

Gérard SIEGWALT

DOGMATIQUE POUR LA CATHOLICITÉ ÉVANGÉLIQUE

Système mystagogique de la foi chrétienne

III L'AFFIRMATION DE LA FOI

2. Cosmologie théologique : Théologie de la création

LES ÉDITIONS DU CERF
ÉDITIONS LABOR ET FIDES

TABLE DES MATIÈRES

Préface	9
Introduction	11
a) Raison ontologique et foi théologique	11
b) Le fondement de la foi théologique : la révélation	14
c) L'affirmation de la création comme affirmation de la foi	17
d) Le lieu ecclésial de l'affirmation de la foi	18
e) Plan de la partie III	20

III. LA NATURE DANS LA LUMIÈRE DE LA FOI (THÉOLOGIE DE LA CRÉATION)

A. LA NOTION DE CRÉATION	21
1. L'irruption de la création dans la nature	21
<i>La théodicée, 26 - Le miracle, 33 - La prière, 43</i>	
2. La triple qualité ontique de la création	48
a) <i>Contingence</i>	49
<i>Finitude, 49 - Possibilité, 52 - Gratuité, 56</i>	
b) <i>Détermination</i>	59
c) <i>Ambiguïté</i>	60
3. L'attestation biblique de la création	62
a) <i>Le langage de l'attestation</i>	62
(1) L'INTRICATION DE LA DÉMARCHE SA- PIENTIALE ET DE LA DÉMARCHE PRO- PHÉTIQUE DANS LE TÉMOIGNAGE BI- BLIQUE CONCERNANT LA CRÉATION	63
* <i>Les données de l'Ancien Testament</i>	63
Données générales concernant l'ordre, 63, le genre, 65 et le sens des données cosmologi- ques, 73, et l'intrication des notions de créa- tion et de rédemption, 75	

<i>Les thèmes théologiques</i>	76
- La majesté de la toute-puissance du Dieu créateur	77
- La bonté du Dieu créateur	89
- La direction (seigneurie) sur le monde du Dieu créateur	94
<i>Genèse 1-11</i>	96
<i>Données générales, 96 et particulières, 103</i>	107
<i>L'œuvre des sept jours</i>	107
<i>Le sabbat</i>	119
<i>La semaine</i>	
Le fondement de la démarche sapientiale de Gn 1, 119 - Le mystère du temps, 128 - La spatio-temporalité, 140 - La semaine des sept jours fondée dans la création elle-même, 153	
<i>L'agir créateur de Dieu</i>	156
<i>La naissance de l'être humain à la création</i>	171
<i>La vision nouvelle du réel</i>	173
Appendice : Données cosmologiques de Gn 2-3	178
Conclusion	180
* <i>Les données du Nouveau Testament</i>	181
<i>Unité et diversité des données</i>	181
Point de départ pris dans l'Ancien Testament, 181 - Présence de la démarche sapientiale dans le Nouveau Testament, 183 - Prévalence de la démarche prophétique orientée eschatologiquement, 190 - Affirmation prophétique de la rédemption liée à la création, 195 - Récapitulation christologique de la théologie de la création, 199	
<i>Les thèmes théologiques</i>	216
(2) LES FORMES DU LANGAGE THÉOLOGIQUE	
QUE	217
b) <i>Le fondement trinitaire de la création</i>	220

B. LA CRÉATION INVISIBLE (DÉMONOLOGIE ET ANGÉOLOGIE)	227
1. Pourquoi parler d'abord de la création invisible ?	227
<i>Raisons positives, 227 - Raisons négatives, 230</i>	
2. La création invisible	234
a) <i>La réalité du ciel créé</i>	234
Le ciel de Dieu, 234 - Le ciel des cieux créés, 238 - Les cieux invisibles créés et le ciel et la terre visibles, 243 - La réalité du ciel invisible, 244	
b) <i>L'ambivalence du ciel créé</i>	246
Monothéisme et polythéisme, 246 - Immanence et transcendance (relative), 247 - L'arrière-plan invisible et réel des choses : saint Paul à propos des rudiments, puissances, anges, 248 - Le sens des affirmations bibliques concernant le ciel créé et son ambivalence, 255 (A. propos de démythologisation, R. Bultmann, 256 - A. propos de transmythologisation, O. Dilschneider, 259) - Puissances structurelles et anges personnels, 265 - Le modèle biblique de la récapitulation en Christ du ciel créé : le combat de Michaël contre le dragon, 265 - Conclusion, reprise systématique, et problématique, 281	
c) <i>La réalité démoniaque</i>	285
La réalité du mal, 285 - La relativité de la réalité du mal dans la lumière de la foi, 288 - La réalité du mal comme réalité démoniaque, 295 - La réalité démoniaque et les démons, 303	
d) <i>La réalité angélique</i>	305
Lien avec la réalité démoniaque : le triomphe (contingent) du bien (de la vie, du beau et du bon, du vrai), 305 - La « nature » de la réalité angélique, 309 - L'angéologie de Denys l'Aréopagite, 319 - Les trois ordres (ou pôles) angéliques, 333 : théologique, 333 ; cosmologique, 343 ; anthropologique, 352	
<i>Conclusion</i>	353

C. LA CRÉATION VISIBLE EN TANT QUE PORTÉE PAR LA CRÉATION INVISIBLE.....	354
1. L'actualité de la création (sotériologie): la création continue ou la conservation.....	356
a) Point de départ : la création actuelle.....	356
b) Implications théologiques et cosmologiques de ce point de départ.....	360
c) La création actuelle comme conservation.....	365
Conservation et providence, 366 - Données expérimentelles de la conservation, 369 - Données théologiques de la conservation (les qualités, ou attributs, de Dieu), 375	
α) La présence de Dieu à sa création.....	376
Toute-puissance de Dieu : éternité - omniprésence - omniscience.....	378
Bonté de Dieu : grâce universelle et grâce salvifique.....	384
Seigneurie de Dieu : sainteté - amour - justice.....	388
β) La constance de Dieu : mémeté (ipséité) et devenir - fidélité - sagesse.....	395
Conclusion : Le temps-espace actuel comme temps-espace de Dieu.....	400
2. L'origine de la création actuelle (protologie) : la creatio ex nihilo.....	401
a) La question de l'origine.....	401
b) Le mystère de l'origine.....	404
c) L'origine comme creatio ex nihilo.....	409
Conclusion.....	411
3. La finalité de la création actuelle (téléologie) : la providence.....	412
a) Lien entre protologie, sotériologie et téléologie..	412
b) La question de la fin.....	415
L'inévitabilité de la question de la fin, 415 - La mise en question de la providence par le problème de la théodicée, 419	
c) Le mystère de la fin.....	421
L'évidence de ce mystère, 422 - L'abscondité du mystère de la fin, 425	

d) La finalité comme providence.....	428
Le concours humain et la providence, 428 - Le sens de l'affirmation de la providence, 432	
Conclusion.....	441
4. L'accomplissement de la création actuelle (eschatologie) : la nouvelle création.....	442
a) Téléologie et eschatologie (finalité et accomplissement).....	443
Sens et insuffisance de la téléologie comme futurologie, 443 - Eschatologie prophétique et eschatologie apocalyptique : immanence et transcendance de l'accomplissement, 446	
b) La parousie du Christ et l'accomplissement de la création dans la nouvelle création.....	462
(1) LA PAROUSIE DU CHRIST COMME RÉALITÉ DERNIÈRE.....	462
(2) LA PAROUSIE DU CHRIST COMME RÉALITÉ NOUVELLE.....	465
(3) LA PAROUSIE DU CHRIST COMME ACCOMPLISSEMENT DE LA CRÉATION.....	468
(4) L'ACCOMPLISSEMENT COMME NOUVELLE CRÉATION.....	471
Conclusion : La gloire de Dieu dans la rédemption du monde.....	477
Conclusion générale.....	482
* * *	
Index biblique.....	483
Index thématique et des noms propres.....	499
Table des matières.....	507

essentiellement liées et l'une n'étant donc pas sans l'autre, nous parlons au singulier de la triple qualité, et non au pluriel des trois qualités ontiques de la création.

a) Contingence

La contingence de la création, c'est son caractère de non-nécessité : dire que la création est contingente, c'est dire qu'elle pourrait ne pas être. Les implications de la contingence de la création, ce sont la finitude, la possibilité et la gratuité.

Finitude

La finitude est liée à la créaturalité. En tant que la créature (la création) est contingente elle n'est pas absolue, elle n'est pas la donnée dernière, elle n'est pas infinie. A vrai dire, cette affirmation semble à première vue contestable, à cause de l'immensité de la création. Si l'affirmation de la finitude est évidente pour la créature particulière, elle l'est beaucoup moins pour la création dans sa totalité. En effet, si le monde a un horizon, une limite, il l'a pour l'homme. La fin du géocentrisme signifie à ce propos seulement l'extension du monde au-delà des limites jusqu'alors admises, elle ne signifie pas le dépassement de la finitude de l'homme ; mais elle donne une crédibilité nouvelle à l'affirmation de l'infinitude de l'univers. Aristote et, à sa suite, saint Thomas d'Aquin parlaient *cum grano salis*, comme on verra à propos de saint Thomas, mais cela vaut aussi pour Aristote - de l'éternité du monde. Scientifiquement, l'affirmation ne peut pas être tenue ; pour la science l'univers a quelque quinze milliards d'années et est fini. Théologiquement parlant, il en est de même dès lors qu'on distingue entre le Créateur et sa création et qu'on rejette la thèse panthéiste de l'identification de l'univers avec Dieu. Mais ni Aristote ni saint Thomas n'étaient panthéistes. L'affirmation de l'éternité du monde a donc un autre sens possible. Pas celui que, pour l'homme dont la vie dure 70 ou 80 ans, le monde est - relativement - éternel, mais celui qu'il a son fondement (et sa fin) en Dieu, dans l'éternité de Dieu, et que c'est le Dieu éternel qui est le Créateur. Cette affirmation ne s'oppose pas à celle du « commencement » du monde si on entend par là que le monde n'est pas par lui-même mais par le Dieu créateur. Elle fait difficulté seulement par rapport à une certaine compréhension du « commencement », sa compréhension pour ainsi dire chronologique.

... Mais ces faits sont des événements naturels, manifestant des potentialités inhérentes à la nature dans sa qualité de création, et dont le caractère de « miracles » tient à leur advenue imprévisible, donc non calculable, en réponse à une situation de besoin. « Voir en Dieu le maître de toutes les possibilités, c'est là le sens de la prière de demande »⁵⁴. Cela ne signifie pas qu'« en réponse à notre prière Dieu rende possible l'impossible, mais qu'il réalise telle possibilité plutôt que telle autre »⁵⁵.

Concernant la prière de demande et d'intercession on peut alors dire qu'elle a la puissance de Dieu, de son Esprit, une puissance qui va dans le sens de l'irruption de la création dans la nature et dans toute la réalité.

2. La triple qualité ontique de la création

Nous avons parlé de la création comme irruption, comme ébranlement de la nature. Cela signifie la non-suffisance de la nature, à savoir qu'elle n'a pas son fondement en elle-même (ni sa fin). C'est ce dont rend compte l'affirmation de la dimension de transcendance de la nature (cf. I/1 et II). Parler de création et de son irruption dans la nature, c'est tout à la fois ouvrir la nature à sa propre totalité (qui est loin de sa réduction fonctionnaliste), dans le sens d'une conception religieuse de la nature, et c'est la fonder dans le Dieu créateur, dans le sens d'une conception théologique de la nature.

La clarification de la notion de création nous conduit maintenant à distinguer entre la création dans son donné ontique et le langage noétique concernant la création (à ce sujet, cf. plus loin, 3). Il s'agit ici de la triple qualité ontique de la création : sa contingence (a), sa détermination (b), son ambiguïté (c). Les trois étant

⁵⁴ Cf. P. ALTHAUS, *Die christliche Wahrheit*, Bertelsmann, Gütersloh, 4^e éd. 1958, p. 275.

⁵⁵ Cf. W. TRILLHAAS, *op. cit.*, p. 165.

B. LA CRÉATION INVISIBLE (DÉMONOLOGIE ET ANGÉLOGIE)

Nous parlons de la création invisible, autrement dit de la dimension invisible de la création, avant de parler de la création actuelle ainsi que de l'origine et de la fin de la création (cf. plus loin, sous C). Cela demande explication (1). Il faut alors dire ce qu'on entend par création invisible (2).

1. Pourquoi parler d'abord de la création invisible ?

Il y a à cela des raisons positives et des raisons négatives.

Raisons positives

La première raison, c'est qu'il s'agit simplement de préciser et d'expliciter l'affirmation récurrente concernant la dimension dernière, de mystère ou de transcendance, du réel, sa dimension invisible.

La préciser, car il y a la transcendance absolue de Dieu et la transcendance relative à l'intérieur de la création elle-même, de la création invisible par rapport à la création visible. Il y a par conséquent une gradation de la transcendance et ainsi une gradation de la dimension dernière¹ : elle peut aller de l'invisible créé à l'invisible incréé ; celui-là, tout en étant transcendant par rapport au visible créé, n'est que relativement transcendant et relève, par rapport à la transcendance absolue, de l'immanence qui a les deux dimensions, visible et invisible. En parlant de la création invisible, nous parlons de la transcendance relative, celle qui est inhérente à la création elle-même ; celle-ci a une face ou une dimension visible, et une face ou une dimension invisible. Ces deux dimensions, qui sont celles de la même création et donc de la création une, sont concernées par le Dieu créateur. En parlant (sous A) d'irruption de la création dans la nature, nous parlons d'irruption tout à la fois du Créateur et de la dimension invisible de la création dans la nature, montrant que cette irruption qui ouvre la nature et

¹ Cf. à ce propos dans III/1, sous I.B.2.a (à propos de la philosophie de la nature, p. 140s) et sous II.C.2.c (à propos des deux dimensions de l'espace, p. 271s). Cf. aussi ci-dessus, sous A.1. (à propos du miracle, p. 33ss).

à sa propre dimension invisible et au Créateur, renouvelle la compréhension de la nature elle-même : la nature n'est pas seulement d'ordre fonctionnel (nous avons parlé de réductionnisme fonctionnaliste de la nature par la science) mais aussi d'ordre essentiel ; la qualité ontologique de la nature visible tient à son enracinement dans la dimension invisible de la création, et la qualité ontologique des deux dimensions de la création tient à leur dépendance du Dieu créateur.

Expliciter l'affirmation de la dimension invisible de la création : Il y a ici une double question. D'abord : peut-on, théologiquement et donc à la lumière de la révélation, dire plus sur l'invisible de la création ? Jusqu'ici, et centralement dans les deux premières parties de la Cosmologie théologique, la démarche était sapientiale, ou ontologique ; désormais elle est prophétique ou théologique. La révélation spéciale donne-t-elle corps - et quel corps - à ce qui pour la raison ontologique reste de l'ordre du pressentiment ? Ce que nous dirons (sous 2) concernant le « ciel » des anges et des démons répond à cette question. Et ensuite : Comment l'invisible de la création se situe-t-il d'une part par rapport au Dieu créateur, d'autre part par rapport au cosmos et à la nature (cosmologie) et par rapport à l'homme (anthropologie). Si le premier aspect nommé renvoie à la Théologie spéciale et le dernier à l'Anthropologie théologique, c'est bien dans la Cosmologie théologique qu'il s'agit de traiter de ce monde intermédiaire qu'est, entre le Dieu créateur et la création visible, la dimension invisible de la création.

La deuxième raison, c'est que cette dimension invisible de la création qui est sa dimension dernière créée (non pas sa dimension dernière absolue qui est Dieu) est en fait sa dimension première : si la raison humaine n'y accède qu'à travers le visible, la dimension invisible la précède cependant. C'est ce que toutes les traditions religieuses affirment : elles placent la création des anges et donc du monde invisible avant le monde visible², tout comme pour Platon celui-ci présuppose le monde invisible des Idées³.

Pour le premier récit biblique de la création, le « ciel » vient aussi avant la terre - « Au commencement Dieu créa les cieux et la terre », Gn 1, 1 - et la lumière invisible du premier jour vient avant les astres du 4^e jour (Gn 1, 3ss, à comparer avec 1, 14ss). Dans ce sens, le méta-physique (méta-spatial et méta-temporel,

² Cf. à ce propos par ex. Ph. FAURE, *Les anges*, Cerf/Fides, Paris, 1988, p. 13ss.

³ Cf. à ce propos III/1, sous II.A.3.c (4).

aussi bien eu égard au cosmos et à la nature qu'à l'histoire) précède le physique et donc l'histoire ; il est le proto-physique. De même que nous avons parlé d'une correspondance entre le macrocosme (univers) et le microcosme (la terre, et l'homme)⁴, nous parlerons (sous 2) d'une correspondance entre la dimension invisible et la dimension visible de la création, étant entendu que cette correspondance implique la précedence de la première.

La troisième raison, enfin, est que l'on n'accède à la plénitude de la dimension visible qu'à partir de la dimension invisible de la création. Seule la conscience de celle-ci permet de comprendre l'enjeu dernier de celle-là, elle seule aiguise le regard pour l'essence et dans ce sens la vérité de la dimension visible. On peut dire que la dimension invisible apparaît comme le gardien du seuil qui se tient à la porte de la dimension visible, pour y introduire. Ceci paraît être en contradiction avec l'affirmation, présente dans toutes les religions, aussi chez Platon, de la coupure entre les deux et du nonaccès de l'homme à l'au-delà du visible : dans la tradition biblique, cette rupture est symbolisée, dans le récit de la création et de la chute de Gn 2-3, par la figure des chérubins qui sont postés par Dieu devant le paradis perdu pour en interdire à jamais l'accès (Gn 3, 23s). Il est vrai que le monde de l'homme historique est le monde visible. Mais il est vrai aussi que le monde seulement visible n'est pas toute la réalité. Et il est vrai encore que si l'homme, selon la formule de Victor Hugo, est « un ange déchu qui se souvient des cieux », il n'est homme qu'en entretenant ce souvenir. Les chérubins qui gardent l'entrée du paradis ne sont certes pas à proprement parler des gardiens du seuil, lesquels ont pour fonction de faire passer d'une dimension du réel à l'autre, mais ils n'empêchent pas non plus, comme nous le verrons (sous 2), l'irruption de la dimension invisible dans la dimension visible. Si cette irruption est généralement perçue par l'homme avec crainte (d'où l'appel, lorsqu'il s'agit d'un ange : « Ne crains pas »), elle inspire aussi la « Ehrfurcht », le respect vis-à-vis du visible en tant que lieu possible de manifestation de l'invisible (d'où l'appel : « enlève tes chaussures, car le lieu sur lequel tu te trouves est saint »). L'homme n'a pas accès de lui-même à l'invisible, mais l'invisible a accès au visible. Seul le visible visité - ou susceptible d'être visité - par l'invisible est le visible en plénitude.

⁴ Cf. à ce propos III/1, sous II.A.3.c (3), p. 119ss. Nous y parlons aussi de la correspondance entre l'esprit et la matière et dans ce sens d'une *analogia entis*.

Raisons négatives

Elles sont liées à l'oubli de la dimension invisible de la création, et concernent les conséquences de cet oubli.

L'oubli, ou l'occultation, de la création invisible caractérise la modernité et le triomphe, en elle, d'une conception étriquée de la raison : la raison autonome, ou formelle - la raison « scientifique » -, coupée de la raison ontologique, ou profonde - la raison « philosophique »⁵. La raison scientifique triomphante ne connaît que le réel visible ou, puisque l'infiniment petit de l'atome et l'infiniment grand de l'univers dépassent ce qui est visible, le réel détectable, appréhendable, constructible au moyen de la science et de ses techniques : le « visible », c'est aussi ce qui n'est pas visible mais ce qui est cependant repérable, et, dans ce sens, accessible. Mais si la science a reculé infiniment les limites du visible en y intégrant un visible invisible, cet invisible de la science est une extension du visible et ne se recouvre pas avec la dimension invisible de la création. Les deux peuvent se toucher, tout comme se touchent, nous le verrons, d'une manière générale les deux dimensions, visible et invisible : elles ne se touchent cependant pas seulement ni tant à leurs extrémités, que, plus fondamentalement, en leur centre. Aussi faut-il dire que si l'extension du visible fait reculer l'invisible, au sens de la dimension invisible de la création, en le chassant de là où il s'avère ne pas être à proprement parler, elle ne réduit pas l'invisible à néant, puisque, s'il n'existe qu'en relation au visible et aussi au visible invisible (cf. plus loin, sous 2), il est d'un autre ordre. La science moderne est aveugle pour la dimension invisible de la création ; elle conclut de son ignorance de celle-ci à son inexistence.

Ce qui n'est que cécité et dans ce sens oublié va de pair avec un autre oubli : celui de l'Être et, partant, de Dieu. On ne peut que constater que l'occultation de la dimension invisible de la création à l'époque moderne est liée à cette autre, plus radicale, ontologique et théologique. C'est comme si l'ontologie d'une part, la théologie d'autre part étaient servies par la reconnaissance de la dimension invisible de la création, et desservies par sa non-reconnaissance. Cela signifie aussi, à l'inverse, que l'ontologie et la théologie servent la prise de conscience de la dimension invisible et que leur absence induit la non-prise de conscience de celle-ci. Certes, la reconnaissance de la dimension invisible de la création peut ne

⁵ Cf. à ce propos III/1, en part. I.B.

(4) L'ACCOMPLISSEMENT COMME NOUVELLE CRÉATION

Il faut ici d'abord préciser un point : le thème de la parousie n'est pas lié au seul titre christologique de « Fils de l'homme ». Comme on sait, seul Jésus emploie ce titre qui ne se rencontre pas en dehors des évangiles¹⁸⁶. Les références néo-testamentaires données ci-dessus (p. 426s) montrent que l'affirmation concernant la parousie est faite ailleurs dans le Nouveau Testament avec d'autres titres christologiques ; elle est une affirmation générale mais qui a chaque fois des harmoniques avec les trois « moments » - préexistant, historique et eschatologique - du contenu du titre « Fils de l'homme ».

Le *novus*, le Christ dans sa parousie, implique le *novum*, l'accomplissement de la création comme nouvelle création.

Nous avons déjà dit, concernant l'accomplissement de la création, quatre choses.

1. L'accomplissement de la création est son dépassement. Il se fait dans, avec et à travers la création actuelle. Celle-ci n'a pas sa finalité en elle-même. Elle accède à cette finalité à travers sa fin (cf. plus haut, p. 451ss).

2. L'accomplissement de la création entendu comme son dépassement, c'est à travers sa fin sa transformation. La théologie de l'Orthodoxie parle aussi de déification : celle-ci concerne l'homme mais aussi tout l'univers¹⁸⁷. La déification ne signifie pas, bien comprise, que la création devient Dieu mais qu'elle devient selon Dieu, dans l'accomplissement de la création dans la rédemption eschatologique et donc dans l'accomplissement eschatologique du projet créateur et rédempteur de Dieu (cf. plus haut, p. 455s).

3. L'accomplissement de la création dans la rédemption eschatologique, qui est l'assomption, l'élevation du temps dans l'éternité de Dieu, de l'espace dans la présence de Dieu, donc de la création dans le « ciel » de Dieu, c'est l'accomplissement aussi bien de la création invisible, angélique, que de la création visible, cosmique et terrestre. A cause de la non-confusion du Dieu créa-

teur et de sa création, il faut distinguer entre le ciel qui est Dieu et le ciel de Dieu en tant qu'« espace » du ciel angélique pleinement intégré d'une part, de la réalité « céleste » de la création visible transfigurée d'autre part (cf. plus haut, p. 460s ; cf. aussi B. p. 234ss).

4. L'accomplissement de la création, s'il transcende le temps et l'espace, est la dimension eschatologique déjà présente du temps et de l'espace ; elle se signifie dans et pour la foi, même si elle ouvre la foi à l'espérance et donc à son propre au-delà (cf. plus haut, p. 456s ; p. 463s).

Deux conclusions se dégagent de là.

D'abord, la nouveauté implique un jugement sur la création actuelle, sur l'ambiguïté de la création invisible (démoniaque et angélique ; cf. B.) et aussi de la création visible, pas seulement de l'homme et de l'histoire (à ce propos cf. Anthropologie théologique) mais aussi du cosmos et de la nature. Parler d'ambiguïté à propos du cosmos et de la nature paraît à première vue difficile. Cependant, nous avons évoqué, en parlant de la création invisible, non seulement l'ordre anthropologique (et œcuménique, historiquement) mais aussi l'ordre cosmologique (ci-dessus, B. p. 343ss), non seulement les anges (et les démons) personnels mais aussi les puissances structurelles (B. p. 265), et concernant la création comme telle, non seulement concernant l'homme, la dimension, ou potentialité, de chaos qui lui est inhérente (à propos de Gn 1, 2). On comprend à partir de là la représentation du jugement comme feu cosmique purificateur, et déjà la représentation du jugement comme feu comme feu dévorant (Am 7, 4 ; Ez 15, 5ss ; Dn 7, 11 ; Es 66, 16, etc. ; 2 P 3, 7 ; 1 Co 3, 13ss ; 2 Th 1, 8 ; He 12, 29, etc.). Le « jugement dernier » - « dernier » ne pouvant pas être limité dans un sens chronologique mais étant continuellement inhérent au réel tout en le transcendant¹⁸⁸ - est le dévoilement, l'« apocalypse » de « ce

qui est négatif comme négatif », et conduit au dépassement de l'ambiguïté de toutes choses¹⁸⁹. Nous avons montré que ce dépassement se fait par la récapitulation de toutes choses en Christ (cf. en part. ci-dessus à propos du combat michaélique, B. p. 265ss).

Ensuite, la nouveauté, récapitulation de toutes choses en Christ (Ep 1, 10) et donc à la fois en continuité et en discontinuité par rapport à la création actuelle, est création, nouvelle création, cieux nouveaux et terre nouvelle (Es 65, 17 ; 66, 22 ; Ap 21, 1 ; 2 P 3, 13 ; l'expression « nouvelle création » s'emploie dans un sens limitatif à propos de l'homme, nouvelle créature, cf. 2 Co 5, 17 ; Ga 6, 15).

pas aller au-delà : on assiste alors soit à une ontologisation (absolutisation) et une théologisation de cette dimension invisible et donc de ce qui n'est pas l'Être ni Dieu - la dimension invisible devient l'Être ou Dieu - soit, du fait de l'intrication de la dimension invisible et de la dimension visible du réel, à une sacralisation du réel visible ; dans l'un et l'autre cas, on s'en tient au stade du paganisme, dans le premier à celui du polythéisme, dans l'autre à celui de l'animisme. De l'autre côté, la reconnaissance de l'Être ou de Dieu n'implique pas nécessairement celle de la dimension invisible du réel : le monothéisme philosophique ou théologique peut conduire à la cécité par rapport à la dimension invisible de la création, là où il se lie à un rationalisme ; car s'il y a un rationalisme scientifique, là où on absolutise la raison formelle, il y a également un rationalisme philosophique et théologique : il absolutise l'Être et Dieu dans le sens d'un supranaturalisme déconnecté du réel - de la « natura » - et donc abstrait ; le supranaturalisme implique un dualisme et corrobore le sécularisme, c'est-à-dire l'autonomie du visible, y compris le visible invisible. Par ailleurs, il y a aussi des formes mixtes dans lesquelles une certaine compréhension de la dimension invisible du réel est liée à une certaine compréhension de l'Être et de Dieu : c'est le cas d'une compréhension supranaturaliste de la dimension invisible, où les anges et les démons sont des êtres autonomes tant par rapport à l'Être et à Dieu que par rapport au créé visible, et c'est également le cas d'une compréhension naturaliste de l'Être et de Dieu liée à une compréhension naturaliste de la dimension invisible, pour lesquelles la transcendance de l'Être ou de Dieu se confond avec les anges et les démons et les deux avec le réel donné : cela conduit à un panthéisme angélique et démoniaque à la fois, et donc au fatalisme extrême.

L'occultation de la dimension invisible de la création, à l'époque moderne (mais nous avons dit ailleurs que la modernité se précède déjà dans l'antiquité⁶) va de pair avec celle de l'Être et de Dieu pour autant que l'Être, loin de nier les étants, en est la dimension dernière, ontologique, et pour autant que Dieu en est le Créateur. Autrement dit : l'occultation de la dimension invisible de la création comporte également la perte de la conscience de la dimension dernière, de transcendance, du réel visible et ainsi le fonctionnalisme caractéristique de l'approche scientifique du réel, signe d'une science sans conscience ; elle comporte par là même

⁶ Cf. III/1, I.A.

232

l'inconscience quant à la création, au caractère créé du réel, lequel est réduit à lui-même et donc coupé du Dieu vivant. On parle de « dédivinisation » du ciel, de « désenchantement » du monde : il s'agit en fait d'une cécité, d'une perte de la faculté de voir de l'homme, d'un rétrécissement de sa conscience, d'un affaiblissement de sa raison privée d'esprit.

Le prix à payer pour la perte de la dimension invisible de la création et, liée à elle, de la raison ontologique et de la foi théologique (en tant que foi dans le Dieu vivant, le Dieu créateur) est triple. Ces conséquences font la civilisation moderne et contemporaine.

Il y a d'abord, avec la sécularisation du réel visible au sens indiqué, avec son immanentisme, le triomphe du fonctionnalisme, c'est-à-dire de la conception fonctionnaliste du monde. Nous en avons largement parlé dans les deux premières parties de cette *Cosmologie théologique*. La conception fonctionnaliste qui s'attache au fonctionnement des choses et des êtres, qui se contente donc de poser la question *comment*, élude la question du sens, qui est la question, liée à celle du *quoi*, du *pourquoi* et du *en vue de quoi*. Une civilisation qui ne pose pas la question du sens, qui ne pose que la question *comment*, est incurvée sur elle-même et fonctionnellement nihiliste, une civilisation de l'absurde. Elle ne succombe pas au nihilisme si, tout en éludant elle-même la question du sens, elle n'empêche pas qu'elle soit posée, c'est-à-dire si sa conception fonctionnaliste ne devient pas un totalitarisme. La démocratie, c'est-à-dire la liberté de conscience, et donc la pluralité culturelle (et religieuse) et dans ce sens la laïcité, voilà la seule manière dont une civilisation qui est, dans son essence, nihiliste, évite de devenir totalitaire. Mais il y a là un dualisme, théorique et pratique. Il ne devient une dualité dans le sens d'une polarité réciproquement critique que si les deux questions, le comment et le quoi viennent, tout en gardant chacune sa spécificité, se conjuguer l'une avec l'autre.

Il y a ensuite, avec le triomphe du fonctionnalisme qui caractérise les sciences et les techniques, une « sanctuarisation » de ces dernières dans la civilisation moderne et contemporaine.

675

qui ressuscitera. La discontinuité est marquée par la différence entre le terrestre qui est corruptible et le céleste qui est incorruptible. Par là est éclairée la nouveauté de la création nouvelle par rapport à la création actuelle, mais aussi son caractère de création. La corporéité céleste est certes spirituelle, mais comme corporéité elle suppose un univers, un cosmos et une nature eux aussi spirituels. « La corporéité et la mondanité (le fait d'avoir un monde, donc le caractère cosmique et naturel) de notre être sont indissociablement liées... L'espérance de la corporéité nouvelle et l'espérance du monde nouveau s'étayent l'une l'autre »¹⁹¹. La phrase qui dit que le monde nouveau est spirituel (pneumatique) doit être complétée par l'autre : le monde nouveau, spirituel, est corporel. L'eschatologie de la création nouvelle n'est pas un spiritualisme pas plus qu'elle n'est un matérialisme. Elle n'est pas un spiritualisme comme le veut le mysticisme qu'il faut distinguer de la mystique : le mysticisme est la forme dualiste de la mystique¹⁹². Elle n'est pas non plus un matérialisme comme le donnent à entendre certaines représentations du monde nouveau comme pays de Coëgne, comme paradis, là où ces représentations sont comprises littéralement et non symboliquement ; ces représentations sont particulièrement accentuées dans le Coran, mais elles ne manquent pas dans la tradition de l'Église chrétienne ; le mysticisme dualiste y est d'ailleurs toujours à nouveau lié au matérialisme eschatologique, comme quoi le naturel refoulé revient au galop. La corporéité - ou matérialité - du monde nouveau est spirituelle, la « spiritualité » du monde nouveau est corporelle. Une analogie est donnée par la culture et singulièrement par l'art dont on peut dire à la fois qu'elle (il) est la spiritualisation de la matière et la matérialisation de l'esprit¹⁹³. Le monde nouveau n'est pas réductible à l'intériorité, il comporte aussi une extériorité. C'est ce qui est impliqué par l'affirmation déjà faite que le temps et l'espace sont élevés - c'est-à-dire non abolis mais accomplis, conduits à leur plénitude qui est incommensurablement autre que leur réalité présente mais qui en même temps l'assume - dans l'éternité et la présence de Dieu.

676

Deuxièmement, l'accomplissement de la création ne peut pas être moins que la création actuelle. La création nouvelle est certes nouvelle par rapport à la création actuelle : Ap 21, 2 dit de la nouvelle création présentée comme cité sainte, comme nouvelle Jérusalem, qu'elle « descend du ciel d'auprès de Dieu » - elle est bien nouvelle -, et Ap 21-22 décrit cette nouveauté : la discontinuité par rapport à la création actuelle est ainsi soulignée, dans la continuité même entre les deux. Au plan anthropologique, saint Paul parle à la fois d'analogie et d'incomparabilité à propos du « corps spirituel » (*sōma pneumatikon*), céleste de la résurrection, par rapport au « corps psychique », terrestre (cf. 1 Co 15, 35ss, 40ss). La continuité est signifiée par le terme « corps » (*sōma*) employé à propos de l'une et de l'autre condition, terrestre et céleste : c'est donc la personne humaine dans sa réalité de personne