

## LA CRISE ÉCOLOGIQUE, UN DÉFI POUR LA PENSÉE, POUR LA FOI ET POUR LA PRAXIS

La problématique écologique est, par excellence, une problématique globale et le lieu d'apprentissage d'un nouveau langage commun, grâce au dialogue interdisciplinaire<sup>1</sup>. Quant à la question de savoir si l'humanité – et nous-mêmes en elle et avec elle – réussira cet apprentissage, on peut à première vue, sur la base de l'évolution des choses, hésiter entre le pessimisme et l'optimisme. Mais ni l'un ni l'autre ne justifient un désengagement dans une affaire dont le caractère décisif, pour l'avenir de l'humanité et de la vie sur terre avec un espoir d'« intégrité », est évident.

La présente contribution à la réflexion sur l'interpellation éthique résultant de la problématique écologique se veut, en tant qu'amorce, systématique. À vrai dire, une approche systématique impliquerait la nécessité d'élaborer à frais nouveaux toute une cosmologie théologique. Nous nous contenterons ici de quelques indications susceptibles d'ouvrir quelques pistes dans cette direction.

Le titre complet de la contribution pourrait être : La crise écologique comme appel à une métanoïa (ou à un changement de mentalité, mais celle-ci d'abord comprise comme « *noûs* », pensée) et comme lieu d'une redécouverte théologique (c'est-à-dire de la théologie biblique de la création et de la nouvelle création) et ce, en vue d'une nouvelle praxis (dans le sens d'une éthique en premier lieu de la responsabilité).

Mais le titre peut aussi être plus brièvement : La crise écologique, une visitation.

1. Cf. à ce propos, le travail interdisciplinaire, *La nature a-t-elle un sens ? Civilisation technologique et conscience chrétienne devant l'inquiétude écologique* (éd. G. Siegwalt). Association des Publications près l'Université de Strasbourg, 1980, 214 p.

Cette réflexion veut plus nous inviter à une démarche que proposer des résultats (qui d'ailleurs le pourrait et quel sens cela pourrait-il avoir ?). Il s'agit, par conséquent, non tant de dire la vérité en la matière (ce n'est à la mesure d'aucun homme) que de nous laisser interroger par ce que nous en pressentons et de prendre son chemin, et cela dans l'écoute réciproque les uns par rapport aux autres.

On décèlera vraisemblablement dans les remarques suivantes l'origine ecclésiale et théologique de l'auteur (la tradition de la Réforme plus particulièrement luthérienne). Mais il ne nous importera pas de faire valoir ici un point de vue spécifiquement protestant. Nous sommes tous également, de quelque tradition que nous venions, partie prenante d'une crise qui concerne toute l'humanité et au premier chef l'hémisphère nord. Mais dans cette situation, chaque tradition peut sans doute trouver en elle des éléments qui, s'ils vont vivifiés, peuvent devenir porteurs de renouveau, surtout lorsqu'ils sont mis en relation « dialogique » avec des éléments de renouveau présents dans d'autres traditions, mais qui tous relèvent du patrimoine de *l'una sancta catholica et apostolica ecclesia* qu'ensemble nous confessons. Tout cela ne pourra pas être explicité ici, mais cela apparaîtra implicitement de manière claire.

## I

### LA CRISE ÉCOLOGIQUE, UNE VISITATION

Le terme « visitation » est courant dans la tradition biblique. « Dieu visite son peuple », l'affirmation qui se rencontre sous des formes variées dans l'Ancien Testament, signifie d'abord : Dieu le châtie (verbe « paqad », en hébreu). La visitation est d'abord un jugement, mais, comme toute la prédication prophétique le montre, le jugement est en vue d'un salut. Ce « pôle » salut peut l'emporter, comme dans le cantique de Zacharie, dans le Nouveau Testament : « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, de ce qu'il a visité et racheté son peuple ». La visitation est un jugement en vue du salut.

Le terme « visitation » rejoint celui de « crise » – *krisis* en grec-. Il s'agit là de jugement appelant à une décision. La décision, à laquelle appelle la *krisis*, c'est précisément un changement, une conversion, une *metanoïa*.

L'auteur de la visitation, ou de la crise, c'est Dieu. Dans le langage des prophètes de l'Ancien Testament, on peut dire que la crise est la verge de la colère de Dieu. C'est dans ce sens que Gog et Magog, l'Assyrie, etc., sont présentés comme des instruments de la colère de Dieu à l'égard d'Israël. L'implication de cette affirmation, c'est que Dieu parle par l'histoire, par les événements de l'histoire. Il parle certes aussi par la nature, mais si la crise écologique est une crise de la nature, elle l'est du fait de l'homme, et dans ce sens, elle est une crise historique.

Le langage employé ici est le langage théologique. Ce langage devient transparent aujourd'hui où la problématique écologique est perçue comme comportant une dimension dernière, une question dernière (cf. à ce propos plus loin).

La fonction de la théologie, c'est le discernement des esprits. Dans notre contexte, on peut exprimer le sens de cette affirmation soit en langage théologique soit dans un langage plus général, plus commun. Dans le premier cas, on parlera de discerner, de décrypter le parler de Dieu dans le réel (en l'occurrence dans la crise écologique). Dans l'autre cas, on dira que la théologie est servante de la question dernière, là où elle apparaît. Elle doit aider à épeler cette question dernière, dans le sens même dans lequel l'humanité, comme celle des descendants de Caïn, à propos de laquelle il est dit que « c'est alors que l'on commença à invoquer le nom du Seigneur » (Gn 4,26), à chaque nouvelle phase critique de son devenir est appelée d'une nouvelle manière à épeler le nom de Dieu.

Ainsi comprise, la théologie n'est pas un domaine particulier à côté d'autres domaines particuliers, mais elle a trait à la dimension dernière de tous les domaines particuliers. Dieu concerne toutes choses.

La méthode théologique qui se dit ici, c'est la méthode expérientielle (qui part de l'expérience ou plus généralement du réel) ou *sapientiale* (de *sapientia*, la sagesse résultant de l'expérience assumée). Cette méthode est de bas en haut : elle part du réel et est attentive à sa dimension dernière, qu'on peut aussi appeler sa dimension de transcendance.

La méthode sapientiale n'existe pas, en théologie, isolément de la méthode *prophétique*. Celle-ci va de haut en bas, part de la révélation spéciale de Dieu à Israël et en Jésus le Christ ; elle est « prophétique » dans ce sens. La révélation spéciale qui est attestée dans les saintes Écritures de l'Ancien et du Nouveau Testament, est le phare, le critère. Ce phare ne se substitue pas au réel qu'il éclaire. Aussi bien y a-t-il corrélation, coordination des deux démarches, sapientiale et prophétique, et même coordination réciproquement critique, l'une éclairant l'autre.

La révélation spéciale attestée par les Écritures ne soustrait pas à la crise écologique. Celle-ci veut être endurée, traversée. On ne peut pas la fuir, et ce n'est qu'en l'endurant qu'on peut en déceler le sens. Les solutions véritables n'apparaissent qu'ainsi, non autrement. Ici comme en tout, il n'y a de passage, de « Pâque » qu'en endurant l'impasse, la crise du Vendredi Saint. L'espérance naît du désespoir enduré. Tel est le *kairos*, le temps de salut impliqué dans la crise. Elle est bien, dans ce sens-là, une visitation de Dieu.

## II

### DÉFI POUR LA PENSÉE

La visitation de Dieu, qu'est la crise écologique, appelle à une *metanoïa*, une réforme de la pensée. On peut dire : elle appelle à *percevoir* le sens, c'est-à-dire à la fois la signification et la direction de la crise. Celle-ci met en question les principes épistémologiques de notre approche – disons – moderne de la nature qui est aussi notre approche de l'homme. Cette approche peut être caractérisée par plusieurs termes qui s'explicitent les uns les autres : dualiste, parcellaire, instrumentaliste, fonctionnaliste... Elle dépasse la problématique écologique au sens strict ; elle concerne également, en plus de la relation de l'homme à la nature, sa relation à lui-même, aux autres, et donc, outre la nature, l'homme lui-même et la société. La problématique écologique est

un aspect d'une crise plus générale, qui est une véritable crise de civilisation, laquelle inclut aussi une crise de l'Université et également une crise de la théologie, dans la mesure où elles s'inscrivent elles-mêmes dans ce schéma fondamental, qui est un schéma de domaines, un schéma privé de toute réflexion – ontologique – quant à l'unité des choses.

L'unité, dont il est parlé, n'est pas réductrice de la diversité, mais c'est une unité différenciée, dialectique, faite de polarités, d'interactions, de tensions de toutes sortes.

La crise écologique appelle à **penser**.

Penser, c'est être attentif à l'unité des choses, c'est référer la partie au tout et le tout à la partie. L'écologie en tant que science des relations entre tout vivant et son environnement, est une école de pensée. Elle prend en compte ce que Martin Buber appelle « das Zwischen » (le « entre »), c'est-à-dire la relationnalité des choses. Pour le chrétien, cela réfère au Saint-Esprit en tant que puissance précisément de relation. Et puis, l'écologie renvoie à une limite, la limite de chaque *oikos* et aussi la limite de notre système terrestre à l'intérieur du *cosmos* plus vaste.

La perception du « entre » et de la limite à laquelle conduit la problématique écologique, est la base d'une **philosophie de la nature**. La crise actuelle en exige l'élaboration, c'est-à-dire, elle exige une conception globale des choses, dans le sens de la reconnaissance d'une participation de tout à tout. La philosophie de la nature est la mise en œuvre de la démarche sapientiale. C'est dire, en raison de la dimension dernière du réel, qu'elle est en fin de compte une **ontologie**. L'ontologie rend compte de la dimension de transcendance qui est inhérente à l'immanence du réel. L'unité dernière des choses tient au « mystère » des choses, autrement dit, à leur dimension dernière. La philosophie de la nature ainsi entendue est, appliquée à la nature, une **théologie naturelle**. La théologie naturelle dépasse cependant encore la philosophie de la nature, puisqu'elle porte aussi sur l'homme et sur la société.

La philosophie de la nature consiste à **penser** la nature. C'est dans ce sens que va l'affirmation paulinienne de Rm 1,20 : « depuis la création du monde, les perfections invisibles de Dieu, son éternelle puissance et sa déité, sont visibles dans ses œuvres pour l'intelligence » (ou pour la pensée, le verbe employé étant *noein*). La

crise écologique renvoie à une déficience de la pensée et appelle à la pensée<sup>2</sup>.

De la philosophie de la nature se distingue la **théologie de la création**, ou plutôt la théologie de la création présuppose la philosophie de la nature, en ce sens qu'elle implique elle aussi la méthode sapientiale, mais elle la dépasse à cause de la démarche prophétique qui est aussi la sienne. La théologie de la création présuppose le réel et l'éclaire à partir de la révélation spéciale.

### III

## DÉFI POUR LA FOI

La crise écologique est la mise en question d'une foi parcellaire qui est stérile, impuissante dans la crise actuelle.

Elle appelle à une théologie de la création. Par là est entendue une théologie qui ne sépare pas **création et nouvelle création**, protologie et eschatologie. Une théologie qui sépare les deux est une théologie parcellaire. Pour une telle théologie, la création est en arrière, la nouvelle création en avant. Mais le présent est une sorte de nomansland théologique.

Nous ferons ici trois séries de remarques concernant l'unité dialectique de la création et de la nouvelle création.

1) La première série de remarques porte sur l'**eucharistie**. Il y a en effet là, dans l'eucharistie, plus qu'une illustration, il y a l'expérience, dans la foi, du rapport entre les deux termes du sujet : création et nouvelle création.

L'expérience de la foi, c'est que, dans, avec et à travers (*in, cum* et *sub*) le pain et le vin donnés, le Christ crucifié en tant que ressuscité se donne lui-même. D'une manière plus générale, c'est dans, avec et à travers la création présente que se manifeste la nouvelle création.

2. Pour le rapport entre épistémologie et ontologie, cf. notre *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, I/1 La quête des fondements, ch. IV.B, et I/2 Réalité et révélation, ch. I et II. Éd. du Cerf/Paris et Labor et Fides/Genève, 1986 et 1987.

*In, cum* et *sub*, c'est ainsi que Luther balbutie le mystère de la présence eucharistique du Christ.

Le pain et le vin, dans leur donné naturel, renvoient au mystère de la mort et de la vie, qui est fondamentalement celui de la création. Le pain et le vin procèdent d'une mort : le pain est le grain de blé broyé. Le grain de blé lui-même est le fruit d'un grain de blé tombé en terre et qui est mort. Le vin est le raisin pressé... C'est ainsi qu'ils deviennent nourriture, « moyens de vie » (*Lebensmittel*, en allemand). Ils sont une parabole du Royaume de Dieu, non simplement dans le sens d'une comparaison, mais dans celui d'une participation. Car la mort et la résurrection au plan empirique (le « meurs pour devenir », « *Stirb und werde* » de Goethe), aussi bien au plan naturel qu'au plan historique et donc humain, sont en rapport avec la mort et la résurrection du Christ lui-même (cf. plus loin, à propos en particulier d'Ap 13,8). La parabole du pain et du vin donnés est ainsi véritablement « symbolique », au sens vrai de ce mot. Il y a une unité dialectique entre les « signes visibles » et la « grâce invisible », c'est-à-dire, comme pour les deux natures du Christ, une unité à la fois sans confusion et sans séparation.

C'est l'unité dialectique entre la création et la nouvelle création. Celle-ci se donne « dans, avec et à travers » la création présente. Cela apparaît à la foi et à l'Église, dans les expressions qu'elles donnent d'elles-mêmes et donc de leur rapport à Dieu dans la *leitourgia*, la *martyria* et la *diakonia*.

Nous nous contentons ici d'un exemple, qui relève plus particulièrement de la *leitourgia* (sans que les deux autres expressions mentionnées y soient absentes). L'exemple est celui de la vigile pascale, la mère de toutes les célébrations, comme dit saint Augustin. Nous n'évoquons ici que le seul office des lectures de cette célébration, qui se situe dans la nuit sainte du samedi au dimanche de Pâques. La première lecture est celle de Gn 1. Ce récit est lu en cette nuit sainte. On le comprend non simplement comme un récit protologique, mais comme un récit eschatologique. On le comprend à la lumière d'Ap 21 : « Voici, je fais toutes choses nouvelles. » La lumière de la résurrection « transfigure » pour ainsi dire cette « histoire », ou ce mythe. « Au commencement Dieu créa... » s'entend aussi comme disant : « Au (nouveau) commencement Dieu créera... » Le parfait, en hébreu, peut être un parfait prophétique.

2) La deuxième série de remarques consiste en quelques précisions de l'ordre de la *théologie biblique*, quant au même rapport entre la création et la nouvelle création.

Il y va d'abord de la compréhension de Gn 1. Il suffit ici de faire les trois constatations suivantes. D'abord, ce texte reflète la conscience de la fragilité de toutes choses. C'est le sens du verset 2, qui parle du *tohu wabohu*, des ténèbres, de l'abîme, des eaux. Ensuite, il parle d'une mise en ordre de la réalité du chaos, par la puissance de l'Esprit (v. 2) et au moyen de la Parole (Dieu dit). Il s'agit non pas d'un ordre fixiste, mais d'un ordre vivant. Les prêtres, à qui est attribué ce récit, étaient ceux-là même qui avaient pour vocation de dire la Parole, la *Torah*, en l'actualisant. L'histoire du monde est en devenir, comme l'est l'histoire d'Israël. Gn 1 veut se comprendre dans le contexte du caractère évolutif de l'histoire. L'ordre est un ordre historique. Enfin, Gn 1 contient l'affirmation de la bonté de cet ordre. « Dieu vit que c'était (très) bon ». Cette bonté, comprise à partir du sabbat de Dieu, que l'épître aux Hébreux interprète de manière eschatologique, est elle-même eschatologique. C'est la bonté de l'accomplissement du projet créateur de Dieu dans la nouvelle création. Peut-on rappeler ici l'affirmation de saint Irénée selon laquelle, le Christ serait venu même s'il n'y avait pas eu la chute, afin de mener la création à son accomplissement.

Cette compréhension de Gn 1 est confirmée par d'autres indications bibliques, donnant à entendre, que s'agissant du monde et de la création, c'est une aventure de Dieu, l'histoire de Dieu avec le monde. On peut parler du caractère « agonistique », de combat, de la création.

Mentionnons le rapport entre Gn 1, 26ss, où la nourriture attribuée à l'homme, ce sont les herbes cultivées, et Gn 9, 1ss, où, après la chute et le déluge, Dieu concède à l'homme comme nourriture aussi la chair animale, à l'exception cependant du sang, principe de vie (Dieu seul est l'auteur de la vie et doit être « respecté » comme tel).

Il y a les discours de Dieu dans Job 38ss. Dieu y parle à Job des forces adverses, qui sont à l'œuvre dans sa création (le léviathan, l'hippopotame...) et il appelle Job pour ainsi dire à entrer dans son combat pour le bon aboutissement de son projet créateur. L'homme, appelé à être collaborateur de Dieu !



Avec cela, la Bible évite tout dualisme ou manichéisme. « Je crée la lumière et je crée les ténèbres » (Es 45,7). Les ténèbres aussi sont au service de la lumière, la mort au service de la vie. La condition, c'est que les ténèbres soient « récapitulées », référées à Dieu. C'est là qu'intervient le combat spirituel auquel l'homme est appelé : c'est le combat du discernement spirituel. Il consiste à dépasser l'autonomie des ténèbres et à les inscrire dans une relation théonome, en raison même de la seigneurie de Dieu.

Le texte néo-testamentaire central de Rm 8, 18ss va aussi dans le sens de la dimension cosmique de la rédemption : la rédemption, qui est l'œuvre du Christ, c'est l'œuvre de la création continuée en vue de son accomplissement eschatologique, à savoir les nouveaux cieux et la nouvelle terre (Es 67,17; 2 P 3,13; Ap 21,1). Telle est la finalité de la création.

Le Nouveau Testament exprime l'unité dialectique entre la création et la nouvelle création, ou entre la création et la rédemption, en tant que celle-ci est la création continuée en vue de son accomplissement: a) d'une part en référant le Christ rédempteur au *Logos* ou Fils créateur ( Jn, 1-14 ; 1 Co 8,6 ; Col 1, 15ss ; He 1, 1-3), b) d'autre part, en affirmant la souffrance de Dieu dans le Fils, dès la fondation du monde (1 P 1, 19s et surtout Ap 13,8). L'affirmation de « l'agneau immolé dès la fondation du monde » rend compte de l'unité de la création et de la rédemption. Elle parle d'une souffrance de Dieu universelle, et elle permet de lier les « ténèbres » de la souffrance, non seulement humaine, mais de toute la création à cette souffrance de Dieu dans son Fils. La croix de *Golgotha* apparaît à partir de là comme la manifestation, dans l'histoire ponctuelle de la personne de Jésus, de la souffrance latente et universelle du Fils de Dieu incarné en lui.

La compréhension donnée de la création, comme combat, n'exclut pas mais, au contraire, inclut la réalité de la chute et donc du péché, autrement dit, de la séparation de l'homme d'avec lui-même, les autres, la nature et, dans, avec et à travers tout cela, d'avec Dieu. La crise écologique est, à sa manière, une manifestation de cela. Mais le salut opéré par le Christ s'inscrit dans l'optique d'une rédemption cosmique et donc des cieux nouveaux et de la terre nouvelle. L'Orthodoxie orientale a le plus richement gardé vivante cette foi.

En conclusion à cette dernière série de remarques, nous dirons sous forme de thèses, ceci :

- La création est en devenir, autrement dit, elle est continue.
- Cette continuité manifeste l'unité de la création et de la rédemption. La rédemption est la continuation de la création, en vue de son accomplissement.
- L'homme est partie prenante de la création, par sa créativité, comprise comme créativité responsable. Selon Gn 1, l'homme, créature du 6<sup>e</sup> jour, est responsable, tant vis-à-vis de la création qui précède la sienne propre et au bénéfice de laquelle il est (la nature est « le corps extérieur » de l'homme ; il n'est pas sans elle), que vis-à-vis de Dieu comme Créateur à la fois de la nature et de lui-même. Ces deux orientations de la responsabilité de l'homme vont ensemble : que l'une vienne à s'effriter et l'autre déperira également. C'est bien la situation que nous vivons dans la crise écologique.
- L'homme exerce sa responsabilité créative, lorsqu'il prend appui sur ce que Claus Westermann (tant dans ses livres sur la Genèse que dans sa Théologie de l'Ancien Testament) appelle le *Segenshandeln*, l'agir « bénéfique », de bénédiction de Dieu. Il le distingue de son *Rettungshandeln* (son agir salvifique). On sait la place de la bénédiction de Dieu dans Gn 1. Elle culmine dans le 7<sup>e</sup> jour. Elle est la dimension sabbatique de la création. C'est elle la dimension dernière. Là où l'homme ne prend pas appui sur cette dimension-là, là il tombe, de la créativité dans la destructivité ; là il donne force aux « ténèbres », à la pente démoniaque des choses.
- L'homme exerce sa responsabilité créative quand il y a unité du culte et de la culture. Il « cultive » ce monde (cf. Gn 2,15), lorsqu'il le réfère à Dieu, c'est-à-dire lorsqu'il le nomme devant Dieu. C'est le sens déjà de ce passage du deuxième récit de la création, où il est dit que Dieu fait défiler devant Adam les animaux pour qu'il les nomme. L'affirmation a, dans le passage indiqué, une certaine pointe, qu'il n'y a pas lieu d'évoquer ici. Ce qui importe dans notre contexte, c'est la « nomination » des choses devant Dieu. Tel est le sens aussi, par exemple, du Ps 148, où Israël est appelé à louer le Seigneur et à prêter sa voix à la création qui est *a-logos*, sans voix. L'unité du culte et de la culture, c'est ce que Luther entend par le *Beruf* (le méfier) : le cordonnier, la maîtresse

de maison, etc. sont appelés, dans l'exercice de leurs responsabilités, à rendre un culte à Dieu.

Les données bibliques attestent, que nous sommes en marche vers la nouvelle création dans, avec et à travers la création présente.

3) La troisième et dernière série de remarques a trait à l'élaboration théologique des données de théologie biblique, dans le sens de la *confession de foi trinitaire de l'Église*. Il s'agit ici de montrer que chaque article du *Credo* a, en raison de l'unité dialectique de la création et de la nouvelle création, une portée pour la relation de l'homme à la nature et donc pour la problématique écologique. Nous avons déjà publié cette élaboration ailleurs<sup>3</sup> et y renvoyons.

#### IV

### DÉFI POUR LA PRAXIS

La crise écologique comprise comme visitation de Dieu, et explicitée dans son caractère de défi d'abord pour la pensée puis pour la foi, a une portée éthique évidente. Elle est aussi un défi pour la praxis. Nous n'élaborerons pas ici cet aspect<sup>4</sup>, qui demande à propos de chaque cas concret envisagé, à la fois la mise en œuvre de la raison et de la foi, de la raison *coram hominibus*, devant le for extérieur du monde, de la foi impliquant la raison *coram deo*, devant le for intérieur de la révélation spéciale et donc de la grâce. Nous expliciterons seulement brièvement ces deux « plans » fondamentaux, mais sans traiter les questions concrètes en elles-mêmes.

3. Cf. la brochure *Nature menacée et responsabilité chrétienne*. (Orientations sur 6 sujets d'actualité : l'énergie nucléaire ; pour un nouveau style de vie ; alimentation et santé ; protection des animaux ; l'agriculture ; l'aménagement du territoire. La brochure est éditée par la Commission de défense de la nature des Églises protestantes d'Alsace.) Éditions Oberlin, Strasbourg, 1979.

4. Nous renvoyons, à titre d'exemple, aux indications données à propos des sujets abordés, dans la brochure ci-dessus mentionnée. On y trouve en effet, à propos de chaque question, des réflexions éthiques.

La crise écologique nous appelle, appelle toute l'humanité comme société à une **éthique de la responsabilité**. La question éthique est ici : qu'est-ce qu'il est, non pas possible mais légitime de faire, eu égard aux deux « catégories » fondamentales qui ont été évoquées, celle du « entre » et celle de la limite ? Le légitime comme principe éthique ! L'éthique de la responsabilité est mue par la conscience d'une nécessité. « Nécessité fait loi ». Cette nécessité demande à être perçue et reconnue. C'est alors qu'il y a commencement d'une attitude responsable. Il faut dire qu'il y a beaucoup d'irresponsabilité dans notre société dite occidentale du fait du refus de prendre pleinement en compte ce qui, d'ores et déjà, apparaît comme relevant de la nécessité.

Là où la crise écologique n'est pas seulement vue « selon la loi » mais aussi « selon l'Évangile », c'est-à-dire là où au-delà du jugement, elle est décryptée dans son aspect de grâce, on en vient à une **éthique de la gratuité**. Celle-ci présuppose l'éthique de la responsabilité et la dépasse en même temps. Elle relève de la conscience du « tout est grâce ». Elle est donc une éthique de l'action de grâces, ce qui veut dire de la foi, et de l'espérance (cosmique) qui est celle de la foi, et de l'amour dans lequel, selon la belle formule de Paul Schütz, « l'espérance est proche de notre terre ». C'est l'éthique du « avoir comme n'ayant pas », dans le sens de 1 Co 7,29ss. C'est l'éthique de la pauvreté spirituelle (Mt 5,3) et du Magnificat (Lc 1, 46ss). Le sel de la terre dont parle Jésus, c'est cela.

L'éthique de la gratuité est l'éthique de la responsabilité en plénitude. Elle est l'éthique de la responsabilité dans la lumière de la grâce. Elle est l'éthique de la prière (*leitourgia*), du témoignage (*martyria*), du service (*diakonia*). Elle se nourrit de la communion au Père, qui dans le Fils et par le Saint-Esprit, est Créateur et Rédempteur du monde.

## En guise de conclusion

Klaus von Schubert, directeur d'un institut interdisciplinaire des Églises protestantes de la R.F.A. à Heidelberg<sup>5</sup>, a écrit en 1986 une paraphrase, diffusée sous forme de feuillet volant, du *I have a dream* de Martin Luther King. Il y dit :

« Je rêve que des hommes n'ont pas à s'enfuir devant la force, à cause de leur couleur, de leur religion ou de leur culture.

Je rêve que les matières premières de la terre ne sont pas prises de force, mais sont partagées avec justice.

Je rêve que nous apprenons à voir dans la terre, l'eau et l'air des éléments de la vie, afin que les générations qui viennent après nous, puissent aussi vivre avec le feuillage vert des forêts, l'eau bleue des lacs et dans l'air qui reluit des rayons dorés du soleil ».

Gérard SIEGWALT Professeur de  
théologie systématique.  
Faculté de Théologie protestante,  
Université de Strasbourg.

5. Forschungsstelle der evangelischen Studiengemeinschaft (abr. : FEST). A toutes fins utiles, je mentionne la bibliographie très complète que la FEST a publiée sur l'ensemble des aspects impliqués dans la problématique écologique 1. Hübner (ed.), *Der Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft. Ein bibliographischer Bericht*. Chr. Kaiser, München, 1987, 522 p.