

COSMOLOGIE ET THÉOLOGIE

Pour une nouvelle coordination
entre Science, Philosophie et Théologie

I. LES DONNÉES DE LA TRADITION CHRÉTIENNE CONCERNANT LA RELATION ENTRE COSMOLOGIE ET THÉOLOGIE.

Dans la tradition chrétienne, la relation entre cosmologie et théologie se présente, dessinée à très grands traits, de la manière suivante.

1. DONNEES BIBLIQUES :

La Bible, aussi bien en ce qui concerne l'Ancien et le Nouveau Testament, comporte une cosmologie théologique singulièrement riche et dynamique.

Les cieux et la terre

L'univers, c.-à-d. la terre et les cieux (le ciel), est la création de Dieu — la terre avec tout ce qu'elle contient, et le ciel avec le soleil et la lune et tous les astres.

La dimension visible et la dimension invisible de la création

Mais la création de Dieu a, en plus de sa face visible (le ciel et la terre dans le sens qui vient d'être dit), une face invisible qui est désignée

par le terme « cieux » (ou ciel) selon une acception de ce mot qui dépasse celle du ciel visible. Le passage de la dimension visible de la création à sa dimension invisible est progressif, mais si le ciel invisible transcende la terre et le ciel visibles, il n'en est pas moins coextensif à eux : les deux ensemble constituent la création une de Dieu. Ce lien à la fois de transcendance et d'immanence de la dimension invisible de la création par rapport à la dimension visible apparaît en ce que tels éléments de la nature (le vent, le feu — cf Ps 104/4 —, mais on peut étendre l'affirmation aux autres éléments également) et tels animaux (cf l'âne de Balaam, Nb 22 ; cf aussi les 4 êtres vivants près du trône de Dieu, Ap 4 — voir déjà Ez 1 —, mais ici aussi on peut élargir l'affirmation et l'étendre à tout le règne animal, et également aux règnes végétal et minéral présumés par lui) sont susceptibles d'être situés dans une grande proximité des anges, pouvant devenir l'occasion de leur épiphanie active ; Paul établit un lien entre les rudiments du monde (*stoicheia tou kosmou*) ou ce qu'il appelle encore les puissances, les seigneureries, les dominations etc, et les anges (Gal 4/1-10; Col 1/16; 2/8-23).

La dimension invisible de la création n'a pas seulement trait au cosmos, c.-à-d. au monde « naturel » (terre et ciel) ; elle a aussi trait à l'*oikoumenè*, c.-à-d. à l'homme, à la terre en tant qu'habitée par l'homme. Par sa dépendance vis-à-vis des éléments naturels et des différents « règne » de la nature, l'homme comme corps relève également de leur dimension invisible, mais comme *psychè* il relève de la dimension invisible qui est celle de l'*oikoumenè* et qui intègre la précédente. Individuellement la dimension invisible « œcuménique » affleure dans le songe (cf p. ex. Mt 1/20 et 2/13, à propos de Joseph) ; collectivement elle se manifeste dans les « pouvoirs », principalement ceux de l'État (Rm 13).

C'est tout cela qu'exprime le Credo : « Je crois en Dieu, le Père, tout-puissant, créateur du ciel et de la terre » (Symbole apostolique). « Nous croyons en un Dieu, Père, tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, de toutes les choses visibles et invisibles » (Symbole de Nicée-Constantinople).

La création continue

Cette affirmation que Dieu est créateur de toutes choses est mise en rapport, par la Bible elle-même, avec l'évidence d'une faille dans la création ; si cette faille devient nette au premier chef en l'homme et si la responsabilité lui en est imputée (Gn 3) — le péché étant une rupture de la relation d'obéissance au Créateur et celle-ci entraînant une rupture en l'homme lui-même, entre l'homme et le prochain et entre l'homme et toute la création (Gn 3 ss) —, la faille marque toute la création visible (Rm 8/19 ss) et se prolonge, ou se précède, en tout cas s'accompagne d'une faille dans la création invisible : c'est là le sens du mythe de la chute de Lucifer auquel la Bible fait des allusions (Gn 6/1 ss ; Ap 12/7 ss).

En raison de cette aliénation, la création est comprise par la Bible comme *continue*, c.-à-d. comme un processus, un devenir, un advenir de la création : la création n'est pas faite, mais est en train de se faire, elle est tendue entre un commencement et un accomplissement ; les cieux et la terre (« cieux » à la fois comme horizon céleste, étoilé de la terre et comme dimension invisible de la création) sont les prémices de la création nouvelle, des nouveaux cieux et de la nouvelle terre (Es 65/17 ; Ap 21/1) où la faille qui traverse tout le réel sera définitivement guérie, dépassée. La création originelle est bonne, très bonne (Gn 1) eschatologiquement, c.-à-d. lorsqu'elle est vue en Dieu qui, créateur, est celui qui vient, celui dont l'œuvre créatrice porte en elle la promesse de son accomplissement dans le royaume eschatologique où Dieu sera pleinement tout en tous (1 Cor 15/28).

Création et rédemption

La réalité de la faille, de l'aliénation, fait que la création continue est comprise par la Bible comme une rédemption. Il est accessoire de trancher la question de savoir si la chute dont il est parlé dans Gn 3 veut être comprise comme un événement intervenu à un moment donné ou si elle désigne une qualification fondamentale du réel depuis l'origine, une donnée que l'œuvre créatrice de Dieu veut précisément surmonter ; cette deuxième compréhension demeure vraie même lorsqu'on rejette la première. Le paradis que la chute ébranle constitue, tout comme la chute elle-même et le réel qu'elle qualifie, non tant un temps et un espace définis qu'une qualification permanente du réel : celui-ci est marqué à la fois par *l'integritas* et la *corruptio*. Par là est notée l'ambiguïté du réel, sa potentialité schizoïde, si l'on peut dire. La création en tant que devenir est la lutte de Dieu pour la rédemption du réel ainsi caractérisé. C'est ce qui explique que la Bible unit de manière fondamentale la création et la rédemption, et que le NT affirme que la création « au commencement » est l'œuvre du Christ tout comme l'histoire du salut telle qu'elle aboutit à l'incarnation (par exemple Jn 1/1 ss). Il s'agit de la même œuvre dont le sens et la direction sont la nouvelle création (p. ex. 2 Cor 5/17 ; Col 1/15 ; Ap 3/14). La compréhension biblique de la création est christologique-eschatologique.

La responsabilité de l'homme

L'homme est associé par Dieu à son œuvre qui le dépasse, puisqu'elle concerne tout le réel : il est collaborateur avec Dieu (1 Cor 3/9) pour toute sa création, au lieu qui est le sien : la terre. Celle-ci est remise à sa responsabilité : l'homme est appelé à servir le projet rédempteur de Dieu dans sa création. Le thème de la responsabilité se trouve dans l'un et l'autre récit vétéro-testamentaire de la création. Dans celui de Gn 2, il apparaît avec l'arbre de la connaissance placé au milieu du jardin : l'homme

est mis *dans* la nature (le jardin, la terre), mais il doit aussi accéder à la nature, c.-à-d. qu'il ne doit pas simplement vivre naturel, mais vivre religieux. L'arbre de la connaissance du bien et du mal situe l'homme, enraciné dans la nature, aussi *vis-à-vis* de la nature, mais en le renvoyant à la nature comme à son champ de responsabilité. « Yahvé Dieu prit l'homme et le plaça dans le jardin d'Eden pour le cultiver et le garder » (Gn 2/15). L'homme a à rendre compte, devant Dieu, de ce qu'il fait de la terre. Dans le récit de Gn 1 (plus récent que celui de Gn 2), 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, sur la terre : une place de roi. « Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur le bétail, sur toute la terre, et sur tous les reptiles qui rampent sur la terre... » (Gn 1/26 ss). Étant *de* la terre (nature), il est situé *sur* la terre. Mais cela, il ne le peut vraiment qu'en étant attentif à la fois à la nature et à Dieu et cette partie de la création où celle-ci se concentre pour lui : la terre.

C'est là qu'intervient la réalité de la faille. La faille, c'est que l'homme n'a pas de relation immédiate, ni à Dieu ni à la création dont pourtant il fait partie ; l'homme est divisé, et toute 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 (Jb 38 ss). L'histoire est le champ de bataille de la foi. La foi au Dieu créateur libère l'homme pour la lutte pour l'accomplissement eschatologique de la création et particulièrement de la terre. Cette lutte se fait par la prière par laquelle le chant de louange eschatologique de toute la création est libéré grâce à l'homme (p. ex. Ps 148) ; elle se fait par la confession de foi qui proclame la victoire eschatologique de Yahvé et la manifestation de son règne pour tout et pour tous (p. ex. 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 création. Il s'agit pour l'homme d'être attentif à toutes ces relations et de les ouvrir à leur intégrité et plénitude eschatologiques.

2. HISTOIRE DE LA THÉOLOGIE.

La théologie chrétienne n'est pas toujours restée au niveau de ces données bibliques et est loin d'avoir su faire droit, à travers les siècles et jusqu'aujourd'hui, dans toute sa richesse à l'affirmation que Dieu est le Créateur et le Rédempteur de toutes choses.

Sauf en Orient, où la dimension cosmique de l'œuvre de Dieu en Christ est profondément inscrite dans la foi et où son orientation escha-

tologique est nettement affirmée — une étude spéciale sur la théologie de la création dans l'Orthodoxie mériterait d'être faite —, la théologie chrétienne a eu tendance à accentuer, d'une manière générale, la portée anthropologique de la rédemption et à distinguer celle-ci de la création. Nous pouvons distinguer, dans la tradition occidentale, trois « moments » particulièrement significatifs, parce qu'exprimant le climat dominant de la théologie. Nous les présentons de manière très stylisée.

S. Augustin

Le premier moment est constitué par S. Augustin (celui-ci pris comme figure typique et point culminant de toute la période patristique). On peut constater ici un déplacement d'accent par rapport aux données bibliques qui déterminera toute la suite de la théologie occidentale. L'affirmation du Dieu créateur est maintenue, mais elle passe au second plan et elle est isolée par rapport à celle de la rédemption qui devient primordiale. La raison de cette séparation entre création et rédemption est la signification donnée à la chute : celle-ci introduit dans un *status corruptionis* dans lequel le *status integritatis* qui est celui de la création reste peu présent et qui ne peut être surmonté que grâce à la rédemption. L'œuvre rédemptrice de Dieu en Christ prend ainsi une autonomie par rapport à l'œuvre créatrice ; elle se réfère non positivement à la création en tant que sa continuation dans l'histoire malgré, voire à cause de la chute, mais elle se réfère négativement à la chute comme ce qui a mis en échec la création et qui constitue désormais la toile de fond, l'horizon passé et présent dont la rédemption doit racheter, sauver l'homme. La création, ici, est la création déçue ; le salut réside dans une *autre* création, dans la cité de Dieu qui est déjà présente, dans l'histoire, dans l'Église, donc dans une histoire du salut particulière, mais qui est coupée de la création cosmique. La théologie n'est pas ici une théologie de la création, mais de la rédemption conçue comme autonome de la création ; elle n'est pas une théologie de la création continue, mais une théologie du royaume de Dieu compris comme coupé de la création ; elle ne comporte pas vraiment une cosmologie, mais essentiellement une anthropologie, une anthropologie non pas de l'homme-créature appelée, par delà son aliénation, par delà la faille de la chute, à sa plénitude eschatologique, mais essentiellement de l'homme pécheur devant être sauvé de ce monde perdu, par son introduction dans l'Église, prémices du monde nouveau. Cette théologie est ainsi essentiellement une sotériologie, corroborée par une ecclésiologie.

Il ne s'agit pas de méconnaître la vérité de ce « moment » qui sera repris en particulier par la Réforme du 16^e s. moyennant certaines modifications, en particulier une plus grande attention portée par Luther surtout à la création. La question critique ne se pose pas à propos des élé-

ments qui constituent l'augustinisme, elle se pose à propos de leur systématisation et de ce qu'ils deviennent alors. C'est *dans cet ensemble* qu'apparaissent nettement les différences relevées précédemment par rapport aux données bibliques.

S. Thomas

Un deuxième moment est représenté par S. Thomas (pris à nouveau comme figure typique, à savoir de la période médiévale). Il porte simultanément son attention sur la cosmologie (l'ordre de la nature) et sur la sotériologie (l'ordre de la grâce). La première n'est pas négligée à cause de la seconde ; en cela S. Thomas est différent de S. Augustin chez qui nature et péché étaient étroitement liés et où par conséquent une affirmation positive concernant la nature et le cosmos ne pouvait se développer. S. Augustin était marqué par la philosophie platonicienne qui déprécie ce monde au profit du monde surnaturel des idées. S. Thomas, lui, a hérité de la pensée d'Aristote ; aussi y a-t-il chez lui en principe une philosophie positive de la nature, une cosmologie. La théologie n'est plus centrée unilatéralement sur la relation Dieu-homme et plus précisément Rédempteur-pécheur et sur l'histoire du salut ; elle retrouve l'horizon cosmique et la nature ; tout ce que nous appelons création est clairement affirmé. La nature n'est pas qualifiée par la corruption due au péché, mais par la finitude due à sa création par Dieu. L'homme est créature finie *et* pécheur. En tant qu'il est « nature », la grâce le parachève, l'accomplit, et dans la foi et dans l'Église il participe déjà maintenant à cette plénitude qui se manifestera eschatologiquement. En tant qu'il est pécheur, la grâce le pardonne, le rachète. L'anthropologie est ainsi à la fois marquée par le thème de la création et de la chute, et la rédemption (la grâce) est référée aux deux thèmes. Ce qui nous importe ici n'est pas de savoir comment l'homme vit existentiellement cette double qualité de créature et de pécheur ainsi que l'articulation de la grâce dans sa double qualité. Il nous suffit de constater que chez S. Thomas la cosmologie est une dimension de l'anthropologie et que la création garde sa spécificité par rapport à la chute.

Le point critique est celui-ci : si l'œuvre rédemptrice de Dieu n'est pas seulement référée, chez S. Thomas, à la chute, mais également au cosmos, à la nature, elle est cependant conçue comme différente de l'œuvre créatrice de Dieu. Il y a pour S. Thomas les trois « temps », les trois niveaux de la création originelle, de la chute et de la rédemption historique et eschatologique ; l'œuvre rédemptrice est nouvelle par rapport à l'œuvre créatrice, elle n'est pas une avec elle. La portée historique de cette théologie des deux ordres (nature et grâce) a été double : d'une part elle a fondé une théologie autonome de la création et a donné à celle-ci droit de cité dans la théologie occidentale — progrès important par rapport à l'augustinisme et

dont il y a des échos jusque chez les Réformateurs du 16^e s. —, d'autre part elle a fourni par avance la justification théologique (mais comme telle non vraiment biblique) du troisième « moment » de la tradition occidentale.

Descartes

Descartes constitue le moment typique de la période moderne, aussi pour la théologie, en ce sens qu'il a contribué, par sa distinction entre la *res extensa*, la matière étendue, objet de la science, et la *res cogitans*, le sujet pensant, objet de la philosophie, à couper définitivement la création, que la théologie devait tendre à identifier avec la nature scientifique, de la rédemption, qu'elle devait limiter dans sa portée à l'homme. Cet éclatement entre la nature et l'esprit, entre l'objet et le sujet, et partant entre la cosmologie et, par delà la philosophie, la théologie, et donc entre la création et la rédemption, peut être considéré comme l'aboutissement des deux moments antérieurs marqués par l'accentuation unilatérale de la rédemption chez S. Augustin et par la distinction entre les deux ordres de la nature et de la grâce chez S. Thomas. Il est vrai que Descartes représentait une chance providentielle pour la théologie depuis la rupture, au moment de la Renaissance, de la synthèse médiévale entre la science, la philosophie et la théologie, synthèse qui avait été informée et couronnée par la théologie, et le traumatisme qui était résulté de cette rupture pour la théologie : Descartes proposait un compartimentage des domaines et offrait à la théologie la possibilité, qu'elle a largement saisie, de renoncer au domaine piégé de la cosmologie et de se limiter, avec la philosophie, à l'anthropologie, celle-ci devenant pour la théologie le champ propre d'application de la sotériologie ; c'est pour l'homme que vaut l'œuvre rédemptrice de Dieu en Christ. Tout comme la philosophie de l'époque moderne, quelques exceptions certes importantes — en philosophie comme en théologie — restées marginales mises à part, la théologie a d'une manière générale renoncé à la nature, au cosmos. L'anthropologie se détache de la cosmologie, l'homme est réduit à son historicité, les sciences de la nature sont indépendantes des sciences humaines ou de l'esprit, la théologie voit sa spécificité dans la sotériologie dont le champ d'application est l'homme réduit à sa « nature » pécheresse, la nature tout court échappe à la théologie qui la cède à l'approche objectivante de la science.

BILAN

À l'époque moderne, la relation entre la cosmologie et la théologie est largement perdue de vue. La cosmologie est affaire de science et elle est, dans une grande mesure, considérée comme neutre par rapport à la théologie. S'il y a une éthique théologique, elle n'implique pas une éthique de la nature et de la culture, c.-à-d. une éthique des relations de l'homme

avec la nature, mais uniquement une éthique de l'homme en tant qu'être personnel et social, donc une éthique personnelle et (depuis plus récemment) sociale. La séparation entre l'homme et la nature fait que la culture se développe au plan de la nature selon des lois objectives, se traduisant dans la science et la technique, et au plan de l'homme selon d'autres lois, indépendantes des premières : les lois du sujet historique, individuel et collectif. La science et la technique sont, comme la nature elle-même, de simples moyens dont l'éthique n'est pas dictée par elles-mêmes, car un moyen ne peut pas être normatif, mais — dans le cas d'une éthique théologique — par la volonté de Dieu pour l'homme et la société humaine, en dehors de toute considération de la nature, et autrement, dans le cas d'une éthique simplement humaniste, par l'homme et la société qui cherchent en eux-mêmes, également sans référence à la nature mais de plus sans référence à Dieu, la norme du bien. L'homme et la société humaine ne peuvent certes vivre sans ces moyens et essentiellement sans la nature elle-même, mais ils sont seuls juges de leur « bon usage », que leur jugement implique la référence à Dieu ou non. Il n'y a d'éthique que de l'homme, la cosmologie est éthiquement neutre, tout comme il n'y a de théologie que de l'homme et pas du cosmos et de la nature. La théologie et l'éthique sont ainsi acosmiques, la cosmologie est athéologique, et l'anthropologie (philosophique ou théologique) est entre les deux, mais également acosmique, à moins que la séparation cartésienne des domaines ne donne lieu à une lutte pour la suprématie de l'un sur l'autre comme ce fut le cas dans le positivisme qui a marqué le triomphe de la nature objective sur le sujet personnel.

Le bilan, en ce qui concerne la relation entre la cosmologie et la théologie, est ainsi que l'histoire de la théologie occidentale aboutit à une théologie qui ne comporte pas de cosmologie, et à une cosmologie scientifique sans théologie : un Dieu sans cosmos d'un côté, un cosmos sans Dieu de l'autre côté.

II. LA CRISE ÉCOLOGIQUE, LA CRISE DE CIVILISATION ET LA CRISE DE LA THÉOLOGIE.

C'est sur l'arrière-plan qui vient d'être esquissé à gros traits qu'il nous faut voir le défi (la crise) que constitue pour la théologie, tout comme pour la science et la philosophie, la problématique écologique.

La crise de l'homme

La perte de la nature par la théologie (et déjà par la philosophie), la perte de la dimension (philosophique et) théologique par la science (= les

sciences de la nature) et donc la division entre la nature et l'homme d'une part, entre la nature et Dieu d'autre part, le rapport de l'homme à Dieu restant posé ou non selon qu'on affirme un humanisme religieux, chrétien, ou au contraire un humanisme non religieux, athée, ceci conditionne (et sans doute est déjà conditionné par) une division de l'homme lui-même entre ce qui est considéré appartenir à la nature et ce qui est plus spécifiquement esprit (division corps-âme) : l'unidimensionalisme de la science appelle l'unidimensionalisme de l'anthropologie et vice-versa ; et, comme l'homme participe de fait de la nature et de l'esprit, est l'un et l'autre, l'un dans l'autre, le double unidimensionalisme « cartésien » conduit à un homme potentiellement sinon réellement schizophrène (dans le sens de la division entre corps et âme ou nature et esprit). La crise de l'homme de l'époque moderne, sa crise d'identité, est ainsi le signe actuel de la faille qui traverse toute l'humanité et qui se manifeste également dans l'histoire de la théologie chrétienne dont il a été question.

Le lien entre la crise de l'homme et la crise de la nature

La crise écologique n'est pas isolée, mais va de pair avec une crise de l'homme. La cause de celle-ci est, nous l'avons vu, la division, présente dans toute la tradition occidentale, entre corps, nature, cosmos (création) d'un côté, esprit, histoire, humanité (rédemption) de l'autre côté. La cause de la crise de la nature, telle qu'elle s'impose aujourd'hui à la conscience générale sans qu'elle date en fait d'aujourd'hui, est la même. — Nous parlons de la problématique écologique au sens strict, comme crise de la nature liée à la conception moderne de la nature qui est « ce qui est expérimentalement connaissable et objectivable, techniquement manipulable et utilisable » (R. Simon), liée donc à la conception essentiellement objective-quantitative de la nature. La crise actuelle a d'autres aspects, en particulier l'explosion démographique et la limitation des ressources premières, mais tous ces aspects sont significatifs de ce qui est le nœud même de la crise écologique au sens strict : la démesure de l'homme par rapport à la réalité (limitée) de la terre. Déraciné de la nature, l'homme se dénature et la nature se déshumanise : au lieu d'être cultivée (toute culture est toujours d'abord culture de la nature), la nature est exploitée ; au lieu d'être respectée (*cultura* vient de la même racine que *cultus* : *colère* qui signifie à la fois cultiver et honorer, respecter) dans son identité, car l'esprit est dans la nature tout comme chez l'homme la nature est dans l'esprit, elle est réduite à sa fonctionnalité ; au lieu d'être acceptée comme réalité ambivalente de vie et de mort, au lieu d'être « comprise », c.-à-d. prise dans son unité et cultivée alors compte tenu de cette unité, elle est forcée, disséquée, analysée et traitée comme un agrégat d'éléments et pas comme un tout. Non que l'intelligence quantitative ne trouverait pas d'appui dans la nature elle-même, non que l'analyse ne serait pas opératoire : la civilisation scientifique et technologique en est la démonstration

évidente. Mais la crise écologique entendue comme crise de la nature est le signe de l'unilatéralité de cette compréhension de la nature, le rappel que la nature n'est pas seulement quantitative-objective, mais aussi qualitative-vivante, pas seulement matière mais aussi vie, pas seulement cosmologique mais aussi écologique, et sans doute même pas seulement visible mais aussi invisible. On peut voir en effet dans la crise écologique des manifestations de grève de la nature, des expressions du refus grandissant voire de la révolte de la nature contre ce qui apparaît de plus en plus comme étant une violation de la nature. La nature résiste, s'oppose à l'homme, à sa tentation de la réduire à sa rationalité matérialiste.

La crise écologique est le signe d'un désordre nouveau dans la nature. Certes, l'ordre de la nature (cosmos) a toujours été lié à un désordre (catastrophes, cataclysmes...). Mais le désordre actuel a ceci de particulier que nous en voyons de mieux en mieux la cause : il tient à l'unilatéralité du rapport de l'homme à la nature. La crise écologique n'est donc pas un destin aveugle qui, pour ainsi dire, nous tombe dessus sans que l'homme y soit pour quelque chose ; elle semble bien être un jugement immanent, un jugement ontique, c.-à-d. qui s'inscrit dans les faits, l'effet d'une attitude unilatérale de l'homme, la conséquence d'un faux aiguillage initial dont l'origine remonte loin dans le temps.

La crise de l'homme et la crise de la nature à l'époque moderne sont corrélatives, s'appellent l'une l'autre. Elles tiennent toutes deux à la coupure, à la faille entre la nature et l'homme. Liées dans leurs principes, elles ne pourront être résolues *qu'ensemble*. Toute thérapeutique mise en œuvre pour guérir l'une devra aussi contribuer à guérir l'autre, sinon elle est une pseudo-thérapeutique qui ne traite que des symptômes sans traiter les causes. La maladie tient justement dans la séparation entre l'homme et la nature, dans l'oubli de leur parenté et solidarité. Quand l'homme pêche contre la nature, il pêche contre lui-même, car il participe à la nature.

La crise de civilisation

La crise écologique est ainsi un révélateur : elle révèle la crise de l'Occident, la crise de la civilisation. La crise de l'homme est un autre révélateur de la même crise fondamentale, c.-à-d. de la crise des fondements. Ce sont les fondements mêmes qui sont en cause, rien de moins : ils apparaissent comme des pieds qui sont en partie en fer et en partie d'argile et qui supportent une grande statue, de splendeur extraordinaire, à la tête en or pur, à la poitrine et aux bras en argent, au ventre et aux cuisses en airain, aux jambes de fer ; mais une pierre qui vient frapper les pieds de fer et d'argile de la statue peut avoir raison de toute sa splendeur — cette description apocalyptique du livre de Daniel (2/31 ss), écrite pour un autre temps, pourrait n'être pas sans vérité pour le nôtre. Le physicien atomiste

C.F. von Weizsäcker pose la question de savoir si les présupposés épistémologiques, les fondements donc des sciences exactes, ne sont pas partiellement illusoires, peut-on dire : de fer *et* d'argile ?

« Il y a bien des systèmes illusoires (*Wahnsysteme*). Ceux qui le sont entièrement ne sont pas dangereux, parce qu'ils échouent rapidement. Les systèmes illusoires dangereux sont ceux qui contiennent une part de vérité et qui à cause de cela réussissent pendant un certain temps. La physique moderne est-elle peut-être un tel système illusoire ? »
(*Die Einheit der Natur*. C. Hanser Verlag, München, 2^e éd. 1971, p. 113.)

Le biologiste J. Illies s'interroge de son côté sur la conséquence, pour la civilisation occidentale, de l'autonomie que l'homme s'est arrogée par rapport à la nature, disant que cette autonomie implique celle par rapport à la transcendance. 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 de savoir 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 » (in *Lutherische Monatshefte*, Nov. 1971, p. 576 s.).

Albert Schweitzer, déjà, dénonce l'erreur de l'éthique centrée uniquement sur l'homme, à l'exclusion de la nature.

« 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).

Et on pourrait citer d'autres savants et penseurs dans des sens voisins. Voilà qui éclaire l'affirmation concernant la crise de civilisation, et voilà qui montre également que la crise de l'homme ne peut sans doute être résolue que grâce à une nouvelle prise en considération de la nature, comme inversement la crise de la nature ne peut sans doute être résolue que par une nouvelle prise en considération de l'homme.

La crise de la théologie et la crise de l'Université.

S'il n'y avait pas de lien entre la crise écologique et la crise de l'homme, la théologie, forte d'une tradition dont nous avons vu la tendance à se couper de la cosmologie, pourrait ne se sentir concernée que par la crise de l'homme et n'appliquer l'affirmation de la rédemption qu'à elle, qu'à l'homme. Ce faisant, elle resterait prisonnière de l'idéalisme qui se manifeste le plus clairement avec Descartes et qui à travers Kant et Fichte et leurs successeurs l'a confortée pour longtemps dans sa *captivitas anthropologica*, au prix d'une exacerbation, tenant au manque du grand air (celui de la nature, du cosmos, de toute la création) et se traduisant par des écoles multiples attachées chacune à sa trouvaille (son *Fündlein* comme aimait à dire Luther, en parlant de la situation en son temps) anthropologique particulière, et aboutissant progressivement à la stérilité. Mais voilà que celle-ci et la conscience de la théologie de mordre de moins en moins sur le réel, d'être incurvée sur son « objet » propre (la création et la rédemption) comme s'il lui appartenait en propre et comme s'il ne concernait que l'homme, voilà que l'insignifiance croissante de la théologie depuis qu'elle a abandonné la nature à la science et également une partie de l'homme selon sa spécificité à la philosophie pour se limiter à son « domaine » de plus en plus étroit, isolé de tout le reste, conduit la théologie à s'interroger, sur elle-même et sa raison d'être, mais aussi, la distance prise vis-à-vis d'elle-même dans sa conception étroite lui permettant également de regarder par delà ses frontières historiques, sur la philosophie et sur la science (les sciences exactes et les sciences de la vie) pour y déceler des signes de crise, là aussi, et pour comprendre que tout est lié, qu'il y a les mêmes causes ici et là et qu'il n'y a d'autre issue que de prendre à bras-le-corps le problème anthropologique *et* le problème écologique, dans leur corrélation, comme aussi de dépasser le cloisonnement de l'Université en Facultés séparées et indifférentes les unes aux autres, grâce à un dialogue ouvrant les sciences de la nature aux sciences de l'homme et réciproquement, surmontant ainsi la perte de l'homme par les premières et la perte de la nature par les secondes. La crise de la théologie révèle la crise de toute l'Université, tout comme celle-ci se prolonge dans celle-là.

III. LA NÉCESSITE D'UNE CONCEPTION GLOBALE DES CHOSES ET LA THÉOLOGIE

S'il y a une évidence qui se dégage de ce qui précède, c'est que nous sommes placés devant la nécessité d'arriver à une nouvelle *conception globale des choses*. Les différentes expressions de la crise des fondements, dont il vient d'être parlé, sont manifestement le signe d'une partition du réel et de l'oubli de l'unité du réel, de la participation des différents éléments du réel à une totalité qui les dépasse aussi.

Comment saisir cette totalité, comment arriver il une conception globale des choses, ce qui est seul susceptible d'ouvrir une issue aux impasses que la crise actuelle dans ses différentes formes met à nu ? Deux démarches se présentent ici à l'esprit, celle qui part de l'expérience des choses et celle qui part de la révélation. On peut appeler la première sapientiale, la deuxième prophétique. La première procède de l'observation pensante des choses et définit une conduite sur la base de cette observation pensée, la seconde éclaire le réel à partir de la foi en une Parole qui procède non de l'homme mais de Dieu. Nous avons déjà parlé de cette Parole créatrice et rédemptrice sous I/1. Elle est la Parole que Dieu dit en Christ dans le sens de la création (continue), ce qui signifie également, comme nous l'avons vu, dans le sens de la rédemption.

Dans l'exposé concernant ces deux démarches, nous pouvons partir indifféremment de l'une ou de l'autre. Car la démarche prophétique — qui est la démarche théologique au sens strict — n'existe pas sans la démarche sapientiale, mais seulement en relation avec elle. Dans la Bible, la révélation de Dieu, c.-à-d. son œuvre créatrice et rédemptrice, est toujours référée à l'expérience, au réel vécu qui est à la fois le destinataire de la révélation et le lieu où elle éclate. Si la révélation au sens strict est *sui generis* et donc irréductible à l'expérience « naturelle » des choses, si elle est plus qu'elle, elle n'est pas moins qu'elle. L'expérience des choses est présupposée par la révélation qui fonde de son côté une expérience. Cette dernière « récapitule » la première, c.-à-d. lui donne, littéralement, un « chef », une « tête », constitue son accomplissement, un accomplissement eschatologique.

1. L'INTERPELLATION DE LA RÉVÉLATION.

Si nous parlons d'abord de la révélation, c'est parce que ce que nous dirons sur l'expérience se situera dans cet éclairage. La perception pensante des choses, l'expérience donc, apparaît à la lumière de la révélation spéciale comme révélatrice elle-même, à sa manière. Mais seule la révélation spéciale

fait de ce qui y est pressenti une certitude et donne au Dieu des savants et des philosophes le visage et le nom du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, du Père de Jésus-Christ : par elle seule le Dieu principe et fin de toutes choses devient, en tant que Dieu de toutes choses, aussi Dieu personnel, « mon » Dieu.

La question de Dieu

La civilisation occidentale — nous l'avons vu dans la 1^{re} partie — n'a jamais su faire droit pleinement à la cosmologie théologique qui est celle de la Bible, et la théologie chrétienne elle-même l'a progressivement négligée ; cette évolution aboutit à l'époque moderne avec la séparation entre la cosmologie et la sotériologie, la création et la rédemption, et partant la science et la foi. La crise actuelle, dans ses différentes expressions, conduit alors non seulement à poser la nécessité d'un « changement de mentalité », nécessité affirmée de bien des côtés et qui apparaît clairement comme la nécessité d'une conception globale des choses, mais elle conduit également à chercher un « modèle » (dynamique) pour une telle conception. Le théologien chrétien ne peut que demander si la cosmologie théologique biblique n'est pas apte à constituer un tel modèle dynamique, si la crise actuelle ne tient pas, par delà la division du réel (*cosmos et anthropos*) à l'instauration, due à l'oubli de Dieu, de faux absolus dont la fausseté apparaît dans leur pouvoir non d'intégration, mais de désintégration, si elle n'est pas le signe, par delà la résistance de la nature à l'homme (crise écologique) et la résistance de l'homme à son déracinement de la nature (crise de l'homme), d'une résistance *de Dieu* à l'autonomie de la cosmologie et de l'anthropologie (cf la parole biblique : « Dieu résiste aux orgueilleux ») et si par conséquent elle ne pose pas la question décisive, théologique : « Choisissez aujourd'hui qui vous voulez servir, ou le Dieu que servaient vos pères au delà du fleuve, ou les dieux des Amoriens dans le pays desquels vous habitez » (Jos 24, en part. v. 15). « Si c'est Yahvé qui est Dieu, allez après lui ; si c'est Baal, allez après lui » (1 R 18, en part. v. 21). Pour le théologien chrétien, dans la crise actuelle il y va en fin de compte de savoir quelles sont les vraies finalités, autrement dit : qui est Dieu. La problématique écologique renvoie à la question de Dieu, et le changement de mentalité consiste dans la *metanoïa*, au plan de toute la société, au Dieu Créateur et Rédempteur et à son œuvre de création et de rédemption.

La théologie

La théologie, dans sa réalité actuelle, est elle-même confrontée, tout comme la science et la philosophie, avec la question de Dieu ainsi posée. Car elle a part, comme nous l'avons vu, à la crise des fondements, du

fait qu'elle a accepté la partition du réel et la réduction de Dieu à sa signification pour l'homme à l'exclusion du cosmos. La théologie est soumise elle-même, et elle d'abord, à l'interpellation de la révélation dans sa totalité.

La tâche de la théologie est de rendre compte de manière cohérente de cette interpellation de la révélation qui concerne la cosmologie tout comme l'anthropologie, en les référant l'une et l'autre à Dieu. Car la théologie n'est rien pour elle-même, elle est relative à la cosmologie et à l'anthropologie ; le Dieu de la révélation également n'est rien pour lui-même, mais il est le Dieu *du* monde (pour le monde) et *de* l'homme (pour l'homme) — dans leur dimension visible et invisible — sans certes se confondre avec eux. C'est dire que la théologie n'est pas un supranaturalisme : elle ne concerne pas un au-delà qui ne serait déjà présent dans l'ici-bas, elle ne concerne pas un surnaturel qui ne percerait déjà dans le naturel. La révélation de Dieu en Christ a trait à son œuvre créatrice-rédemptrice qui s'accomplit dans le réel naturel et historique, cosmique et œcuménique, même si elle dépasse aussi ce réel dans son donné présent puisqu'elle l'ouvre sur les cieux nouveaux et la terre nouvelle, sur le royaume de Dieu.

Puisque le discours théologique ne se fait, tout en étant spécifique, qu'en référence à la cosmologie et à l'anthropologie, puisqu'il n'est donc pas un discours clos mais englobant, il ne peut être le fait des seuls théologiens au sens technique du terme. Car ceux-ci ne peuvent tout embrasser eux-mêmes, et ils ne peuvent se substituer aux cosmologues (sciences de la nature) et aux anthropologues (sciences humaines) dans *leur* tâche qui est de référer la cosmologie et l'anthropologie à la théologie, c.-à-d. de rendre compte de la dimension théologique du monde et de l'homme, de la question de Dieu telle qu'elle se dégage de la perception pensante du réel cosmique et humain (cf à ce propos plus loin, sous 2). Le propre de la théologie au sens strict, en raison de son « objet », la révélation spéciale, est d'aider la science (cosmologie) et la philosophie (anthropologie) à saisir les implications théologiques qui sont les leurs et à référer la question de Dieu, qui apparaît à leur niveau, à la révélation spéciale.

Cela suppose le dialogue entre la science, la philosophie et la théologie, leur ouverture réciproque. Cela suppose également que le discours théologique au sens spécifique doit être pertinent cosmologiquement et anthropologiquement. Il en appert d'une part que la théologie est la *ancilla scientiae et philosophiae*, au service de leur aptitude à poser la question dernière, celle de Dieu, tout comme la science et la philosophie sont les *ancillae theologiae*, au service de l'aptitude de la théologie à rendre compte de la révélation spéciale de Dieu dans sa portée cosmologique et anthropologique. Il en appert d'autre part que si le discours théologique au sens strict a comme norme la révélation spéciale de Dieu, celle-ci doit

se vérifier cosmologiquement et anthropologiquement, dans l'expérience de la nouvelle création intervenant dans le réel présent.

2. LA PERCEPTION PENSANTE DES CHOSES OU L'EXPERIENCE

La démarche sapientiale part de la perception, de l'observation, et consiste à penser celle-ci. Elle ne se contente pas de savoir, mais pense tel savoir en le mettant en relation avec d'autres savoirs et en *pesant* la part de chaque savoir partiel dans le tout, c.-à-d. en référant chaque savoir partiel au monde et à l'homme : ce faisant, elle rencontre inévitablement la question de Dieu — c'est déjà l'avis de Paul, Rm 1/20 —, quelle que soit la manière de la formuler et d'y répondre.

Le « entre »

La démarche sapientiale est celle-là même de *l'écologie*. L'écologie est la science des liens qui existent entre tout ce qui vit et son *oikos*, litt. son habitat, son environnement ; elle exprime le fait que tout ce qui est, est en relation : les règnes minéral, végétal et animal sont en relation entre eux, il y a une relation entre la nature et l'homme, et on peut continuer (car cette dimension relationnelle dépasse le plan « naturel » et caractérise également le plan « œcuménique ») : entre l'homme et les autres hommes, le milieu social... L'écologie qui n'est pas simplement une science particulière, mais une dimension de toute science dans la mesure où celle-ci ne s'absolutise pas dans sa particularité mais est ouverte aux autres sciences et au tout, est ainsi une école de pensée. La pensée est toujours « religieuse », soit que (selon l'étymologie qui fait dériver *religio* de *religare*) elle relie la partie au tout, soit que (selon l'étymologie qui fait dériver *religio* de *relegere*) elle recueille, rassemble respectueusement la partie et le tout. La pensée est caractérisée par la conscience de ce que M. Buber appelle « *das Zwischen* », le « entre », qu'il ne faut cependant pas limiter à la relation entre un Je et un Tu, mais étendre à tout. Grâce à la pensée, la perception, l'observation des choses, le savoir donc devient expérience, une expérience pour l'homme, l'expérience de la dépendance absolue, c.-à-d. de l'interdépendance de chaque partie avec toutes les autres parties et de la dépendance des parties par rapport au tout des choses.

La limite

Qu'est-ce que ce tout des choses ? Est-ce simplement la totalité du réel, ou est-ce Dieu qui est encore au delà de cette totalité ? Disons que c'est d'abord une fois la totalité du réel, mais celle-ci constitue déjà à sa façon une transcendance, puisque cette totalité du réel est toujours au delà de ce que nous connaissons et sur quoi nous avons prise. Quand l'homme, le cosmologue, l'anthropologue qui pense, se confronte avec la totalité du

réel, il comprend ce que F. Schleiermacher a appelé autour de 1800 le « *schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl* », le sentiment de dépendance absolue, par quoi il caractérise la religion, et ce que j'appellerais plutôt *expérience* de la dépendance absolue. La liberté de l'homme est toujours référée à cette dépendance, et celle-ci qualifie toujours, mais ne supprime pas, celle-là.

La problématique écologique (comme aussi la problématique anthropologique qui lui va de pair) a indéniablement une signification religieuse. L'expérience religieuse que nous faisons avec les problèmes d'environnement est, en plus de celle du « entre », l'expérience d'une *limite*. Cette expérience de la limite est une expérience religieuse : l'homme fait l'expérience de sa finitude et de la finitude de la terre, et au contact de cette limite l'homme fait, d'une manière nouvelle, l'expérience de la transcendance. Le monde n'est pas infini. Par là n'est pas prouvée la réalité d'un Dieu au delà de cette finitude, mais l'expérience de la finitude pose la question de Dieu, et à cette question nul n'échappe, même si on y répond par la négation de Dieu.

Philosophie de la nature et théologie de la création

L'expérience du « entre » et de la limite, qui est ce à quoi la problématique écologique nous conduit, est le fait de la perception pensante des choses et constitue la base d'une véritable philosophie de la nature. Celle-ci est revendiquée par la crise actuelle qui fournit elle-même à la pensée ses données fondamentales. La conception globale des choses dont la nécessité a été affirmée et qui ne saurait être, suivant la définition donnée du mot, que religieuse, est d'abord une philosophie de la nature. Celle-ci n'est pas rendue inutile par une théologie de la création dont les linéaments sont donnés ici. Nous l'avons déjà dit : la démarche prophétique n'est pas sans la démarche sapientiale, ce qui veut dire que la théologie de la création n'est pas sans une philosophie de la nature. Cette dernière est à la fois présumée et fondée par une théologie de la création : présumée en ce que la théologie a pour lieu le réel et en part donc, fondée par la théologie de la création en ce que celle-ci ne peut qu'être concrète et doit donc s'explicitement cosmologiquement et anthropologiquement dans une philosophie de la nature qui appelle une philosophie de l'homme, la philosophie présumant de son côté la science.

Dans la Bible, les deux démarches, sapientiale (philosophique) et prophétique (théologique) existent côte à côte et s'interpénètrent. Ainsi, en ce qui concerne les récits vétéro-testamentaires de la création, ils sont pétris d'observations pensées, c.-à-d. d'expérience des choses et de l'homme. Sur le commencement de toutes choses la Bible n'a pas autre chose à dire que ce que disent aussi les religions et la sagesse humaine tout court ; elle n'a pas aujourd'hui à dire autre chose à ce sujet que ce que dit la

science lorsqu'elle conduit à une conception globale des choses. Si pourtant ce que la Bible annonce est non seulement ancien, non seulement communément religieux (sans que par là le donné sapientiel de la Bible soit dévalorisé), mais aussi tout nouveau, prophétique, c'est à cause de la lumière que jette sur cet ancien religieux, sur la nature, aussi sur la science, la réalité de la nouvelle création à laquelle la nature et tout le réel sont appelés. Cette lumière de la révélation doit s'éprouver au plan du réel, au plan où science et théologie, perception et révélation se rencontrent : au plan de la pensée et donc de l'expérience et de la conduite de la vie pour faire entrer dans la pensée, dans l'expérience, dans la conduite, la dimension théologique, la réalité du Dieu Créateur et Rédempteur. Nous voilà ramenés à ce que nous avons dit à propos de la tâche de la théologie en référence à la tâche de la science et de la philosophie.

CONCLUSION

Le sens des remarques qui précèdent est de dire qu'il n'y a d'issue à la crise actuelle que par une nouvelle coordination entre science, philosophie et théologie* coordination qui reconnaît la spécificité de chacune d'elles mais ouvre chacune aux autres, et ce dans la conscience de la finitude et de la faille du réel, particulièrement de l'homme, et dans la conscience de la responsabilité de l'homme pour la terre et pour lui-même. La Bible éclaire à la fois cette finitude et cette faille et la responsabilité de l'homme à partir de la révélation, c.-à-d. à partir de l'œuvre créatrice et rédemptrice de Dieu. La révélation ne supprime ni la finitude ni la faille ni la responsabilité de l'homme, mais elle les ouvre à Dieu : elle libère l'homme pour *accepter*, assumer la condition humaine, terrestre, qui vient d'être caractérisée, et pour entrer dans la destinée qui est la sienne dans le projet créateur et rédempteur de Dieu. Cette destinée, cette tâche, est importante et limitée à la fois : limitée parce que l'homme n'est pas lui-même le Créateur et qu'il dépend toujours de l'ensemble de la création, importante parce que la terre doit être cultivée. L'homme ne peut accomplir cette tâche que dans la conscience à la fois de ses limites et de sa responsabilité ; il lui faut le sens de la *mesure*, c.-à-d. il lui faut mesurer, évaluer ce qu'il est et fait au tout des choses. Or, celui-ci, qui est la totalité du réel, de l'immanence (dans sa dimension visible et invisible), dépasse l'homme, même s'il n'est pas déjà Dieu.

Cette conception des choses fonde une éthique que j'appellerai *éthique de la sagesse*, du sens de la mesure sur la base de l'expérience. Une telle éthique ne s'insurge pas contre la science et sa suite, la technique, mais

* Nous ne parlons pas ici de la dimension politique, certes capitale, impliquée dans le problème soulevé. Cette question « Foi, science et société » sera abordée dans un travail à part.

contre leur autonomie par rapport au tout des choses et d'abord par rapport à l'homme et à cette terre : une telle autonomie rendrait la science et la technique démoniaques, c.-à-d. destructrices pour l'homme et la terre. Une éthique de la sagesse ramène les possibilités immenses, entrevues par la science et réalisées par la technique, à l'homme (*Adam*) et à la terre (*adama*), en posant la question, qui n'est jamais déjà une réponse, de ce qui sert l'homme et sa terre et de ce qui les dessert. Une telle éthique n'existe pas une fois pour toutes mais n'existe que comme question, comme préoccupation : quelle est la juste mesure dans la balance entre le vivant et le milieu, entre l'homme et la terre, entre la partie et le tout ? Être homme, savoir et penser n'iront jamais sans risque ; mais si la question indiquée est en place en l'homme, s'il est clair que « science sans conscience n'est que ruine de l'homme », celui-ci ne prendra jamais un risque absolu, ne jouera jamais le tout pour le tout, afin que, s'il s'est trompé partiellement de voie, il puisse rectifier le tir. Une éthique de la sagesse implique la *crainte*, c.-à-d. la conscience que le tout des choses d'abord, et Dieu ensuite, nous dépassent. La crainte n'est pas la peur qui paralyse, mais la conscience de la dépendance absolue. Lorsque celle-ci comporte, au delà du tout des choses, la conscience de Dieu, du Dieu révélé, créateur et rédempteur, « crainte » est un autre mot pour « foi », pour « confiance » et désigne la confiance de l'homme qui n'est pas écrasé par le tout des choses mais qui, conscient certes de sa finitude et donc doué du sens de la mesure, sait que « mes temps sont dans ta main » (ps 31/16) et que la liberté de l'homme tient à son obéissance à la volonté de Dieu. C'est là le sens de cette parole de la Bible : « La crainte de Dieu est le commencement de la sagesse ». Et cette affirmation de Luther commente la parole biblique à sa manière : « Quand bien même la fin du monde serait pour demain, je planterais encore aujourd'hui mon pommier ».

Gérard SIEGWALT.
Strasbourg.