

C

Pierre Gisel

labor of Fides
1987 (1988)

LA CRÉATION

Essai sur la liberté et la nécessité,
l'histoire et la loi,
l'homme, le mal et Dieu

2^e édition, revue et corrigée

Chapitre VI

La « solution » des Réformateurs

7

La place des Réformateurs à la fin de cette troisième partie est bien sûr fonction d'une option personnelle et théologique. J'entends en effet dans les textes de Luther et de Calvin une voix qui, somme toute, ne me paraît pas avoir pu pleinement s'épanouir; comme si, dans la polyphonie moderne, d'autres voix avaient pris le dessus, celles qui, justement, donnent à l'adjectif moderne ses qualités propres. La voix des Réformateurs compte assez peu dans ces qualités, qu'elle ait été étouffée ou travestie. Ce n'est pas à dire qu'elle fut inexistante: de grands noms et toute une série de pratiques lui ont donné écho, dans l'Eglise comme au dehors. Elle fut notamment à l'origine d'un style de rapport à la société et à l'Etat qui a marqué les pays de confession protestante majoritaire. Elle apportera des contributions propres dans les domaines du droit et de l'éthique. On ne comptera pas non plus pour rien telle voix analogue, une certaine tradition augustinienne par exemple, qui n'a cessé de traverser le siècle classique français (pensons à Pascal), ni tels traits de la pensée de Kant ou de Kierkegaard, voire des différentes formes du « christianisme social ». Mais force est bien de dire que, culturellement, c'est plutôt la voix de la technique et de la sécularisation qui a gagné. Et les chrétiens, dans ces circonstances, ont plus souvent qu'à leur tour oscillé entre le réflexe défensif ou apologétique (que ce soit du côté des orthodoxes protestants ou de l'Eglise catholique officielle, de Trente à Vatican I) et l'abandon mystique (catholique encore) ou le repli sur l'intériorité, le piétisme ou la morale personnelle (en terre protestante surtout). Or, la voix des Réformateurs me paraît beaucoup plus riche d'enseignements potentiels. Non que je veuille simplement la répéter. Elle pas plus qu'une autre. Mais il est clair que ses accents majeurs résonnent profondément en moi et qu'ils n'ont certainement pas été absents de l'orientation qu'a pu prendre — dans les parties I et II — ma lecture des textes, de l'Ancien Testament à Saint Thomas.

Luther et Calvin

Les théologies de Luther et de Calvin diffèrent. Sur des points importants. Classiquement, on marque la divergence à propos de la Loi, son usage, sa fonction, sa valeur. Elle est effectivement fondamentale. Elle apparaît liée à des divergences au niveau christologique et relatives à la doctrine du salut, à la place de l'homme et de la création. Ces divergences engendreront des traditions différentes.

223

Mais si la divergence ne doit pas être sous-estimée, elle ne doit pas non plus masquer ce qui est commun et qui justifie qu'on puisse placer Luther et Calvin à la même enseigne: celle de la Réforme et du protestantisme. Avant donc de lire les textes, dans leurs différences, soulignons l'élément commun à Luther et à Calvin, en rapport avec notre thème.

Luther et Calvin ont en commun de prêcher d'abord et avant tout la justification par la foi. Ils entendent ainsi prendre au sérieux la *radicalité* de l'Évangile (son caractère hétérogène). Leur théologie dénoncera la *pro*-pension fondamentale de l'homme à se prévaloir de ses qualités ou de ses œuvres (reprise du *avynna paulinien*) comme racine subtile d'un mensonge devant Dieu et d'une violence à l'égard de l'autre homme (l'homme se complaît dans la contemplation de ses œuvres, tel un nouveau Narcisse, et sanctionne ces œuvres par la consécration religieuse). La pierre de touche sera donc celle de l'altérité: la question de sa reconnaissance ou de son obturation. C'est pourquoi le visage crucifié de Dieu prendra une grande importance, et la catégorie du don, avec le décentrement qu'il implique, une valeur centrale; et c'est pourquoi aussi le rapport au réel sera plus direct et, en un sens, plus décisif.

Pour notre propos, deux choses doivent dès lors être soulignées. Elles sont la transcription directe d'une remise au jour de la justification par la foi seule et, à ce titre, résumant l'ensemble de la théologie des Réformateurs. Elles ont pour noms: l'*extériorité* du fondement et la restitution de l'espace du monde à la *profanité* bonne et bénie de Dieu.

Voyons d'abord l'*extériorité*; l'*extra nos*, selon la formulation luthérienne. Elle est constitutive, instituante. La mettre en relief, c'est couper avec tout schème organiciste, toute vision d'un développement plus ou moins harmonieux, totalisant, qui passe comme par degrés sur un chemin où s'intègrent les « vertus ». Où l'inhérence est devenue plus forte que la discontinuité; et les processus de nature, compris en régime aristotélicien, plus décisifs que les émergences intensives.

On a lié cette insistance mise sur l'*extra nos* à une théologie qui fait droit à l'énigme, au non-savoir, au paradoxe. Effet de l'altérité et de l'indépassable du don. Il me paraît que l'*extra nos* est aussi ce qui commande la montée à l'avant-scène du thème de la révélation, j'entends, bien sûr, la révélation comme *auto-attestation de la vérité* (cf. son expression au niveau de la Bible dans la *scriptura interpretas sui* et dans le thème de l'« illumination du Saint-Esprit ») et non comme référée à une autorité externe — quasi juxtaposée — qui la légitimerait et dont elle procéderait comme par délégation (cf. certaines déviations de la théologie catholique post-tridentine, culminant à Vatican I). Une révélation comme réalité

224

radicalement historique (sans « sur »-nature) et échappant à l'histoire parce qu'en son fait même marqué d'un hétérogène. Le lieu central désormais occupé par la révélation explique le constant mouvement des Réformateurs, récusant la « spéculation », « curieuse » et « folle », au profit de la seule considération des *œuvres* de Dieu. Or, ce double point est naturellement décisif pour une théologie de la création.

Après l'*extra nos*, la restitution de la terre à la profanité. On a pu parler de désacralisation. L'expression est trop négative (même si la sacralisation peut être portée par les forces négatives de l'idolâtrie). La pointe, positive, est plutôt celle-ci: l'espace *global* du monde doit être soumis à la seule Seigneurie de Dieu. C'est dans le même mouvement que la terre se voit restituée à la profanité et à la Seigneurie divine. Les marques de ce mouvement se repèrent à propos de la sexualité (mariage des clercs et polémique contre une certaine conception de la vie monastique)¹, de la profession « laïque » (« Beruf » où doit s'exercer la vocation, « Ruf »), de la vie civile, économique, etc. On peut encore signaler, dans le même axe, la méfiance à l'égard de toute réflexion sur le sacrement comme lieu *séparé* (voyez, de même, parallèlement, ce qui touche à la hiérarchie ministérielle et son rapport à l'Église, « peuple de Dieu ») au profit d'une vision où le sacrement pourrait être lieu exemplaire d'une prise en charge globale de la matière profane².

1. Luther

De Luther, nous lirons surtout le *Commentaire du livre de la Genèse* (1543)³, aux chapitres 1 à 3, regroupant selon trois axes les éléments du texte utiles et significatifs pour notre sujet.

2. Calvin

De Calvin, nous lirons en priorité certains passages de l'*Institution chrétienne*, complétant l'enquête de quelques notes à partir de sa prédication¹ et du *Commentaire de la Genèse*. On a dit, en introduction, que Lu-

ther et Calvin pouvaient être lus ensemble. C'est vrai à bien des égards. L'un et l'autre partent de la « justification par la foi », c'est-à-dire, comme on l'a vu, d'une redécouverte de la justice « passive » de Dieu, jouant comme extériorité-constitutive. On peut aussi parler de rupture instauratrice. Sur ce point, la Réforme protestante s'oppose, dans son ensemble, à un certain catholicisme. Et le point est essentiel. Mais l'on ne saurait pour autant négliger les différences entre Luther et Calvin. Elles tiennent d'abord à la situation historique². Luther est l'homme de la première génération : celle de la découverte et celle de la rupture de fait. Calvin est déjà l'homme de la seconde génération (en outre, pour des raisons géographiques notamment, beaucoup plus porté par l'ensemble de la « réforme humaniste »). Calvin écrit et s'engage à un moment où la Réforme doit entrer dans le temps et l'espace, entrer en « *Institution* chrétienne ». Or, ces différences historiques vont ouvrir sur des différences théologiques, et il se trouve que ces dernières sont particulièrement instructives pour ce qui touche à une théologie de la création.

a) *Création et Providence*

Parler de la création dans la théologie de Calvin, c'est souligner d'abord le point évident, massif, sans cesse récurrent dans la diversité des textes : la liaison entre création et *providence*.

Qu'est-ce à dire ? D'abord ceci : le Dieu créateur entretient un rapport présent, continu et actif, avec sa création ; à l'encontre de toutes les théodicées qui voudraient reléguer le Dieu créateur à une transcendance-frontière : premier commencement et causes finales, et/ou éternité d'un ordre de raison. Le début du chapitre XVI, livre I, de l'*Institution* est limitée à cet égard : d'entrée, Calvin refuse « de faire un Dieu créateur temporel et de petite durée, qui eust seulement pour un coup accompli son ouvrage »³ ; il précise qu'« en ceci principalement nous différons d'avec les Payens et toutes gens profanes » (*ibid.*), avant de conclure : « car si nous ne passons jusque à sa providence, par laquelle il continue à maintenir

² CHAUNU, *op. cit.*, y insiste, cf. p. 499 : « Calvin part, vingt-cinq ans plus tard, d'un monde profondément labouré par la rupture » ; cf. aussi p. 502 s., 523 ss.

³ Je citerai Calvin d'après l'édition de J. D. BENOIT, ajoutant, suite à une barre oblique, la référence à l'édition modernisée, de Labor et Fides. Ainsi donc, ici : p. 220 / p. 145.

3

tout, nous n'entendrons pas droitement que veut cest article que Dieu soit créateur »⁴.

Cette première affirmation est liée à l'accent fortement marqué sur le fait que le monde est œuvre de Dieu. Comment le comprendre ? Constata-t-on d'abord que le texte calvinien joue contre deux fronts, antithétiques. Le premier est appelé stoïcien : le rapport entre Dieu et le monde serait ici de « nécessité ». En d'autres termes : « de nature »⁵. Option peu ou prou panthéiste ou fataliste (cf. p. 232/p. 155). Dont le texte calvinien se démarque à plusieurs reprises, cf. par ex. p. 73/p. 22 la critique de ceux qui « babillent qu'il y a une inspiration secrète tenant le monde en sa vigueur », ou « le dire d'un poète payen (...), assavoir qu'il y a un esprit qui nourrit et foment le ciel et la terre »⁶. Pareille position tendrait à superposer le monde et son principe. On en revient, écrit Calvin, « à un poinct diabolique, assavoir que le monde, qui a esté créé pour spectacle de la gloire de Dieu, soit luy mesme son créateur » (*ibid.*). Sur ce front, le Réformateur affirme donc la *séparation* entre Dieu et son œuvre.

L'autre front est nommé, dans le texte, épicurien. Ici, ce n'est pas la confusion Dieu/monde qui menace, c'est la trop grande séparation. Non plus un Dieu résorbé dans les nécessités du monde, mais un Dieu renvoyé à une « oisiveté » qui abandonne le monde à la « fortune » (le hasard) : « je laisse icy à parler des Epicuriens (de laquelle peste le monde a esté tousiours rempli), lesquels en leurs resveries pensent que Dieu soit oysif et comme un fait-néant ; aussi des autres fantastiques, qui iadis ont gauzouillé que Dieu gouverne tellement par-dessus le milieu de l'air, qu'il laisse ce qui est dessous à fortune » (p. 227/p. 151).

Le monde, comme *création*, est donc œuvre de Dieu ; et sans cesse reprise. Ce concept d'œuvre ne saurait être négligé. D'abord, sa récurrence au niveau même du vocabulaire est trop forte pour ne pas être significative. Dire le monde comme œuvre, c'est le dire comme lieu d'*effectuation*, de pratique ou d'histoire ; non comme éternité donnée une fois pour toutes. C'est renvoyer ensuite à un Dieu comme volonté et liberté ; agent

⁴ P. 220 / p. 146. Cf. aussi p. 224 / p. 148 : « qu'il ne soit pas seulement en général et comme en confus le principe du mouvement des créatures (comme si quelqu'un ayant une fois fait un canal et adressé la voye d'une eau à passer dedans, la laissoit puis après couler d'elle mesme), mais qu'il gouverne mesme et conduise sans cesse tous les mouvements particuliers ».

⁵ Cf. « nous ne songeons pas une nécessité laquelle soit contenue en nature par une confection perpétuelle de toutes choses, comme faisoient les Stoïques », p. 232 / p. 155.

⁶ Cf. aussi p. 72 / p. 21 : « en magnifiant nature tant qu'il leur est possible, ils tâchent d'amortir le nom de Dieu ».

et actif. Un Dieu du décret; un Dieu législateur, juge et instaurateur. Un Dieu qui tranche. C'est, enfin, à l'autre bout, indiquer une finalité. Le monde n'est pas là sans projet, sans destination, sans répondant exigé. Chez Calvin, le monde est assurément pour l'homme.

Reprenons ces différentes notations. En profondeur, elles peuvent nous rappeler Luther. Un monde comme lieu d'effectuation, c'est un monde qui s'impose dans sa réalité présente. Dont la médiation est aussi nécessaire qu'est interdit le mouvement qui voudrait en faire l'économie pour aller voir, derrière, des raisons plus assurées que l'irruption donnée de sa contingence. Le *fait* du monde est premier⁷. On alléguera à ce propos le constant refus de la « spéculation » (parallèle à Luther), ou de la « curiosité »⁸, et le retournement du regard: l'homme n'ira pas à Dieu sinon à contempler ce qu'il fait. « Non pas (...) nous fourrer avec une curiosité trop hardie à espérer sa maiesié (...), mais de le contempler en ses œuvres par lesquelles il se rend prochain et familier à nous » (p. 77/p. 26). Se référant à Saint Augustin, Calvin écrit à propos de Dieu: « Pource que nous le pouvons comprendre, détaillons sous sa grandeur, nous avons à regarder à ses œuvres pour estre recréés de sa bonté » (p. 78/p. 26). Comme chez Luther, ce mouvement théologique va de pair avec un accent mis sur l'*utilité* ou l'*usage* de la doctrine, son *fruit*⁹.

Dieu, maintenant. Dieu libre et actif, avons-nous dit. On reviendra sur sa liberté. Soulignons d'abord son activité. La providence, chez Calvin, ne se réduit pas à la prescience. Explicitement, cf. p. 226/p. 150: « la providence de Dieu est actuelle », opposé à: « une prescience nue et de nul effect ». Dieu est Seigneur et règne, mais d'une seigneurie qui n'est pas

⁷ Cf. p. 185 / p. 112 où Calvin vitupère les curieux qui s'enquèrent de l'« avant » du monde: Calvin insiste alors sur la « mesure » (non « infinie ») de l'espace. « Demeurons donc entre ces barres, auxquelles Dieu nous a voulu enclorre, et quasi tenir nos esprits enserrez, afin qu'ils ne découlent point par une licence trop grande d'extravaguer » (cf. aussi ceux qui « pour contenter leur curiosité (...) sortent hors du monde »).

⁸ Cf. entre autres, p. 77 / p. 25 s.; p. 185 / p. 111: « il ne vous sera point utile de cognoître ce que Dieu non sans cause nous a voulu estre celé pour esprouver la sobriété de nostre foi »; cf. aussi la mention de « l'enfer pour les curieux » (de même dans la prédication, cf. STAUFFER *op. cit.* p. 179, 215) et « les spéculations aussi nuisibles que tortueuses »; p. 188 / p. 115; p. 192 / p. 119.

⁹ Cf. les mêmes passages que ceux qu'indique la note précédente, et: « un Théologien ne doit pas appliquer son estude à délecter les oreilles en issant, mais de confermer les consciences en enseignant choses vrayes, certaines et utiles » (p. 189 / 115); p. 188 / p. 114: « le saint Esprit nous enseigne tousiours ce qui nous est utile »; p. 198 / p. 124: « il ne convenoit point au saint Esprit de satisfaire à nostre curiosité, en nous récitant des histoires vaines et sans fruisct ». Même perspective dans la prédication, cf. R. STAUFFER, *op. cit.* p. 22.

4

« vaine, oisive et quasi assopie, mais tousiours veillante, pleine d'efficace et d'action » (p. 223 s./p. 148).

Enfin, la création, œuvre de Dieu, est pour l'homme. Ce trait se remarque déjà à ce que l'on pourrait appeler la « pointe homilétique » des deux éléments examinés ci-dessus: l'activité présente de Dieu assure l'homme qu'il n'est pas livré au hasard et autre mouvement naturel du monde (cf. p. 224/p. 149). « La providence de Dieu (...) s'oppose à la fortune » (p. 222/p. 147); par là, Dieu montre qu'il prend soin de son œuvre (p. 221/p. 146). La providence de Dieu est immédiatement liée à la « faveur paternelle » de Dieu¹⁰. Thème constant chez le Réformateur. Par ailleurs, que le croyant n'ait pas à jeter son regard hors du monde offert ici et maintenant, que le secret des « premières » décisions de Dieu reste scellé, tout cela joue proprement, pour l'homme, comme libération et délivrance. L'homme est autorisé — ou plutôt: établi et appelé — à regarder au monde et à y agir, en toute profanité, « pour la gloire de Dieu ».

Mais le fait d'une création traversée d'un projet et d'une finalité qui situe l'homme et le requiert est aussi affirmé de la façon la plus directe et la plus nette: « à quelle fin doit tendre la considération des œuvres de Dieu et à quel but (...) la dresser » ? interroge Calvin (p. 203/p. 129). Pourquoi Dieu a-t-il si bien rangé la création « en bon ordre » (p. 204/p. 130) ? Réponse, sans équivoque: « Dieu a ordonné toutes choses pour l'homme » (*ibid.*). C'est d'ailleurs dans cette perspective que l'homme va être présenté comme « chef d'œuvre » de la création¹¹.

b) La création et l'eschatologie encadrant et situant le lieu du salut

Préciser le rapport entre création et salut est de grande importance. D'une part, pour distinguer l'enseignement de Calvin des théodicées classiques. La médiation rédemptrice apparaîtra prégnante, incontournable, structurante. Mais d'autre part, sur cet arrière-fond indéniablement christologique, il sera nécessaire de bien distinguer fait de création et œuvre de salut. Que ces moments soient mis en rapport, et même qu'ils renvoient l'un à l'autre, n'indique pas forcément qu'il y ait symétrie, encore moins reduplication. Le fait de création présente une spécificité structurelle:

¹⁰ P. 222 / p. 147; cf. aussi p. 204 s. / p. 130 s.

¹¹ P. 206 / p. 132 et p. 70 / p. 19; *idem* dans la prédication, cf. R. STAUFFER, *op. cit.* p. 199, 237.

l'oublier au profit de la seule rédemption (ici: l'alliance, le Christ et l'Écriture), c'est fausser la compréhension du salut en son cœur même.

Cette remarque liminaire est aujourd'hui requise, aussi vrai qu'une interprétation d'origine barthienne a probablement le trop unilatéralement Calvin à travers une certaine lunette christologique. Calvin et Barth diffèrent. On l'avait peut-être méconnu il y a une génération à peine¹². Parmi les derniers travaux historiques à souligner ce point, il faut, bien sûr, citer l'ouvrage de R. Stauffer consacré à la prédication de Calvin (cf. *supra*). Or, théologiquement, cette question est grosse de toute une série d'enjeux. On les précisera peu à peu. Je me contente pour l'instant de rappeler que si j'ai entrepris d'écrire ici une « théologie de la création », c'est notamment au vu de ces enjeux. Par-delà telle ou telle différence d'accents, on sait qu'ils tournent finalement autour de la manière que l'on a d'articuler les genèses historiques et la positivité, le salut et la Loi, l'œuvre du Christ et l'extériorité du monde, le complexe croix-résurrection et la résistance du réel — sachant que le second terme de ces couples est, à chaque fois, théologiquement nécessaire et non concession externe.

De peur de passer d'un extrême à l'autre, on notera, pour commencer, l'importance de la médiation christologique. Si Dieu « a imprimé certaines marques de sa gloire en toutes ses œuvres » (p. 68 s./p. 17 s.) et donc que le « bastiment (du monde) (...) nous sert de miroir pour contempler Dieu » (« qui autrement est invisible »), Calvin souligne qu'il faut une « révélation » pour le discerner. Très concrètement, l'Écriture est ici requise: en elle se trouve « recueilli » ce qui, autrement, serait « confus et épars »¹³. L'Écriture et la Parole sont nécessaires pour *spécifier* le Dieu vrai, distinct des idoles. Et seule cette connaissance du vrai Dieu est « à salut » (p. 86/p. 32).

La polémique contre les idoles doit être soulignée. Elle indique bien qu'il n'est pas question « d'adorer quelque Dieu », mais de savoir « quel est le vrai Dieu »¹⁴. Il est en effet décisif de « discerner le vrai Dieu créateur d'avec toute la troupe des ydoles que le monde s'est forgé »¹⁵. Or, cette Parole est celle qui est faite chair en Jésus-Christ — Parole du Dieu

rédeмпteur donc —, et il est nécessaire de la (re)connaître pour confesser le Dieu créateur¹⁶. D'ailleurs, lorsqu'on dit que « Dieu règne » — affirmation fondamentale chez Calvin —, il ne faut « pas seulement » entendre l'empire que Dieu exerce sur « le cours de nature, mais la doctrine qui est pour établir sa principauté *spéciale*, à ce qu'on s'assuétisse à luy » (p. 90/p. 35). Enfin, si « prendre plaisir aux œuvres de Dieu qui se présentent devant nos yeux en ce beau et excellent théâtre du monde » est bien « la première instruction de notre foy », elle l'est « selon l'ordre de nature » et, comme telle, n'est « point la principale » (p. 202/p. 128).

Calvin confesse par ailleurs, avec toute la tradition, que l'univers a été créé en Jésus-Christ, « de telle sorte, reprend R. Stauffer commentant la prédication, qu'avant son incarnation et sa passion, celui-ci exerçait déjà un ministère de réconciliation » (*op. cit.* p. 180). L'affirmation est tout aussi nette dans le *Commentaire* (cf. p. 20) et dans l'*Institution*¹⁷.

Calvin ne renvoie donc pas sans autre à la création. A la création nue si l'on ose dire. On a déjà évoqué la fonction décisive de l'Écriture. Il faut y revenir et souligner le propos. Calvin s'exprime ici quasi en juriste. L'Écriture est la Loi, proclamée et publique. Elle est une « charte ». Comme telle, elle institue un temps et un espace¹⁸. Mais, par là même, l'Écriture est aussi ce qui coupe « l'éternité des temps et l'infinité de la gloire de Dieu »¹⁹. Elle est, proprement, institution, et institution particulière et positive. Je crois que ce mouvement est, chez Calvin, fondamental.

Les alinéas précédents soulignent à l'envi que la théologie de la création, chez Calvin, n'est pas structurée comme les théodécées rationalistes. Mais les pages qu'on a citées indiquent aussi, déjà, que la théologie calvinienne n'opère pas un repli du côté de la seule rédemption. Tout au long, c'est le monde global qui est en jeu. Ce n'est d'ailleurs pas pour rien qu'on parle de Loi et d'institution. La grâce rédemptrice agit telle une révélation au cœur du monde, mais c'est proprement une révélation *du* monde — du monde comme création: pris dans une structure d'alliance. Pour ce faire, elle renvoie au Dieu créateur, hors monde, et à ce monde même, théâtre de sa gloire, lieu et temps nécessaires à sa reconnaissance croyante.

On soulignera d'abord cette expression typique de Calvin: le monde

¹² Cf. R. STAUFFER, *op. cit.* p. 177 (et Index: K. Barth) et *Interprètes de la Bible*, p. 225 ss.
¹³ P. 87 / p. 32. Calvin parle aussi, dans le même sens, d'ouvrages qui, pour nous, restent « muets » hors l'Écriture et la Parole, cf. *ibid.* et *Commentaire* p. 20.

¹⁴ P. 87 / p. 32. Je souligne le *quel*: il revient souvent dans ces pages.

¹⁵ P. 87/p. 33. Sur cette production des idoles, cf. aussi p. 81 / p. 28: « une troupe infinie de dieux est sortie du cerveau des hommes », cf. aussi tout le § 12. Pour la prédication, *idem*, cf. R. STAUFFER, *Dieu, la création et la providence*, p. 38 n. 53.

¹⁶ La lecture des deux premiers paragraphes du chapitre VI en emporte notamment la conviction.

¹⁷ Le Seigneur Jésus est à l'œuvre, avec le Père, « dès le commencement », p. 228 / p. 151.

¹⁸ Cf. par ex. *Institution* I, chap. VI, § 2, 3.

¹⁹ *Commentaire*, p. 20.

comme théâtre de la gloire de Dieu. Voyez le *Commentaire*, p. 20: « nous sommes mis en ce théâtre pour y contempler la gloire de Dieu »²⁰. De même, dans sa prédication: « il nous a mis ici comme en un théâtre, à fin que nous contemptions sa gloire en toutes ses créatures »²¹. Cette double indication — le monde comme théâtre/la gloire de Dieu — indique que l'homme est, au cœur de la création, inséré dans un champ dont l'ampleur et la portée le dépassent. Fait fondamental aux yeux de Calvin. Je parlais volontiers ici d'un *décentrement* originnaire de toute perspective anthropologique. Ce décentrement est commandé par une théologie de la création et une recapitulation finale de toutes choses.

L'homme ne saurait « enclorre » la puissance de Dieu²², ni la contrôler dit Stauffer dans son commentaire (p. 219). C'est là un *leitmotiv*²³. Il ressortit à une théologie qui ne cesse de renvoyer au premier article: Dieu « Créateur et souverain gouverneur » comme l'annonce le sous-titre du livre I de l'*Institution* (éd. de 1560). Or, s'il paraît erroné d'opposer ce trait à la nécessité théologique d'une stricte médiation rédemptrice — on a vu ci-dessus que cette médiation est décisive dans le texte de Calvin —, il est tout aussi clair que l'importance du renvoi au premier article situe et limite la christologie²⁴, empêche en tous cas de l'hypostasier en une radicale auto-suffisance²⁵. L'Écriture — fait d'histoire et d'institution, et même Loi — renvoie au Dieu créateur²⁶; l'ordre humain-structuré christologiquement renvoie à la différence que marque le Règne eschatologique du Père (I *Cor* 15, 24).

Avant de reprendre et de développer quelques points relatifs à ce décentrement, précisons que l'acte créateur et recteur (providence actuelle) de Dieu s'enracine dans sa Justice. Chez Calvin, cette indication signifie un primat accordé au *décret* (juridique et instituant) sur toute nécessité de nature. C'est d'ailleurs — non sans rigueur — le fait du décret qui, à jamais, déroberait à l'homme la possibilité de connaître la « raison » des

choses en la création²⁷. Dans ce sens, une théologie du décret illustre et confirme que l'homme est, en ces matières, radicalement dépassé.

Si la providence et la création de Dieu ressortissent ainsi à son décret, la « nécessité » de ce qui nous advient n'est pas le dernier mot. Ou, en d'autres termes: ce qui nous arrive peut être reçu comme don et interpellation, donc sur fond de double liberté. Voyez le retournement quant au sens même du mot de nécessité: « il est tellement nécessaire que ce que Dieu a ordonné advienne, que *touste fois ce qui se fait n'est pas nécessaire précisément*, ny de sa nature » (p. 235/p. 158). En d'autres termes, on passe d'une « nécessité simple ou absolue » (celle des « stoïciens », si proches, semble-t-il, et en même temps sans cesse récusés) à une nécessité de contingence²⁸. Ou de fait; de fait établi²⁹. Qu'on peut et doit entendre, encore une fois, en analogie avec le fait juridique (alliance et Écriture).

Théologiquement, on est conduit à dire que le thème de la création renvoie à celui — peut-être plus originnaire — de la *prédestination*. On avait parlé de décret et de Justice. Commentant la prédication, Stauffer écrit: « la Providence est une manifestation de la Justice de Dieu » (p. 272). Non accessible à la vue. Ressortissant donc à un eschatologique et à un protologique *séparés* du monde en sa nature, et à ce titre interpellateurs au cœur du monde: visant à s'associer l'homme³⁰.

Le décret de prédestination préserve un Dieu qui ne soit pas débiteur des hommes. Il a pour portée principale de rompre tout cercle de réciprocité entre l'homme et Dieu au profit d'une première affirmation de gratuité et de liberté. D'excès. Un Dieu qui échappe à tous les enfermements et les débloque. Un Dieu soustrait au jeu de la vie et de la mort, à sa ronde de masques et d'échanges, à sa réversibilité. A sa violence larvée. Le décret de prédestination coupe délibérément avec toute perspective qui voudrait que l'élection de Dieu soit soumise à quelque raison, supérieure et éternelle. En ce sens, la prédestination est rupture: elle ne sanctionne pas. Elle marque à la fois que la différence est première (que Dieu est singulier,

²⁰ D'ailleurs « non seulement, notons-le, comme témoins mais aussi afin que nous jouissions de toutes les richesses qui y sont déployées ».

²¹ Cf. R. STAUFFER, *op. cit.* p. 213.

²² Cf. *ibid.* p. 218.

²³ Voyez aussi le départ de la « préface » au *Commentaire de la Genèse*.

²⁴ D'où son intégration dans l'alliance (elle-même attestée par une Écriture).

²⁵ Attentif à ce complexe de questions théologiques, STAUFFER écrit, *op. cit.* p. 303: « la prédication (...) ne se réduit pas à la seule méditation de la christologie ».

²⁶ *Institution*, p. 88/p. 34: « outre la doctrine de foy et de pénitence, laquelle nous propose Iesus Christ pour médiateur, l'Écriture a ce regard de magnifier le vray Dieu et unique, qui a créé le monde et le gouverner ».

²⁷ Cf. « combien que toutes choses soyent conduites par le conseil de Dieu, toutefois (...) elles nous sont fortuites », *ibid.* p. 234 / p. 156; « parce que des choses qui adviennent, l'ordre, la raison, la fin et nécessité est le plus souvent caché au conseil de Dieu et ne peut estre comprise par l'opinion humaine, (elles) nous sont quasi fortuites: car elles ne monstrent point autre apparence, quand on les considèrent en leur nature », *ibid.*

²⁸ Qui « restreint » la première, *ibid.*

²⁹ Cette « nécessité » (de fait) est soumise à un « commandement », autre maître-mot de Calvin.

³⁰ Cette double conséquence (le registre eschatologique et le renvoi à l'action bumaine) est également indiquée par STAUFFER, *op. cit.* p. 273 (dans la citation, c'est moi qui souligne).

qu'il prend parti) et à la fois ouvre l'entier du monde à l'investissement humain.

Comme telle, la prédestination ressortit à un geste *actif* ou *instaurateur*: celui de l'alliance. Dans le texte de Calvin s'inscrit dès lors une *asymétrie*. L'élection sauve; au gré d'une irruption décroïtre. Les damnés le sont parce que Dieu les abandonne à eux-mêmes: être et réprouver ne se tiennent pas sur la même ligne, mais sont comme décrochés. Au reste, en toute hypothèse, le décret de prédestination souligne trois choses: il indique que, pour l'homme, au départ demeure le secret, l'énigme (ainsi: nous ne savons jamais *qui* est prédestiné); il ouvre une exhortation à *persévérer* dans l'épreuve *présente*, hors tout souci touchant le commencement et la fin qui, du fait de la prédestination justement, sont à jamais soustraits au savoir et au pouvoir (ils sont à jamais en l'infinie et radicale antécédence de Dieu); il renvoie enfin à un monde qui ignore toute partition entre sacré et profane, divin et humain (la prédestination et l'élection ne recouvrent jamais l'appartenance à l'Eglise ou l'adhésion à un *Credo*). La décision instituante de Dieu échappe radicalement aux coordonnées mondaines; le monde peut dès lors être entièrement investi de l'activité attestatrice et productrice de l'homme.

c) *Un homme décentré et donc inséré en légalité*

La théologie de Calvin est foncièrement une théologie de l'*asymétrie*. En ce sens, elle me paraît bien mettre en forme, systématiquement, l'intuition fondamentale de Luther sur la « justice passive ».

Le thème théologique de la création est par excellence l'occasion d'indiquer cette asymétrie. Par le double renvoi qui l'anime: à l'extériorité instituante de Dieu (créateur, recteur et établissant par décret), au monde comme théâtre ou scène de sa gloire.

Cette asymétrie doit faire éclater toute propension à autonomiser le moment du salut ou de la christologie. Sur ce point, la théologie calvinienne marque de nettes inflexions par rapport à celle de Luther. On les repère au niveau des doctrines de l'*eschaton* (les fins dernières), du Dieu trinitaire et salutaire, comme, bien sûr, du rapport de ce salut au créé.

L'*eschatologie* tout d'abord. Elle signale chez Calvin plus qu'en d'autres théologies (modernes surtout) l'irrésorbable d'un décrochement ³¹.

³¹ Décrochement qui a ses effets au cœur de la manière de comprendre le salut.

C'est ainsi que se trouvent distingués règne du Fils et règne du Père, ce Père auquel, finalement, le Christ remettra toute chose. Chez Calvin, le Christ renvoie toujours, rigoureusement, au Créateur. Point de grande importation dogmatique; auquel je m'efforcerai de rendre écho dans ma dernière partie. On peut le formuler ainsi: devant la croix se joue certes mon destin (je suis révélé et justifié); mais ce destin se joue de telle manière que s'inscrit une subtile inadéquation entre l'homme que je suis *là*, réellement, devant la croix, et ce que je suis « devant Dieu », eschatologiquement et protologiquement. En d'autres termes: mon présent devant la croix (présent d'homme pécheur et pardonné) n'épuise pas la vérité de mon être-homme, et ce, en raison même de ce qui m'y est donné. A ne pas voir l'ensemble de ce qui se joue, on risque toujours une fixation obsessionnelle sur le seul présent — hypostasié — de la croix et du pardon: le rapport à la Loi ³² (rapport qui est alors de mort ou de vie de par la pure *déclaration* de Dieu) déciderait seul, ici et maintenant, de mon être. La loi serait comme autonomisée, descellée de toute instauration créatrice. Or, une théologie comme celle de Calvin conduit plutôt à dire que si la Loi scande à titre nécessaire et décisif la dramatique de l'être et de la vie, elle est aussi située et dépassée par cette dramatique même, originairement et eschatologiquement si l'on veut, mais d'une origine et d'une fin inscrites dans la texture de la création, d'où la création comme alliance.

L'*eschatologie* calvinienne est dès lors radicalement en excès. Asymétrie. La raison en tient à l'économie générale de la pensée. On en trouve un écho, qui servira ici d'illustration, dans le motif de la « double justice ». Voyez Stauffer qui, sur ce point, commente ainsi Calvin: « même si un homme accomplissait toute la Loi — ce qui lui paraît impossible — il n'aurait satisfait qu'à la justice ordinaire et resterait redevable de la justice secrète de Dieu » (p. 119). Cette justice, « plus parfaite que celle de la Loi », est décrochée de la problématique du salut. J'en veux pour preuve ce que Calvin dit des anges, irréprochables devant la « justice ordinaire ». « Les anges, selon cette justice-là, sont acceptez de Dieu (...). Il n'y a nulle tâche en eux (...), tous leurs désirs ne s'adonnent qu'à ce but que Dieu soit servi et honoré (...). Ainsi, selon la justice de la Loi, Dieu les accepte (...). *Mais il y a une justice plus haute en Dieu, laquelle surmonte toute création*, qu'il n'y a anges qui y puissent satisfaire » (p. 192). Point capital. Admis dans l'intimité de Dieu, n'ayant point désobéi, fidèles à leur vocation originelle, les anges ont néanmoins « besoin d'être recueillis par nostre

³² Son obligation et son accusation insoutenable ou sa complète levée!

Seigneur Jésus-Christ »³³. Comme toute créature; fût-elle donc, comme ici, radicalement bonne.

La doctrine trinitaire atteste de la même perspective de fond. On sait que Calvin n'admet pas la « communication des idiomes » chère à Luther³⁴, c'est-à-dire: l'échange, sur la croix, des propriétés humaines et divines elles-mêmes, la réversibilité radicale du Père et du Fils, la double attribution de propriétés de nature divine à la nature humaine et des propriétés de la nature humaine à la nature divine³⁵. Calvin — comme Saint Thomas — ne connaît de « communication » que *in concreto*, dans la figure située et particulière de Jésus-Christ.

Une théologie fidèle à Calvin ne pourra jamais dire en un sens simple et univoque qui est le Père, le Fils ou l'homme. Leur identité demeure en effet fonction d'un discours théologique global qui en assure seul la limite et la pertinence. Une structure trinitaire est ainsi requise pour assurer l'irréversibilité des énoncés christologiques (et/ou sotériologiques) et leur maintenir leur caractère narratif et unique. Qu'on pense à l'affirmation: Dieu est mort sur la croix. Hors l'irréductible précedence du cadre trinitaire et la narration historique du procès de Jésus, une telle formule n'aura aucun sens qu'on puisse vivre et penser (en institution réglée). Détachée de ce double contexte, elle ne peut que conduire à Feuerbach³⁶.

Historiquement, la tradition issue de Calvin s'est démarquée du modèle trinitaire et christologique luthérien par ce qu'on a appelé l'« *extracalvinisticum* »: le Verbe est à la fois présent dans l'humanité de Jésus et en-dehors de lui (le *logos extra carnem*). On retrouve la même problématique divergente à propos de la compréhension des sacrements (qui marqua, historiquement, l'un des moments de cristallisation du débat): Christ est offert dans le pain, disent les calvinistes, et en même

³³ *Ibid.*, p. 191.

³⁴ Pour une vue rapide du problème, M. LIENHARD, *Luther, témoin de Jésus-Christ*, p. 345-359.

³⁵ L'immutabilité et le pouvoir de créer seront réservés. Mais la veine luthérienne permet de parler (de manière plus paradoxale que dialectique) d'une souffrance de Dieu, d'un Dieu crucifié, et de dire que l'homme Jésus a créé le monde. Luther s'enchantait de formules disant par exemple: que « cet homme a créé les étoiles; que Dieu gémit dans le berceau; que l'homme est créateur et gouverneur des anges; que celui qui a créé toutes choses (...) a été les seins de sa mère et qu'il est couché dans la crèche » (cit. et comm. *op. cit.*, p. 369).

³⁶ Cf. *supra*, chap. 5, pt. 4. L'affirmation est desservie de son contexte d'énonciation et d'histoire réelles (son contexte de discours, dirait P. Ricoeur), et la valeur du verbe être s'en trouve profondément affectée.

8

temps, Dieu reste Créateur, *externe*. Il s'agira donc toujours, théologiquement, de penser une relation dynamique, opératoire, et le caractère non interchangeable (signe d'antécédence inépuisée) des termes en présence.

Enfin, le salut n'est pas séparé d'un corps à corps avec le réel et ce qui peut s'y montrer de vérité. Il s'insère dans un projet de création, assumé en alliance et dit christologiquement. C'est pourquoi, articulée à ce projet de création et à une christologie située, la Loi est de pertinence théologique dans ce qu'elle peut indiquer positivement. C'est là le fameux *tertius usus legis* (la Loi ne se réduit pas soit à l'ordre politique, séculier, soit à cet usage spirituel qui consiste à me convaincre de péché, renvoi indirect à la seule grâce de Dieu issue de la croix).

Concluons. La théologie de la création occupe le cœur de la théologie de Calvin. Elle opère un décentrement originare de l'homme et l'insère du coup dans le temps et l'institution nécessaire. Perspective qu'on peut dire *éthique*, non au sens où tel ou tel acte serait sanctionné comme tel, mais en ce que la vérité de l'homme et de la création se joue foncièrement au cœur du réel. D'où le thème d'œuvre. D'où, aussi, le caractère obligé de la figure tout à la fois particulière et positive de Dieu. En témoignage, chez Calvin, la pertinence durable de l'Ancien Testament comme la valeur de la Loi, le thème structurant de l'alliance, le fait Écriture, tous lieux de divergences avec le luthéranisme³⁷.

La théologie de Calvin est bien, si l'on veut, une théologie de la liberté, et même d'une liberté exercée au cœur de la profanité. Mais ce n'est pas une liberté livrée à elle-même, sans autres recours concrets que ceux qu'offre la raison « naturelle ». Parce qu'elle vit et naît d'une origine dissymétrique, c'est une liberté instruite, nourrie, fécondée. Elle est greffée sur un projet qui a pris corps avant sa naissance et qui la convertit à la création de Dieu; un projet qui lui donne du même coup de s'épanouir, incognito mais réellement, dans ces *œuvres* qui font pièces aux phantasmes des possibles nés de la seule liberté, pour chanter, de leur cœur même, la gloire de Dieu.

³⁷ Sur ces différents points, dans le contexte d'un débat entre positions de type luthérien et positions d'héritage calviniste, cf. ma contribution in *Loi et Évangile*: « La loi, la christologie et le monde. Perspective à partir de Calvin et Luther ».

Conclure ? Les chapitres VII à IX étaient déjà conclusifs; au reste, si, dans les premiers chapitres, l'interrogation du passé s'est voulue sans complaisance, elle était elle-même, déjà, lourde de thèses — et donc de conclusions potentielles — fécondées au gré de cette redécouverte progressive de notre antécédence. A défaut d'une impossible récapitulation, je proposerai néanmoins une note finale. Elle sera centrée sur les tentations qui sourdent de notre situation la plus contemporaine, cette situation même qui provoque aujourd'hui, sous nos yeux, un regain d'intérêt pour la création ou la nature soudain chargées de nouvelles promesses.

Car il y a tentations; et elles sont, conjoncturellement, les nôtres. Désir d'une expérience différente du monde, qui sache mieux vivre le temps et l'espace, qui entende palpiter les corps et leurs rumeurs secrètes; ou leur potentiel caché. Or, indéniablement, ce désir, légitime, est aussi le lieu, aujourd'hui, où viennent s'alimenter de nouveaux comportements et de nouveaux discours proprement *religieux*. Que ce soit dans l'art de se nourrir ou de se vêtir⁴; que ce soit, surtout, dans son rapport au fait social ou sa relation aux différents savoirs (en perte d'autorité) comme à

⁴ Voyez, à titre d'exemple, le discours tenu autour de la nourriture dite macrobiotique.

29
tout autre discours « extérieurs ». Plusieurs dénoncent ici la naissance de nouvelles gnoses⁵ qui offriraient une patrie apaisante où pourrait s'opérer le remembrement d'une identité disloquée. Non sans raison. Or, la gnose est certainement l'un des versants que longe toute réflexion sur les chemins de la création; un des versants qui la menace. Que veut la gnose ? — conjurer en quelque sorte la foncière *étrangeté* du monde; et proposer une habitation secrète, où le sujet humain puisse venir se retrouver comme en un sein maternel. Hors d'une confrontation et d'un dialogue menés de plain pied avec le monde *public*. Hors cet espace différencié offert aux yeux de tous et que les dieux n'habitent pas immédiatement; qu'on ne saurait donc résorber en un discours unique.

Ainsi comprise, la menace de gnose est assurément l'une de nos plus grandes tentations: elle n'est rien d'autre que l'envers d'une société sur laquelle le sujet humain, individuel, a de moins en moins prise. Une société qui étend partout ses tentacules, homogénéisant son tissu idéologique par un discours subtilement séducteur. Une société qui, par tant de côtés, « fonctionne » bien; ses réalisations matérielles sont indéniables: elle a vraiment pris au sérieux sa tâche d'aménager la création et d'imposer des limites au chaos d'une nature laissée à elle-même. Mais ce « fonctionnement » est aussi le revers d'un *black out* sans pareil mis sur la question du sens et des systèmes symboliques qui tiennent et lient cette société (elle prétend, dans son discours « officiel » ou « reçu », ne pas résoudre cette question, dès lors reléguée au domaine privé et facultatif, sans intérêt pour ses nouveaux maîtres, efficacement voire technocrates)⁶. Monde de la technique, c'est-à-dire, rigoureusement, d'une *nature* phantasmée et artificielle, où la question de la création — passée, présente et future — est forclos⁷. Monde né d'une foncière neutralisation.

⁵ Par exemple, B.-H. LEVY, *op. cit.* ou B. BARRET-KRIEGER, *op. cit.* p. 206, 224.

⁶ Voyez, en politique, le chemin qui, de la faillite ou de la mort des dieux (et du Prince), conduit un humanisme optimiste à ériger la « volonté générale » en seule source et limite de légitimité et de vérité (cf. ROUSSEAU dans le *Contrat social*), abandonnant le corps social au seul quantitatif (la majorité du vote... ou des sondages), sans ressources pour résister au délire collectif ou à la dérive idéologique.

⁷ Une théologie de la création représente aujourd'hui, à partir d'une même conjoncture, l'antithèse de la réponse heideggerienne: elle sait la primauté du Don, de la Différence (Différance ?), de la Surabondance, mais elle n'entend pas en rester à célébrer le *jaif* du Don aussi vrai qu'elle en redoute l'anonymat: le « Quadruparté » où le Ciel et la Terre, les humains et les dieux s'arc-boutent et se tiennent (se confirment en leur identité). Heidegger est à double titre le témoin privilégié de notre époque: il sait l'Oubli dont elle vit, mais il *doit* opposer sans retour possible le « pas en arrière » hors de tout lieu et de tout temps à toute « effectivité », instauratrice et concrète, cf. « la constitution onto-théologique de la métaphysique ».

La question ouverte ici est sérieuse. Renouer avec le thème chrétien de la création, c'est recuser et l'abandon à une nature séductrice (or, la pseudo-nature des technocrates est séductrice !) et toute position de refuge. C'est vouloir, pour l'homme, une vie qui soit en rapport et en prise sur le monde global, *public*. Un monde *autre* que le sujet et *ainsi* justement fécond. Un monde où Dieu demeure inconnu parce qu'il est le Dieu de tous (et non de quelque sphère propre), Dieu invisible parce que Dieu d'une création visible (et visiblement non divine). Inutile de beaucoup souligner qu'il n'y a pas que les discours explicitement religieux qui se font prendre ici au piège.

La question soulevée est sérieuse, mais elle est, au fait et au prendre, difficile. Aujourd'hui tout particulièrement. Dans la mesure même où l'emprise du tissu social se fait envahissante — emprise indirecte mais réelle —, il semble que le seul discours protestataire possible (outre l'abandon aux nouvelles religiosités, privées ou politiques) soit celui de l'*altérité*. De l'éclatement. Discours anti-totalitaire. Qui en appelle à l'inassimilable. Ou à la résistance *. Méditer le mystère *biblique* de la création conduit assurément à partager beaucoup de cette protestation. A la partager même très radicalement. Seule l'altérité reconnue délivre de l'idolâtrie (où le sujet se perd dans l'infini du miroir); et si l'idolâtrie a toujours été la tentation spécifique des Eglises — parce qu'elle est celle de l'homme — elle est aujourd'hui *sociale*. C'est en vérité l'altérité seule qui donne le monde; et le monde sera aussi figure d'altérité. Solidarité d'un double mouvement, qui fait sortir l'homme de lui-même, pour *être*. A relire ces vieux textes qui condensent une part de l'histoire de l'Occident, nous avons appris que le détour par la création est réellement décisif quant à l'existence de l'homme: c'est là — et au gré même de ce détour — que se décident sa vie et sa mort, sa vérité et son mensonge.

Mais si l'altérité est ainsi érigée en pierre de touche, elle est aussi, lorsqu'elle est correctement et réellement éprouvée, ce qui *donne* le monde; en toute réalité. Assurément lieu de jugement, elle est aussi lieu de bénédiction. Or, tout se passe aujourd'hui comme si le discours de l'altérité devait s'enfermer dans une étrange radicalité. Comme si le refus de l'unité ou du même ne pouvait conduire qu'à se perdre dans le multiple, la dissémination, la dérive. On chante volontiers, ces temps, les bienfaits

* Thème-clé des « nouveaux philosophes » français.

de l'altérité; on est pauvre lorsqu'il s'agit d'organiser sa vie en propositions sensées ou en rapports effectifs. Revers du refus d'un monde éprouvé comme totalité subtilement dominatrice ou revanche d'héritages historiques lourds à porter ? Monde aliénant dit-on. L'appel de l'autre semble ouvrir plus volontiers le règne du soupçon et la glorification de l'utopie que la reconnaissance de figures passées et présentes ⁹.

C'est face à une telle interrogation que j'ai tenté, dans ce texte, de dire et de montrer que le recours à l'altérité peut et doit ouvrir sur une positivité (*parce qu'il en vient*) ¹⁰. Tenté de dire et de montrer que l'altérité est adresse et parole en son opacité et en son étrangeté mêmes. Qu'elle accuse et *propose*. Leçon trop difficile ? Impossible à réaliser ? N'y aurait-il plus place que pour le conformisme social (en extériorité) et le refuge individuel (en intériorité) ou pour la protestation et le cri ? La question est assurément sociale. Aussi vrai que nos sociétés ne semblent pas seulement mettre à l'écart le discours spécifique des Eglises mais, peut-être, la question même dont leurs discours particuliers témoignaient, la question du sens, de l'identité, de la référence éprouvée. La question du croire. En langage sociologique: la question de la légitimité des systèmes symboliques, et ce, très radicalement: la question de leur existence même, tout à la fois nécessaire et fait de dialogue et d'adhésion possible ¹¹. Je crains que si ce débat ne peut être concrètement réouvert, l'humanité ne soit définitivement livrée à l'*idéologique*. Sans recours. Une nouvelle *nature* assurément, phantasmée et artificielle on l'a dit; mais nature quand même dans l'exacte mesure où elle serait dépourvue de *médiations réellement humaines et culturelles*. Un monde auquel plus personne ne croira — mais dans lequel il faudra bien vivre — et par cela même une nature muette, livrée à l'arbitraire de ses seules lois de fonctionnement et de préservation; non, justement, une *création*, parole adressée et vocation

à la responsabilité: responsabilité située, finie, mais hors laquelle le procès et l'assomption de la vérité — celle de l'homme, de Dieu et du monde — sont définitivement sans lieu.