

LE SALUT DE LA CRÉATION TOUT ENTIÈRE

Gérard SIEGWALT essaie de rendre compte de l'affirmation biblique, paulinienne, du salut de la création tout entière (Rm 8/19 ss) Qu'entendre par création tout entière ? Que peut signifier l'affirmation du salut de cette création comprise selon sa dimension invisible et selon sa dimension visible, celle-ci étant prise dans le sens de notre terre ? L'extension du salut de l'homme à la réalité extra-humaine est complétée par l'extension à l'humanité tout entière. La question du salut du monde apparaît comme liée à celle de la gloire de Dieu.

« Le salut de la création tout entière ». Devant ce sujet, j'ai failli, un instant, m'engager dans une réflexion concernant la *totalité du réel*. Tel peut, théologiquement parlant, être le sens du terme « création » ; il peut par conséquent s'appliquer non seulement à notre terre, mais à tout l'univers, au cosmos donc avec son immensité d'une quinzaine de milliards d'années-lumière, ses galaxies innombrables, mais aussi l'infiniment petit de l'atome, avec son noyau et ses particules élémentaires. Il ne s'agit pas là simplement d'un univers lointain, mais notre planète en est une parcelle ; en lui appliquant l'affirmation du livre de la Genèse concernant la relation entre l'homme et la femme (Adam disant d'Ève : « elle est os de mes os et chair de ma chair », Gn 2/23), on peut dire que notre terre est os du cosmos et chair de sa chair.

Est-ce que cela a un sens de parler de salut à propos de la création ainsi

Conférence donnée le 12 mars 1992 à Strasbourg, dans le cadre d'un cycle de l'Université du 3^e âge, portant sur le salut. Le sujet traité ici avait été formulé par les organisateurs. Nous avons gardé au texte son style parlé.

Gérard SIEGWALT est professeur de théologie systématique à la Faculté de théologie protestante de l'Université des Sciences humaines de Strasbourg.

entendue ? Par la fenêtre de mon bureau où j'ai préparé cette conférence, je vois, par-delà le jardin avec ses cultures potagères, son gazon et ses arbres, à une centaine de mètres devant moi, une ligne de chemin de fer et, immédiatement derrière elle, un énorme ouvrage d'art construit il y a quelques années ; les cailloux de la ligne de chemin de fer qui tuent pratiquement toute vie végétale, quelques ronces et autres herbes sauvages mises à part, le fer dont sont faits les rails, les lignes de haute tension avec la force électrique nécessaire à la locomotion des trains, mais aussi le béton armé dont est fait l'ouvrage d'art qui est par derrière, tout cela relève — moyennant une intervention humaine, bien entendu, mais dans ses données brutes — du réel qu'est le réel cosmique. Quel sens y a-t-il à parler ici de salut ? Salut de la caillasse, du fer, de l'électricité, du béton armé ?

La question du salut devient ici la question du sens. La création tout entière, l'infiniment grand et l'infiniment petit du cosmos, et, partant, notre terre dans ce qu'elle est originellement et aussi dans ce qu'elle devient du fait de la culture, par l'homme, de ses ressources, a-t-elle un sens ? À ce propos, ne sommes-nous pas ballottés entre *Pascal* qui, parlant des espaces infinis — entendons par là l'infiniment grand et l'infiniment petit du cosmos — dit qu'ils l'effraient, et *Kant* qui, liant le cosmos et l'homme, dit : « Deux choses remplissent le cœur d'une admiration et d'une vénération toujours nouvelles et toujours croissantes, à mesure que la réflexion s'y attache et s'y applique : le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. » Kant ne fait en cela que reprendre le Psaume 19 qui allie l'affirmation que « les cieus racontent la gloire de Dieu et l'étendue manifeste l'œuvre de ses mains » avec celle de la loi, la Torah, donnée par Dieu et qui illumine l'âme. Concernant le cosmos dans son infinité grande et petite, et par conséquent en dehors de l'homme (même si l'homme présuppose évidemment ce cosmos), nous parlons non de salut ou de rédemption, mais de création ; nous dirons avec Calvin que l'univers est le théâtre de la gloire de Dieu, mais nous nous demanderons alors si ce que l'homme, à son niveau, donc sur notre planète, en fait, atteste cette gloire ou atteste sa destruction.

Le thème de la *gloire de Dieu*, référé à la création cosmique et lié à la question du sens, dépasse le thème du salut. Ce dernier est cependant inclus en lui. Cela apparaît clairement dans la célébration du salut qu'est le culte chrétien, et, centralement, l'eucharistie dans sa plénitude de Parole et de Sacrement, où l'œuvre du Christ est confessée « pour la gloire de Dieu et le salut du monde ». Monde, ici, désigne la terre habitée. On peut dire que le thème du salut est un sous-thème de celui de la gloire. Cela ne le diminue pas, mais cela le situe.

Comme je l'ai dit, j'ai failli m'engager dans cette direction à cause de l'acception pleine du mot « création tout entière ». Mais je me suis alors heurté à l'autre terme du titre, le « salut ». Et j'ai compris que les deux pris

ensemble, lorsque le premier terme, celui de « création », est entendu au sens plénier, ne font pas, en tout cas à première vue, bon ménage — nous verrons encore si, fondamentalement, ils ne sont pas quand même liés, et comment. Le thème général, c'est le salut. J'ai compris qu'il fallait prendre la question du salut de la création tout entière à partir du salut.

Je vois alors deux compréhensions possibles du sujet, et je les présenterai l'une après l'autre. La compréhension qui sera l'objet de la première partie concerne la question de l'extension du salut à la création extra-humaine ; la seconde compréhension, objet d'une brève seconde partie, a trait à l'extension du salut à toute l'humanité.

I – LE SALUT DE LA CRÉATION TOUT ENTIÈRE

Tout comme pour la question du salut de toute l'humanité dont nous parlerons encore, le point de départ de la question de l'extension du salut à la création extra-humaine, c'est l'homme ; le point de vue est anthropocentrique. La Bible autorise ce point de vue et, en même temps, le dépasse. Elle le dépasse lorsqu'elle renvoie, comme cela a déjà été dit, à la création tout entière ; l'homme est alors situé par rapport à plus grand que lui, à savoir le cosmos. Pensons au premier récit de la création, celui de Gn 1 : l'homme y apparaît créé le sixième jour ; il se tient pour ainsi dire sur les épaules de tout le reste de la création. S'il est, d'une certaine façon, le couronnement de celle-ci (mais non l'accomplissement qui est le sabbat, le septième jour), il ne l'est de manière vraie, authentique, que dans une responsabilité double, indissolublement complémentaire ; la responsabilité vis-à-vis de la création qui le porte et la responsabilité vis-à-vis du Créateur qui est à la fois celui du reste de l'univers et le sien propre, celui de l'homme.

La petitesse de l'homme dans l'immensité de la création est soulignée selon plusieurs aspects dans la Bible :

– D'abord *par rapport à la création invisible*. Elle est évoquée par le Symbole de Nicée qui est commun à toute la chrétienté et qui confesse « Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, des réalités visibles et invisibles ». Quelles sont ces réalités invisibles, étant bien entendu qu'il ne s'agit pas de Dieu lui-même, invisible lui aussi, mais Créateur, alors que ces réalités invisibles sont des créatures ? Pensez ici d'abord à la lumière créée le premier jour, selon le récit de Gn 1. Elle vient avant la création des « luminaires », comme ils sont appelés, à savoir le soleil, la lune et toutes les étoiles ; ceux-ci sont créés le quatrième jour, alors que la lumière elle-même l'est dès le premier. De quoi s'agit-il, sinon d'une lumière invisible, plus fondamentale que la lumière du ciel étoilé et qui est comme une dimension lumineuse invisible de tout le créé ? Cette lumière du premier jour, ce n'est pas

le Christ qui, dans le Nouveau Testament, dit de lui-même : « Je suis la lumière » (Jn 8/12 ; 9/5). Car le Christ n'est pas, comme Fils éternel de Dieu, une créature ; il est, dans son éternité, du côté du Créateur, non de la création. La lumière du premier jour est une lumière créée. À juste titre, on l'a toujours à nouveau interprétée comme désignant la réalité angélique ; nous savons que les anges sont présentés souvent comme des êtres lumineux, là où ils se visibilisent un instant. La réalité angélique est la dimension invisible de la création, laquelle création comporte aussi la dimension visible qui est la nôtre ; ces deux dimensions sont conjointes, et nous pouvons penser que la dimension invisible, angélique, affleure dans notre conscience comme l'inconscient ou le subconscient tel qu'il peut faire irruption dans notre conscient, en particulier lors du songe ou du rêve. Mais là nous apparaît aussitôt que la dimension invisible de la création est essentiellement ambiguë : si déjà j'ai parlé d'anges, il faut en même temps parler de démons ; plus simplement, puisque c'est cela qu'il faut entendre par là, il y a, dans la création invisible, d'un côté une face qui est constructive, de l'autre une face destructrice ; la réalité démoniaque, c'est cette face destructrice, la réalité angélique est l'autre face. Saint Paul, dans le Nouveau Testament, parle à ce propos des « puissances, dominations, autorités, seigneuries » dont il affirme précisément qu'elles sont à la fois créées bonnes et qu'elles sont corrompues. Dans la tradition théologique, on parle à ce sujet de la chute des anges, expression qui est à préciser au sens où cette chute ne concerne pas tous les anges. Il y a des forces angéliques bénéfiques, constructives, et des forces démoniaques, destructrices. L'homme est au bénéfice des premières et exposé aux autres.

– Ensuite, la petitesse de l'homme dans l'immensité de la création apparaît *par rapport à la création visible*. Évoquons ici par exemple cette prière du Psaume 8 :

Seigneur, notre Dieu, qu'il est grand, ton nom, par toute la terre [...]. À voir tes cieux, ouvrage de tes doigts, la lune et les étoiles que tu fixas, qu'est-ce donc le mortel, que tu en gardes mémoire, le fils d'Adam, que tu en prends souci ?

Mais la création visible n'est pas seulement infiniment plus grande que l'homme dans le sens de ce psaume ; elle est aussi la création terrestre, qui est *l'oikos*, l'habitat de l'homme. Or celle-ci a un aspect menaçant. Déjà dans le premier récit de la création (Gn 1), il est question d'un chaos fondamental hors duquel Dieu ordonne le monde. I y est dit (v. 2) : « La terre était informe et vide [*tohuwabohu*], les ténèbres couvraient l'abîme, et l'Esprit de Dieu planait sur les eaux. » Dans le deuxième récit de la création (Gn 2-3), cette menace présente dans la création visible est incorporée par le serpent. Si celui-ci est identifié dans le Nouveau Testament, plus précisément dans Ap 12 (à propos du combat de l'archange Michaël contre le dragon ; cf v. 7- 9), avec le dragon, ou encore avec le diable ou Satan, il importe de comprendre que cette réalité menaçante n'intervient pas dans notre monde depuis

un extérieur coupé de nous, mais qu'elle est agissante au ras du réel visible, à l'intérieur de ses structures ou de ses lois. Autrement dit : le serpent ou le diable nous menace à partir de ce que nous sommes, à partir de nos propres potentialités, ou, par delà nous-mêmes, à partir des potentialités de toute la culture, et puis aussi à partir des potentialités de la nature, du réel créé. Pour la Bible, la création dont le premier récit de la Genèse dit que Dieu la juge bonne, voire très bonne, est, dans son donné réel, d'une bonté fragile, précaire. Elle comporte certes une dimension de bonté, une dimension paradisiaque qui nous devient intelligible par exemple devant un beau paysage, dans le bonheur de deux êtres qui s'aiment, et même dans un travail qui nous donne épanouissement et qui est, dans ce sens-là, gratifiant. Mais cette dimension de bonté est menacée. On peut voir dans la bonté de la création affirmée en Gn 1 plus sa bonté à venir, sa bonté eschatologique, que sa bonté historique. Dans l'histoire, la création n'est pas que bonne. La Bible en a parfaitement conscience, qui parle de la création de ce monde par Dieu comme d'une sorte de projet créateur. La création est un pro-jet, c'est-à-dire qu'elle est en cours ; elle est une aventure dans laquelle Dieu s'est lancé, une aventure qui a pour but ce qui, déjà dans l'Ancien Testament, est désigné comme les cieux nouveaux et la terre nouvelle (Es 65/17 ; cf aussi Ap 21/1). C'est ce que la théologie traditionnelle entend en parlant de création continue : la création se fait continûment, continuellement. Et l'œuvre de la création rencontre sur son chemin comme des obstacles, ou des forces adverses. Pensez à ce propos au livre de Job. Face à l'incompréhension de Job devant le malheur qui le frappe, Dieu, dans les discours qui clôturent, avant l'épilogue, le livre (chap. 38-41), lève pour Job un instant le voile sur ce qu'on peut appeler le mystère de la création, sa face d'ombre, et sur le combat que Dieu y mène pour faire triompher son projet de création qui doit s'accomplir dans les cieux nouveaux et la terre nouvelle, dans la nouvelle création donc, ou dans ce que Jésus et le Nouveau Testament appellent le Royaume de Dieu. Dans ces chapitres terminaux du livre de Job sont évoquées les forces adverses — en particulier le Léviathan, l'hippopotame, les eaux des abîmes —, étant entendu que ces réalités dépassent leur donné purement physique et désignent des puissances à dimension aussi invisible. On trouve dans la littérature apocalyptique aussi bien de l'Ancien que du Nouveau Testament nombre d'explicitations de ce combat pour l'achèvement final, eschatologique, de son projet créateur.

Ce deuxième aspect, portant sur la création visible, rejoint le premier, l'aspect de la création invisible : les deux sont intimement mêlés.

– Enfin la petitesse de l'homme dans l'immensité de la création se manifeste par rapport à ce qu'on nomme les différents règnes de la création visible terrestre : les règnes minéral, végétal et animal. Il y a déjà été fait allusion : ce sont en effet eux qui sont présumés par l'homme. Même si, selon

le premier récit de la création en Gn 1, l'homme est considéré, par vocation divine, comme usager de la création terrestre et s'il y tient une place à certains égards supérieure (pensez au mandat que le Créateur donne à l'homme : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la ; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui rampent sur la terre », Gn 1/28), en aucun cas il n'est « maître et possesseur de la nature » comme le pense Descartes ; car l'homme n'est placé *sur* la nature que comme placé *en* elle, comme partie prenante de la nature. Il doit, dit le second récit de la création, cultiver et garder le jardin (Gn 2/15), non en disposer à sa guise, comme s'il n'était pas responsable, c'est-à-dire comme s'il n'avait pas à répondre, devant la nature elle-même et devant Dieu, de son comportement. La nature, en effet, est plus grande que lui, non seulement dans ce sens que l'homme doit respecter ses lois et ne peut pas faire sans elles (cela vaut jusqu'aujourd'hui, même si, par une meilleure connaissance des lois de la nature, l'homme a pu étendre son emprise sur elle), mais aussi dans ce sens que là où il ne respecte pas la nature (et alors, et d'abord, il ne se respecte pas lui-même comme co-créature de la nature et tout simplement comme créature de Dieu), la nature se tourne contre lui. La Bible parle de la perturbation de la nature comme conséquence de la perturbation — faut-il dire de la perversion ? — de l'homme dès le récit de la chute de Gn 3 : alors qu'à Ève est annoncé un enfantement dans la douleur, à Adam, le cultivateur, Dieu dit : « Maudit soit le sol à cause de toi ! À force de peine, tu en tireras subsistance tous les jours de ta vie. Il produira pour toi épines et chardons, [...] et c'est à la sueur de ton front que tu mangeras ton pain jusqu'à ce que tu retournes à la glaise » (Gn 3/16-19). La désobéissance de l'homme à Dieu a des répercussions jusque dans la nature. La Bible affirme cette relation entre le péché et l'état de nature bien des fois, par exemple dans ce passage du prophète Osée (4/1b-3) :

Le Seigneur est en procès avec les habitants du pays : il n'y a ni sincérité, ni amour, ni connaissance de Dieu dans le pays, mais parjure et mensonge, assassinat et vol, adultère et violence, meurtre sur meurtre [...]. Aussi le pays est en deuil et tous ses habitants dépérissent, jusqu'aux bêtes des champs et aux oiseaux du ciel, même les poissons de la mer disparaissent¹.

Faut-il préciser que ces paroles sont du VIII^e siècle av. J-C ? Si on ne le savait pas, ne les croirait-on pas actuelles ? L'homme débordé par la nature, par les conséquences de son péché sur la nature !

Selon ces différents aspects évoqués, la création extra-humaine (comme création invisible, comme création terrestre visible et invisible, comme règnes minéral, végétal et animal) dépasse l'homme, et, en même temps, celui-ci est partie prenante de chacun de ces aspects.

1. Cf aussi Jr 4/23 ss, 12/4 ; Ag 1/6 ss, 2/16 s, etc.

Et *le salut* alors ? Concerne-t-il aussi la création extra-humaine ? Il nous a fallu définir clairement ce qui est entendu par création extra-humaine pour qu'en parlant maintenant de la question du salut de la création ainsi entendue nous n'en restions pas à des généralités ou à des abstractions qui ne sont utiles pour personne ni vraiment éclairantes en soi.

Commençons avec *la dimension invisible de la création* et avec ce que nous avons dit concernant ses potentialités destructrices, démoniaques. Deux choses peuvent être dites à ce propos.

Premièrement, la Bible n'est pas dualiste ; elle n'affirme pas d'autre dieu à côté de Dieu qui est le Seigneur unique (cf la confession de foi d'Israël qui est aussi celle de l'Église — même si pour celle-ci l'unité de Dieu est tri-unité — en Dt 6/4 : « Écoute, Israël, le Seigneur notre Dieu, Seigneur un »). Certes, nous l'avons dit, elle constate bien la réalité du mal, une réalité transcendante, c'est-à-dire qui dépasse le pouvoir de l'homme d'en avoir, à lui seul, raison. Mais elle dit que ce monde est à Dieu, au Dieu créateur, au Dieu Seigneur. La puissance du mal, qu'elle soit appelée Satan ou diable ou de quelque autre nom, ne met pas en cause la souveraineté de Dieu, même si elle la conteste et ne lui donne pas un caractère d'évidence : la seigneurie de Dieu est une affirmation de la *foi*, non de la raison empirique. L'affirmation de la foi, c'est celle de la toute-puissance de Dieu. Qui se confie en Lui ne sera pas confus, disent tant de psaumes, comme par exemple les Ps 91 ou 121 bien connus ; je citerai un extrait de ce dernier :

Je lève les yeux vers les monts : d'où viendra mon secours ? Le secours me vient du Seigneur qui a fait cieux et terre. [...] Le Seigneur te garde de tout mal, il garde ton âme. Il te garde au départ et au retour, dès lors et à jamais.

C'est là le témoignage de toute la Bible, du premier comme du second Testament. Ce que la théologie traditionnelle appelle le règne de la puissance (*regnum potentiae*) de Dieu s'étend à toutes choses, même s'il reste que cette toute-puissance se heurte à des forces adverses ; elle n'est par conséquent pas un principe abstrait (qui exclurait toute mise en question), mais une réalité vivante, agissante, combattante peut-on dire.

Secondement, peut-on parler de salut de ces puissances adverses, en l'occurrence de Satan ? Selon le livre de l'Apocalypse, la « bête » qui incarne la puissance satanique sera jetée, lors du Jugement dernier, dans l'étang de feu, pour toujours (Ap 19/19 ss, 20). De son côté, l'Épître aux Colossiens dit que, par la croix, le Christ a dépouillé ces puissances adverses et « les a données en spectacle à la face du monde, en les traînant dans son cortège triomphal » (2/15) ; autrement dit, il les a vaincues (cf aussi 1 Co 15/24 ss ; Ap 1/18 ; etc). Il est manifeste que, dans ce passage qui parle de l'œuvre historique du Christ, non à proprement parler du Jugement dernier au sens de l'Apocalypse, « vaincues » ne signifie pas « exterminées ». La victoire peut-

elle être interprétée dans le sens qu'une chance est donnée à ces puissances de reconnaître la seigneurie de Dieu en se soumettant à lui ? Ou est-elle simplement le prélude à leur rejet définitif dans les ténèbres extérieures selon l'indication du livre de l'Apocalypse ? Salut ou non ? Il faut sans doute laisser la question ouverte.

En ce qui concerne ensuite *la création terrestre* vue en particulier avec ses aspects menaçants, je ferai également deux remarques.

La première pour rappeler ce qui a déjà été évoqué, à savoir que la création est en cours : elle est un processus dans lequel Dieu est engagé aussi maintenant. On peut ici dire que l'œuvre du salut de Dieu — son œuvre de salut spécialement avec Israël et en Jésus le Christ, mais, dans un sens plus général, une œuvre de salut dont toutes les religions portent témoignage, sous des formes variées, toujours à nouveau perverties et idolâtres, mais susceptibles d'être récapitulées en Christ (Je ne peux pas développer ce point ici) — s'inscrit dans ce combat de Dieu pour l'accomplissement de son projet créateur, c'est-à-dire que cette œuvre de salut ou ce qu'on appelle aussi la rédemption n'est rien d'autre que la poursuite de l'œuvre de création, en vue de son parachèvement ou accomplissement. Dans le Nouveau Testament, le Christ rédempteur n'est-il pas confessé comme étant déjà le Fils éternel agissant dans la création ? Pensons en particulier au Prologue de l'Évangile de Jean où la Parole faite chair, c'est-à-dire devenue homme, est celle-là même qui a créé le monde ; la Parole rédemptrice agissant dans l'histoire est la même que la Parole créatrice de l'origine. La rédemption, l'œuvre de salut donc, n'est, dans ce sens-là, pas limitée à l'homme, mais elle concerne, par-delà lui, tout ce qui, dans le réel, est une menace pour lui. Cela peut s'entendre dans le double sens qui a déjà été dit à propos des puissances adverses : soient qu'elles sont vaincues dans le sens d'être exterminées, soient qu'elles sont vaincues dans le sens d'être elles-mêmes (de se laisser elles-mêmes être) sauvées.

La seconde remarque précise la précédente à *propos de l'homme*. Comme nous l'avons dit, l'homme est partie prenante de la nature, de la création terrestre. Par son corps, mais aussi par sa psychè (la conscience psychique n'est en effet pas limitée à l'homme ; elle peut être affirmée en tout cas du monde animal et certainement aussi du monde végétal ; quant au règne minéral, laissons ici la question ouverte), l'homme participe à la nature dont on a raison de dire qu'elle n'est rien d'autre que le corps (et la psychè) extérieur(s) de l'homme. On sait que l'homme peut guérir, dans son corps et dans son âme (au sens psychologique du mot), au contact d'une nature saine (grâce à une vie saine, une alimentation saine ; au contact, par exemple pour des enfants psychologiquement atteints, d'un animal) : la nature terrestre a des potentialités salutaires de guérison au niveau du corps et de l'âme (et sans doute aussi de l'esprit, puisque celui-ci n'existe pas indépendamment du corps et de

l'âme). En langage théologique, on peut parler d'une qualité sacramentelle de la nature, en tant que saine elle-même, donc dans sa dimension d'intégrité, ou paradisiaque. Mais il y a l'autre aspect, l'aspect menaçant de la nature, et il se prolonge en l'homme dans tout son côté « ombre », dans la potentialité destructrice, démoniaque que l'homme décèle en lui-même. Cette potentialité ne reste pas chez l'homme une potentialité, mais elle devient actualité, réalité, dans la faute, la faute contre soi-même, contre autrui, contre le réel quel qu'il soit (contre la nature !), et dans cela fondamentalement la faute contre Dieu (ce que nous appelons le péché). Face à la faute ainsi entendue, le salut, c'est le pardon ; il donne une nouvelle possibilité de vivre, pour soi, avec autrui, dans la nature et devant Dieu. Mais qu'en est-il face à la maladie de l'âme et du corps ? Le Nouveau Testament, plus précisément les Évangiles — mais pas eux seulement —, nous rapporte des guérisons opérées par le Christ ou en son nom, dans sa puissance. La guérison n'est certes pas le salut — saint Paul, alors qu'il a imploré, comme il le dit, par trois fois le Seigneur à cause de ce qu'il nomme l'écharde en sa chair, n'a pas été guéri, Dieu lui répondant : « Ma grâce te suffit ; car ma puissance se déploie dans la faiblesse » (2 Co 12/7-9) ; nul ne contesterait pour autant à Paul, ce témoin capital du salut en Christ, d'être lui-même au bénéfice de ce salut — ; mais sans être le salut, la guérison peut en être un signe ou elle peut être une étape vers le salut. Cela est surtout vrai de la guérison intérieure, psychique. Je distinguerai celle-ci de la guérison spirituelle qui est la même chose que le salut. Être sauvé, c'est être guéri spirituellement. La guérison psychique, la guérison de la psychè (au sens psychologique, de la psychologie des profondeurs) n'est pas déjà aussi la guérison spirituelle. Une maladie psychique, et déjà une névrose, peut être un obstacle pour une guérison spirituelle, et il importe d'enlever cet obstacle, donc de guérir — ou du moins de susciter un processus de guérison de — cette détresse pour que la guérison spirituelle puisse s'épanouir. Certes, de même que la maladie physique ne saurait empêcher le salut ou la guérison spirituelle (pensons au cas de l'apôtre Paul), de même aussi pour la maladie psychique. Qui d'entre nous ne connaît autour de soi, dans son entourage, ou en soi-même, unis à une foi profonde et spirituellement régénératrice, des aspects psychiquement malades ou morbides, c'est-à-dire non vraiment guéris ? Cela étant, Jésus guérissait aussi l'âme au sens de la psychè. Les cas de possession rapportés par les Évangiles peuvent sans doute être largement assimilés à ce que nous entendons aujourd'hui par les névroses ou les psychoses. Je renvoie à ce propos à la lecture psychanalytique de ces récits, de Françoise Dolto à Eugen Drewermann. Si le théologien Paul Tillich a pu dire que les médecins et les soignants poursuivent — telle est en vérité leur vocation — le ministère de guérison du Christ, on peut préciser que cela est vrai aussi et de façon particulière pour les médecins de l'âme, les psychothérapeutes, des psychanalystes aux conseillers psychologiques ; telle est bien leur très haute et très humble vocation. Ce qu'on ap-

pelle par ailleurs la cure d'âme (*Seelsorge*) où ce qu'on entend par le sacrement de pénitence ou de réconciliation touche certes à l'aspect psychothérapeutique, mais ne s'y substitue pas en général : la démarche est ici celle du salut, la démarche spirituelle.

Concluons sur ce point de la création terrestre avec ses aspects menaçants, dans l'homme et par-delà l'homme, en notant qu'ici rien n'est jamais définitivement acquis, j'entends du côté de notre monde et de l'homme. Le salut n'est pas une « imposition » de Dieu, mais une proposition. Dieu ne peut rien faire au plan du salut sans l'homme. C'est là la vérité de l'anthropocentrisme : celui-ci n'est pas absolu, mais il est relatif. Si Dieu peut commander au vent et à la mer, s'il peut soumettre Satan et la mort, il ne peut pas supprimer la liberté humaine faute de supprimer l'homme ; il l'a voulu ainsi. C'est dire que Dieu ne peut rien contre les perversions de la liberté humaine telles que nous pouvons les voir au plan personnel comme au plan collectif : il ne peut rien contre elles sans l'homme. Si l'homme refuse la conversion, tant au plan personnel qu'au plan de la justice sociale, économique, politique, juridique, Dieu est impuissant à sauver ; il ne peut alors qu'exercer le jugement. Mais, comme le disent les prophètes de l'Ancien Testament, par le jugement, Dieu veut encore mener l'homme à la repentance, à la révision de vie. Le jugement divin n'a jamais sa fin en lui-même ; la fin, le but, c'est encore le salut. C'est ce que nous contemplons de façon décisive dans la croix du Christ.

Pour ce qui concerne enfin les *règnes minéral, végétal et animal*, qu'en est-il de leur salut dans le sens de leur rédemption, de leur vocation en vue de la nouvelle création, du royaume de Dieu ? Je rappellerai ici trois évidences bibliques.

La première, c'est que tout dans notre monde n'est pas destiné au monde nouveau. Celui-ci, le monde du salut et, partant, de la gloire de Dieu, se fera — c'est ce que la Bible donne à entendre — au prix d'une transformation qui implique qu'il n'y a pas de commune mesure entre l'éon présent et l'éon à venir, entre le temps et l'éternité.

La deuxième évidence, c'est que, si, comme nous l'avons vu, la création terrestre est marquée par la chute, par la faille qui est celle de l'homme, et si inversement aussi l'homme est marqué par la faille qui est celle de la dimension invisible mais agissante de la création, il est vrai que non seulement l'homme est marqué par la bonté de la création (cela, nous l'avons déjà dit), mais qu'à l'inverse la création est marquée par la « justice » de l'homme. Pensez ici à une prophétie vétérotestamentaire comme celle d'Ésaïe 11/6-9 : il s'agit d'une prophétie messianique — du Messie Sauveur qui rétablit l'homme dans sa vérité, autrement dit dans sa justice. La conséquence de cela, la voici :

Le loup habite avec l'agneau, la panthère se couche près du chevreau, veau et lionceau paissent ensemble sous la conduite d'un petit garçon. La vache et l'ourse lient amitié ; leurs petits gîtent ensemble ; le lion mange comme le bœuf. Le nourrisson s'amuse sur le trou du cobra ; sur le repaire de la vipère l'enfant met sa main. On ne fait plus de mal ni de ravage sur toute ma sainte montagne, car le pays est rempli de la connaissance du Seigneur comme les eaux comblent la mer².

Puis-je, plus prosaïquement, rappeler à ce propos la phrase de Chr. Blumhardt, un pasteur protestant de la fin du siècle dernier et qui avait le charisme de l'exorcisme : « Quand quelqu'un se convertit à Dieu, son chien le remarque. » On peut ici aussi mentionner le fait que, pour la Bible, les résultats positifs, constructifs aux yeux de Dieu, de l'histoire humaine sont destinés à être engrangés dans la Jérusalem céleste, dans la nouvelle création. Voyez Ap 21/24 et 26 : « Les nations [les *goïm*, les nations païennes] marcheront à sa lumière [de la Jérusalem céleste], et les rois de la terre y apporteront leur gloire. [...] On y apportera la gloire et l'honneur des nations. »

La troisième évidence, c'est que la rédemption n'est pas limitée au seul homme, à la seule humanité. Déjà l'Ancien Testament, nous l'avons dit, parle de nouvelle création, de cieux nouveaux et de terre nouvelle ; le Nouveau Testament accentue encore cette affirmation. Cela dépasse l'homme. L'affirmation la plus forte, la plus claire, la plus ramassée, s'en trouve dans l'Épître de saint Paul aux Romains :

La création [entendons : le réel terrestre créé] attend avec impatience la révélation des fils de Dieu ; car elle fut assujettie à la vanité, non de son propre gré, mais à cause de celui qui l'y a soumise [il s'agit sans doute soit de Satan, soit de l'homme] ; c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour avoir part à la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons en effet : la création tout entière [ici nous avons cette expression de notre titre] soupire et souffre les douleurs d'enfantement. Et non pas elle seule : nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps³.

Je voudrais, sans le commenter tant il est riche au plan de la foi, conclure avec ce texte cette première partie (qui est en fait la partie essentielle) de mon exposé. Il ramasse en effet tout ce que nous avons dit, et il montre que les deux termes du titre, à savoir « salut » et « création tout entière » ont, au-delà de ce qui a d'abord pu nous apparaître, un rapport l'un avec l'autre. S'il est vrai que la gloire de Dieu dépasse le salut de l'homme, il est vrai également que le salut de l'homme n'existe pas sans celui de la création terrestre tout entière (Je laisse ouverte la question de la création extraterrestre). Par conséquent le salut de l'homme et de la création contribue à la gloire de Dieu.

2. Es 11/6-9 ; cf aussi Jo 4/18.

3. Rm 8/19-23.

II – LE SALUT ET L' HUMANITÉ TOUT ENTIÈRE

Il ne saurait être question, maintenant, de traiter encore cette deuxième compréhension de notre sujet. Je voudrais me contenter d'une seule affirmation biblique qui jette une vive lumière sur la question de l'extension du salut à toute l'humanité. En même temps, cette affirmation biblique pourra servir de conclusion générale aux remarques présentées.

« Le salut de la création tout entière » : Comment croire une telle chose, aujourd'hui, où nous assistons à une dégradation croissante de notre terre (je pense à la problématique écologique) et à un désordre croissant dans notre société humaine ?

Je pense aussi à ceux et celles qui, au soir de leur vie, regardent en arrière sur leur vie passée et font un peu le bilan de ce monde. « Le salut de la création tout entière », « de salut aussi de l'humanité tout entière » : est-ce là de l'opium pour le peuple, une affirmation pour gens d'un optimisme superficiel et qui se voilent la face devant les cruelles évidences de nos vies et de ce monde ? ou est-ce là encore quelque chose que, certes avec crainte et tremblement, non pas à cause de nous ni de notre monde mais à cause de Dieu, et donc avec une forte et assurée confiance, l'on peut croire ? Je dis : croire, non pas raisonnablement admettre, car raisonnablement on pourrait plutôt admettre le contraire. Je le répète : il s'agit d'une affirmation de la foi, non de la raison empirique.

Nous lisons, dans la première Épître de Pierre, quelque chose d'étonnant qui est d'ailleurs entré dans le credo de l'Église chrétienne universelle, à savoir que le Christ mort sur la croix et ressuscité dès l'instant de sa mort dans le monde invisible, est descendu aux enfers, c'est-à-dire dans les lieux inférieurs, dans le séjour des morts, et cela en faveur de l'humanité remontant à Noé, le père de toutes les races de la terre selon la Bible. C'est l'humanité universelle non seulement passée mais de toujours et de partout. C'est ainsi que l'on peut comprendre le renvoi « aux jours de Noé » : ils sont d'hier, d'aujourd'hui et de demain. Je lirai maintenant simplement pour finir ce passage, et je vous invite à l'entendre en remuant en vous la question de l'extension du salut, de l'homme individuel à toute l'humanité, et aussi de l'homme à la création tout entière. Je vous invite à l'entendre comme une parole de foi et d'espérance dans un monde en dérive, comme une parole de foi et d'espérance qui — l'essentiel, n'est-ce pas cela ? — donne la force d'aimer, la force, pour parler avec Luther, de planter encore aujourd'hui mon pommier, quand bien même la fin du monde serait pour demain. Voici le texte annoncé :

Le Christ lui-même est mort une fois pour les péchés, juste pour des injustes,

afin de nous mener à Dieu. Mis à mort selon la chair, il a été vivifié selon l'Esprit. C'est en lui qu'il s'en alla même prêcher aux esprits en prison, à ceux qui jadis avaient refusé de croire lorsque temporisait la longanimité de Dieu, aux jours où Noé construisait l'arche [...]⁴.

J'ajouterai un seul commentaire : la proclamation de l'évangile aux morts ne préjuge en rien de la réponse par « les esprits en prison » à cette proclamation. Cette réponse tient au mystère de la liberté humaine et de la grâce de Dieu.

Gérard SIEGWALT
Faculté de théologie protestante
Université de Strasbourg