

*Théologiques* 7/1 (1999) 75-87.

## **Sciences de la nature et théologie de la création**

### **Un chapitre essentiel d'une « Dogmatique pour la catholicité évangélique »**

Gérard SIEGWALT  
Professeur émérite  
Faculté de théologie protestante  
Université de Strasbourg

Vous m'avez demandé, à l'occasion de la parution du volume III/1 de la *Dogmatique pour la catholicité évangélique*, portant sur la *Cosmologie théologique : Sciences et philosophie de la nature*, de vous en présenter la trame. Je le fais sous le titre qui réunit l'essentiel des sous-titres des deux volumes de ce tome III, à savoir « sciences de la nature » et « théologie de la création <sup>1</sup> ».

1. Il faut d'abord inscrire le tome III de la *Dogmatique pour la catholicité évangélique* (D.C.É.) dans l'ensemble des tomes, avec pour chaque tome deux volumes, déjà parus.

Le tome I, sur les fondements de la foi, comporte un premier volume (I/1) sur la quête des fondements et un second volume (I/2) sur réalité et révélation. Le titre du premier volume indique que nous ne partons pas de fondements don-

<sup>1</sup> G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique. III L'affirmation de la foi. 1. Cosmologie théologique : science et philosophie de la nature*. Genève, Labor et Fides ; Paris, Cerf, 1996. Le volume 2 a pour titre : *Cosmologie théologique : Théologie de la création*, (1999). L'exposé ici présenté a été fait le 02.10.1998 à la Faculté de théologie de l'Université de Montréal.

nés mais sommes en quête d'eux. La raison en est, ce qui est nommé l'ébranlement ou la crise des fondements, aussi bien des sciences que de la foi et souvent également de la vie. Le second volume est une réflexion fondamentale sur la raison en tant que principe de la réalité et la foi en tant que principe de la révélation. On trouve dans ce volume une réflexion particulière sur le dialogue inter-religieux avec une prise en compte spéciale de religions dites primitives ou ethniques, des religions de l'Inde et de l'Extrême-Orient (hindouisme et bouddhisme), et puis des deux autres religions abrahamiques (judaïsme et islam)<sup>2</sup>.

Ce tome I constitue les *prolégomènes*, ce qui se dit d'abord, il s'agit d'une sorte de propédeutique et peut être comparé au *parvis du temple* qui est le lieu de rencontre entre le monde, pour nous la société sécularisée et pluri-religieuse, et le peuple attentif à la révélation de Dieu, pour nous l'Église, on peut aussi dire entre la raison et la foi. Le parvis du temple c'est à proprement parler le *profanum*, le profane, qui est ce qui se situe devant le *fanum*, le sacré, lequel renvoie au temple comme tel.

Le tome II sur la réalisation de la foi a pour fonction de montrer que la foi se vit, s'effectue, se réalise et cela dans, avec et à partir de l'Église. Le volume II/1 a pour titre : « L'Église chrétienne dans la société humaine », ce qui exprime le fait qu'on ne veut pas parler de l'Église en soi et pour soi, mais seulement comme ayant son lieu dans la société humaine. Il ne s'agit pas là simplement d'une précision d'ordre sociologique, mais d'ordre théologique essentiel, ce qui nous fait caractériser l'ecclésiologie comme sociologie théologique. Le volume II/2 est le dernier chapitre de cette sociologie théologique, il porte sur les médiations, l'Église et les moyens de grâce, il est consacré pour l'essentiel à la théologie sacramentaire, celle-ci étant liée au pôle parole de l'unique médiation du Christ. Le rapport entre celle-ci et les médiations est expressément thématiqué.

<sup>2</sup> Voir à ce propos le premier numéro du *Laval théologique et philosophique* de 1989 qui rassemble les contributions d'une journée de colloque tenue à Québec (Faculté de théologie) en 1988, sur la Dogmatique pour la catholicité évangélique.

Après le tome I des Prolégomènes, le tome II porte sur les Épilogomènes (ce qui se dit ensuite). Il renvoie au temple lui-même c'est-à-dire au fanum, le sacré, c'est le saint où sont offerts les sacrifices, et le saint des saints qui signifie l'inaccessible présence de Dieu. Les Épilogomènes rendent compte de ce qui se vit de la foi, il renvoie au foyer de cette dernière.

Le tome III est le premier d'une série de trois prévue sur l'affirmation de la foi. Ce sont les Légomènes. Il porte sur ce que dit la foi. Celle-ci a trois pôles qui doivent à la fois être distingués, et qui sont pourtant inextricablement liés : l'homme, le monde (cosmos et nature) et Dieu.

Le tome III est consacré à la cosmologie théologique, le tome IV doit développer l'anthropologie théologique, le tome V la théologie théologique ou la théologie spéciale.

Comme tous les tomes (pour le tome I cela vaut pour I/2, I/1 étant une marche d'approche, une propédeutique de la propédeutique), le tome III comporte trois parties, les deux premières forment le contenu du premier volume (III/1), la troisième partie celui du second volume.

#### III/1 : Sciences et philosophie de la nature

Partie I : Méthodologie. Il s'agit ici de définir l'objet de la cosmologie à savoir le monde, cosmos et nature, perçu théologiquement comme création ; la création c'est le monde vu dans la lumière de la révélation.

Partie II : Ontologie. La nature offerte à la raison. L'ontologie concerne la dimension ontologique, ou dernière, ou de transcendance du réel. Cette partie donne les éléments d'une philosophie de la nature.

III/2 : Partie III : Théologie de la création, c'est-à-dire la nature dans la lumière de la foi, celle-ci étant le principe de connaissance de la révélation. Cette troisième partie comporte trois chapitres : 1) La notion de création, 2) La création invisible, 3) La création visible.

2. Pourquoi, dans l'affirmation de la foi, traiter d'abord de la cosmologie ? Il n'y a là aucune priorité de principe. On aurait tout aussi bien pu commencer par l'anthropologie théologique ou par la théologie spéciale. La raison pour laquelle la cosmologie théologique précède les deux autres tomes prévus concernant l'affirmation de la foi, est par conséquent toute contingente.

Ce choix n'a pas besoin d'être justifié, l'entrée en matière dans l'affirmation de la foi pouvant se faire dans quelque ordre que ce soit, puisque les trois pôles sont tous liés entre eux, chacun selon sa spécificité irréductible, Dieu étant dans tout état de cause le Créateur et le monde et l'être humain constituant la création. Le choix prend, néanmoins, tout son sens face à la priorité, voire à l'exclusivité, qui est généralement accordée à l'époque moderne cartésienne dans les sciences dites de l'esprit à l'anthropologie par rapport à la cosmologie<sup>3</sup>. La modernité marquée largement par le dualisme dont Descartes est le penseur avéré, tend à isoler l'anthropologie par rapport à la cosmologie, l'homme par rapport à la nature, et à occulter le fait qu'il n'y a d'anthropologie que référée à et enracinée dans la cosmologie, la réciproque étant vraie également, tant monde et hommes forment entre eux une polarité indissociable. Cosmologie et anthropologie se sont coupées l'une de l'autre à la faveur dudit dualisme, et du coup la théologie qui s'est concentrée sur l'anthropologie s'est coupée de la cosmologie, se limitant de plus en plus à la sotériologie, elle-même limitée essentiellement à l'homme au détriment de la théologie de la création et donc de l'affirmation du Dieu créateur et rédempteur. Là où la théologie continue à faire droit à la cosmologie, c'est dans le sens d'une cosmologie sans lien avec la cosmologie scientifique, et donc dans le sens d'un supra-naturalisme, comme l'atteste cette phrase de Karl Barth : « La science de la nature a toute liberté au-delà de ce que la théologie décrit comme l'œuvre du créateur<sup>4</sup>. »

<sup>3</sup> Voir à ce propos notre article « Science et foi et le principe de causalité », *Laval théologique et philosophique* (1999) numéro à venir.

<sup>4</sup> Voir la préface de K. BARTH, *Dogmatique III/1. La doctrine de la création*.

Commencer, même si c'est pour une raison contingente, avec la cosmologie théologique (et parler à ce propos de cosmologie théologique et non pas tout de suite de théologie de la création au sens spécifique), cela peut être une provocation utile pour la théologie d'une part, pour les sciences et aussi la philosophie de la nature d'autre part, pour sortir l'une et les autres du dualisme. Car si le dualisme n'est plus aujourd'hui un dualisme polémique, dans le sens de l'affirmation d'une alternative entre sciences et théologie (ou raison et foi), si ce dualisme de l'alternative a été généralement remplacé par une forme douce de dualisme, à savoir celui du compartimentage qui assigne à chaque entité la science d'une part, la théologie d'autre part, son domaine coexistant dans une plus ou moins grande neutralité l'un à côté de l'autre, il s'agit toujours d'un dualisme.

3. Le sens du premier volume de la cosmologie théologique consacré aux sciences et à la philosophie de la nature est de montrer que le dualisme doit être dépassé pour une double raison :

- la raison théologique c'est que le dualisme est un reniement du Dieu créateur, une négation de la qualité de création de ce monde (cosmos et nature). Ce constat négatif, prépare à la théologie de la création qui fait l'objet du second volume de la cosmologie théologique et qui met en oeuvre la démarche prophétique qui caractérise la révélation spéciale telle qu'elle est attestée dans les saintes écritures de l'ancien et du nouveau testament. L'attention, l'ouverture à elle est favorisée par la problématique inhérente au dualisme de la modernité ; une problématique qui apparaît au ras du réel et qui ressortit dans ce sens à la démarche expérimentielle ou sapientielle.
- cette problématique cosmologique est la raison proprement immanente de la nécessité de dépasser le dualisme, telle que cette raison apparaît à la réflexion ou à la pensée. Il y a en effet les conséquences, les effets du dualisme. À côté de tous les progrès scientifiques et techniques, jusqu'aux technologies nouvelles que nous devons à l'envol libre des sciences de la nature, il y a aussi des effets destructeurs. Ils apparaissent dans les différents aspects de la crise de civilisation qui caractérise l'époque contemporaine : crise écologique, crise économique, crise sociale, crise hu-

maine. Cette crise met en question le fondement épistémologique des sciences elles-mêmes, à savoir leur dualisme.

On peut citer à ce propos la phrase du philosophe Georg Picht : « Une science qui détruit la nature n'est pas vraie<sup>5</sup>. » L'affirmation ainsi faite demande à distinguer entre justesse et vérité, justesse scientifique et vérité essentielle ontologiques.

Les sciences de la nature se limitent dans l'approche de leur objet d'étude à la question *comment ?*. Comment la nature, la nature physique, le cosmos et la nature vivante fonctionnent-elles. Elles excluent de leur approche la question du *quoi ?* de la nature, qu'est-ce que, par de-là son fonctionnement, l'essence de la nature ?, et la question du *pourquoi ?* : pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien, et en *vue de quoi ?* : la question du sens, de la finalité du monde. La science dit juste concernant l'aspect fonctionnel du réel, réel cloisonné, émietté. Occultant la question de la totalité et de l'unité du réel, elle se désintéresse de la vérité.

Or, la question de la vérité fait irruption avec force avec la problématique cosmologique, donc avec les effets pervers des sciences de la nature, y compris l'économie qui est, par un aspect fondamental, la relation organisée de la société à la nature. Au ras du réel lui-même, de par la crise de civilisation qui est une crise de fondement de la modernité, se pose la question de la vérité, qui est la question dernière, constamment occultée par les sciences de la nature et aussi les sciences économiques. C'est la fonction des trois sections sur la physique, science idéale typique du cosmos physique, sur la biologie, science idéale typique de la nature vivante, et sur l'économie, qui concerne la relation organisée à la nature, de montrer qu'en chacune de ces sciences des questions dernières, ontologiques, sont engagées, et cela non seulement au plan des conséquences de ces sciences qui relèvent alors de l'éthique, mais déjà et d'abord au plan des fondements, des principes, de ce qui est à la racine de ces sciences.

<sup>5</sup> Voir G. PICHT, *Der Begriff der Natur und seine Geschichte*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1989, pp. 10 ss.

L'approche critique discernante de ces sciences vise à dégager précisément les questions dernières qui y sont engagées. Aussi les trois sections mentionnées trouvent-elles leur finalité dans ce que j'appelle la cosmologie ontologique qui est la cosmologie selon sa dimension dernière. Voici à ce propos un extrait du premier volume de la cosmologie théologique<sup>6</sup> : « Grâce à ces sciences nous savons toujours plus et comprenons toujours mieux le fonctionnement des choses mais nous sommes sans réponse, voire nous nous condamnons méthodologiquement à écarter la question portant sur le sens ou la finalité des choses. Les apories qui se manifestent dans la crise de civilisation font éclater le fonctionnalisme scientifique et libèrent la question ontologique.

La question ontologique, la question de l'Être qui est au fondement de ce qui est (des étants) – le principe et la fin de ce qui est – apparaît ainsi comme inéluctable. Elle est, au milieu du multiple, la question de l'un et du tout : quel est l'un du tout, quel est le tout de l'un ? Par cette attention à la totalité et à l'unité, elle est de l'ordre de la pensée que nous avons définie comme la conscience du « entre », des relations qui lient les choses et les êtres les uns aux autres. La pensée est toujours à la fois unitaire et globalisante (c'est la même chose de dire qu'elle est unitaire dans un sens dialectique) ; elle est de l'ordre de l'expérience au sens d'*experientia* ; on peut aussi dire que la pensée est dans ce sens-là la raison responsable, autrement dit la raison fonctionnelle en tant que reprise à un niveau de totalisation : c'est cela la « *Vernunft* », la raison ontologique. Tout comme la raison fonctionnelle, elle porte sur les choses, mais dans le sens de leur perception pensante, et celle-ci met à contribution *toute* la raison, y compris la base qu'elle a dans le cœur et ses fonctions<sup>7</sup>. Il devient clair à partir de là que l'ontologie – la même chose vaut d'ailleurs pour la théologie – n'est pas un domaine particulier à côté d'autres domaines particuliers (les sciences au sens où nous en avons parlé ont trait à des domaines particuliers), mais elle a trait à la dimension dernière, la dimension de sens qui est la dimension de mystère ou de transcendance, de tous les domaines. »

<sup>6</sup> Voir p. 135.

<sup>7</sup> Voir à ce propos G. SIEGWALT, *Dogmatique pour la catholicité évangélique* (D.C.É.) I/2, p. 82 ss.

Le questionnement ainsi esquissé reçoit, après la partie critique (I), un approfondissement positif dans la partie II consacrée, sous le titre : « La nature offerte à la raison (la cosmologie ontologique) ». Il importe ici d'abord de bien préciser le sens du terme ontologie. L'ontologie est la science de l'être, celui-ci est la transcendance des étants, de ce qui est. L'ontologie ainsi comprise, contrairement à la métaphysique telle que Kant l'entend et la critique, contrairement aussi à l'onthéologie qui identifie l'être avec la conception théiste (métaphysique au sens de supranaturaliste) de Dieu, ne situe pas l'être au-dessus des choses, au-dessus du réel mais « dans, avec et à travers » (*in cum durch*) les choses, le réel. L'ontologie concerne par conséquent la dimension de transcendance, ou de mystère, ou la dimension dernière du réel. Cette dimension est inhérente au réel immanent, mais comme sa dimension qui l'ouvre au-delà de lui.

L'ontologie est à la raison, prise comme raison plénière, ce que la théologie est à la foi. Si la démarche de la foi et la démarche prophétique se réfèrent à la révélation spéciale de Dieu et à son attestation dans les saintes écritures, la démarche de la raison ontologique et la démarche sapientiale partent de l'expérience du réel. Les deux démarches sont coordonnées l'une avec l'autre, dans le sens d'une corrélation réciproquement critique, celui de la récapitulation de toutes choses en Christ (*Eph 1,10*). Si la récapitulation était une récupération, elle utiliserait et en ce sens instrumentaliserait le Christ et toutes choses ; elle serait le fait d'une théologie idolâtre. La théologie de la récapitulation se veut à l'école du Christ récapitulateur qui accomplit, lui, la récapitulation, en faisant droit à la part de vérité du réel. Elle est une théologie du discernement des esprits, dans l'écoute du Christ récapitulateur et donc de l'Esprit Saint. Elle est essentiellement dialogique, théologie de ceux et celles qui sont en chemin, attentifs au ras du réel à sa dimension de transcendance et à la parole prophétique: *elle est theologia viatorum*.

La cosmologie ontologique, dans la conscience de la dimension dernière de la nature, consiste essentiellement à dégager les données élémentaires de la na-



ture. Il s'agit de l'élémentaire naturel (de stoïchéïa, des éléments ou des rudiments) qui se rappelle à nous constamment, alors que nous disons facilement que n'existe que la nature socialisée, la nature cultivée, la nature historicisée par l'homme. Dans la crise écologique pourtant, la nature montre qu'elle résiste à l'homme, à l'emprise humaine, à sa réduction par l'homme à une objectivité malléable et corvéable à merci.

Parler des données élémentaires de la nature, c'est dépasser bien des préjugés s'opposant à leur prise en compte. Il faut pour cela s'ouvrir, au-delà du concept étriqué de la science à l'époque moderne et contemporaine, au concept plénier de sciences. Les développements concernant les données élémentaires de la nature vont dans le sens de ce concept plénier de sciences<sup>8</sup>. Parlant de la situation de la terre dans l'univers, des correspondances dans l'univers, des niveaux, polarités, dimensions et lois de la nature<sup>9</sup>, les para-sciences, refuge des données occultées par le concept dominant de sciences, et qui demandent à faire l'objet d'un discernement, principalement, l'astrologie, la magie, l'alchimie sont mises à contribution de même que leur éclairage tant par la théosophie traditionnelle (et l'anthropologie de Rudolph Steiner) que par la psychologie des profondeurs de C.G. Jung\_

Sur la base de la mise à jour des données élémentaires de la nature est alors défini ce que peut être un juste et vrai commerce avec la nature, compte tenu des différents niveaux élémentaires de la nature concernée par ce commerce, autrement dit par la culture.

Et parallèlement à un développement similaire consacré au temps comme catégorie fondamentale de la socialité dans la sociologie théologique<sup>10</sup>, la cosmologie ontologique comporte une réflexion sur l'espace comme catégorie fondamentale de la nature. À l'instar de celle sur le temps, la réflexion sur l'espace, par delà les différents aspects et leurs différents niveaux, les deux di-

<sup>8</sup> Voir à ce propos *D.C.É.* III/1, p. 161 ss; voir aussi *D.C.É.* I/2, p. 58 ss, en particulier pp. 90 s.

<sup>9</sup> Voir *D.C.É.* III/1 p. 192 ss, pp. 199 ss, pp. 204 ss.

<sup>10</sup> Voir *D.C.E.* II/1.

mensions visibles et invisibles et les propriétés de l'espace, est portée par la conscience du mystère dernier du réel.

Aussi bien : « Toute cette partie de la cosmologie ontologique affirme le lien entre la nature et la transcendance, dans le sens de la dimension de transcendance inhérente à la nature et donc à l'immanence<sup>11</sup>. »

4. Après la partie I de la cosmologie théologique qui élabore sur la base de la problématique cosmologique, l'objet de la cosmologie, et montre la nécessité d'ouvrir les sciences de la nature à la théologie de la création, la partie II est consacrée à la cosmologie ontologique qui est une sorte de philosophie de la nature. Ces deux parties forment le volume I de la cosmologie théologique ; la partie III porte sur la théologie de la création à proprement parler. Référée expressément à la problématique cosmologique et à la cosmologie ontologique, qui ressortissent toutes deux de la démarche sapientiale, elle a pour fonction de rendre compte des données de la révélation spéciale, principalement celle à Israël et en Jésus le Christ, et relève donc de la démarche prophétique.

Voici le sens de la coordination entre théologie de la création et sciences de la nature : « La théologie a une responsabilité dans la maison des sciences, au nom de la démarche prophétique. Elle passe à côté de cette responsabilité si elle ne lie pas celle-ci à la démarche sapientiale. Car une cosmologie théologique ne peut pas s'élaborer en vase clos mais seulement dans le champ ouvert des sciences de la nature. Nous l'avons dit : la théologie n'est pas en dernier lieu un domaine particulier, à côté d'autres domaines particuliers, mais elle a trait à la dimension dernière, de transcendance, de tous les domaines. Elle ne peut qu'être en dialogue critique avec les sciences, avec réciprocité, puisque aussi bien la théologie est la gardienne des sciences et les sciences la gardienne de la théologie. "Suis-je le gardien de mon frère ?" répliquait Caïn à Dieu qui lui demandait : "Où est ton frère Abel ?" (*Gn* 4,9). Le refus du dialogue critique revient à un assassinat de l'autre, à son refoulement, à son ignorance ; il conduit loin de la théonomie dans l'hétéronomie et cela veut dire : dans le rapport de for-

<sup>11</sup> Voir *D.C.É.* III/1, p. 283.

ce de l'un par rapport à l'autre, dans la domination de l'un sur l'autre. Le dialogue critique est le dialogue entre la raison autonome, formelle et la raison théonome, ontologique, entre la science et la foi, dans la reconnaissance mutuelle de la spécificité de chacune et de leur unité (dialectique) dernière. Ce dialogue réciproquement critique n'est possible que sur le plan et donc dans la reconnaissance de l'esprit ou de la raison ontologique, voire de la foi. Il est de l'ordre du combat spirituel<sup>12</sup> »

À cause de cette réciprocité dans la relation entre sciences et théologie, il faut préciser ceci : Les deux démarches ne se suivent pas dans un ordre unique : la première peut conduire à la seconde, celle-ci à la première, et l'une et l'autre peuvent s'absolutiser. Il importe alors que la théologie se fasse le pourfendeur de l'idolâtrie des sciences et de la philosophie de la nature lorsqu'elles se ferment à la transcendance, et que les sciences et la philosophie de la nature soient les pourfendeurs de l'idolâtrie de la théologie lorsqu'elle nie le réel. Face aux apories de l'époque moderne et contemporaine dont il a été parlé, chacune des deux démarches peut être première. Les deux ordres, celui de la nature (le réel) et celui de la révélation, contrairement à l'opinion de saint Thomas pour qui ils se suivent, se déterminent mutuellement. Nous avons jusqu'ici surtout mis l'accent sur le fait que la théologie présuppose les sciences et la philosophie de la nature, et tel est aussi le plan de cette cosmologie qui parle de l'ontologie (partie II) avant la théologie (partie III). Ce plan a sa raison d'être, mais elle n'est pas absolue, puisque la théologie fonde de son côté la philosophie de la nature. On peut par conséquent lire ce tome aussi à rebours, étant entendu que la cosmologie ontologique (partie II) est comprise autrement selon qu'elle est abordée d'abord, avant, ou seulement ensuite, après la cosmologie proprement théologique (partie III). Ce qu'il s'agit de souligner ici, c'est que, les apories de l'époque actuelle étant dues, comme il nous est apparu, à l'oubli de Dieu (le dualisme et le fonctionnalisme tiennent fondamentalement à cela) et à l'instauration de faux absolus dont la fausseté apparaît dans leur pouvoir non d'intégration mais de désintégration, elles peuvent être interprétées comme une résistance de Dieu à l'autonomie (fonctionnalisme) des sciences de la nature (voir la parole biblique : « Dieu résiste aux orgueilleux » et comme posant par

<sup>12</sup> Voir *D.C.É.* III/1, p. 167 s.

conséquent 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 Araméens dans le pays desquels vous habitez » (*Jos* 24, en part. v. 15). « Si c'est le Seigneur qui est Dieu, allez après lui ; si c'est Baal, allez après lui » (*1 R* 18, en part. v. 21). Pour le théologien chrétien, dans la crise actuelle il y va en fin de compte de savoir quelles sont les vraies finalités, autrement dit : qui est Dieu ? La crise des fondements renvoie à la question de Dieu, et le changement de mentalité qui s'en dégage comme appel consiste dans une nouvelle ouverture au Dieu créateur et rédempteur de la révélation.

Il est devenu clair que la théologie ne supprime pas la philosophie de la nature, mais la fonde. Toute absolutisation de la démarche théologique par rapport à la démarche sapientiale serait le reniement de la première<sup>13</sup>.

La double articulation entre le premier volume de la cosmologie théologique portant sur les sciences et la philosophie de la nature, et le second volume consacré à la théologie de la création, tient d'une part au fait qu'historiquement la raison (mise en œuvre dans les parties I et II) émane de la foi (au sens de religion : la philosophie procède de la mythologie) et que, fondamentalement, elle est raison ontologique attentive à la dimension dernière du réel ; d'autre part à ce que la foi (dans le sens de la théologie de la création) concerne le réel et doit s'éprouver par la raison, au niveau donc des sciences et de la philosophie de la nature.

En conclusion, voici comment est exprimé dans la préface le sens de l'effort réalisé pour rendre compte de l'affirmation de la foi concernant le monde (cosmos et nature) : « Notre espoir est que la publication de ce premier volume de la cosmologie théologique va contribuer à vivifier de part et d'autre la conscience du nécessaire dialogue des sciences, de la philosophie et de la théologie chrétienne, d'une part en préparant ainsi la théologie à dire, dans la conscience qu'elle ne le peut qu'en dialogue, la parole propre – l'affirmation de

<sup>13</sup> Voir *D.C.É.* III/1, p. 151 s.

la foi – qui est la sienne, d'autre part en stimulant les sciences et la philosophie à dialoguer d'abord entre elles deux et puis avec la théologie, dans la conscience que les enjeux impliqués dans la cosmologie sont tels pour toute l'humanité qu'ils n'autorisent l'autosuffisance et partant la démission ni des unes ni de l'autre. »