

ÉCOLOGIE ET THÉOLOGIE

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

(Fin)

Dans la première partie de nos réflexions il s'est agi, pour la pensée, de prendre la mesure et donc de définir le sens, de la problématique écologique telle qu'elle apparaît actuellement ; nous y avons constaté que la problématique écologique a une signification religieuse. Dans la deuxième partie le but a été de rendre compte du rapport existant entre une approche philosophique de la nature et la théologie de la création, donc entre la pensée et la foi. Nous y avons noté que la première est à la fois la présupposition et la conséquence de la seconde, En tant que conséquence, la philosophie de la nature représente un chaînon dans l'effort d'inscrire la théologie de la création dans la réalité des faits, L'aboutissement de cet effort est constitué par l'éthique, qui a trait au comportement, C'est de cela que traite la dernière partie de cet article.

III

Le chemin d'une nouvelle sagesse.

Que ce que nous avons dit sur la signification des problèmes d'environnement pour la pensée humaine d'une part, la foi chrétienne d'autre part, a des implications éthiques, cela va de soi. Elles ont d'ailleurs déjà affleuré à travers l'ensemble de notre réflexion précédente. Il ne s'agit pas ici de revenir sur ce qui a été dit, Par ailleurs il ne s'agit surtout pas d'élaborer maintenant, directement et de manière tant soit peu exhaustive, les conséquences éthiques de la problématique écologique. Qui procéderait ainsi montrerait simplement qu'il n'a pas compris toute la signification de cette problématique. Il s'agit plus simplement de tracer le chemin, la di-

rection vers où la problématique écologique, dont nous avons vu la portée, nous presse d'aller.

1. La perspective éthique ainsi définie peut paraître singulièrement modeste, timide. Un grand programme d'action ne serait-il pas davantage à la mesure de la conception globale des choses dont la nécessité nous est apparue ? N'y a-t-il pas une chute de niveau entre les réflexions des deux précédentes parties et la manière dont nous abordons le plan éthique ?

On ne peut nier la nécessité d'une action globale. Le rapport déjà cité du Club de Rome comme aussi les orientations préconisées par « The Ecologist » (traduction française sous le titre : *Changer ou disparaître*, Paris, 1972) sont le fruit du travail de groupes composés principalement de représentants des sciences de la vie et aussi d'économistes prenant au sérieux la problématique écologique. De telles entreprises sont indispensables, comme aussi toutes sortes d'initiatives plus modestes. Toutes les actions proposées sont envisagées comme un chemin, un cheminement. Elles ne restent pas à un plan général. En tant que telles, elles participent à la problématique éthique. L'éthique, en effet, n'est jamais abstraite, mais toujours concrète. Elle n'a pas trait à l'inaccessible, mais à l'accessible, non à l'impossible, mais au possible. Le « possible » comme catégorie éthique se définit certes autrement selon qu'on se place au plan de la simple pensée humaine ou au plan de la foi chrétienne. À ce dernier niveau, il se situe dans la dimension de la nouvelle création. Mais en tant que la philosophie de la nature est, comme nous l'avons vu, à la fois présupposée par et fondée dans la théologie de la création, le possible au plan de la foi ne saurait se réaliser que « in, cum et sub » le possible naturel, lorsque celui-ci est ouvert à une nouvelle dimension de lui-même. Or, le possible est toujours essentiellement ponctuel. Vouloir tout faire, se sentir responsable de tout, cela ne relève pas de l'éthique, mais de la hybris, de l'orgueil. L'homme, en effet, n'est ni illimité dans ses possibilités ni par conséquent tout-puissant. C'est pourquoi l'éthique doit être définie non en termes d'universalité, mais de particularité, non de manière cosmologique, mais de manière écologique. Ce n'est que de cette façon que l'éthique peut avoir une portée générale, quand elle est vécue dans le particulier. Ce sont des engagements précis, des actions ponctuelles qui font avancer les choses, non des considérations générales qui n'arrivent pas à rejoindre et à transformer la réalité concrète. Tout engagement, certes, suppose réflexion, mais si la réflexion ne devient pas la base pour des actes, elle reste vaine. Il est certes des situations où les conditions d'un passage à l'acte ne sont pas remplies. Dans ce cas, il faut patienter, c'est-à-dire souffrir, endurer. La patience est alors le lieu de gestation où des actes nouveaux sont préparés ; et vivre dans ce sens dans la patience est déjà un acte, qui porte en lui d'autres actes. L'acte particulier, lorsqu'il est fondé dans la réflexion aussi bien philosophique que théologique, qui présuppose la connaissance des données réelles, devient un acte typique. Le typique est le particulier qui est ouvert à l'universel.

Le possible est une catégorie éthique parce que le problème de l'éthique est indissolublement celui du bien à faire et celui de sa réalisation. En ce qui concerne d'abord le bien à faire, nulle éthique ne le connaît d'emblée (si ce n'est abstraitement), s'il est vrai que l'éthique n'est pas une éthique de principe mais une « casuistique ». C'est dire qu'il n'y a pas d'éthique en dehors de la réalité, mais seulement en elle. C'est dans la réalité que le possible de la nouvelle création veut s'effectuer, pour transformer la réalité. Mais quel est ce possible ? Pour répondre à cette question, on ne peut faire l'économie d'une nouvelle réflexion qui prolonge la précédente. Les conséquences éthiques ne résultent pas linéairement ou directement des remarques données jusqu'ici. Il en résulte certes qu'il faut faire quelque chose, mais *quoi* ? C'est là la question du bien, et il faut découvrir ce bien. L'éthique n'est ainsi pas seulement question d'obéissance, mais aussi de pensée ou de réflexion. De tout ce qui a été dit se dégage une puissante motivation éthique, mais il appartient à la pensée éthique ou, comme on peut aussi dire, à la raison humaine, de formuler concrètement les commandements éthiques qui précisent « casuellement » cette motivation. À la base des commandements du Décalogue il y a aussi une unique motivation, exprimée dans le prologue du Décalogue : « Je suis Yahvé, ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude » (Ex. 21 : 2). Cette motivation s'explique alors dans les dix commandements qui veulent être continuellement actualisés sur la base de la motivation qui les fonde. La même chose ressort on ne peut plus clairement de la phrase de St. Augustin : « *Ama deum et fac quod vis* ». Nous avons indiqué la motivation de l'éthique en ce qui concerne les problèmes d'environnement dans les deux premières parties. Mais qu'est-ce que cela signifie maintenant concrètement ?

L'éthique concerne ensuite le problème de la réalisation. Ce problème ne se réduit pas à la question de *ce qu'il y a à réaliser*, mais est fondamentalement le problème du sujet qui ne réalise pas seulement, mais qui *se réalise*. Il n'est donc pas seulement le problème des œuvres ou actions éthiques, mais d'abord celui de l'homme en tant que personne éthique. C'est l'homme qui a à se réaliser, c'est-à-dire à prendre forme d'homme, et il n'a pas seulement à accomplir des actes qui restent extérieurs à lui. L'unité inextricable entre intériorité et extériorité, personne et œuvre apparaît précisément, comme nous l'avons vu, dans la problématique écologique. Nous l'avons dit : c'est une problématique globale. Ce caractère de globalité se manifeste ici, au plan éthique, dans l'impossibilité qu'il y a à séparer l'homme de l'environnement et l'environnement de l'homme, l'homme et l'environnement du monde et tous ensemble de Dieu. Nous ne pouvons donc pas perdre de vue cette globalité des choses en abordant le plan éthique qui est concret. Globalité et concrétion vont de pair, mais si cela est, on voit tous les obstacles qui se dressent sur le chemin de la réflexion et de l'action éthiques, car l'une et l'autre et les deux dans leur

unité sont d'une exigence qui peut paraître contradictoire avec la catégorie du « possible ».

K. Marx a dit: « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, mais il s'agit de le transformer ». La nécessité de changement nous sera apparue, mais l'appel à l'action ne suffit pas plus que le modèle de changement préconisé par Marx. Car les sociétés de type marxiste sont, semble-t-il, en proie aux mêmes problèmes écologiques que les autres, dans le monde occidental. Quoi faire ?, est la première question dont on ne peut sur-estimer la difficulté, mais elle n'est pas la seule. La deuxième question qui explique notre réticence motivée devant un plan d'action général donné d'emblée, est celle-ci : en admettant que l'homme sache quoi faire, le voudra-t-il, et le pourra-t-il ? En d'autres termes : le possible relève-t-il du vouloir et du pouvoir de l'homme ? Le possible est-il possible ?

D'abord : l'homme *voudra-t-il* le possible ? Pour préciser la question, rendons attentif à la relation étroite entre écologie et économie. La problématique écologique est le fruit, par-delà la culture scientifique qui porte notre civilisation industrielle et technologique, des soi-disant « impératifs économiques », véritables dieux dont le prince est Mammon. Il suffit de mentionner cette réalité et sa portée sur la volonté de l'homme, largement asservi à ces dieux, pour que la question posée prenne tout son poids. Au plan éthique résultant de la problématique écologique, l'homme n'a pas (seulement) « à lutter contre la chair et le sang, mais contre les dominations, contre les autorités, contre les princes de ce monde de ténèbres, contre les esprits méchants dans les lieux célestes » (Éphés, 6 : 12), L'homme peut connaître le bien et ne pas le faire ; sa volonté peut être captive ; la division de l'homme, son péché se manifestent ainsi (Rom. 7).

Et puis : l'homme *pourra-t-il* faire le possible ? Il n'est plus question ici de la volonté de l'homme, mais de sa capacité face à l'ampleur des problèmes. Le possible est-il effectivement possible ? C'est-à-dire y a-t-il (encore) une solution aux problèmes d'environnement et par là du monde ? La dégradation de la situation n'est-elle pas trop avancée, pour qu'un espoir soit encore permis ? Les problèmes ne dépassent-ils pas l'homme ? Nous touchons là à ce qu'on peut appeler l'horizon « apocalyptique » de l'histoire présente de l'humanité et du monde. La fin du monde n'est pas une éventualité abstraite, elle est une possibilité concrète, précise, probable. Tout programme d'action risque plus de camoufler ce fait que de lui porter remède, si tant est qu'il y ait un remède contre la fin du monde.

Le problème éthique impliqué dans la problématique écologique est ainsi au plus haut point problématique, c'est-à-dire que cela est problématique de savoir si la question éthique du bien à faire et du sujet du bien se pose encore du tout, si ce problème n'est pas, à l'instar de la problématique écologique elle-même, désespéré.

2. Il serait futile de répondre à la question ainsi posée en disant qu'il faut toujours espérer, qu'on entende cet appel dans le sens de l'optimisme à préférer au pessimisme ou dans le sens chrétien de l'espérance contre toute espérance (Rom, 4 : 18). Il y a une manière superficielle de parler de l'espérance qui la vide de toute sa substance. Il y a surtout une manière de parler de *l'espérance* qui fait l'économie de la *repentance*. Nous avons décelé dans les problèmes d'environnement une parole (ontique, donnée dans les faits) de jugement, un jugement de Dieu. Le jugement est toujours le signe d'un désordre de l'homme, de l'homme en lui-même et dans ses relations à autrui, aux choses, à tout, à Dieu ; dans le jugement ce désordre (péché) reçoit sa sanction. Il n'y a pas d'espérance sans repentance. En langage séculier les textes signalés du Club de Rome et d'autres disent la même chose en parlant de la nécessité d'un changement de mentalité, sans quoi il n'y a pas de chance de survie. Dans l'évolution du monde vers sa fin, ce sont l'homme et les structures mises en place par lui qui sont en cause, bien plus que quelque destin obscur ou fatalité. « La mort est le salaire du péché », dit Paul, aussi la mort de notre planète. Selon un mot célèbre, il y a assez sur terre pour les besoins de chacun, mais pas pour sa convoitise. Notre monde est érodé, dénaturé, détruit à cause de la convoitise liée à la peur, c'est-à-dire à cause du péché. Nous commençons à entrevoir aujourd'hui que l'intelligence, la science de l'homme qui lui ont fait faire de grandes choses, ce par quoi il a maîtrisé et dominé de plus en plus le monde, n'est pas simplement un don du Créateur, mais aussi un fruit défendu. L'intelligence, nous est-il dit dans le récit de la chute (Gen. 3), cette intelligence grâce à laquelle « vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal », est le fruit du péché. L'intelligence visée ici, c'est l'intelligence de l'homme qui ne vit plus dans la confiance et l'obéissance à Dieu, mais qui vit dans l'incrédulité et la désobéissance. La qualité de cette intelligence se dévoile de nos jours devant nos yeux : cette qualité est mise à nu par le jugement impitoyable qui détruit, en fin de compte, tout ce qui n'est pas enraciné en Dieu ; il y a un jugement immanent qui, peut-être seulement après des siècles, peut-être plus rapidement, fait apparaître le cœur d'une chose.

La question posée nous fait toucher du doigt le véritable problème éthique : c'est celui du *renouvellement de l'homme*. Nous savons que ce renouvellement n'est pas le fait de l'homme, mais le fait de la grâce de Dieu. L'homme ne peut pas faire repentance par lui-même, il ne peut pas, par lui-même, connaître le bien à faire, il ne peut pas le réaliser par lui-même. Il faut pour cela qu'il meure et qu'il ressuscite. Il faut qu'il meure à l'idée qu'il pourrait être son propre sauveur, qu'il pourrait se tirer à ses propres cheveux hors du pétrin dans lequel il se trouve non sans sa faute. Cette mort à ses illusions sur soi-même, Dieu la réalise par le jugement actuel constitué par les problèmes d'environnement. Tout ici dépend de la question si l'homme se trompe lui-même sur la portée, le sens de ce jugement : ce sens, c'est que l'homme a atteint le terme inscrit dans

son péché : la mort. Tout dépend donc si l'homme accepte ce jugement, s'il accepte de mourir, s'il renonce à s'accrocher à ce qui est perdu, à ce qu'il a perdu, s'il renonce à vouloir camoufler son forfait, s'il accepte d'être (potentiellement) déjà mort, de reconnaître qu'il a sa mort déjà derrière lui, que sa vie n'est qu'un sursis, un don tout-à-fait gratuit. Tout dépend donc de savoir s'il accepte d'émigrer du monde présent qui est perdu, s'il comprend que le jugement est déjà prononcé sur cet éon et que le compte à rebours du jugement dernier est déjà déclenché.

Toute réflexion éthique et toute action qui soient autre chose que le signe de la superficialité de l'homme, que le signe de l'incapacité de l'homme à aller au fond des choses, qui soient au contraire une réflexion éthique et une action qui aient une promesse, une promesse dans la perspective de la nouvelle création, sont à ce prix, c'est-à-dire que le prix à payer pour une réflexion éthique et une action qui soient à la mesure de la situation constituée par les problèmes d'environnement, c'est l'acceptation du jugement présent, l'acceptation donc aussi du sursis qui nous est laissé comme d'un pur don gratuit. Cela signifie l'acceptation du fait que nous n'avons rien à perdre, que tout est déjà (potentiellement) perdu et que donc nous pouvons, parce qu'il n'y a plus rien à sauver (ou si peu), parce que le « système », l'éon présent est condamné, utiliser le répit qui nous est laissé jusqu'à l'effectuation totale du jugement, de la mort de la planète, pour vivre désormais, sans regret pour les pots de viande d'Égypte que nous avons jusqu'ici, dans le désert de l'élémentaire, c'est-à-dire dans le contentement de ce qui nous est donné jour après jour, de manière purement gratuite, dans le contentement de la manne quotidienne, dans la solidarité simple de la communion humaine, dans l'expectation patiente, et cela signifie aussi active, de la terre promise : les cieux nouveaux et la terre nouvelle. Le premier acte éthique, hautement éthique, c'est d'accepter qu'il n'y a plus rien à faire, c'est de reconnaître que *l'autre* catégorie éthique fondamentale à côté du « possible » et liée à lui, c'est la catégorie de la gratuité. L'éthique ne concerne jamais d'abord ce qui est contraignant, mais ce qui est libre ; elle n'est pas de l'ordre de la contrainte, mais de la liberté, et cela veut dire : de la gratuité, du don gratuit. La notion de gratuité unit la signification de grâce (cf. Rom. 3 : 24: nous avons été justifiés τῆ ἀποτοῦ χάριτι, par sa grâce, par la rédemption qui est dans le Christ Jésus) et que cette grâce est « pour rien » (nous sommes justifiés δωρεάν. Luther traduit : sans mérite, Segond et la traduction œcuménique : gratuitement, litt. : en qualité de don, Vulgate : gratis). Ce qui est éthique, c'est ce qui correspond à ce que Jésus dit dans le sermon sur la montagne : « Soyez parfaits, comme votre Père céleste est parfait ». La perfection de Dieu consiste en ceci : c'est qu'« il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes » (Matth. 5 : 43ss). Nous pouvons dire que ce qui est éthique, de ce point de vue chrétien, c'est ce qui est fait, de la part du sujet éthique agissant, « gratis », comme don gratuit, et c'est ce qui est fait, en ce qui concerne la finalité

de cet acte, faut-il dire sa rentabilité, donc en ce qui concerne l'objectif, peut-être « pour rien », donc « pour le seul amour de Dieu ». Un acte gratuit est donc un acte qui est fait librement, qui peut être sans contre-partie. L'éthique chrétienne est une éthique de la liberté, où le bien est fait pour la joie qu'on y trouve à faire le bien. Ce n'est que ce qui est libre dans le sens indiqué qui est aussi possible. Et ce possible est la seule chose nécessaire, ce qui est véritablement contraignant.

Ce qui vient d'être dit demande à être fondé chrisrologiquement. La mort comme aboutissement du péché de la vie ou de ce qu'on peut appeler peut-être plus simplement les erreurs de jugement et les fautes de conduite, ne mène pas, en tant qu'elle apparaît comme une échéance inéluctable au plan de la terre habitée, au plan « œcuménique » donc, par elle-même à une nouvelle vie ; elle mène plutôt au désespoir. Ce désespoir est aujourd'hui un phénomène qui ne peut être nié, qu'il prenne la forme de la résignation pessimiste ou celle de la revendication révolutionnaire ; il est d'ailleurs l'expression de la lucidité. Le désespoir sous la forme de la résignation pessimiste marque la victoire de l'élément « mort » qui est présent en toute vie ; en langage freudien, on dirait que la pulsion de mort triomphe ici de la pulsion de vie. Le désespoir sous la forme de la revendication révolutionnaire exprime le sursaut de la pulsion de vie, et en ce sens la revendication ou la protestation révolutionnaires sont au service de la conservation du monde ; elles sont le signe que la vie ne veut pas mourir. Mais cette forme-là aussi du désespoir m'apparaît comme une forme désespérée, c'est-à-dire qu'elle ne porte en elle aucune promesse véritable, aucune promesse de victoire sur l'enchaînement infernal désormais déclenché. La raison en est que la solution à la situation présente ne se trouve pas dans le monde, dans l'« éon » présent, dans l'ancienne création. Que peut la pulsion de vie, même de l'humanité entière, contre le joug des dieux, du veau d'or, auquel l'Occident a livré son âme ? Ce n'est pas, en langage biblique encore, la chair et le sang (la pulsion de vie) qui triompheront des « dominations et puissances », des « princes du monde de ténèbres » (Col. 2 : 15; Éph, 6 : 12), du dragon de l'abîme (Apoc. 12). Il s'agit dans ces sursauts de la pulsion de vie tels qu'ils se manifestent dans les mouvements révolutionnaires de toutes sortes, des derniers soubresauts d'une humanité en agonie. Je ne disqualifie pas pour autant ces mouvements de révolution : ils sont indéniablement aussi des signes prophétiques attestant que la vocation que Dieu a donnée à l'homme, c'est la vie, non la mort. Mais ils sont eux-mêmes — et c'est inévitable du fait que nous vivons dans ce monde — tellement complices de cet éon, tellement inféodés aux « rudiments » de cet éon, même là où ils les combattent, qu'on ne saurait attendre la solution à la situation du monde de ce côté-là,

La mort de l'humanité, échéance sans doute inéluctable à terme — un terme relativement imminent peut-être — ne peut devenir source de vie, de vie nouvelle, que lorsque cette mort qui est signifiée par le juge-

ment en cours, est vue à la lumière du Christ. Qu'on se souvienne ici de la parole du Christ johannique qui s'applique d'abord au Christ terrestre lui-même et ensuite par-delà lui-même, et en lui, aux « siens » : « Si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul ; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (Jean 12 : 24). Cela veut dire qu'il n'y a de vie nouvelle sans mort à l'ancienne, à ce qui dans l'ancienne vie est ancien, c'est-à-dire à ce qui y relève du vieil Adam. Le jugement représenté par les problèmes d'environnement et qui est un jugement de mort sur la terre et l'humanité de la terre, donc sur l'éon actuel, peut, et veut sans doute, être vécu dans le sens d'une mort à soi de l'homme ; la mort physique, c'est-à-dire de la nature et donc de la vie, qui nous attend à terme, veut être anticipée spirituellement comme mort à l'homme qui est condamné. Il y a ainsi dans le jugement présent, lorsqu'il est vu en Christ, une invitation, un appel à la repentance et une offre, une possibilité donnée de repentance. Le temps du jugement est, pour ceux qui le vivent en Christ, un temps de grâce, un temps de baptême où la mort à soi acceptée ouvre le chemin à une nouvelle vie, à la nouvelle création, dès maintenant, dès l'ancien éon condamné. Le monde présent a une chance de survie non pas par les efforts conjugués de tous les hommes, parce que ces efforts ne seront pas conjugués mais contradictoires, mais par le peuple du Christ, le peuple de ceux qui, en Christ, acceptent de mourir et découvrent ainsi une nouvelle possibilité de vivre, la possibilité de la gratuité qui est celle de la nouvelle création, sans être angoissés par l'imminence — qui ne peut faire l'objet de calculs — de la fin, car cette fin est déjà derrière eux (Jean 5 : 24). Cette possibilité est celle indiquée dans cette phrase attribuée à Luther et qui manifeste la sérénité de la paix : « Quand bien même la fin du monde serait pour demain, je planterais encore aujourd'hui mon pommier ».

3. Nous avons parlé des deux catégories éthiques, celle du possible et celle de la gratuité, et avons nommé « Église » le peuple de ceux qui, ayant accepté la mort à eux-mêmes telle qu'elle leur est signifiée par le jugement représenté par les problèmes d'environnement, ont découvert en Christ, au sein de cette mort, une nouvelle possibilité de vivre. Désormais on peut parler d'action et de programme d'action, sans que cela sonne creux, sans que cette action camoufle une situation — et d'abord celle de l'homme lui-même — au lieu de la transformer. La possibilité d'un changement de situation n'apparaît que quand le caractère désespéré de cette situation a été entrevu et vécu jusqu'à l'extrême limite. Dans cette mort peut alors se manifester la puissance régénératrice qui est celle du Christ et qui est une puissance de résurrection, de vie nouvelle. Nous appelons « Église » le peuple de ceux qui sont ainsi régénérés ; la puissance de la régénération, c'est le Christ. Nous n'appelons pas Église simplement ceux qui confessent le nom du Christ, mais ceux qui de fait, ontiquement, sont touchés par la puissance du Christ, qu'ils puissent la nommer ou non. L'Église en ce sens dépasse la réalité des Églises existantes. La

parabole du jugement dernier de Matth. 25 est là pour attester que l'Église est plus que le peuple « confessant », plus que ceux qui disent « Seigneur, Seigneur », mais qu'elle est le peuple « pratiquant », même là où ceux qui « pratiquent », c'est-à-dire qui vivent la nouvelle possibilité de vivre, ne savent pas nommer la puissance qui fonde leur vie (cf. aussi Matth. 7 : 21). L'Église n'est pas seulement là où le nom du Christ est invoqué, elle est partout là où il est agissant et où des hommes sont mus par lui, sans peut-être connaître son nom. Nous avons vu dans la deuxième partie que le Nouveau Testament affirme la présence et l'action du Christ dès la création du monde. Le prologue de Jean dit à propos du logos créateur qu'en lui était la vie et que la vie était la lumière des hommes (Jn. 1 : 4). Tout ce qui vit tient sa vie de lui, et si le Christ rédempteur dit de lui-même : « Je suis la lumière du monde », « Je suis la résurrection et la vie », cette vie et cette lumière sont devenues en lui, l'Incarné, un événement dans l'histoire ; mais cette vie et cette lumière sont agissantes dès l'origine. C'est à partir de l'événement de la venue du Christ que nous pouvons nommer et confesser le Christ lumière et vie, et que cette lumière et cette vie sont manifestes pour la foi, mais elles ne sont pas absentes avant et en dehors de cet événement et de la foi, même si elles sont diffuses et ambiguës du fait de la chute, du péché. Il y a une puissance de nouvelle création partout dans l'histoire, non seulement dans le judaïsme mais encore dans le paganisme ; mais seul l'événement du Christ venu dans l'histoire permet de la juger, et en lui cette puissance diffuse s'accomplit (P. Tillich, *Systematische Theologie II*, p. 181). Une telle affirmation ne relativise ni le Christ rédempteur, ni l'Église « chrétienne », mais dans la foi, c'est-à-dire eschatologiquement, elle situe le logos rédempteur par rapport au logos créateur et l'Église du Christ par rapport à l'humanité en quête du Christ, et elle identifie le Rédempteur avec le Créateur et l'Église de Dieu révélé en Christ avec l'Église de Dieu ante Christum natum, sans que cet « ante » soit seulement entendu dans un sens chronologique ; il s'agit du peuple de ceux qui n'ont pas connaissance de l'avènement du Christ et qui néanmoins vivent de sa puissance régénératrice. Il y a ainsi une extension de la notion de Rédempteur à celle de Créateur, au point que le Rédempteur inclut la réalité du Créateur, et il y a une extension similaire de la notion d'Église du Christ à celle d'Église « pré-chrétienne », au point que l'Église du Christ inclut la réalité de l'Église de ceux qui, sans connaître nommément le Christ ou sans s'y référer expressément, sont mus et se laissent mouvoir par sa réalité telle qu'elle est à l'œuvre dans toute la création. Le peuple des régénérés dépasse l'Église « chrétienne », c'est-à-dire l'Église qui confesse explicitement le Christ. C'est là non seulement un fait d'expérience, c'est aussi une affirmation biblique, et vice-versa. Il est entendu que comme tout dans le monde, ce fait d'expérience n'est pas univoque.

En parlant maintenant d'éthique, de comportement ou d'action, la

question se pose : Y a-t-il une éthique pour l'Église ou seulement une éthique pour le chrétien, voire pour l'homme individuel ? Il est indubitable qu'il y a une éthique pour l'individu, et l'homme régénéré, dans le sens qui a été dit, aura un comportement nouveau, au sein même de l'éon présent. Ce comportement sera très différencié suivant les individus particuliers, et il sera aussi très fragmentaire chez chacun ; en effet, chacun devra déceler les commandements précis qui résultent pour lui de l'expérience de la puissance régénératrice du Christ. C'est là qu'apparaît le sens de la question de savoir s'il y a une éthique pour l'Église, une éthique donc à laquelle l'individu particulier peut s'adosser. À cette question il faut répondre affirmativement, par suite de la constatation, qui est une évidence, que la réalité humaine n'est pas seulement individuelle dans un sens atomiste, diversifié, mais que dans toute son irréductible diversité elle comporte un certain nombre d'éléments communs. C'est à cause de cela, et d'abord à cause du fait que c'est le même Christ qui est à l'œuvre dans chacun, que l'Église n'est pas seulement un agrégat d'individus, mais aussi un corps, le corps du Christ, une entité qui lie tous les individus entre eux.

À cause de ce dénominateur commun qui constitue l'Église comme corps, il y a une éthique commune, une éthique donc pour l'Église. Il n'y a ainsi pas seulement un comportement individuel, mais aussi ecclésial. Certes, l'éthique pour l'Église, définie par celle-ci, n'est pas plus infaillible que celle pour l'individu, défini par ce dernier. Nous avons déjà vu, à propos de ce que nous avons dit sur le Décalogue, que les commandements éthiques concrets, face à telle situation donnée, procèdent d'une réflexion qui incombe à la raison humaine ; or, celle-ci peut errer, aussi bien en tant que raison individuelle qu'en tant que raison ecclésiale. Mais ce n'est pas cette faillibilité qui dispenserait soit l'individu soit l'Église, de la réflexion et de l'action éthiques. Celles-ci engagent toujours la responsabilité de leur auteur, et cela veut dire qu'elles comportent toujours un risque auquel on n'échappe pas.

Nous essayons de définir ici une éthique pour l'Église et pour l'individu « pratiquants », qu'ils soient chrétiens confessants ou non, une éthique relative à la problématique écologique et compte tenu d'elle. Celle-ci, nous l'avons dit, nous fait toucher du doigt que ce que l'homme sème, il le récolte aussi, que l'homme ne pêche pas impunément contre la nature et contre lui-même et, ce faisant, contre le Créateur. Qui sait voir cela, apprend par là ce que l'Écriture nomme la crainte de Dieu, cette crainte qui est le commencement d'autre chose que l'intelligence incrédule, à savoir l'intelligence croyante, la sagesse. « La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse ». La tâche de l'Église et de l'individu vivant de la puissance régénératrice du Christ se définit comme une éthique de la crainte de Dieu ou, ce qui est la même chose et pour reprendre le titre d'un commentaire de L. Simon sur l'épître de Jacques (Labor et Fides, 1961), comme éthique de la sagesse.

Que faut-il entendre par là ? Rappelons les deux notions, que nous avons qualifiées de « religieuses », de la limite et du « entre » (das Zwischen), présentées dans la première partie. La première exprime le fait que le monde des possibilités illimitées est un monde irréel, c'est-à-dire un monde qui n'existe pas, à quoi il faut ajouter maintenant qu'il est aussi un monde amoral : tout comme la « religion », l'éthique, qui est toujours à base religieuse, naît à la frontière, à l'expérience de la limite. La notion du « entre » rend attentive au fait que tout est lié, qu'il y a, pour ainsi dire, une conscience universelle (déjà les anciens grecs le savaient et aussi l'Ancien Testament, cf, en particulier Gen. 3), qui régit les relations entre les êtres et les choses, les relations de tout avec tout, et qui enregistre les ruptures qui interviennent dans ces relations pour les répercuter sur l'ensemble et pour donner lieu à des « ratés » dans le cours normal des choses. Toute éthique, fondée dans l'expérience religieuse de la limite et du « entre », définit des relations en jalonnant un terrain compris à l'intérieur d'une limite, d'une cercle (symbole non tant de l'éternité que de la finitude : la terre est ronde !), à l'intérieur duquel seul un agir éthique est possible, dans la référence à ce qui porte le cercle et le transcende à la fois : Dieu. Une telle éthique est une éthique de sagesse, la sagesse étant l'intelligence qu'on a des choses, le regard dans (in) l'essence des choses et ainsi dans ce qui les lie les unes aux autres (inter). La sagesse procède de l'observation et de l'expérience des choses. C'est dans cette expérience que l'homme a des choses qu'elles se dévoilent à lui et lui dictent son comportement à leur égard et au milieu d'elles. Nous avons vu dans la deuxième partie qu'il y a une sagesse « naturelle ». La sagesse biblique lie à cette dernière la lumière de la révélation prophétique (G. von Rad écrit dans *Weisheit in Israel*, Neukirchen, 1970, p. 16, que la sagesse vétéro-testamentaire se situe à la charnière entre savoir et foi). Dieu, dont il est question dans la sagesse, c'est bien le Dieu que l'homme reconnaît par la démarche ascendante qui le conduit de l'expérience du réel à l'affirmation du mystère numineux. Mais cette affirmation est à son tour éclairée par celle du Dieu qui par une démarche descendante se révèle à l'homme comme personne. Dans la limite et dans le « entre », c'est Dieu lui-même qui se révèle à l'homme, tantôt surtout dans son mystère créateur, tantôt aussi dans son action personnelle de Rédempteur. Cette manifestation « naturelle » ou « surnaturelle », par en bas ou par en haut, par l'expérience ou par la révélation spéciale, de la limite et du « entre » et donc de Dieu conduit, là où l'homme s'y ouvre et la perçoit, à la sagesse. Le sage est celui qui se laisse instruire, qui est intelligent (einsichtig), c'est-à-dire qui voit et qui accepte ce qu'il voit, qui définit sa vie en conséquence. L'insensé, au contraire, ne se laisse pas instruire, disent à maintes reprises les textes sapientiaux ; il ne reconnaît ni le lien qui le lie à toutes choses ni la limite des choses. L'humanité actuelle — A. Schweitzer l'a dit à sa manière, qui avait conscience de vivre à une époque de décadence de l'homme — correspond très largement à l'insensé tel

qu'il est décrit dans la littérature sapientiale biblique, spécialement vétéro-testamentaire ; nous l'avons montré dans la première partie. L'appel à la sagesse est d'abord un appel à la repentance, mais en même temps, sur la base de la repentance, à une nouvelle approche des choses pour définir un nouveau comportement qui soit conforme aux choses selon l'expérience que l'homme en a et selon la lumière que jette sur elle la révélation spéciale (cf, notre deuxième partie).

Cette sagesse est nouvelle par rapport à la culture occidentale moderne qui est un scientisme rationaliste marqué par l'absence de sagesse ; elle est nouvelle non dans un sens absolu, mais dans le sens d'une renaissance de la sagesse ancienne et d'un développement aussi de celle-ci du fait de la nouvelle expérience des choses que nous devons, positivement ou négativement, à la culture cartésienne qui porte la civilisation industrielle et technologique. Le chemin de cette nouvelle sagesse, il appartient à l'Église telle qu'elle a été définie, de le suivre. Il est essentiel, en effet, d'en arriver, comme nous avons essayé de le faire dans la deuxième partie, à une conception religieuse et chrétienne de la nature, base de la nouvelle éthique de la sagesse. Le philosophe juif Hans Jonas vise la même chose quand il écrit (*Technologie et responsabilité. Pour une nouvelle éthique*, In *Esprit*, 1974, n° 9, p, 183) : « La question est de savoir si, sans rétablir la catégorie du sacré qui a été la plus complètement détruite par les lumières de la science, nous pouvons atteindre à une éthique... » Le sacré (*das Heilige*) nous confronte dans la problématique écologique, comme nous l'avons dit en parlant de sa signification religieuse. Il nous confronte comme le Saint (*der Heilige*) dans l'œuvre rédemptrice du Christ, son œuvre de nouvelle création qui sauve le sacré (*das Heilige*) de son ambivalence qui est celle-là même du religieux. C'est la fonction de l'Église et de la théologie chrétienne en tant qu'elle confessent le nom du Christ — de l'Église donc au sens strict ; plus haut nous en avons parlé dans un sens large — de nommer le sacré (*das Heilige*) et d'attester le Saint (*der Heilige*), comme c'est la fonction de l'Église au sens retenu précédemment, de vivre de la puissance du sacré racheté par la puissance du Christ rédempteur.

La question n'est pas de savoir si l'humanité prendra le chemin de la sagesse ; la question est si l'Église le prend et si elle fournit à l'humanité, dans la mesure où celle-ci, acculée par la nécessité, s'ouvre à un autre « choix de civilisation » que celui qui a prévalu jusqu'ici, un « modèle » qui s'impose à l'esprit, disposé à penser, par sa sagesse.

4. La sagesse a trait à la nature. Elle a trait aussi à l'économie qui est la manière dont l'homme utilise la nature. Une éthique de la sagesse, partant de la problématique écologique, doit tenir ensemble la prise en considération de la nature et de ce qu'elle devient dans l'économie des hommes.

La civilisation moderne part d'une conception de la nature qui y voit

simplement une chose, un moyen, un substrat de production. C'est une conception rationaliste, matérialiste. L'économie moderne relève de la même conception. Les biens sont des choses, des objets échangeables contre la monnaie, qui est elle-même une chose. L'industrialisation et la technologie sont des fruits de cette conception.

Mais tout comme la nature n'est pas seulement une chose, n'est pas seulement matière mais aussi vie, l'argent, lui, n'est pas non plus seulement un bien, une chose, mais aussi une puissance. Jésus parle à ce propos de Mammon, désignant par là l'argent comme puissance asservissante. L'argent comme bien devient un mal quand il détruit l'homme et la matrice de l'homme : la nature. Quand on parle aujourd'hui des impératifs économiques, on ne parle pas seulement de l'économie comme d'une servante de l'homme, mais aussi comme d'un dieu : l'économie devient sa propre fin ; elle devient une « krateia ». Or, le culte ou le service rendu à un dieu qui n'est pas le Dieu véritable se retourne tôt ou tard contre l'homme lui-même. Dans bien des aspects de la vie économique moderne perce la face démoniaque, destructrice, aliénante, l'aspect « puissance » ou Mammon du bien argent ; c'est la rançon du rationalisme matérialiste de l'homme moderne, le jugement de son culte rendu à une idole. Une idole est un bien, ou une dimension du réel qui est érigé en absolu. Cela se venge d'ériger en absolu ce qui ne l'est pas, de faire d'une partie le tout, de pousser au système un point de vue particulier.

Nous avons exposé dans la deuxième partie la conception religieuse et chrétienne de la nature. C'est au plan de l'économie que doit se vérifier la force portante de la conception indiquée. L'économie inventorie les besoins de l'homme et cherche à les satisfaire. Dans la civilisation moderne, en raison de son rationalisme et de son matérialisme, apparaît de manière extrême la confusion entre les vrais et les faux besoins de l'homme et la difficulté à séparer les uns des autres, la difficulté donc à connaître les vrais. C'est pourquoi l'économie moderne est une économie de gaspillage. Les vrais besoins, ce sont le manger et le boire, l'habillement et le toit, le gagne-pain et la sécurité, et aussi ce petit peu d'extra, de surplus, de luxe, de gratuité, de loisir, de culture, qui est la grâce de la vie, ce qui la rend digne d'être vécue, ce qui lui confère sens et plaisir. Ce surplus, donné dès les temps anciens par le Créateur lui-même à l'homme dans le jour du repos, dans la dimension de détente, de joie, de contemplation, d'accueil, de partage, d'amour, qui est celle de la vie, ne peut être retranché des besoins de l'homme, faute de l'étouffer dans son humanité. Dans la civilisation occidentale, du fait du succès de l'industrialisation et de la technologie, les besoins élémentaires de l'homme, dans lesquels il faut inclure le surplus de l'agrément en tant qu'il rend la vie humaine, sont artificiellement grossis par un développement exagéré de l'agrément. L'utile est mêlé à l'inutile, le nécessaire à l'encombrant, le bienfaisant au nocif. L'aspect agrément de la vie, dont le sens est de donner à l'homme du temps pour lui-même, est mis en danger par l'engorgement des biens qui éloigne

l'homme de lui-même. Par là ne sont pas mises en cause l'industrie et la technologie en tant que telles. Il est vain d'opposer le caractère artificiel de la production industrielle et des réalisations technologiques au caractère « natutel » de la vie élémentaire. Tout ce que l'homme fait met en œuvre un art, une technique, et est artificiel à ce titre. La question n'est pas celle de la légitimité de ce qu'on appelle l'artefact, de ce qui procède de l'art, de l'industrie de l'homme, mais celle de sa limite.

Cette limite est en fait double : c'est d'abord la limite de ce que l'homme peut demander à la nature en la respectant dans son bien (et dans ses limites à elle). C'est ensuite la limite de ce qui est bien pour l'homme, la limite au delà de laquelle un bien devient un mal (trop de biens encombrant et asservissent). Cette double limite ne peut être définie de manière abstraite ; elle doit être reconnue par l'observation attentive de la nature d'une part, de l'homme d'autre part. La reconnaissance de la limite de la nature est la responsabilité de la société en tant que telle et ultimement de l'État, celle de la limite de l'homme, dans la mesure où elle est indépendante de la précédente, incombe à chaque homme en particulier : nul ne peut être dispensé de sa responsabilité personnelle quant au bien et au mal.

Il s'agit aujourd'hui de définir cette double limite et de marquer, de jalonner ainsi l'espace de l'économie humaine. Cet espace n'est pas infini. Il ne l'est pas en ce qui concerne la nature : ses ressources sont limitées. Il ne l'est pas non plus en ce qui concerne l'homme ; il doit apprendre à restreindre sa convoitise à ses vrais besoins. Il faut définir une économie où le possible soit aussi le légitime. L'économie moderne doit enfin trouver sa norme : c'est la norme, non du possible, mais du nécessaire, de l'utile et aussi de l'agréable *légitimes*.

On ne peut définir ce légitime une fois pour toutes, mais il est urgent de mettre en place une question, celle précisément du légitime, susceptible de guider, au delà de l'Église elle-même au sens large indiqué, la société, l'État et l'individu dans leur attitude au plan de l'économie. C'est dans cette question que l'Église d'abord, et ensuite toute la société, l'État, l'humanité perçoivent leur responsabilité, vis-à-vis du tout de la création et donc du Créateur et par là aussi vis-à-vis d'eux-mêmes et les uns vis-à-vis des autres. « L'affreux drame qui se déroule à notre époque ne pourra prendre fin que si l'homme écarte de son sentier la magie économique et sociale à laquelle il s'est adonné, s'il oublie les formules magiques par lesquelles il se dupe lui-même, et s'il est décidé à revenir coûte que coûte à des relations naturelles avec la réalité » (A. Schweitzer, cité in *Albert Schweitzer, Une anthologie*, Payot, Paris, 1952, p. 13).

Il ne peut s'agir ici d'aller plus loin dans cette réflexion éthique. Ce que cela signifie in concreto pour l'Église et pour l'individu que de définir leur comportement en fonction de ce qui est légitime, relève de la casuisti-

que à proprement parler, étant entendu que l'éthique devient toujours nécessairement casuelle et que le sens véritable de ce mot est positif.

S'engager sur le chemin de l'éthique de la sagesse, c'est découvrir que ce chemin et le Christ ne sont pas étrangers l'un à l'autre, s'il est vrai que le Christ se nomme lui-même le chemin et que Paul l'appelle sagesse de Dieu.

Gérard SIEGWALT.