

- t. I. Les Fondements de la foi (problématique et méthodologie théologique)
1. La Quête des fondements, 1986, 328 p.
 2. Réalité et Révélation, 1987, 524 p.
- t. II. La Réalisation de la foi (sociologie théologique)
1. L'Église chrétienne dans la société humaine, 1991, 450 p.
 2. Le Médiations : l'Église et les moyens de grâce, 1992, 401 p.
- t. III. L'Affirmation de la foi (cosmologie théologique)
1. Science et philosophie de la nature, 1996, 298 p.
 2. Théologie de la création, 2000, 511 p.
- t. IV. L'Affirmation de la foi (anthropologie théologique)
1. Problématique scientifique et philosophique, 2004, 224 p.
 2. La Réalité humaine devant Dieu, 2005, 629 p.
- t. V. L'Affirmation de la foi (théologie théologique)
1. De la transcendance au Dieu vivant, 2006, 315 p.
 2. L'Œuvre continue du Dieu vivant, 2007, 352 p.

Vous trouverez d'autres publications de Gérard Siegwalt sur son site internet : <http://www.religion-theologie.fr/gerrardsiegwalt/pages/chrono.html>

Du même auteur

Nature et histoire. Leur réalité et leur vérité. Étude systématique sur le problème de l'ontologie et du personalisme, Leiden, E. J. Brill, 1965.

La loi, chemin du salut. Étude sur la signification de la loi de l'Ancien Testament, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1971.

Gérard SIEGWALT

DOGMATIQUE POUR LA CATHOLICITÉ ÉVANGÉLIQUE

Système mystagogique de la foi chrétienne

III L'AFFIRMATION DE LA FOI

1. Cosmologie théologique : Sciences et philosophie de la nature

LES ÉDITIONS DU CERF
ÉDITIONS LABOR ET FIDES

INTRODUCTION

L'affirmation dogmatique de la foi

L'affirmation dogmatique de la foi chrétienne dit le contenu de la foi², c'est-à-dire, puisque la foi est foi en Dieu dans sa révélation, le contenu de la révélation³. Elle est l'objet de la dogmatique proprement dite. Alors que les Prolégomènes de la dogmatique⁴ portent sur les fondements noétiques ou cognitifs de la foi, sur ce par quoi la révélation (qui implique toujours la réalité) est connue, la dogmatique elle-même ou ce qu'on peut aussi appeler les Légomènes portent sur les fondements ontiques de la foi, sur son contenu. C'est de ce dernier qu'il s'agit de rendre compte ici.

Son contenu

Ce par quoi la réalité et la révélation sont connues, c'est la raison et la foi : elles sont les deux principes de la connaissance théologique⁵. Le contenu de celle-ci et donc de l'affirmation dogmatique de la foi, ce sont la réalité et la révélation elles-mêmes, les deux étant entendues de telle manière qu'elles sont essentiellement coordonnées ; elles le sont dans le sens que la réalité qui relève de la démarche sapientiale est référée critiqueusement à la révélation relevant de la méthode prophétique, et vice-versa⁶. En ce sens, le contenu de l'affirmation dogmatique de la foi, c'est la réalité et la révélation, autrement dit d'un côté le monde et l'homme, de l'autre côté Dieu.

PRÉFACE

Ce premier volume du tome III de la *Dogmatique pour la catholicité évangélique* appelle plusieurs explications.

1. Concernant la présentation de la Cosmologie théologique, objet de ce tome, en deux volumes

La raison en est, plus que le volume total du tome, trop important pour paraître en un seul volume s'il doit être maniable, l'objet et puis les destinataires visés.

L'objet est pour ainsi dire propédeutique. Ce qu'on appelle traditionnellement la théologie de la création et qui sera l'objet du 2^e volume, est ici préparé dans un dialogue d'une part et surtout avec les sciences de la nature et la philosophie, d'autre part et accessoirement avec la tradition théologique. L'utilité voire la nécessité de cette partie préparatoire au développement théologique proprement dit, saute aux yeux : comment rendre compte aujourd'hui de l'affirmation de la foi concernant le Dieu créateur et concernant ce monde comme création, sans assumer, critique-ment certes, mais réellement les acquis des sciences et sans justifier d'abord philosophiquement, c'est-à-dire au plan de la pensée, notre approche qui est à la fois ouverte et critique (discernante) par rapport aux sciences ? Il est évident que dans cette partie préparatoire la théologie n'est pas absente, puisqu'au-
bien elle est présupposée, mais elle explique en quelque sorte aux sciences et à la philosophie l'intérêt qu'elles ont, pour leur propre vérité, à s'ouvrir à l'affirmation théologique, tout comme la théologie doit pour sa vérité à elle s'ouvrir aux sciences et à la philosophie, ce dont ce volume est le signe et l'expression.

57

bien la science que la théologie veulent être, chacune, totalisante. Le compartimentage est le fait d'une résignation ; l'antagonisme reste virtuel. Autrement dit : le compartimentage est une solution de détresse ; il est le signe d'un pluralisme culturel auquel on se résigne, mais derrière la résignation et la tolérance réciproque couvre en fait la conscience d'une défaite, d'un problème non véritablement résolu. Il n'y a de solution à ce problème que par la victoire d'un domaine sur l'autre ou grâce à une nouvelle synthèse. Mais la victoire de l'un sur l'autre serait la suppression du dualisme dans un sens moniste ; or, le monisme est toujours à base de refoulement d'une partie de la réalité et porte en lui les germes d'un nouveau dualisme triomphant. La synthèse, quant à elle, exprime certes l'exigence d'unité de l'esprit humain, mais ne conduit encore de fait qu'à des synthèses partielles et opposées qui confortent la solution du compartimentage. Celle-ci est un pis-aller, une sorte de solution conservatoire, non une solution à proprement parler. Le compartimentage est vécu au mieux comme une ouverture d'un domaine à l'autre, au pire comme un désintéret de la science pour la théologie et la foi et comme une privatisation de celles-ci. En tout état de cause, il y a une démission de part et d'autre devant l'exigence d'unité de l'esprit humain.

Conséquences de cette scission

Ainsi, à l'époque moderne, la relation entre la cosmologie et la théologie est largement perdue de vue. La cosmologie est affaire de science et elle est, dans une grande mesure, considérée comme neutre par rapport à la théologie. S'il y a une éthique théologique, elle n'implique pas une éthique de la nature et de la culture, celle-ci concernant en premier lieu les relations de l'homme avec la nature : il n'y a donc pas non plus à proprement parler d'éthique de l'économique, l'économie étant, comme nous le verrons, la relation organisée de l'homme à la nature⁴¹. Il y a uniquement une éthique de l'homme en tant qu'être personnel et social, donc une éthique personnelle et sociale ; il n'y a d'éthique au plan économique qu'impliquée dans l'éthique personnelle et sociale, mais non comme concernant les rapports à la nature. La séparation entre l'homme et la nature fait que la culture se développe au plan de la nature selon des lois objectives, se traduisant dans la science

et la technique et aussi dans l'économique, et au plan de l'homme selon d'autres lois, indépendantes des premières : les lois du sujet historique, individuel et collectif. Il n'y a d'éthique que de l'homme, la cosmologie est éthiquement neutre, tout comme il n'y a de théologie que de l'homme et pas du cosmos et de la nature. La théologie et l'éthique sont ainsi acosmiques, la cosmologie est athéologique, et l'anthropologie (philosophique ou théologique) est également acosmique, à moins que la séparation cartésienne des domaines ne donne lieu à une lutte pour la suprématie de l'une (la nature objective) sur l'autre (le sujet) comme ce fut le cas dans le positivisme qui a marqué le triomphe de la nature objective sur le sujet personnel.

Le bilan, en ce qui concerne la relation entre la cosmologie et la théologie, est tel que l'histoire de la théologie occidentale aboutit à une théologie qui ne comporte pas de cosmologie et à une cosmologie scientifique sans théologie : un Dieu sans cosmos d'un côté, un cosmos sans Dieu de l'autre côté.

Cette division du réel a de graves conséquences. Supposons reconnu le fait que la nature, c'est la vie telle qu'elle se développe à partir du minéral à travers le végétal jusqu'à l'animal. Or, depuis Descartes, la nature est comprise - mécomprise - comme donnée objective, c'est-à-dire dans son objectivité abstraite. La nature est réduite à ses lois, et plus précisément aux lois qui sont saisies avec l'intelligence quantitative. La nature ainsi entendue devient « ce qui est expérimentalement connaissable et objectivable, techniquement manipulable et utilisable »⁴¹. Il s'agit là d'une (mé-)compréhension matérialiste de la nature ; on peut aussi parler plus simplement de sa (mé-)compréhension fonctionnelle : la nature n'est pas envisagée selon son essence, mais selon la fonction qu'elle remplit ou plus exactement selon la fonction qu'elle peut remplir, compte tenu de l'intelligence quantitative ; elle est donc envisagée selon sa fonctionnalité quantitative, on peut aussi dire selon sa rentabilité. Il est clair que la compréhension fonctionnelle de la nature comporte une même compréhension fonctionnelle de l'homme. Là où on réduit la nature à sa fonction, à un objet, on traite l'homme pareillement, et là on parle tout naturellement de l'homme comme objet d'expérimentation, de l'homme manipulant et manipulé (voir le problème de la manipulation génétique ainsi que celui de l'euthanasie ; voir toutes les formes d'asservissement de l'homme ou de certains hommes à des normes idéolo-

⁴¹ Cf. R. SIMON, *Le ver dans le fruit*. In *Christianisme Social*, 1972, p. 386.

giques, politiques, économiques, juridiques inhumaines ; voir aussi l'auto-manipulation de l'homme, lorsque celui-ci devient esclave de ses soi-disant besoins et qu'il refoule la question de son essence d'homme).

Ainsi le dualisme entre science et théologie porte en lui à la fois la crise de la nature dont il va être parlé (sous (2)) et la crise de l'homme, les deux étant corrélatives ; il en a déjà été parlé ailleurs⁴². Le dualisme conduit par conséquent à l'impasse de la cosmologie scientifique sans Dieu avec son implication : l'économisme au sens qui a été dit ; il conduit également à celle de la théologie sans monde. Car quelle est la signification d'une affirmation de Dieu qui ne le réfère pas à *tout*, cosmos et nature d'un côté, homme et histoire de l'autre côté, et également la réalité économique qui a trait au commerce de l'homme avec la nature ? Une théologie qui perd la référence à toutes choses est une théologie insignifiante et qui renie Dieu ; elle est littéralement « coïncée », alors que la foi en Dieu, selon le psalmiste, met au large.

La nouvelle question du cosmos et de la nature à l'époque moderne - nouvelle par rapport à la synthèse médiévale - a engendré la civilisation scientifique et technique contemporaine ainsi que l'économie industrielle, productiviste qu'elle implique. On ne saurait nier son extraordinaire efficacité : l'approche objectiviste de la nature est étayée par cette dernière, l'intelligence quantitative est fondée dans la nature elle-même et est opératoire. Mais à quel prix ! C'est, outre la crise anthropologique qui doit être abordée dans l'Anthropologie théologique, la problématique écologique. Celle-ci, suscitée par l'approche du cosmos et de la nature dans la modernité, y repose la question de la nature. C'est là, fruit de la science objectiviste, une question nouvelle et proprement décisive : elle décide, selon la manière dont elle est prise en compte par l'homme et la société humaine, de la suite de l'histoire de la nature.

(2) LA PROBLÉMATIQUE ÉCOLOGIQUE A L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE

Nous parlons de la problématique écologique comme crise de la nature en tant qu'elle est liée à la conception moderne essentiellement objective-quantitative de la nature. Le nœud même de la crise écologique, c'est la démesure de l'homme par rapport à

⁴² Cf. à ce propos D.C.E. I/1, p. 164ss.

la réalité (limitée) de la terre. Déraciné de la nature, l'homme se dénature et la nature se déshumanise : au lieu d'être cultivée (toute culture est toujours d'abord culture de la nature), la nature est exploitée ; au lieu d'être respectée dans son identité (« culture » vient de la même racine que « cultus », de « colere » qui signifie à la fois cultiver et honorer, respecter), car l'esprit est dans la nature tout comme chez l'homme la nature est dans l'esprit, elle est réduite à sa fonctionnalité ; au lieu d'être acceptée comme réalité ambivalente-de-vie et de mort, au lieu d'être « comprise », c'est-à-dire prise dans son unité et cultivée alors compte tenu de cette unité, elle est forcée, disséquée, analysée et traitée comme un agrégat d'éléments et pas comme un tout. Non que l'intelligence quantitative ne trouverait pas d'appui dans la nature elle-même, non que l'analyse ne serait pas opératoire, cela a déjà été dit. Mais la crise écologique entendue comme crise de la nature est le signe de l'unilatéralité de cette compréhension de la nature, le rappel que la nature n'est pas seulement quantitative-objective, mais aussi qualitative-vivante, pas seulement matière mais aussi vie, pas seulement cosmologique mais aussi biologique et écologique, et sans doute même pas seulement visible mais aussi invisible. On peut voir en effet dans la crise écologique des manifestations de grève de la nature, des expressions du refus grandissant, voire de la révolte de la nature contre ce qui apparaît de plus en plus comme étant une violation de la nature. La nature résiste, s'oppose à l'homme, à sa tentation de la réduire à sa rationalité matérialiste.

La crise écologique est le signe d'un désordre nouveau dans la nature. Certes, l'ordre de la nature (cosmos) a toujours été lié à un désordre (catastrophes, cataclysmes...). Mais le désordre actuel tient à l'unilatéralité du rapport de l'homme à la nature. La crise écologique n'est donc pas un destin aveugle qui, pour ainsi dire, nous tombe dessus sans que l'homme y soit pour quelque chose ; elle est bien plutôt un jugement immanent, un jugement ontique, c'est-à-dire qui s'inscrit dans les faits, l'effet d'une attitude unilatérale de l'homme, la conséquence d'un faux aiguillage initial. Celui-ci consiste justement dans la séparation entre l'homme et la nature, dans l'oubli de leur parenté et solidarité. Quand l'homme pêche contre la nature, il pêche contre lui-même, car il participe de la nature.

La problématique écologique tient à la limite de la nature aussi bien au plan de la production (limite des ressources naturelles) qu'à celui de la résorption (limite de l'aptitude à « digérer » tous

les déchets de la civilisation). Elle se complique du fait de la concentration humaine dans les villes, de l'explosion démographique dans les pays pauvres et de la répartition inégale des biens de la terre entre ses différentes régions. Elle pose la question d'une gestion de la terre qui soit tout à la fois conforme aux possibilités de la terre (compatibilité avec la nature) et aux exigences de justice, en particulier en ce qui concerne les pauvres (compatibilité avec les pauvres). Elle implique la nécessité, pour la survie de l'humanité, d'une économie tout à la fois écologique et de partage, et donc d'un dépassement de l'économisme et, par conséquent, d'un productivisme comme étant sa propre fin (cf. encore plus loin, sous b (3)).

La crise écologique est un défi pour la praxis économique, en grand et en petit, dans le sens d'une économie responsable et donc d'une éthique de l'économie. Elle est un défi aussi pour la pensée puisqu'aussi bien elle est le fruit de l'absence de pensée, la pensée étant référée, par-delà le savoir et le pouvoir, donc par-delà la science et la technique, à la question des fins de ce savoir et de ce pouvoir. L'économisme est la conception de l'économie, comme science des moyens, coupée de la question des fins, donc prise pour sa propre fin⁴³. La crise écologique est enfin un défi pour la foi : celle-ci a-t-elle une compréhension dualiste des choses et est-elle alors elle-même coupable, avec toute l'époque moderne, de l'avènement de la crise écologique, ou sa compréhension des choses situe-t-elle l'homme dans la nature et le rend-elle responsable, à cause de sa responsabilité devant Dieu, aussi vis-à-vis de la nature ?

On peut dire que la problématique écologique, conséquence à l'époque contemporaine du dualisme caractéristique de la modernité, annonce ce que Thomas S. Kuhn nomme une révolution scientifique ou un changement de paradigme⁴⁴, c'est-à-dire qu'elle appelle à une nouvelle conception, non dualiste et donc unitaire, des choses, ou encore à un changement de mentalité.

⁴³ Cf. à ce propos D.C.E. II/1, p. 138ss.

⁴⁴ Thomas S. KUHN, *The structure of scientific revolution*. The University of Chicago Press, 1970 (2^e éd.).

b) Le monde comme objet de la cosmologie à l'époque contemporaine

L'impassé - l'aporie - de l'époque moderne et contemporaine est due à la conception dualiste des choses. Lorsque cette aporie est reconnue et que par conséquent on ne se ferme pas les yeux devant elle, elle porte en elle une lumière et révèle, comme un pressentiment, l'unité du tout, donc l'unité du monde, cosmos et nature, y compris du rapport de l'homme à eux, au sens défini de ces termes (sous A). C'est le monde ainsi entendu qui est l'objet véritable de la cosmologie, et non pas un réel partiel comme dans la conception dualiste des choses. Mais est-on proche de ce monde-là ?

Vers une conception unitaire, « religieuse » des choses ?

La conception primitive des choses telle qu'elle a été esquissée ci-dessus était une conception unitaire des choses, dans le sens d'une unité dialectique entre macrocosme et microcosme, et entre les différentes parties constitutives du microcosme et donc de la terre ou nature ; à ce titre elle était religieuse, soit que (selon l'étymologie qui fait dériver *religio* de *religare*) elle relie la partie au tout, soit que (selon l'étymologie qui fait remonter *religio* à *relegere*) elle recueille, rassemble respectueusement la partie et le tout. C'est ce que nous avons appelé la vérité de la conception primitive des choses. Le sens de l'aporie qu'est la crise écologique en tant que conséquence de la conception moderne, dualiste des choses, n'est pas de pointer vers la conception primitive des choses comme vers ce à quoi il faudrait retourner. Un tel retour est tout à la fois une impossibilité et une méconnaissance de l'apport de la modernité à la compréhension du monde. Si en effet il y a une problématique de la modernité en raison de son dualisme, elle ne saurait faire perdre de vue l'élargissement de la conscience, de la connaissance, auquel elle a conduit ; ce n'est pas cet élargissement-là qui est problématique ou, s'il l'est, il est une donnée sans doute définitive, à moins de ce qui serait alors une rechute de l'humanité à un stade antérieur : l'élargissement de la conscience doit être assumé, alors que le dualisme, lui, doit être dépassé. La conception primitive des choses n'est pas un idéal comme accomplissement, mais elle est un précédent comme inspiration : l'esprit qui l'anime est celui-là même qui, dans l'aporie

présente, indique la voie de l'unité comme dépassement du dualisme destructeur.

On peut parler de la signification religieuse de la problématique écologique. Cela veut dire : elle renvoie à une conception des choses qui est religieuse. Elle l'est parce qu'elle est caractérisée par la conscience d'une limite. C'est elle qui s'impose dans la crise écologique : c'est la conscience de la limite du dualisme, voire de son caractère aliénant tant pour l'homme que pour la nature. La conscience de la limite est une conscience religieuse : l'homme a conscience de sa finitude, voire de son aliénation. Cette conscience est liée à l'expérience d'une mort, la mort à l'illusion de l'infinitude de l'homme et à sa prétention d'être lui-même le maître de tout. C'est l'expérience de l'aporie comme expérience du « meurs pour devenir »⁴⁵. La conscience de la limite se fait en face d'une totalité, de la totalité du réel. Avant même Dieu, celle-ci est déjà à sa façon une transcendance, puisque cette totalité du réel est toujours au-delà de ce que nous connaissons et sur quoi nous avons prise. Face à elle déjà on peut avoir un sentiment de dépendance absolue (schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, dit F. Schleiermacher) qui caractérise la religion.

Mais l'expérience ou la conscience de la limite n'est qu'un aspect de la signification religieuse de la crise écologique. L'écologie est la science des liens qui existent entre tout ce qui vit et son *oïkos*, litt. son habitat, son environnement ; elle exprime le fait que tout ce qui est, est en relation : les règnes minéral, végétal et animal sont en relation entre eux, il y a une relation entre la nature et l'homme, et on peut continuer (car cette dimension relationnelle dépasse le plan « naturel » et caractérise également le plan « œcuménique ») : entre l'homme et les autres hommes. L'écologie qui n'est pas simplement une science particulière, mais une dimension de toute science dans la mesure où celle-ci ne s'absolutise pas dans sa particularité mais est ouverte aux autres sciences et au tout, est ainsi une école de pensée. La pensée est toujours « religieuse », au sens qui a été dit. La pensée est caractérisée par la conscience de ce que M. Buber appelle « das Zwischen »⁴⁶, le « entre », qu'il ne faut cependant pas limiter à la relation entre un Je et un Tu, mais étendre à tout. L'homme est essentiellement un être de relation, dans le sens d'une relation à tout. Il est dans la nature comme la nature est en lui, sans que cela abolisse la différence entre les deux.

⁴⁵ Cf. à ce propos D.C.E. VI, p. 121ss.

Il faut ajouter que là où l'homme ne vit pas la réalité du « entre » mais celle de la dissolution du « entre », comme cela apparaît dans le dualisme, il devient la proie du réel dont il est coupé : la nature se venge, peut-on dire, de son asservissement par l'homme ; non seulement elle remet, par la crise écologique, l'homme à sa place, mais encore l'économie, qui est le commerce que l'homme a avec la nature, impose à l'homme ses lois (cf. les soi-disant « impératifs » économiques ; cf. plus loin). Par la médiation de l'économie, la nature s'avère ainsi être pour l'homme une puissance. Nous avons déjà évoqué les éléments naturels ou « *stoicheia* » : dans un sens général, selon lequel ils désignent les données de la nature qui portent l'homme, leur respect (critique) par l'homme dans la culture même dont ils sont l'objet de sa part les détermine comme bienfaisants pour lui et leur non-respect (critique) comme une menace. Les « *stoicheia* » ou rudiments du monde sont, déjà dans la philosophie grecque et également dans le Nouveau Testament (cf. Ga 4, 3 ; Col 2, 8), des puissances soit angéliques et donc constructives, soit démoniaques ou destructrices. Cette ambivalence appelle l'homme à un discernement qui est proprement un discernement des esprits. Elle implique par conséquent un enjeu et appelle à une décision dont il est déjà devenu clair qu'elle engage, positivement ou négativement, toute la suite. La conception unitaire religieuse des choses au sens qui a été dit se contrôle elle-même quant à son caractère constructif grâce au discernement spirituel constant qu'elle exige.

La question d'une conception unitaire et donc religieuse des choses est posée avec force par l'impassé de la conception dualiste prévalant à l'époque moderne ; cette impassé, qui devient évidente dans la problématique écologique à l'époque contemporaine, mais qui tient plus généralement à la crise des fondements du monde moderne qui implique avec la crise de la nature aussi la crise de l'homme⁴⁶, appelle de nouveaux fondements. Il s'agit ici de voir si les sciences du cosmos et du vivant, par conséquent la physique et la biologie, et aussi l'économie en tant que science du commerce de l'homme avec la nature, sont, à l'époque contemporaine marquée par l'ébranlement du dualisme, en marche vers une conception unitaire des choses.

⁴⁶ Cf. D.C.E. VI, p. 164ss. Pour ce dernier point, il est renvoyé à l'Anthropologie théologique.

Ainsi, chez saint Augustin (celui-ci pris comme figure typique et point culminant de toute la période patristique), l'affirmation de Dieu créateur est maintenue, mais elle passe au second plan et elle est isolée par rapport à celle de la rédemption qui devient primordiale. La raison de cette séparation entre création et rédemption tient à la signification donnée à la chute : celle-ci introduit dans un *status corruptionis* dans lequel le *status integritatis* qui est celui de la création reste peu présent ; l'état de chute ne peut être surmonté que grâce à la rédemption. L'œuvre rédemptrice de Dieu en Christ prend ainsi une autonomie par rapport à l'œuvre créatrice ; elle se réfère non positivement à la création en tant que sa continuation dans l'histoire malgré, voire à cause de la chute, mais elle se réfère négativement à la chute comme ce qui a mis en échec la création et qui constitue désormais la toile de fond, l'horizon passé et présent dont la rédemption doit racheter, sauver l'homme. La création, ici, est la création déçue ; le salut réside dans une *autre* création, dans la cité de Dieu qui est déjà présente, dans l'histoire, dans l'Église, donc dans une histoire du salut particulière, mais qui est coupée de la création cosmique. La théologie n'est pas ici une théologie de la création, mais de la rédemption conçue comme autonome de la création ; elle n'est pas une théologie de la création continue, mais une théologie du royaume de Dieu compris comme coupé de la création ; elle ne comporte pas vraiment une cosmologie, mais essentiellement une anthropologie, une anthropologie non pas de l'homme-créature appelée, par-delà son aliénation, par-delà la faille de la chute, à sa plénitude eschatologique, mais essentiellement de l'homme pécheur devant être sauvé de ce monde perdu par son introduction dans l'Église, prémices du monde nouveau. Cette théologie est ainsi essentiellement une sotériologie, corroborée par une ecclésiologie.

Il ne s'agit pas de méconnaître la part de vérité de l'accentuation augustinienne, laquelle sera reprise en particulier par la Réforme du XVI^e siècle, moyennant certaines modifications, en particulier une plus grande attention portée, par Luther surtout, à la création. Il en sera encore parlé (plus loin, sous (3)). La question critique ne se pose d'ailleurs pas à propos des éléments qui constituent l'augustinisme : elle se pose à propos de leur systématisation et de ce qu'ils deviennent alors. C'est dans cet ensemble qu'apparaît nettement l'unilatéralité de cette théologie.

Saint Thomas d'Aquin (pris comme figure typique de la période médiévale) porte simultanément son attention sur la cos-

b) Théologie de la création

Il faut d'abord partir d'un constat, celui de la cécité de la théologie occidentale dominante à l'égard de la nature (1) ; il faut ensuite opposer à cet état de fait, qui est celui du rétrécissement sotériologique, l'exigence ou la donnée théologique de l'unité dialectique de la rédemption (sotériologie) et de la création (cosmologie) (2) ; il faut enfin poser la question : y a-t-il une science de la nature qui soit religieuse et théonome (3) ?

(1) UN CONSTAT : LA CÉCITÉ DE LA THÉOLOGIE OCCIDENTALE DOMINANTE A L'ÉGARD DE LA NATURE

Nous avons parlé de la scission entre la science et la théologie caractéristique de la modernité (ci-dessus, sous 1.a(1)). A vrai dire, sauf dans l'Orthodoxie où la dimension cosmique de l'œuvre créatrice et rédemptrice de Dieu est profondément inscrite dans la foi, la théologie chrétienne occidentale a eu tendance, dès l'Antiquité et puis dans le Moyen Âge chrétien, à accentuer sur tout la portée anthropologique de la rédemption et à séparer celle-ci de la création.

mologie (l'ordre de la nature) et sur la sotériologie (l'ordre de la grâce). La première n'est pas négligée à cause de la seconde ; en cela saint Thomas est différent de saint Augustin, chez qui nature et péché étaient étroitement liés et où par conséquent une affirmation positive concernant la nature et le cosmos ne pouvait se développer. Saint Augustin était marqué par la philosophie platonicienne qui déprécie ce monde au profit du monde surnaturel des idées. Saint Thomas, lui, a hérité de la pensée d'Aristote : aussi y a-t-il chez lui en principe une philosophie positive de la nature, une cosmologie. La théologie n'est plus centrée unilatéralement sur la relation Dieu-homme et plus précisément Rédempteur-pécheur et sur l'histoire du salut ; elle retrouve l'horizon cosmique et la nature ; tout ce que nous appelons création est clairement affirmé. La nature n'est pas qualifiée par la corruption due au péché, mais par la finitude due à sa création par Dieu. L'homme est créature finie et pécheur. En tant qu'il est « nature », la grâce le parachève, l'accomplit, et dans la foi et dans l'Église, il participe déjà maintenant à cette plénitude qui se manifestera eschatologiquement. En tant qu'il est pécheur, la grâce le pardonne, le rachète. L'anthropologie est ainsi à la fois marquée par les thèmes de la création et de la chute, et la rédemption (la grâce) est référée aux deux thèmes. Ce qui nous importe ici n'est pas de savoir comment l'homme vit existentiellement cette double qualité de créature et de pécheur ainsi que l'articulation de la grâce dans sa double qualité. Il nous suffit de constater que chez saint Thomas la cosmologie est une dimension de l'anthropologie et que la création garde sa spécificité par rapport à la chute.

Le point critique est celui-ci : si l'œuvre rédemptrice de Dieu n'est pas seulement référée, chez saint Thomas, à la chute, mais également au cosmos, à la nature, elle est cependant conçue comme différente de l'œuvre créatrice de Dieu. Il y a pour saint Thomas les trois « temps », les trois niveaux de la création originelle, de la chute et de la rédemption historique et eschatologique ; l'œuvre rédemptrice est nouvelle par rapport à l'œuvre créatrice, elle n'est pas une avec elle. La portée historique de cette théologie des deux ordres (nature et grâce) a été double : d'une part elle a fondé une théologie autonome de la création et a donné à celle-ci droit de cité dans la théologie occidentale - progrès important par rapport à l'augustinisme et dont il y a des échos jusque chez les Réformateurs du XVI^e siècle -, d'autre part elle a fourni par avance une justification théologique (mais comme telle non vraiment biblique, comme cela deviendra clair) à la philoso-

phie dualiste cartésienne qui dominera l'époque moderne et pour laquelle l'anthropologie est largement coupée de la cosmologie.

Le cartésianisme de la théologie moderne qui établit son champ du côté de la *res cogitans*, en abandonnant la *res extensa* à la science, a ainsi des racines très anciennes dans l'histoire du christianisme occidental. La « cécité à la nature de la part de la théologie moderne »²⁴³ est particulièrement accentuée dans la théologie protestante où, contrairement à la théologie catholique tenue par son thomisme aristotélicien, la notion même de « naturel » (das Natürliche) a été discréditée.²⁴⁴ Il y a à cette cécité trois raisons principales ; le cartésianisme n'en est qu'une.

- *Nature et péché sont étroitement liés* dans la tradition théologique occidentale depuis l'antiquité, depuis que, de plus en plus, la théologie se réduit à la sotériologie, celle-ci étant limitée à l'anthropologie. Il y a certes une double affirmation concernant la nature : celle qui en affirme le caractère de (bonne) création de Dieu, et celle qui y voit la création déçue. Mais la tendance dominante va dans le sens d'une marginalisation de la première affirmation en faveur de la deuxième.²⁴⁵

- *Nature et esprit sont opposés*. Descartes se situe dans une longue tradition dualiste, néo-platonicienne. Pour l'idéalisme qui part de lui, en particulier pour Kant et Fichte, la nature est le non-moi (Nicht-Ich). Il s'agit de surmonter la nature (ainsi pour le néo-kantien A. Ritschl, l'homme s'élève au-dessus de la nature par le jugement de valeur - Werturteil ; c'est en cela qu'il est esprit). On met l'accent ici sur le sujet humain ; l'homme est détaché de la nature. La théologie moderne est largement l'enfant de l'idéalisme.

- A l'opposé des deux facteurs précédents qui discréditent la nature, il y a une « *Naturfrömmigkeit* », une religiosité s'établissant au contact de la nature, qui idéalise celle-ci et s'oppose à la religion positive.²⁴⁶ Cette religiosité se conçoit en concurrence avec le christianisme : on pense être plus près de Dieu dans la nature que dans l'église, et que « le livre de la nature » parle plus simplement de Dieu que le livre de l'Écriture Sainte. On ressent l'effet régénérateur de la nature. Mais en raison de l'opposition

²⁴³ Cf. H.G. FRITZSCHE, *Lehrbuch der Dogmatik*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, t. II, 1967, p. 309.

²⁴⁴ D. BONHOEFFER, *Éthique*, p. 114s.

²⁴⁵ Cf. à ce propos W. TRULLHAAS, *Ethik*. Berlin, W. de Gruyter, 1970 (3^e éd.), p. 186.

²⁴⁶ Cf. H.G. FRITZSCHE, *op. cit.*, p. 310.

affirmée à la religion positive et principalement le christianisme, ce romantisme de la nature a contribué de son côté à éloigner la théologie de la nature.

On peut penser qu'il y a une certaine présence de la nature dans la théologie là où celle-ci réfléchit aux « ordres de la nature » ou de la création (Schöpfungsordnungen). Mais en fait il s'agit là d'autre chose que de la nature « élémentaire ». On n'envisage là que les rapports inter-humains, qui concernent le mariage et la famille, le voisinage et la profession, le peuple et l'État.²⁴⁷ Quand on parle des ordres de la nature, on parle en fait d'ordres historiques, d'ordres en devenir dans l'histoire : si la relation de l'homme à la nature n'est pas vécue, ces ordres tendent à aliéner celui-ci par rapport à la nature ; ils tendent à devenir unilatéralement historiques au point de devenir dénaturés. La civilisation contemporaine nous donne une image de cette dénaturation des ordres historiques également.

On ne saurait ainsi nier que la nature est le parent pauvre de la théologie moderne, en tout cas protestante, mais aussi, malgré son aristotélisme traditionnel dont elle commence d'ailleurs à se couper, catholique. Devant cette incurie de la théologie on pourrait être tenté d'élaborer une théologie de la nature sur une base théologique. C'est bien ce qu'a fait, à sa manière, K. Barth. On ne peut pas lui reprocher de n'avoir pas de théologie de la création. Il s'agit bien d'emblée d'une théologie, voire d'une théologie christocentrique. Barth s'appuie exclusivement sur la révélation spéciale, contre toute révélation naturelle. L'entreprise barthienne, tant comme projet que comme réalisation, est impressionnante. Mais la théologie de Barth fait apparaître le fait que lorsqu'on théologise sur la nature, on parle d'autre chose que de la nature. On peut citer ici la phrase du biologiste A. Portmann : « Wir Menschen stehen der Natur nicht gegenüber, sondern wir sind selbst Teil der Natur » (Hommes, nous ne sommes pas placés en face de la nature pour pouvoir parler sur la nature, mais nous sommes nous-mêmes partie de la nature). K. Barth parle sur la nature, à partir de la scission, dans laquelle il s'installe et qu'il ne surmonte pas, entre les sciences de l'esprit et les sciences de la nature. On peut dire que Barth parle de la nature d'un point de vue supranaturaliste - c'est ce que Bonhoeffer appelait son « positivisme de la révélation » : son supranaturalisme ne rejoint pas la

²⁴⁷ Cf. A. KÖBERLE, *Naturliebe und Naturverbundenheit im christlichen Glauben. In Heilung und Hilfe*. Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1968, p. 34.

nature et ne peut pas la rejoindre, mais construit une théologie - une théologie - sur la nature sans interroger celle-ci elle-même. Barth n'a pas de contact direct avec la nature, mais seulement indirect, via la confession de foi ou la théologie du Dieu créateur (Bonhoeffer d'ailleurs ne dépasse pas vraiment Barth, quand il écrit « C'est seulement par l'incarnation du Christ que nous avons le droit d'appeler à la vie naturelle et de vivre la vie naturelle elle-même »²⁴⁸). Barth n'accède pas à la nature elle-même, mais seulement à une idée préconçue de la nature. La nature échappe à une telle théologie qui ne l'a jamais envisagée elle-même.

La conséquence de cette cécité à l'égard de la nature peut être autre encore : elle peut être une cécité pour la dimension dernière de la nature. Ainsi, lorsque R. Bultmann écrit, en relation avec son programme de démythologisation, qu'« on ne peut pas s'éclairer à la lumière électrique et utiliser un poste de radio, recourir en cas de maladie à des traitements médicamenteux et cliniques modernes et en même temps croire au monde des esprits et aux miracles du Nouveau Testament »²⁴⁹, il épouse en fait, tout théologien qu'il soit, l'athéisme méthodologique (et ontologique) des sciences de la nature. La théologie de l'époque moderne et contemporaine dont l'acosmisme est éclatant est ici aspirée par le cosmos, les sciences de la nature, au point de se renier elle-même au plan de la nature en adoptant sans discernement la conception scientifique absolutisée des choses.

Nous avons déjà évoqué par ailleurs (ci-dessus, sous 1.a(1)) la théologie bibliciste, fondamentaliste qui oppose une cosmologie biblique absolutisée à la cosmologie scientifique. Sa cécité à l'égard de la nature concerne celle-ci dans sa dimension scientifique : elle n'est pas moindre que sa méprise sur la signification véritable de l'image religieuse du monde.

L'acosmisme de la théologie occidentale moderne et contemporaine (on ne peut étendre ce jugement à la théologie orthodoxe que pour autant qu'elle ne rend pas compte de la dimension cosmique de l'œuvre créatrice et rédemptrice de Dieu face à la science actuelle) a comme implication un *rétrécissement sotériologique de la théologie*. Si la théologie maintient - pour ainsi dire

²⁴⁸ D. BONHOEFFER, *op. cit.*, p. 115. De même H.G. FRITZSCHE, *op. cit.*, p. 314 : pour lui, ce qui importe, ce n'est pas « la question de savoir si la nature peut devenir pour les patients un chemin vers la foi, mais... la question de savoir si un chemin conduit de notre foi à la nature ».

²⁴⁹ R. BULTMANN, *Nouveau Testament et mythologie* (1942). In *L'interprétation du Nouveau Testament*, Aubier, Paris, 1955, p. 143.

pour mémoire - l'affirmation de la création de l'univers par Dieu, elle se concentre en fait essentiellement sur la rédemption : la théologie devient une théologie de l'histoire du salut - l'histoire de la révélation de Dieu à Israël et en Jésus le Christ ; Dieu est essentiellement le Sauveur ou le Rédempteur, il y a une concentration sur le peuple élu, l'Église des sauvés, la foi salvifique. Non que la théologie ainsi comprise serait fautive. On ne peut minimiser l'importance de la rédemption pour l'homme, ni sa permanente actualité (cf. à ce propos l'Anthropologie théologique). Mais deux choses sont en cause. D'une part le rétrécissement de la théologie à la sotériologie conduit à rendre compte de la rédemption elle-même de manière unilatérale parce que l'affirmation de la rédemption est coupée de celle de la création à laquelle elle est pourtant fondamentalement liée (cf. plus loin, (2)). D'autre part, un rétrécissement entraîne un autre. Alors que la rédemption a elle-même une portée cosmique (cf. plus loin, (2) et partie III), l'affirmation sotériologique, parce qu'elle est coupée de l'affirmation cosmologique, non seulement s'applique à la seule anthropologie, mais encore limite cette dernière : si en vérité l'homme est tout à la fois un être individuel et collectif, et si la rédemption a une portée non seulement pour l'homme en tant que personne abstraite par rapport à son insertion dans la communauté humaine mais aussi pour cette dernière dans son aspect social, politique, économique, juridique²⁵⁰, la rédemption se réduit de plus en plus à l'homme individuel et à la communauté des croyants. Ce n'est certes pas rien, mais parce que ce n'est pas tout, la prédication de l'évangile du salut ainsi compris tend à devenir insignifiante, d'abord par rapport à tout le domaine du cosmos et de la nature, ensuite par rapport à des pans entiers de l'anthropologie (la corporité de l'homme, la psychologie, la religion dans ses différentes composantes et dimensions²⁵¹, la socialité dans ses différents aspects). Plus : de par son unilatéralité, une telle prédication n'est pas saine dans le sens de la santé de la foi ; occultant, refoulant des dimensions de l'évangile, elle occulte, refoule aussi des dimensions du réel et, prétendant sauver, paye le salut, limité à l'individu voire à une partie seulement de l'individu, d'un prix considérable : celui des maladies de la foi²⁵².

La cécité de la théologie à l'égard de la nature avec son impli-

cation, le rétrécissement sotériologique de la théologie, est une véritable captivité babylonienne, au sens où Luther pouvait parler de la captivité babylonienne de l'Église de son temps ; mais alors que la captivité babylonienne déjà liée à un rétrécissement sotériologique à la fin du Moyen Âge tenait à un élargissement indu de l'évangile du salut par suite de son accaparement par l'Église qui, le mettant au service de son propre pouvoir, l'altérait par la théologie des œuvres, elle tient depuis lors, dans bien des secteurs du protestantisme surtout, à une exacerbation de la « pureté » de l'évangile au détriment de sa plénitude. C'est oublier que la théologie, et particulièrement la théologie chrétienne, est caractérisée en vérité par son « orientation vers le tout » (die Richtung auf das Ganze²⁵³), comme cela est devenu clair. Là où la théologie renonce au tout, non seulement elle se renie, mais encore elle devient marginale : alors que sa place véritable est au milieu de la culture et entre les sciences dites de l'esprit et les sciences de la nature, sa place réelle aujourd'hui est parmi les seules sciences dites de l'esprit et, si elle est intégrée à l'Université, elle y occupe une place à part, se contentant d'être un domaine à côté d'autres. Non que la théologie aurait à s'occuper de tout (« tout » n'est pas la même chose que le tout), ce qui voudrait dire qu'elle s'occuperait de n'importe quoi, mais elle doit poser la question du tout et de l'unité du tout, parce que Dieu est le Dieu de tout et qu'il est l'Un. La cécité de la théologie à l'égard de la nature est le signe d'une théologie mal programmée, inconsciente de ce qu'elle est (est appelée à être) en vérité, et ainsi infidèle. Car l'affirmation fondamentale de la théologie est celle de l'unité dialectique de la création et de la rédemption.

(2) LA DONNÉE THÉOLOGIQUE DE L'UNITÉ DIALECTIQUE DE LA RÉDEMPTION ET DE LA CRÉATION

C'est parce que le Dieu de la révélation lui-même, le Dieu rédempteur d'Israël et en Jésus le Christ, est le Créateur, parce que ainsi la révélation spéciale est référée à l'action universelle de Dieu, qu'il y a une théologie de la création et que la théologie plénière est celle de la création et de la rédemption.

— Comment création et rédemption sont-elles situées l'une par rapport à l'autre ?

²⁵⁰ Cf. à ce propos D.C.E. II/1, p. 114ss.

²⁵¹ Cf. à ce propos D.C.E. II/2, p. 82ss.

²⁵² Cf. à ce propos D.C.E. I/1, p. 199ss et passim.

... La crise de civilisation est une « visitation » de l'Être au ras des étants, du fondement ontologique des choses dans le réel - apparent - des choses. La conception fonctionnaliste de la nature réduit celle-ci à son apparence, à la surface des choses. La crise de civilisation marque l'irruption, dans la conscience que l'homme a des choses, de leur profondeur qui les sous-tend. Elle a quelque chose d'apocalyptique, ce qui veut dire de révélant, de révélant ce qui est dernier, ontologique. Elle mène à une fin, et suscite chez l'homme qui ne se ferme pas devant elle un choc ontologique. S'agissant d'une crise de civilisation, ce choc qui certes inclut l'individu particulier, concerne toute la société humaine ; c'est un choc ontologique de civilisation. Le commerce avec la nature manifeste dans la crise de civilisation son enjeu dernier, ontologique. Il y va de la justesse et de la vérité de ce commerce : de sa justesse fonctionnelle et de sa vérité essentielle, de l'une en relation avec l'autre.

La crise, nous en parlons comme d'une visitation. Ce terme vient de la tradition religieuse, également de la tradition biblique. « Dieu visite son peuple », l'affirmation, qui se rencontre sous des formes variées dans l'Ancien Testament, signifie d'abord : Dieu le châtie (verbe « paqad », en hébreu). La visitation est d'abord un jugement, mais, comme toute la prédication prophétique le montre, le jugement est en vue d'un salut. Le pôle salut peut l'emporter, comme dans le cantique de Zacharie, dans le Nouveau Testament : « Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, de ce qu'il a visité et racheté son peuple ». La visitation est un jugement en vue du salut. Le terme « visitation » rejoint celui de « crise » (*krisis*, en grec). Il s'agit là d'un jugement appelant à une décision, à un changement.

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

la crise écologique est une crise de la nature, elle l'est du fait de l'homme, tout comme les autres crises (économique, sociale, épistémologique) ; dans ce sens, elle est une crise historique.

Le langage employé ici est le langage théologique. Ce langage devient transparent lorsque la crise de civilisation est endurée. Car elle comporte un enjeu dernier qui est ontologique en langage philosophique, ou théologique en langage de foi. Le choc ontologique, en langage de foi est un choc théologique. Dans notre contexte où nous parlons de choc ontologique, celui-ci peut être pressenti comme significatif théologiquement.

b) L'appel à la raison pratique de l'homme

L'attention à cet appel qui est impliqué dans la conscience de l'enjeu dernier est la deuxième condition d'un juste et vrai commerce avec la nature. Il y va, par rapport au fonctionnalisme des sciences de la nature, y compris l'économie, d'un changement de mentalité, d'une conversion de la raison humaine, d'une réforme de la pensée et, partant, de la praxis (métanoïa). La raison pratique est liée à la raison théorique qui est la raison percevante ; elle en est la mise en œuvre¹⁰⁷. La raison théorique, appliquée à son objet, en l'occurrence la nature et la relation de l'homme à elle, c'est la perception pensante¹⁰⁸ de cet objet ; elle a trait au « quoi », plus précisément, puisque ce « quoi » n'est vu que partiellement dans les sciences fonctionnalistes, au plein « quoi » de la nature et de la relation de l'homme à elle. Et la raison pratique a trait au « comment » impliqué dans ce « quoi ». La conscience de l'enjeu dernier du commerce avec la nature nous renvoie à cette double question. Il ne suffit pas de dire *que* quelque chose doit changer du fait de la crise de la civilisation : il faut dire « quoi » et « comment ».

Ces deux questions sont liées. Se limiter à la question du « comment », c'est ne pas voir la crise de civilisation comme crise des fondements, c'est se contenter de remédier aux symptômes, sans voir les causes : on reste alors dans l'apparence. Il faut certes améliorer, corriger, faire évoluer ce qui existe, car on ne peut sortir de l'histoire et donc de ce qui est devenu, mais si cela ne doit pas être que replâtrage superficiel, il faut une nouvelle

¹⁰⁷ Cf. à ce propos D.C.E. I/2, p. 82ss.

¹⁰⁸ Cf. à ce propos D.C.E. I/2, p. 12ss ; cf. aussi I/1, p. 187s.

« vision » (« *theoria* », au sens étymologique) des choses et, au nom de celle-ci, la détermination à changer ce qui est destructeur, afin que cela cède la place à ce qui est compatible avec la nature et l'homme. Le lien entre les questions du « quoi » et du « comment » est celui entre la vue en profondeur et la praxis, entre la connaissance vraie et plénière et le faire. La crédibilité de toute réflexion concernant le commerce de l'homme avec la nature tient à la prise en compte de ces deux questions et de leur indissociabilité.

Celle-ci est liée au fait que aussi bien le « quoi » que le « comment » concernent toutes choses et ne peuvent recevoir de réponse que globalement, c'est-à-dire que le commerce avec la nature concerne autant l'homme et la société que l'économie et, partant, la politique et le droit¹⁰⁹, autant la raison humaine que la nature. Il s'avère ici que la relation entre l'homme tant comme individu que comme société d'une part et la nature d'autre part, qualifie la nature. Pour le dire avec un exemple : que la terre (le sol) soit bonne ou moins bonne, voire nocive pour la santé, cela ne dépend pas seulement de la terre mais aussi de l'homme qui cultive la terre de telle ou telle manière, qui donc en fait ceci ou cela. Et ce que l'homme en fait, cela dépend de sa conscience ontologique ou théologique, cela dépend de la question de savoir quel est le maître de l'homme, soit l'Être ou Dieu d'un côté, soit le travail et l'argent de l'autre côté. La relation de l'homme à la nature dépend de sa relation à l'Être, théologiquement parlant à Dieu. Ne pas prendre en compte cette globalité du « quoi » de la nature et de la relation de l'homme à elle, c'est s'interdire de trouver le « sens » de la crise de civilisation et par conséquent le chemin pour en sortir. Il en est de même pour la question du « comment ».

Il est vrai que la vision de profondeur ne suffit pas : le « comment » est le plan de la fonctionnalité et donc de la justesse, il demande compétence et par conséquent spécialisation des connaissances. Cependant, de même que toute question particulière s'inscrit dans la totalité du réel, de même également toute solution particulière, toute réponse à un « comment » particulier, doit inscrire cette réponse particulière dans l'ensemble des réponses particulières aux « comment » particuliers. Dans l'organisme humain le traitement d'un organe malade doit respecter la compatibilité du traitement avec les autres organes et donc avec l'organisme tout entier. De même, il faut répondre de chaque réponse

particulière à un « comment » particulier vis-à-vis de l'« économique » générale de la nature.

Comment cela ? On peut parler ici de la nécessité d'un nouveau « contrat naturel »¹¹⁰, étant entendu qu'il s'agit d'un pacte de l'homme avec la nature en fonction de la compatibilité du commerce qu'il a avec elle, eu égard à ses limites. Le non-respect de ces dernières par l'homme dans la modernité et l'époque contemporaine revient à une véritable guerre menée contre la nature ; nous avons vu qu'elle conduit, en raison du lien entre la compatibilité avec la nature et celle avec l'homme (cf. ci-dessus, sous I.B.1.b(3)) à une guerre de l'homme contre l'homme. Le pacte avec la nature implique par conséquent un pacte de l'homme avec l'homme. Pas de justice pour la nature et, partant, de paix avec elle sans justice pour l'homme et paix avec lui¹¹¹.

Un tel pacte ne peut qu'être négocié. Ce verbe renvoie au double sens du mot « commerce », mais, dans le présent contexte, surtout au deuxième sens. Le pacte suppose une fréquentation de la nature d'une part, de l'homme d'autre part. Il ne peut être défini dans l'absolu, mais seulement dans le relatif, compte tenu des données réelles telles qu'elles apparaissent et telles que leur prise en compte s'impose à la raison totale, attachée tant à la vérité qu'à la justesse de cette fréquentation et donc de la relation de l'homme à la nature et à lui-même. C'est dire que ce pacte ne peut résulter que de l'expérience des choses ; c'est pourquoi nous parlons de la raison pratique. La raison théorique, autrement dit la vision des choses, dépend de la raison pratique, de l'expérience des choses, et celle-ci, en retour, dépend dans la mise en œuvre pratique, de celle-là. Il y a ainsi un pragmatisme de la raison, un apprentissage de celle-ci au contact du réel ; c'est lui et donc la nature, le maître à penser de l'homme dans la définition du juste et vrai commerce avec la nature. La réponse au « comment » de cette vérité et de cette justesse est à la fois liée à la réponse au « quoi » et ne saurait être qu'évolutive, en raison de l'évolutivité de la nature (cf. ci-dessus, sous I.B.1.b) et de la relation de l'homme à elle comme de sa relation aux autres hommes (cf. à ce propos plus loin, sous 2). La raison humaine comme raison totale, et particulièrement la raison pratique, c'est la raison responsable (cf. à ce propos ci-après).

¹¹⁰ Cf. M. SERRES, *Le contrat naturel*. Éd. F. Bourin, Paris, 1990.

¹¹¹ Cf. à ce propos le processus conciliaire, du Conseil œcuménique des Églises, sur « Justice, paix et sauvegarde de la création ».

¹⁰⁹ Cf. à ce propos D.C.E. II/1, p. 130ss.