

## LA DOCTRINE BIBLIQUE DE LA CRÉATION

Gérard SIEGWALT

### A. *Fondements d'une cosmologie théologique*

Il serait erroné d'opposer la cosmologie philosophique de la Grèce antique à la cosmologie de la Bible. L'une et l'autre veulent donner une conception globale des choses. La première part de l'expérience des choses ; la spécificité de la deuxième tient au fait qu'elle part d'une révélation. Nous pouvons appeler la première sapientiale, la deuxième prophétique. Or, la première est présupposée, dans la Bible elle-même, par la deuxième, non pas certes telle cosmologie philosophique particulière mais la *démarche* de la cosmologie philosophique : cette démarche « sapientiale » est présente dans la Bible comme y est présente la démarche « 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. C'est la Parole que Dieu dit en Christ.

Nous présentons ces deux démarches telles qu'elles apparaissent l'une et l'autre dans la Bible et situerons du même coup la démarche prophétique par rapport à la démarche sapientiale. Il est entendu qu'existe entre ces deux démarches à l'intérieur de la Bible une tension dynamique. Celle-ci devient, dans l'histoire de la philosophie et de la théologie, une tension quelquefois conflictuelle, ce dont les rapports entre les deux à travers les siècles donnent de nombreux exemples.

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'est-à-dire 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'est-à-dire 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 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 laissé entendre dans l'introduction (I 1) – 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, monde objectif et homme-sujet) 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 Amoréens dans le pays desquels vous habitez » (*Josué* 24, en part. v. 15). « Si c'est Yahvé qui est Dieu, allez après lui ; si c'est Baal, allez après lui » (*I Rois* 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* (1), au plan de toute la société, c'est-à-dire dans le réajustement 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 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) 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 et rédemptrice qui s'accomplit dans le réel naturel et historique, cosmique et œcuménique (2), même si elle dépasse aussi 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'est-à-dire 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* (servante de la science et de la philosophie), au service de leur aptitude à poser la question dernière, celle de Dieu, tout comme la science et la philosophie sont les *ancillae theologiae* (servantes de la théologie) 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'expérience*

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'est-à-dire

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, *Romains* 1 :20 (3) – 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 « nature » 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'est-à-dire de l'interdépendance de chaque partie avec toutes les autres 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. Quant 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 « schlechthiniges 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 va de pair avec elle) 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, d'une cosmologie philosophique. 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, la cosmologie théologique, n'est pas sans une philosophie de la nature. Cette dernière est à la fois pré-supposée et fondée par une théologie de la création : pré-supposée 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 pré-supposant 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'est-à-dire 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.

#### *B. Les données bibliques concernant la relation entre le cosmos et Dieu*

Il ne peut s'agir, bien entendu, de développer l'ensemble des données bibliques concernant la création et sa continuité (*creatio continua*), tant la Bible, aussi bien en ce qui concerne l'Ancien que le Nouveau Testament, compte une cosmologie théologique singulièrement riche et dynamique. Nous nous contentons d'esquisser la vision globale des choses qui y apparaît.

#### *Les cieux et la terre*

L'univers, c'est-à-dire 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. (cf. en part. *Genèse* 1).

#### *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. *Psaume* 104 : 4 (4) –, mais on peut étendre l'affirmation aux autres éléments également) et tels animaux (cf. l'âne de Balaam, *Nombres* 22 ; cf. aussi les 4 êtres vivants près du trône de Dieu, *Apocalypse* 4 – voir déjà *Ézéchiël* 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 épiphonie active ; Paul établit un lien entre les rudiments du monde (*stoicheia tou kosmou*) ou ce qu'il appelle encore les puissances, les seigneuries, les dominations etc., et les anges (*Galates* 4 : 1-10 ; *Colossiens* 1 :16 ; 2 :8-23).

La dimension invisible de la création n'a pas seulement trait au cosmos, c'est-à-dire au monde « naturel » (terre et ciel) ; elle a aussi trait à l'oikouménè, c'est-à-dire à l'homme, à la terre en tant qu'habité par l'homme. Par sa dépendance vis-à-vis des éléments naturels et des différents « règnes » de la nature, l'homme comme corps relève également de leur dimension visible, mais comme psyché (âme), il relève de la dimension invisible qui est celle de l'oikouménè et qui intègre la précédente. Individuellement la dimension invisible « œcuménique » affleure dans le songe (cf. par ex. *Matthieu* 1 : 20 et 2 : 13, à propos de Joseph) ; collectivement elle se manifeste dans les « pouvoirs », principalement ceux de l'État (*Romains* 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 (*Genèse* 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 (*Genèse* 3ss) –, la faille marque toute la création visible (*Romains* 8 :19ss) 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 (*Genèse* 6 :1ss ; *Apocalypse* 12 :7ss).

En raison de cette aliénation, la création est comprise par la Bible comme continue (5), c'est-à-dire 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 (*Esaïe* 65 : 17 ; *Apocalypse* 21 :1) où la faille qui traverse tout le réel sera définitivement guérie, dépassée. La création originelle est bonne, très bonne (*Genèse* 1) eschatologiquement, c'est-à-dire 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 *Corinthiens* 15 :28).

#### *Création et rédemption*

La réalité de la faille, 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 *Genèse* 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 ne retient pas 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'intégritas et la corruptio. Par là est notée l'ambiguïté du réel, sa potentialité schizoïde, si 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 Nouveau Testament 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 ex. *Jean* 1 :1ss). Il s'agit de la même œuvre dont le sens et la direction sont la nouvelle création (par ex. 2 *Corinthiens* 5 :17 ; *Apocalypse* 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 *Corinthiens* 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 *Genèse* 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 doit aussi accéder à la nature, c'est-à-dire qu'il ne doit pas simplement vivre naturel, mais vivre religieux. L'arbre de la connaissance 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 » (*Genèse* 2 :15). L'homme a à rendre compte, devant Dieu, de ce qu'il fait de la terre. Dans le récit de *Genèse* 1 (plus récent que celui de *Genèse* 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... » (*Genèse* 1 : 26ss). Étant de la terre (nature), il est situé sur la terre, pour accéder ainsi d'une nouvelle façon à la terre. Mais cela, il ne le peut vraiment qu'en étant attentif à la fois à la nature et à Dieu, à la fois au créateur et à la création. L'homme est placé entre 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, de la chute. 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 (*Job* 38ss). 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 (par ex. *Psaume* 148) ; elle se fait par la confession de la foi qui proclame la victoire eschatologique de Yahvé et la manifestation de son règne pour tout et pour tous (par ex. *Psaume* 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.

### C. Prolongements éthiques

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. Que faut-il entendre par là ? Rappelons les deux notions, que nous avons qualifiées de « religieuses », de la limite et du « entre » (das Zwischen). 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 *Genèse* 31, 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'un cercle (symbole non tant que 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. Il y a déjà une sagesse « naturelle », philosophique. La sagesse biblique lie à cette dernière la lumière de la révélation prophétique. 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. 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.

Une telle éthique ne s'insurge pas contre la science et sa suite, la technique, mais 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'est-à-dire destructives pour l'homme et la terre. Une éthique de la sagesse ramène les possibilités immenses entrevues par la sciences 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'est-à-dire 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 » (*Psaume 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 ».

En conclusion, il apparaît que la doctrine biblique de la création, qui est une conception religieuse et chrétienne (christologique) de la nature, fonde une éthique de la sagesse. Le philosophe juif Hans Jonas indique l'enjeu dont il y va, 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 la théologie chrétienne en tant qu'elle confesse le nom du Christ de nommer le sacré (das Heilige) et d'attester le Saint (der Heilige).

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.

#### INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- J.M. AUBERT, *Philosophie de la nature*. Beauchesne, Paris, 1965.  
 E. BEAUCAMP, *La Bible et le sens religieux de l'univers*. Cerf, 1959.  
 E. BRUNNER, *Dogmatique*. 3 vol. (cf. en part. vol. 2). Labor et Fides, Paris, 1964.  
 J. DUBARLE, *Approches d'une théologie de la science*. Cerf, Paris, 1967.  
 E. JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament*. Delachaux et Niestlé, Neuchâtel/Paris, 1955.  
 K. RAHNER, *Science, évolution et pensée chrétienne*. Desclée de Brouwer, 1967.  
 L. SCHEFFCZYK, *Création et providence*. Cerf, Paris, 1967.  
 P. TILLICH, *Religion biblique et ontologie*. P.U.F., Paris, 1960.  
 P. TILLICH, *Aux frontières de la religion et de la science*. Centurion et Delachaux et Niestlé, Paris et Neuchâtel, 1970.

#### NOTES

- (1) *Metanoïa*, terme grec du Nouveau Testament, traduit généralement par repentance, mais signifiant littéralement « changement de mentalité ».
- (2) œcuménique, de oïkouménè = la terre habitée. « œcuménique », est employé ici non dans le sens ecclésial courant, mais dans le sens étymologique, et désigne l'humanité par opposition au cosmos.
- (3) « Ce que Dieu a d'invisible, (son éternelle puissance et sa divinité) depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres ». L'apôtre Paul affirme ici que la cosmologie théologique repose sur la perception pensante, par l'homme, du réel, c'est-à-dire que la relation entre cosmos et Dieu apparaît à la réflexion.
- (4) « Tu prends les vents pour messagers (litt. : anges), pour serviteurs un feu de flammes ».
- (5) Par là n'est pas nié le commencement de la création. Mais la Bible est moins tournée vers l'explication causale du réel, ce qui est la préoccupation de la science, que vers l'affirmation de Dieu, Créateur de sa création. Aussi la phrase : « Au commencement Dieu créa les cieux et la terre » n'a-t-elle pas simplement le sens : « À l'origine chronologique Dieu créa... », mais plus fondamentalement son sens est « mythique » : « Au commencement, c'est-à-dire au fondement permanent des cieux et de la terre, il y a l'activité créatrice de Dieu, hier, aujourd'hui et éternellement ».