sacerdotal de Gen. 1, le thème de la responsabilité est exprimé par l'affirmation de l'« *imago dei* », affirmation liée à la place que l'homme doit tenir dans la nature : celle de roi (Gen. 1 : 26ss). Étant *de* la nature, il est situé *sur* la nature, pour accéder ainsi d'une nouvelle façon à la nature. Mais cela, il ne le peut vraiment qu'en étant attentif à la fois à la nature et à Dieu, à la fois au créateur et à la création, qu'en étant vigilant. L'homme est placé entre Dieu et la nature. Gen. 1 pas plus que Gen. 2 ne parlent de la création *avant* la chute. L'un et l'autre récits rendent attentifs à une faille qui se rencontre en l'homme. Cette faille, c'est que l'homme n'a pas de relation immédiate à la nature ni d'ailleurs à Dieu : il y a quelque chose de brisé. Ce thème est repris centralement par Gen. 3, le récit de la chute. Mais la chose affirmée par Gen. 3 est déjà présente dans Gen. 1 et Gen. 2 ; seulement, cette division de l'homme d'avec la nature et d'avec Dieu, d'avec Dieu et d'avec la nature, division que Gen. 3 thématise, est seulement implicite dans les deux récits de la création. Cela montre d'ailleurs que ces récits rendent compte d'une réalité historique, non pré-historique, d'une réalité fondamentale-permanente, non originelle caduque. L'homme est divisé, et à cause de cela la création est divisée. Dieu n'est pas le créateur de cette division, mais celui qui veut la vaincre et qui appelle l'homme à participer à ce combat. C'est là déjà le sens des récits de la Genèse, mais ce sens est exprimé de manière particulièrement claire, à vrai dire dramatique, par le discours de Dieu à Job, dans Job 38ss. La création est une lutte pour Dieu ; elle est un drame (cf. R. Prenter, *Schöpfung und Erlösung*, Göttingen, 1960, pp. 180ss) ; on peut aussi dire qu'elle est un devenir qui n'est pas encore achevé, c'est-à-dire qu'elle est continue : c'est bien là le sens de l'affirmation de la création continue. Non que l'issue de cette lutte serait incertaine. Théologiquement, c'est-à-dire eschatologiquement parlant, la faille dans la création est surmontée. « Je suis Yahvé, et il n'y en a point d'autre. Je forme la lumière et je crée les ténèbres, je donne la prospérité et je crée l'adversité. Moi, Yahvé, je fais toutes ces choses » (Es. 45 : 7). Mais l'histoire est la marche vers cette victoire eschatologique, et dans l'histoire rien n'est encore joué

autrement que dans la foi, c'est-à-dire autrement que dans l'œuvre rédemptrice du Christ. Dans l'histoire, il s'agit de croire, de croire de cette foi qui est la victoire sur le monde (1 Jean 5 : 4), de croire qu'on ne peut vaincre le monde qu'en l'assumant et en le dépassant par là, par cette assumption. L'histoire est le champ de bataille de la foi. La foi dans le Dieu créateur lutte pour l'intégrité eschatologique de la création originelle, de la nature donc. Cette lutte se fait d'abord par la prière par laquelle le chant de louange eschatologique de toute la nature, de la création originelle, est libéré grâce à l'homme (cf. Ps. 148) ; elle se fait par la confession de foi qui proclame la victoire de Yahvé et l'extension de son règne sur tous (Ps. 87 : 4-7). Mais cette lutte du culte s'étend à toute la vie, aux relations de l'homme aux choses, à lui-même, aux autres, car toutes ces relations participent de sa relation à la nature. La foi veut intégrer la nature, du fait que la nouvelle création l'intègre tout en la rendant toute nouvelle, mais cette nouveauté implique l'assumption de la nature. La philosophie de la nature motivée par la théologie de la création consiste en une attitude d'attention vis-à-vis de la nature, qui doit être assumée (cette nature présupposée par la théologie de la création), donc une attitude de respect (respect devant la vie, A. Schweitzer), et en même temps en une réflexion, sur la base à la fois de cette attention *et* de la foi en la nouvelle création, en vue d'une action *avec* (donc dans le respect d'elle) et *sur* (donc dans la responsabilité vis-à-vis du Dieu créateur-rédempteur) la nature en vue de son accomplissement eschatologique en Christ. La philosophie de la nature ainsi définie, conséquence de la théologie de la création, inscrit cette théologie dans la réalité des faits. Une théologie de la création qui ne comporte pas une philosophie de la nature demeure, elle, un supranaturalisme. Or, le Dieu de Jésus-Christ est un Dieu des faits, et toute théologie — pour paraphraser A. E. C. Vilmar, *Die Theologie der Tatsachen wider die Theologie der Rhetorik*, 1857³ — qui n'est pas une théologie des faits est une théologie du verbiage. La question de la réalisation (Verwirklichung) se pose quand on parle de théologie de la nouvelle création. La philosophie de la nature est un maillon nécessaire sur la voie de la réalisation. L'éthique en est l'aboutissement. C'est vers elle qu'il s'agit de nous tourner dans un dernier développement.

Gérard SIEGWALT.

Université des Sciences humaines de Strasbourg.

(à suivre.)