

INTRODUCTION

L'UNIVERSITÉ, LES SCIENCES ET LA THÉOLOGIE

Un projet de dialogue interdisciplinaire

G. SIEGWALT

A. Raison d'être et orientation du dialogue interdisciplinaire

Constatation que l'Université n'est pas « université »

Il n'est sans doute pas exagéré de dire que l'Université actuelle est, à bien des égards, une tour de Babel. Le cloisonnement des différentes sciences les unes par rapport aux autres en est le signe évident. L'interdisciplinarité est plus un vœu qu'une réalité. L'Université qui mérite ce nom n'est pas seulement attachée à la diversité des sciences, mais aussi à leur unité. Il y a une démission générale de l'Université existante, dans le monde occidental, devant cette vocation de l'Université.

La division, entre les sciences de la nature d'un côté, les sciences de l'esprit ou de l'homme de l'autre, remonte à Descartes et à sa division du réel entre le sujet pensant (*ego cogito*) et la nature objective (*res extensa*). Sous la pression des découvertes astronomiques à partir de la Renaissance et des faits biologiques qui sous-tendent la théorie évolutionniste de Darwin au 19^e siècle, s'accomplit le compartimentage des sciences dans la ligne annoncée par Descartes.

L'efficacité de la conception objective, fonctionnelle de la nature s'atteste dans la civilisation industrielle et technologique actuelle. Mais la culture qui la fonde procède essentiellement des sciences de la nature, donc d'une prise en considération d'une partie seulement du réel, celle-ci étant par ailleurs réduite à la seule dimension objective que Descartes lui reconnaît. Les soi-disant sciences de l'esprit n'ont qu'une influence minime sur la civilisation moderne, et les « valeurs » liées à l'homme n'y interfèrent que peu. Dans la mesure, largement dominante, où les deux groupes de sciences acceptent la division du réel, les sciences de la nature sont essentiellement a-humaines, sans esprit, et les sciences de l'esprit essentiellement a-cosmiques, sans nature.

Avec la philosophie qui a largement perdu, à l'époque moderne, le contact avec la nature, ce qui apparaît dans la régression assez générale de la philosophie de la nature (les rares exceptions, et leur marginalité ne viennent que confirmer la règle), la théologie s'est installée dans le camp des sciences de l'esprit, ce qui lui a permis de se soustraire à bon compte au défi des sciences de la nature. Après s'être opposée à ces dernières pendant longtemps, la théologie, suivant en cela la philosophie, a souvent, à l'époque contemporaine, entérinée purement et simplement la conception objective de la nature.

Entre les sciences de la nature et les sciences de l'esprit, se situent les sciences qui ont trait au commerce que les hommes ont avec la nature et les uns avec les autres pour régler et promouvoir leur conservation : les sciences juridiques, devenues économiques ou sociales et politiques selon que l'accent est mis plus sur la première ou plus sur la deuxième orientation. Elles trouvent en l'homme, être social, la mesure de toutes choses. Leur conception de la nature est d'une manière générale celle qui a triomphé dans les sciences de la nature. Sciences régulatrices, la nature ne constitue pas un critère éthique pour elles.

La crise écologique et l'unité du réel

La crise écologique consiste dans l'opposition croissante de la nature à se laisser réduire à sa dimension objective. La nature a une essence, une identité qui n'est pas réductible à sa fonctionnalité, instrumentale. Elle participe à l'esprit, tandis que l'homme, sujet, ne se réduit pas à sa qualité d'esprit, mais participe à la nature. L'homme n'est pas sans la nature. Quand il pêche contre la nature, il pêche contre lui-même. Le réel est certes diversifié, mais en dernier ressort il est un : tout est lié. Il a une dépendance absolue de tout par rapport à tout.

De la reconnaissance croissante de ce fait naît un nouveau sentiment de responsabilité de l'homme vis-à-vis de la nature. Il n'est pas le juge absolu de la nature, celui qui peut en disposer. La nature devient norme pour l'homme, sa vie, la qualité de sa vie sont liées au respect de la nature. Mais comment cerner cette norme, comment cerner l'unité du réel, l'unité du tout, s'il est vrai que la problématique écologique renvoie l'homme et la terre à leur finitude ? Ni la terre ni l'homme ne sont infinis. Il y a une limite de la nature, aussi bien en ce qui concerne sa capacité de production qu'en ce qui concerne sa capacité de résorption. Et il y a une limite de l'homme, de sa capacité à être ou à devenir homme. Comment cerner la norme de l'homme lui-même ? Et comment l'homme peut-il cerner la norme que constitue pour lui la nature, s'il ne peut pas, même là où il reconnaît en principe l'unité du réel, déterminer de manière certaine cette unité, en raison de sa finitude ? La question de la norme, dans les deux cas, aboutit ainsi à la question de la finalité des choses et de la finalité de l'homme. C'est la question de Dieu qui est ainsi posée, la question des principium et finis omnium. La crise écologique a une signification religieuse. Elle constitue le nouveau langage commun de l'humanité, par-delà l'émiettement des sciences. Ce langage a trait à l'homme, à la nature et à Dieu. Ce sont là les trois grands thèmes de la métaphysique. La crise écologique sonne le glas du positivisme. Elle appelle à une nouvelle conception des choses, à une Weltanschauung religieuse.

C'est pourquoi, avec les autres sciences, la théologie chrétienne est directement interpellée par la problématique écologique. Au milieu du pressentiment que, confronté qu'il est avec sa limite et celle de la terre, l'homme a d'une transcendance, le théologien chrétien doit rendre compte du Dieu de la révélation en montrant, de manière significative dans la situation présente, le sens de l'affirmation que le monde et l'homme sont la création de Dieu. Il ne peut pas plaquer cette affirmation sur le réel ; elle ne le rejoindrait pas. Il doit la relier au réel et montrer l'impact, la portée de cette affirmation face à la problématique écologique. Le théologien qui ne dispose pas d'un savoir particulier en ce qui concerne le réel, a besoin, pour accomplir sa tâche, du dialogue avec les autres sciences. Celles-ci, de leur côté, marquées elles aussi par la problématique écologique, pourront mieux déceler, dans leur dialogue avec la théologie, la dimension religieuse voire théologique de leurs propres sciences.

La crise écologique interpelle l'Université pour qu'elle devienne elle-même. Elle fournit l'occasion de réunir des disciplines différentes autour d'un thème commun.

B. Abandon du cosmos par la théologie et concentration de la théologie sur la sotériologie (1)

La théologie (2) est la première à être invitée à faire son examen de conscience. La première affirmation du Credo, de la confession de foi chrétienne, est que Dieu est le Créateur du ciel et de la terre, de tout ce qui est. La deuxième affirmation, c'est qu'en Christ Dieu est le Rédempteur de toutes choses et particulièrement des hommes. Ces affirmations sont fondées bibliquement.

La théologie chrétienne n'est pas toujours restée au niveau de ces données de la Bible et de la confession de foi, et est loin d'avoir su faire droit, à travers les siècles et jusqu'à 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, la théologie chrétienne a eu tendance à accentuer d'une manière générale, la portée anthropologique de la rédemption et à détacher 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.

St. Augustin

Le premier moment est constitué par St. 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 et du symbole de foi, qui déterminera toute la suite de la théologie occidentale. L'affirmation du Dieu créateur est maintenue, mais elle passe au second plan et 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 déchuée ; le salut réside dans une autre création, dans la cité de Dieu qui est déjà présente dans l'histoire, dans l'Église, dans une histoire du salut particulière donc, 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 indépendante 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 non pas de l'homme-créature appelée, par-delà son aliénation, par-delà la faille de la chute, à sa plénitude eschatologique (3), 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 une sotériologie, corroborée par une ecclésiologie (4).

Il ne s'agit pas de méconnaître la vérité de ce « moment » qui sera repris en particulier par la Réforme du 16^e siècle, 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 éléments 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 par rapport aux données bibliques.

St. Thomas

Un deuxième moment est représenté par St. 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 St. Thomas est différent du « moment » précédent où nature et péché étaient étroitement liés et où par conséquent une affirmation positive concernant la nature et le cosmos ne pouvait se développer. St. Augustin était marqué par la philosophie néo-platonicienne qui déprécie ce monde au profit du monde surnaturel des idées. St. 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 St. 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 St. 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 St. 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 siècle –, d'autre part elle a fourni par avance la justification théologique (mais comme telle non vraiment biblique) du troisième « moment » de la tradition occidentale, que voici.

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 scienti-

fique, 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 par St. Augustin et par la distinction entre les deux ordres de la nature et de la grâce chez St. 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'est-à-dire 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 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 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 pas 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 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.

Ainsi le bilan en ce qui concerne la relation entre la cosmologie et la théologie, est 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.

C. 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 préciser 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 : l'unidimensionnalisme de la science appelle l'unidimensionnalisme 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 unidimensionnalisme « 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.

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 conçue comme « 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* : « *colere* » 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'est-à-dire 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'est-à-dire qui s'inscrit dans les faits, l'effet d'une attitude unilatérale de l'homme, la conséquence d'un faux aigüillage 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 leur principe, 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 pseudothérapie 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. Puisque l'homme participe à la nature, il pêche contre lui-même en péchant contre elle.

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'est-à-dire des fondements. Ce sont les fondements mêmes qui sont en cause, rien de moins : ils apparaissent comme des pieds qui sont en partie de 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 d'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 : 31ss), 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 (5), les fondements donc des sciences exactes ne sont pas partiellement illusoire, peut-on dire : de fer et d'argile ?

« Il y a bien des systèmes illusoire (*Wahnsysteme*). Ceux qui le sont entièrement ne sont pas dangereux, parce qu'ils échouent rapidement. Les systèmes illusoire 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 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 bio-technique 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. 576s.

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 la nature ne peut sans doute être résolue que grâce à 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 de 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 (essentiellement 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.

D. Nécessité d'une conception globale des choses

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 à 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 ?

Mais d'abord : cela est-il possible de saisir la totalité ? Le sens du dialogue interdisciplinaire est du moins d'en fournir des éléments et de les mettre en commun, permettant ainsi également une réflexion commune sur la question aujourd'hui capitale : l'avenir de l'homme et de la terre.

Indications bibliographiques

Comme arrière-plan général, il est renvoyé à l'abondante littérature sur les différents aspects de la problématique écologique, et particulièrement aux publications du « Club de Rome ».

D'une manière plus particulière concernant le dialogue souhaitable et nécessaire entre les différents ordres de sciences et plus précisément entre les sciences de la nature, les sciences des moyens, la philosophie et la théologie, il est signalé que ce dialogue est mené dans le cadre du département « Église et Société » du Conseil œcuménique des Églises. Les problèmes liés à la science et à la technologie nucléaires, aux rapports entre la biologie et l'éthique, au choix de société, font l'objet, depuis des années, de colloques interdisciplinaires et internationaux dont les résultats sont régulièrement publiés, soit dans la revue *Anticipation* du Conseil œcuménique (150, route de Ferney, CH- 1211, Genève 20), soit dans des ouvrages en vente en librairie. D'autres organismes, en France ou à l'étranger, travaillent dans des sens voisins. On peut indiquer, en Allemagne la Forschungsstätte der evangelischen Studiengemeinschaft, création commune de l'Église évangélique en Allemagne et de l'Université de Heidelberg ; y collaborent des scientifiques de toutes sortes, des économistes, des juristes et des politologues, des philosophes et des théologiens (5, Schmeilweg, D-69 Heidelberg 1) ; en Belgique *Prospective*, organisme catholique s'appuyant entre autre sur les ressources des Universités de Bruxelles et de Louvain (rue Cattois, 16, 1050 Bruxelles).

Par ailleurs, on peut indiquer, sans lien avec les églises mais désireux de collaborer avec elles, les Instituts de recherche de la paix, en Allemagne, dans les pays scandinaves, dans les pays anglo-saxons, et en France, l'Institut de la Vie (89, Bd St. Michel, 75005 Paris).

Le groupe interuniversitaire « Écologie et éthique » de Strasbourg est en relation avec plusieurs des organismes cités et travaille à sa manière dans le même sens. Le présent cours en est un premier fruit. Il a été donné en 1976/77.

Th. DERR, *Écologie et libération humaine*, Labor et Fides, Genève, 1974.

Revue *Foi et Vie*, N° 5-6 de déc. 1974, sur « Écologie et théologie ».

Claude TRESMONTANT, *Sciences de l'univers et problèmes métaphysiques*, Seuil, Paris, 1976.

Georg PICHT, *Réflexions au bord du gouffre*, Laffont, Paris. 1970.

NOTES

(1) Sotériologie (de « sotéria » – salut) – doctrine du salut, de la rédemption.

(2) En parlant de théologie, nous entendons toujours la théologie chrétienne. Nous ne pouvons envisager, dans le cadre du présent cours, de situer la théologie chrétienne par rapport à d'autres religions.

(3) L'eschatologie est la doctrine des choses dernières. En Christ, celles-ci (et donc le royaume de Dieu) sont déjà à l'œuvre dans l'histoire, mais elles doivent encore être manifestées dans leur plénitude « au dernier jour ».

(4) Ecclésiologie – doctrine de l'Église.

(5) L'épistémologie est la science de la connaissance. En termes simples, elle a trait aux lunettes avec lesquelles nous regardons le réel.